

Summa

ИНДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

ЭНЦИКЛОПЕДИЯ



кадемический
проект

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

ИНДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

ЭНЦИКЛОПЕДИЯ

Ответственный редактор

М.Т. СТЕПАНЯНЦ

МОСКВА

Академический Проект
Гаудеамус

2009

УДК 1(540) (091) (031)
ББК 87.3(5Инд)я2
И60

*Издано при финансовой поддержке
Федерального агентства по печати и массовым коммуникациям
в рамках Федеральной целевой программы
«Культура России»*

*Исследование выполнено
при финансовой поддержке Культурного центра имени Дж. Неру
при Посольстве Республики Индия в Российской Федерации*

Индийская философия: Энциклопедия / Отв. ред. М.Т. Степанянц; Ин-т философии РАН. — М.: Вост. лит.; Академический Проект; Гаудеамус, 2009. — 950 с. — («Summa»).

ISBN 978-5-02-036357-1 (Восточная литература)
ISBN 978-5-8291-1163-2 (Академический Проект)
ISBN 978-5-98426-073-2 (Гаудеамус)

Энциклопедия является самым полным в отечественной литературе сводом знаний об индийской философии с древности до наших дней и содержит более 500 статей, написанных ведущими российскими специалистами и посвященных категориям, персоналиям и избранным памятникам философской мысли Индии. В издании описываются ранний этап развития индийской философии, шесть классических направлений—*даршан*, философия буддизма и джайнизма, анализируются традиции тантризма, *бхакти*, неиндуизма, характеризуется деятельность современных философов и ученых Индии, отражаются достижения российских и зарубежных философских исследований за последние десятилетия.

УДК 1(540) (091) (031)
ББК 87.3(5Инд)я2

ISBN 978-5-02-036357-1
ISBN 978-5-8291-1163-2
ISBN 978-5-98426-073-2

© Институт философии РАН, 2009
© Редакционно-издательское оформление.
Издательская фирма «Восточная литература»
РАН, 2009
© Академический Проект, 2009
© Гаудеамус, 2009

СОДЕРЖАНИЕ

- Предисловие 9
Индийская философия в исторической ретроспективе 15
- А**
Абхава 27
Абхаса 30
Абхидхарма 32
Абхидхармические тексты 33
Абхинавагупта 38
Абхинья 40
Абхихита-анвая 41
Абхьюдая 41
Авасарпини-утсарпини 42
Аватара 42
Аваява 45
Авиджняпти 47
Авидья 48
Авьякрита (Авьяката) 50
Агама 51
Агамы 53
Адвайта-веданта 53
Адживикизм 56
Аджита Кесакамбала 58
Адришта 58
Адхарма (Адхамма) 59
Акаланка Бхатта 61
Акаша 61
Акрити 63
Акушала (Акусала) 65
Алая-виджняна 65
Алока 67
Альвары 67
Амаравиккхепики 68
Амритачандра Сури 69
Анастха 70
Анадхьявасая 71
Ананда 72
Анандагири 74
Анатмавада 75
Анваря-вьятирека 79
Анвикшики 80
Анвита-абхидхана 81
Андхака 82
Анируддха 83
Анитья (Анитьята) 84
Аннабхатта 85
- Антарабхава 86
Антахарана 88
Ануграха 89
Анумана 89
Анэкантавада 94
Апаварга 95
Апохавада 95
Аптавачана 96
Апурва 97
Арада (Алара) Калама 98
Араньяки 100
Артха 101
Артха-крिया-каритва 102
Артхапатти 102
Архат 103
Арья Самадж 104
Арьядэва 106
Асаткарьявада 107
Аскетизм 107
Асрава (Асава) 115
Астика-настика 115
Атман (Атта) 116
Атомизм 119
Аханкара 122
Ахимса 124
Ачинтья-бхеда-абхеда 126
Ашвагхоша 127
Ашока 128
Ашрама 130
Аюрведа 131
Аюрведические тексты 134
Аятана 138
- Б**
Баладева Видьябхушана 138
Баласубраманиан Р. 142
Бандха 143
Баннерджи Никунджа Вихари 143
Бахушрутия 144
Бессмертие 145
Бимба-пратибимбавада 146
Бинду 147
Бог 147
Бодхи 150
Бодхидхарма 151
Бодхисаттва 152
Бодхичитта 155

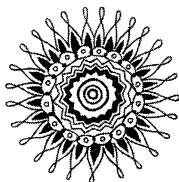
- Брахман **155**
Брахманизм **157**
Брахманы **158**
Брахмо Самадж **160**
Брахмодья **160**
Будда **162**
Будда Шакьямуни **164**
Буддагхоса **167**
Буддизм **169**
Буддийские соборы **177**
Буддхи **180**
Бхава **182**
Бхававивека **183**
Бхавачакра **183**
Бхавы **184**
Бхагаван (Бхагават) **187**
«Бхагавадгита» **187**
Бхадрабаху **189**
Бхакти **190**
Бхартрихари **196**
Бхасарваджня **199**
Бхаскара **200**
Бхатта Калпата **202**
Бхаттачария Калидас **203**
Бхаттачария Кришна Чандра **203**
Бхеда-абхеда **204**
Бхога **205**
Бхрама **206**
Бхуми **206**
- Ва**да **207**
Ваджапьяна **209**
Ваджра **209**
Ваджраяна **210**
Вайрагья **212**
Вайшешика **214**
Вакья-пада **221**
Валлабха (Валлабхачарья) **223**
Варадараджа **224**
Варна-ашрама **226**
Васана **227**
Васубандху **228**
Васугупта **234**
Васумитра **235**
Ватсипутрия **235**
Ватсьян Капила **237**
Ватсьяна **238**
Вач **241**
Вачаспати Мишра **245**
Ведана **247**
Веданги **248**
- Веданта **251**
Ведантадешика **255**
Веды **257**
Вивартавада **265**
Вивекананда **266**
Виджняна **267**
Виджняна Бхикшу **268**
Виджнянавада **269**
Виджняпти **270**
Видья **271**
Викальпа **272**
Вимарша **273**
Вимуктатман **273**
Випака **275**
Випарьяя **276**
Випашьяна (Випассана) **276**
Витанда **277**
Витарка-вичара **279**
Вишванатха Ньяяпанчанана **280**
Вишеша **280**
Вишишта-адвайта-веданта **282**
Вишнуизм **286**
Вишуддха-адвайта **291**
Восьмеричный путь **292**
Врата **293**
Вьомашива **294**
Вьявахара **295**
Вьявахарика-парамартхика **295**
Вьяди **303**
Вьякарана **304**
Вьякта-авьякта **306**
Вьякти **308**
Вьяпти **309**
Вьяса **309**
- Г**ангеша **311**
Ганди Мохандас Карамчанд **312**
Герменевтика в буддизме **313**
Гуна **315**
Гунастханы **317**
Гуны **318**
Гуру **320**
Гхош Ауробиндо **321**
- Д**аршана **322**
Дасгупта Сурендранатх **323**
Дая Кришна **325**
Даянанда Сарасвати **326**
Двайта-адвайта **329**
Двайта-веданта **330**
Джайнизм **331**

- Джайнизма космография **335**
 Джайнизма философия **338**
 Джалпа **344**
 Джатаки **345**
 Джати **345**
 Джаянта Бхатта **347**
 Джива **348**
 Джива Госвами **351**
 Дживанмукта **354**
 Джина Махавира Вардхамана **354**
 Джняна **355**
 Дигамбары **356**
 Дигнага **357**
 Диттхи (Дришти) **359**
 Добро и зло **360**
 Дравья **362**
 Дриштанта **364**
 Дришти-сриштивада **368**
 Духкха (Дуккха) **368**
 Душа **371**
 «Дхаммапада» **373**
 Дхарма (Дхамма) **373**
 Дхармагуптака **378**
 Дхармадхату **380**
 Дхармакирти **381**
 Дхармашастры **383**
 Дхармы **384**
 Дхату **387**
 Дхвани **387**
 Дхьяна **389**
- И**ндрии **392**
 Индуизм **393**
 Интегральная йога **408**
 Ишвара **409**
 Ишваракришна **410**
- Й**ога **412**
 Йогачара **415**
 Йоги-прагьякша **422**
- К**айвалья **423**
 Кала **424**
 Кальпа **429**
 Кальпана **431**
 Кама **432**
 Камалашила **433**
 Канчука **433**
 Карака **434**
 Карана-карья **437**
 Карма **438**
- Карман **445**
 Карма-пхала-випака **447**
 Каруна **448**
 Катьяяна **450**
 Катьяянипутра **451**
 Кашая **453**
 Кашмирский шиванизм **453**
 Кашьяпия **457**
 Кешава Мишра **458**
 Клеша **460**
 Космогония и эсхатология **461**
 Крама **465**
 Кришнамурти Джидду **466**
 Кула **467**
 Кумарила Бхатта **468**
 Кундакунда **469**
 Кундалини-йога **472**
 Кушала (Кусала) **473**
 Кхьятивата **473**
 Кшана **475**
 Кшаникавата **476**
 Кшемараджа **479**
- Л**ешья **480**
 Лила **480**
 Линга **481**
 Лингаята **481**
 Логика **482**
 Лока **485**
 Локаята **486**
 Локоттаравата **488**
- М**адхава Видьяранья Бхаратитиртха **489**
 Мадхва **490**
 Мадхьяма пратипад **491**
 Мадхьямака **491**
 Майтрея **494**
 Майтреянатха **494**
 Майтри **495**
 Майя **496**
 Макхали Госала **497**
 Мала **500**
 Маллишена **501**
 Манас **501**
 Мандала **503**
 Мандана Мишра **503**
 Мантра **508**
 Марга **508**
 Матипал Бимал Кришна **509**
 Матрика **510**
 «Махабхарата» **500**

- Махабхуты **512**
 Махадеван Телльяварам Махадеван
 Поннамбалам **518**
 Махасангхика **519**
 Махасиддха **522**
 Махаяна **523**
 Махишасака **525**
 Медитация **526**
 Медитация в буддизме **529**
 Медитация в джайнизме **535**
 «Милинда-паньха» **537**
 Миманса **537**
 Мокша **539**
 Моха **541**
 Моханти Джитендра Натх **541**
 Мурти К. Сатчидананда **543**
 Мурти Тирупаттур Рамасешаер
 Венкачатала **544**
- Н**авья-ньяя **544**
 Нагарджуна **548**
 Нади **555**
 Наланда **555**
 Нама-рупа **556**
 Натурфилософия **556**
 Натха **559**
 Натхамуни **559**
 Наявада **560**
 Наянары **561**
 Немичандра Сиддханта Чакравартин **563**
 Неоиндуизм **564**
 Ниграхастхана **565**
 Нирвана **568**
 Нирвикальпака–савикальпака **571**
 Ниргрантха **574**
 Нирджара **574**
 Нирная **574**
 Ниятивада **575**
 Ньяя **578**
 Ньяя-вайшешика **585**
- О**м **586**
- П**адартха **587**
 Пакудха Каччаяна **590**
 Пакша **593**
 Панини **593**
 Панча-аваява-вакья **596**
 Парамиты **599**
 Паратах праманья **600**
- Париббаджаки **601**
 Партхасаратхи Мишра **604**
 Патанджали **605**
 Пашупата **610**
 Пиллаи Локачарья **611**
 Правритти–нивритти **612**
 Праджня **613**
 Праджняпарамита **614**
 Праджняпарамитские тексты **617**
 Праджняпти **622**
 Прайоджана **622**
 Пракаша **623**
 Пракашатман **623**
 Праkritи **624**
 Пралая **627**
 Прама–апрама **629**
 Прамана **629**
 Праманавада **632**
 Прамея **637**
 Прана **638**
 Пранава **640**
 Прапанча **640**
 Прапатти **641**
 Прасангика-мадхьямака **642**
 Пратибха **644**
 Пратитья самутпада **645**
 Пратьяхиджня **647**
 Пратьякша **647**
 Пратьяхара **655**
 Прашастапада **655**
 Пространство **657**
 Психотехника **659**
 Пудгала **660**
 Пуджьяпада **661**
 Пурана Кассапа **661**
 Пураны **663**
 Пуруша **665**
 Пурушартха **669**
- Р**агхунатха Широmani **671**
 Раджу Пула Тирупати **673**
 Радхакришнан Сарвепалли **674**
 Рамакришна **675**
 Рамана Махариши **676**
 Рамануджа **677**
 «Рамаяна» **680**
 Раса **681**
 Ратнакирти **684**
 Рой Раммохан **684**
 Рупа **687**

- Самавая 688**
 Самадхи 690
 Саманадхикаранья 692
 Самантабхадра 694
 Саманья 694
 Самвара 695
 Самматия 695
 Сампрадая 697
 Самшья 697
 Санджая Белаттхипутта 698
 Санджня 700
 Санкхья 700
 Санкхья 708
 Санникарша 710
 Сансара 712
 Санскара 716
 Санскрита–асанскрита дхармы 718
 Сантана 720
 Сарваджня 720
 Сарвастивада 721
 Сарга 726
 Сассатавада 728
 Сат 729
 Саткарьявада 730
 Саткая-дитгхи 731
 Сат–чит–ананда 732
 Сахаджия 732
 Свабхававада 733
 Свалакшана–саманья-лакшана 735
 Свасамведана 738
 Сватантрика-мадхьямака 738
 Сватах праманья 739
 Сен Кешаб Чандра 740
 Сиддханта 741
 Сиддхасена Дивакара 742
 Сиддхи 743
 Скандхи 743
 Смрити 746
 Солипсизм 749
 Сомананда 749
 Сон 750
 Спанда 755
 Спхота 755
 Срединный путь 760
 Стхана 761
 Сукшма-шарира 763
 Сурешвара 767
 Сутры (Сутты) 767
- Танматры 769**
 Тантраюкти 770
 Тантризм 771
- Тантры 774
 Таранатха 775
 Тарка 777
 Таттва 779
 Татхагата 780
 Татхагата-гарбха 781
 Татхата 782
 Типитака (Трипитака) 782
 Тиртханкар 789
 Трайрупья 790
 Трибхава 791
 Трикая 791
 Трипока 794
 Тримурти 795
 Триратна 796
 Трисвабхава 797
 Тришна (Таньха) 800
 Тхеравада (Стхавиравада) 802
- Удаяна 807**
 Уддйотакара 810
 Умасвати 812
 Универсалии 813
 Упадана 820
 Упадхи 821
 Упанишады 821
 Упая каушалья 823
 Упекша 824
 Утпападэва 825
 Уччхедавада 826
- Харибхадра Сури 827**
 Хатха-йога 827
 Хемачандра Сури 829
 Хету 829
 Хету-абхаса 830
 Хинаяна 833
- Чайтанья 834**
 Чайтика 836
 Чандракирти 837
 Чандрамати 838
 Чарвака 839
 Чатопадхьяя Дебипрасад 842
 Чатопадхьяя Д.П. 842
 Четана 844
 Четыре благородные истины (Чатвари-
 арья-сатьяни) 844
 Чит 846
 Читта 847
 Чхала 848

- Шабда 850**
Шабда-адвайта **854**
Шайва-сиддханта **855**
Шакти **856**
Шактизм **856**
Шактипата **858**
Шаликанатха Мишра **858**
Шаматха (Саматха) **859**
Шанкара **860**
Шанкарасвамин **861**
Шантаракшита **861**
Шастра **863**
Шветамбары **864**
Шиванизм **865**
Шила **867**
Шраддха (Саддха) **868**
Шривидья **871**
Шрути **872**
Шуньявада **873**
- Эпистемология 876**
- Ядавапракаша 879**
Ядричххавада **880**
Языка философия **882**
Ямуначарья **891**
Янтра **892**
Яска **893**
Яшовиджая **895**
- Основные сокращения **896**
Города **897**
Тексты и издания **897**
Указатель имен **898**
Указатель произведений **910**
Указатель терминов **921**
Список авторов **949**



Статьи расположены по алфавиту, большая часть снабжена избранной библиографией по теме, включающей некоторые источники (Соч.) и наиболее авторитетные исследовательские работы (Лит.).

Понятия и категории нередко имеют несколько вариантов названий (как правило, на санскрите и на пали, а иногда также на пракритах или новоиндийских языках). В качестве названия статьи выбирался самый распространенный вариант того или иного термина.

Личности, имеющие отношение к древности и средневековью, именуется и занимают место в алфавитном списке в соответствии с традиционным написанием. Деятели и ученые нового и новейшего времени располагаются по принципу «фамилия-имя», и их имена переданы в латинице без диакритических знаков — в том варианте, который является общепринятым в современной академической литературе.

Полужирным шрифтом при первом упоминании в статье выделены слова, на которые в энциклопедии существуют отдельные статьи. Слова-универсалии, которыми также озаглавлены статьи общего содержания, при этом никак не выделяются. Курсивом набраны любые термины, кроме названий участников философских групп, этносов, социальных слоев и каст.

В энциклопедии имеется справочный раздел, в который входят: список сокращений, указатели имен, произведений и терминов.

ПРЕДИСЛОВИЕ

Несмотря на подлинный интерес к индийской философской мысли, который стабильно существовал в России в XIX и XX вв. и несомненно возрос в последние годы, его полноценному развитию, как и продвижению историко-философских штудий в целом, значительно препятствовала официальная государственная идеология и политика. Напомним, что, в отличие от Европы, в России преподавание философии и изучение истории философского знания началось лишь в XVIII в. В 1711 г. состоялась судьбоносная для российского университетского образования встреча Петра I с великим немецким философом Г.В. Лейбницем. Удостоенный царским повелением звания «российский тайный советник», Лейбниц всемерно поддерживал планы Петра «заставить цвести науки и искусства» в России и, в частности, советовал государю открыть университеты в Москве, Астрахани, Киеве и Петербурге.

Царская власть сочла наиболее целесообразным начать университетское «строительство» с создания гибрида Академии наук и университета в Петербурге. Именно такой проект был представлен царю в 1724 г. При Академии-университете в 1725 г. была учреждена кафедра логики, метафизики и морали. Однако эксперимент оказался неудачным: не было «ни подобия университетского по примеру других государств», «ни факультетов, ни ректора», лекции «почти никогда порядочно не читались»¹. Радикальных изменений к лучшему не произошло даже после того, как в 1747 г. состоялась раздел на собственно Академию и Академию-университет.

Исходя из того что университет в Петербурге не выполнял функции по подготовке научных специалистов, М.В. Ломоносов предложил учредить университет в Москве. Решением Правительствующего Сената предложение было принято, и в 1755 г. был создан Московский университет в составе трех факультетов: юридического, медицинского и философского. Здесь, так же как и в Петербурге, при формировании программы преподавания философии решающую роль сыграли тесные российско-германские академические связи. Именно это сотрудничество способствовало утверждению в России светской философии.

При всем положительном значении, которое имела модернизация философской жизни в России, нельзя не отметить, что развитие этой науки подчинялось европоцентристским установкам, наиболее ярко проявившимся и закрепленным гегелевским видением историко-философского процесса. Гегель хотя и признавал, что «первой по времени является так называемая восточная философия», однако же не считал целесообразным вводить ее в состав своего изложения общей истории философии². Он полагал, что на Востоке были лишь зачатки философских воззрений, но не философия в полном смысле этого слова, ибо «философия выступает в истории лишь там и постольку, где и постольку образуется свободный государственный строй... для появления философии необходимо сознание свободы»³.

Европоцентристское отношение к восточным философским традициям в целом и индийской философии в частности настолько укоренилось в западном обществе, что выдающийся немецкий философ Э. Гуссерль позволил себе утверждать, будто само выражение «западная философия» тавтологично, так как идея существования *незападной философии* противоречит самому понятию «философия».

¹ Ломоносов М.В. Избранные философские произведения. М., 1950, с. 549.

² Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Книга первая. СПб., 1993, с. 160.

³ Там же, с. 143.

Об уничижительном отношении к индийской философской традиции в рамках академической науки в России красноречиво свидетельствует выбор учебных пособий для высшей школы: ярким примером может служить двухтомная «Общая история философии», переведенная с немецкого языка. Мы не случайно обращаем внимание именно на эту работу, ибо ее авторами выступали весьма авторитетные в Европе (и в России) специалисты⁴.

Заключая раздел об индийской философии, Г. Ольденберг писал: «Слишком воздушна игра этой философии, слишком она подобна сну, видению, полету Икара. *Не было философии* (курсив мой. — М.С.), исследующей действительность ясно и точно... а были только скудные зачатки естествоведения, истории. Спекулятивное мышление не было воспитано в строгой школе науки...

Индийские мыслители облачают в замысловатый убор острой диалектики мрачные произведения, можно прямо сказать, поэтические произведения своей мощной фантазии. Для человека Запада: „Какое зрелище! Но, увы, одно лишь зрелище“»⁵.

Следует все же учитывать, что западноевропейское влияние на университетское образование, а следовательно, и науку не было в дореволюционной России постоянно действующим фактором. Время от времени «западничество» вытеснялось и даже подвергалось запрету, но это лишь означало, что в силу вступали противоположные тенденции. О драматизме в развитии российской истории философии очень точно сказано у В.Н. Ивановского: «В России философия, начавшая прививаться слабыми ростками с конца XVIII в., дальше жила, в сущности говоря, „от погрома до погрома“». И едва она успевала оправиться от одного гонения, как уже в ее двери стучалось новое»⁶.

Уже в 1811 г. министр народного просвещения А.К. Разумовский разработал новую университетскую программу, из которой философские дисциплины исключались. В 1820 г. царь утвердил инструкцию, в которой излагались принципы официальной политики в сфере университетского образования. В ней, в частности, говорилось: «Все, что не согласуется с разумом Священного Писания, есть заблуждение и ложь и без всякой пощады должно быть отвергаемо... те только теории философские основательны и справедливы, которые могут быть соглашены с учением Евангельским; ибо истина едина, а бесчисленны заблуждения»⁷.

Примечательно, что, когда с 1822 г. стал официально циркулировать термин «русская философия», он, по справедливому замечанию Н. Бердяева, нес на себе печать не столько этнического, сколько «церковного национализма». Концепция «русской философии» была впервые сформулирована профессором философии Университета Св. Владимира О. Новицким в его речи от 15 июля 1837 г. В ней, в частности, говорилось, что «философия нашего отечества... будет произведением нашим собственным, а не заимствованным»⁸.

Естественно, что при подобном «церковно-националистическом» подходе к философии отсутствовали сколько-нибудь реальные возможности для серьезного изучения и распространения знаний о философии Индии.

Индологические исследования, начало которым было положено в первой половине XVIII в. (кстати, опять же при прямом участии немецких ученых), велись в России по двум основным направлениям: лингвистическому и буддологическому. Зачинатели на-

⁴ Общая история философии. Ред. А.И. Введенский, Э.Л. Радлов. В 2 томах. СПб., 1910.

⁵ Там же. Т. 1, с. 38.

⁶ Ивановский В.Н. Методологическое введение в науку и философию. Т. 1. Минск, 1923, с. XXXII.

⁷ Пустарнаков В.Ф. Университетская философия в России. Идеи. Персоналии. Основные центры. М., 2003, с. 113.

⁸ Новицкий О. Об упреках, делаемых философии в теоретическом и практическом отношении, их силе и важности. Киев, 1838, с. 302.

учного изучения буддизма в России — синолог В.П. Васильев (1818–1900) и индолог И.П. Минаев (1840–1890) заложили основы школы буддологии, наиболее выдающимися представителями которой стали С.Ф. Ольденбург (1863–1934) и Ф.И. Щербатской (1866–1942) со своими учениками — О.О. Розенбергом, Е.Е. Обермиллером, А.И. Востриковым, Б.В. Семичевым. Российским ученым удалось внести весомый вклад в изучение буддизма, его мировоззренческих аспектов и даже логики.

После Октябрьской революции и утверждения марксизма-ленинизма в качестве единственно верной научной идеологии европоцентризм подвергся критике, и его сменил пролетарский интернационализм (по сути, за этим скрывался тот же европоцентристский подход, хотя и в трансформированном виде). В советских исторических исследованиях преобладала установка на безусловность борьбы материализма и идеализма как генеральной линии развития философской мысли, на безоговорочную оценку любого идеалистического, а тем более религиозного мыслителя как «реакционера», «проводника интересов эксплуататорских классов». Такой подход ярко проявился в шеститомной «Истории философии»⁹: «Лучшие и наиболее плодотворные философские учения древнего Востока были либо материалистическими по своему характеру, либо содержали материалистические элементы»¹⁰.

С целью во что бы то ни стало обнаружить «линию Демокрита и Платона» в философии Древней Индии к разряду материализма причислялись любые антибрахманские настроения, неприятие учения об «освобождении души», критическое отношение к аскетизму и т.п.¹¹. Известно, однако, что в Древней Индии критика брахманизма и борьба с ним развертывались главным образом в рамках религиозного, идеалистического сознания, самыми сильными антибрахманистскими настроениями отличались буддизм и джайнизм.

При описании формационного периода индийской философии на первое место выдвигалась материалистическая **локаята (чарвака)**, а на последнее, седьмое, ставилась наиболее влиятельная как в прошлом, так и в настоящем **веданта**. *Веданта* упоминалась лишь однажды в разделе древнеиндийской философии, а взгляды ее виднейшего представителя периода средневековья — **Шанкары** изложены на одной странице. Другие классические **даршаны (санкхья, йога, ньяя, вайшешика, миманса)** в указанном издании рассматривались исключительно под углом зрения наличия (или отсутствия) в них элементов материализма. Поскольку в *йоге* таковых обнаружить не удалось, она получила однозначную негативную оценку¹².

Не лучше обстояло дело и с философией буддизма, представленной упрощенно и схематично. Имя основателя школы **мадхьямаки** — великого **Нагарджуны** лишь упомянуто в издании вместе с именами других представителей этой школы, которая в целом получила негативную характеристику за попытки «логических ухищрений» и «спекуляций» на относительности человеческих знаний¹³.

На основании вышесказанного можно утверждать, что в послевоенные годы в Советском Союзе полноценной школы изучения индийской философии фактически не существовало.

Политическая и идеологическая «оттепель», последовавшая после разоблачения культа личности, в значительной мере повлияла и на развитие философского направления в индологии. Именно в это время изучение философии Востока получило институциональное подкрепление.

⁹ История философии. В 6 томах. М., 1957–1965.

¹⁰ Там же. 1957, т. 1, с. 71.

¹¹ Там же, с. 44–45.

¹² Там же, с. 157.

¹³ Там же, с. 188.

В 1960 г. в Институте философии АН СССР был учрежден Сектор восточной философии, в создании которого немалую роль сыграла инициатива ираниста С.Н. Григоряна (1914–1974). Само появление такого подразделения свидетельствовало об официальном решении обратить внимание на историю восточных традиций и начать их систематичное изучение.

Второе по важности событие этого периода — инициатива заведующего кафедры истории философии профессора философского факультета МГУ Ю.К. Мельвиля открыть специализацию для ряда студентов кафедры истории философии по основным восточным философским традициям. Университетская подготовка философов-ориенталистов оказалась весьма плодотворной, но, к сожалению, эксперимент не был долгосрочным (одна из причин — сложность с продолжением учебы и трудоустройством молодых специалистов). Тем не менее именно выпускники МГУ, которым в те годы (конец 60-х — первая половина 70-х годов) посчастливилось получить специальное востоковедное образование, в наши дни составляют творческое ядро отечественного философского востоковедения.

Пожалуй, наиболее ярким свидетельством позитивных перемен служит первое отечественное издание «Философской энциклопедии» в пяти томах (М., 1960–1970), в которой был опубликован ряд подлинно научных статей по индийской философии (в частности, статьи А.М. Пятигорского, В.Н. Топорова, И.М. Кутасовой, П.А. Гринцера и др.). И все же настоящий прорыв в изучении индийской философии начался с 80-х годов прошлого столетия. Он стал возможен лишь после снятия идеологических ограничений, довлевших над академической наукой в прошлые времена. За последние двадцать с лишним лет российским исследователям удалось издать множество академических переводов философских текстов. Вышли в свет фундаментальные исследовательские работы, посвященные практически всем ортодоксальным *даршанам* (за исключением *мимансы*), буддийской и джайнской доктринам. Особую роль в этом сыграла учрежденная в 1993 г. Институтом философии РАН академическая серия «История восточной философии».

В этой серии был издан первый на русском языке обобщающий труд, посвященный брахманистской традиции историко-философского процесса в Индии, в котором древнеиндийская философия с VI в. до н.э. по IV в. н.э. представлена через полемический диалог и в контексте осмысления индо-греческих философских параллелей¹⁴.

В книге, посвященной двум «неортодоксальным» традициям индийской философии — буддизму и джайнизму, исследованы философские аспекты раннего буддизма, до возникновения **хинаяны** и **махаяны**; предпринята попытка определить его значение в общем комплексе буддийской догматики и религиозной практики. Раздел по джайнизму — первый опыт рассмотрения на русском языке наследия этого влиятельного направления индийской мысли¹⁵.

В томе, посвященном истории индийской логики, опубликованы две работы. В первой представлен осуществленный с санскрита на русский язык перевод логического текста **Шантаракшиты** — буддиста, жившего в Индии в VIII в. Во второй детально проанализирована буддийская теория вывода, разработанная в VI в. **Дигнагой** и развитая в последующие века **Дхармакирти** и Дхармоттарой. Книга проливает свет на историю логики и теоретического мышления в Индии¹⁶.

¹⁴ Шохин В.К. Брахманистская философия. Начальный и раннеклассический периоды. М., 1994.

¹⁵ Лысенко В.Г., Терентьев В.Г., Шохин В.К. Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма. М., 1994.

¹⁶ Канаева Н.А., Заболотных Э.Л. Проблема выводного знания в Индии / Н.А. Канаева; Логико-эпистемологические воззрения Дигнаги / Э.Л. Заболотных. М., 2002.

На материалах классических текстов *вайшешики* исследованы представления указанной школы относительно устройства мироздания, о формирующих вещный мир атомах земли, воды, огня, ветра, о принципах пространственно-временной организации мира, об общих этико-космических законах. К исследованию прилагается перевод фрагментов сочинения **Праштаганады** (VI в. н.э.) с комментариями Шридрихары¹⁷.

«Школы индийской философии. Период формирования» — уникальное в индологии исследование раннего этапа истории всех школ индийской философии от эпохи первых философов (сер. I тыс. до н.э.) до периода классической философии *даршан* (со II в. н.э.). В исследовательской части книги рассматриваются эвристика *локаяты*, материализм ранней *чарваки*, джайнизм, все школы и ответвления традиционного буддизма (относящиеся к «семействам» **махашасаки, стхавиравады, махасангхики**), *санкхья, йога, вайшешика, ньяя, миманса, веданта*, философия грамматистов (**вьякарана**). Вторая часть книги содержит тексты и отрывки из древних и средневековых индийских учебников философии, переведенные с санскрита автором книги¹⁸.

Учитывая, что подлинное своеобразие индийской философии может быть выявлено лишь в сопоставлении с другими философскими традициями, была восстановлена прерванная на десятилетия отечественная традиция философского компаративизма, начатая Ф.И. Щербатским. В 2000 г. Институт философии РАН учредил академическую серию «Сравнительная философия». К настоящему времени опубликовано три выпуска. Первый выпуск (М., 2000) познакомил отечественного читателя с историей философской компаративистики и ее современным состоянием как за рубежом, так и в России. Второй (М., 2004) посвящен моральной философии в контексте многообразия культур. В третьем выпуске (М., 2008) представлены различные культурные подходы к проблеме знания и веры.

Особо следует отметить выполненный также в компаративистском ключе труд, в котором универсалии индийской философии были рассмотрены наряду с западными, китайскими и арабо-мусульманскими универсалиями¹⁹.

Подробное изучение индийской, как, впрочем, и других восточных философских традиций никогда не входило в университетские программы по истории философии. Лишь в некоторых учебных заведениях Москвы и Ленинграда читались небольшие факультативные спецкурсы по истории философской мысли Индии. Впервые систематическое преподавание индийской философии было предпринято Институтом философии РАН, когда в 1999 г. при поддержке Посольства Индии в Российской Федерации была открыта Кафедра индийской философии им. Махатмы Ганди. Это способствовало появлению первых отечественных учебников по истории индийской философии²⁰.

О серьезных подвижках в области философской индологии на рубеже XX–XXI вв. свидетельствует и то, на каком высоком уровне индийская философия представлена в новейших отечественных энциклопедических изданиях. Речь идет прежде всего о четырех томах «Новой философской энциклопедии» (М., 2001), в которую вошло около 350 статей, посвященных индийским философским категориям, понятиям, школам и персоналиям. Так широко и обстоятельно индийская философия не описана ни в одной из зарубежных философских энциклопедий.

¹⁷ *Лысенко В.Г.* Универсум вайшешики. М., 2003.

¹⁸ *Шохин В.К.* Школы индийской философии. Период формирования. М., 2004.

¹⁹ Универсалии восточных культур. Отв. ред. М.Т. Степанянц. М., 2001.

²⁰ *Шохин В.К.* Первые философы Индии. М., 1997; Введение в буддизм. Редактор-составитель В.И. Рудой. СПб., 1999; *Степанянц М.Т.* Восточная философия. Вводный курс и избранные тексты. Изд. 2-е, исправленное и дополненное. М., 2001; *Лысенко В.Г.* Ранний буддизм: религия и философия. М., 2003; *Канаева Н.А.* Индийская философия древности и средневековья. Учебное пособие. М., 2008.

За последние два с лишним десятилетия плодотворного развития российская школа изучения философских традиций Индии достигла профессиональной зрелости и получила международное признание. Именно сейчас накопленные знания могут и должны быть представлены в наиболее полном и систематическом виде. Издание первой в России Энциклопедии индийской философии позволяет решить эту задачу.

Предлагаемая вниманию читателей Энциклопедия создана авторским коллективом исследователей — специалистов по индийской философии из Москвы, Санкт-Петербурга, Пензы, Улан-Удэ. Ключевой задачей ученых и составителей издания было представить классические философские традиции, развивавшиеся в Южной Азии с глубокой древности до современности. В Энциклопедию включено все, что может способствовать пониманию философии в контексте индийской культуры и цивилизации. Представлены материалы по автохтонным религиозно-философским течениям — **индуизму**, буддизму, джайнизму, их понятиям, категориям, направлениям, школам, реалиям и персоналиям.

Кроме того, авторы Энциклопедии предприняли попытку ввести индийскую мысль в рамки категорий западного философского, религиозноведческого и культурологического дискурса. Для этой цели предлагается ряд тематических статей, в которых индийский материал рассматривается в свете таких универсальных понятий, как «Бог», «бессмертие», «душа», «пространство», «универсалии» и др.

Авторский коллектив Энциклопедии не ставил перед собой задачи достичь единого мнения по всем вопросам. Напротив, мы полагали целесообразным представить различные, иногда альтернативные позиции ведущих российских индологов, что вполне естественно для любой творчески развиваемой области знания.

Энциклопедия предназначена для тех, кого интересует индийская философия, прежде всего академических ученых, преподавателей вузов, студентов и аспирантов. Она, безусловно, заинтересует всякого подлинно культурного человека, независимо от характера его профессиональных занятий.

Составление и научное редактирование Энциклопедии осуществлялось в Секторе восточных философий Института философии РАН.

В подготовке Энциклопедии неоценимая научно-консультационная помощь была оказана докторами философских наук Викторией Георгиевной Лысенко и Владимиром Кирилловичем Шохиним.

Особую признательность хотелось бы выразить высокопрофессиональному коллективу Издательской фирмы «Восточная литература» РАН во главе с директором Светланой Михайловной Аникеевой.

М.Т. Степаняни

ИНДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ В ИСТОРИЧЕСКОЙ РЕТРОСПЕКТИВЕ

Возникновение индийской философии как традиции собственно теоретической рефлексии относится к середине I тыс. до н.э. — периоду, названному «шраманской эпохой» индийской цивилизации. В это время появилось множество общин аскетов (санскр. *шрамана*, пали *саманна* — «подвижник»), каждая из которых предлагала свои способы достижения высшего блага, в большинстве случаев в оппозиции к господствующему **брахманизму**. Наиболее крупными и влиятельными из этих общин были группы последователей **Джины Махавиры** (см. **Джайнизм**), **Будды Шакьямуни** (**буддизм**) и **Маккхали Госалы** (**адживикизм**). На авансцене зарождавшейся городской цивилизации появились люди, которые, не ограничиваясь верой в авторитеты, опирались на свои прозрения и при этом в полемике с соперниками обращались к рациональной аргументации. Культура диспута и использование общезначимой аргументации позволяют отнестись начало индийской философии именно к этому периоду, а не к эпохе ранних **Вед** и **упанишад**, в которых представлены лишь сами прозрения, а не дискурс по их поводу. Первые философы Индии еще не создали школ — линий непосредственной преемственности в передаче философского знания. Школы формируются с IV в. до н.э., а унификация учений различных школ происходит со II в. н.э. в базовых текстах (**сутрах** и **кариках**), к которым в течение последующих веков создаются комментарии и субкомментарии. В X в., когда буддизм был уже почти полностью вытеснен из Индии, в индийском философском сообществе происходят изменения, связанные с расширением школ, появлением синкретических традиций и философов-энциклопедистов, работавших в рамках разных направлений. Творческий потенциал этого периода зрелой схоластики реализовывался вплоть до конца XVII в. Философствование в русле традиционных школ воспроизводится и в современной Индии параллельно с философствованием нового типа, связанным с европейским влиянием.

В целом в истории индийской философии выделяются шесть основных периодов:

- 1) шраманский период (V в. до н.э.);
- 2) период ранних школ (IV в. до н.э. — II в. н.э.);
- 3) классический период — формирование основных систем (II–IX вв.);
- 4) позднесхоластический период (X–XVII вв.);
- 5) новый период (XVIII — 1-я пол. XX в.);
- 6) современный период (с 1947 г. по настоящее время).

Шраманский период (V в. до н.э.). К началу проповеди Будды в Индии сложились четыре основные религиозные группы, к которым буддисты присоединились в качестве пятой. Буддийские тексты выделяют кроме брахманистов общины аскетов-*тапасвинов* (среди которых также выделялись «неодетые» аскеты — *ачелаки*, напоминавшие греческих киников), адживиков и свободные объединения **париббаджаков** («пилигримы»), включавшие и мужчин и женщин. Последние прославились как учителя красноречия и распространители популярных знаний. Четвертую, конфессионально гораздо более четкую группу составляли первые представители джайнизма. Немалое влияние имели также первые индийские материалисты-атеисты.

Похоже, что именно *париббаджаки* сформулировали проблемы, обсуждавшиеся шраманскими философами. Безначальны ли **Атман** (индивидуальное духовное начало) и мир или они имеют начало? Безгранична ли Вселенная или она имеет границы? Отлич-

на ли душа от тела или они идентичны? Существует ли воздаяние за действия индивида в его настоящей и будущей жизни или его действия для него нерезультативны? Возможно ли бытие «нерожденных существ» в том мире? Следует ли считать «совершенного» (**Татхагата**) существующим после распада тела или несуществующим? Ставились также вопросы о соотношении знания и сознания и об их происхождении, об идентичности состояний сознания *Атману*, о сохранении души после смерти в сознательном или бессознательном состоянии, об определении блага и не-блага, о критериях духовного совершенства и возможности достижения блаженства в этой жизни.

Основным предметом философских дискуссий этого периода был вопрос о плодах и воздаянии за совершённые дела. Как буддийские, так и джайнские канонические тексты распределяют всех мыслителей этого периода на признающих результативность действий (кириявадины) и отрицающих ее (акириявадины). Ко вторым относились адживики во главе с Макххали Госалой, к первым — Джина и Будда. Другим важным для религиозного мировоззрения вопросом было онтологическое соотношение между душой и телом.

Период ранних школ (IV в. до н.э. — II в. н.э.). К традициям шраманского происхождения (представители **локаяты, санкхьи, йоги, адживики**, джайнизма и буддизма) добавились новые брахманистские направления (**вайшешика, ньяя, миманса, веданта** и философствовавшие грамматисты). Разделение на множество школ и ветвей в этот период характерно для буддизма (буддийская традиция говорит о 18 школах, но ученые насчитывают около 25–26), *санкхьи* (буддисты также упоминали 18 ее школ), джайнизма (раскол на **шветамбаров** и **дигамбаров**) и др. Приоритетным в этот период стал вопрос о существовании *Атмана*: его положительно решали брахманисты, прежде всего санкхьяики и джайны, отрицательно — материалисты и буддисты.

Философские изыскания буддийских школ сосредоточены на теории **дхарм** и возможности существования **пудгалы**, квазиперсоны: это психофизическое единство групп *дхарм* (см. **Скандхи**) должно онтологически отличаться от *Атмана* брахманистов, но в то же время обеспечивать непрерывность индивидуальной жизни и перерождения. Предметами дискуссий были соотношение не проявленных и проявленных состояний аффектов, статус особого промежуточного состояния (**антарабхава**) между смертью и будущим рождением, а также вопрос об этическом статусе материи. Некоторые школы, например **тхеравада**, считали ее нейтральной, другие же допускали, что она может быть благой или неблагой, участвуя — через посредство человеческого тела — в добрых и дурных делах.

Деление на школы представителей *санкхьи*, как и в случае с буддистами, было связано с их полемикой относительно количества таких проявлений первоматерии (**Праkritи**), которые несводимы к другим, генезиса космических эонов, а также трактовки познавательных способностей — их пассивности или активности.

Полемика между брахманистскими школами касалась «количества души»: санкхьяики отстаивали множественность душ, ведантисты — единственность *Атмана*. Вайшешики считали, что следствие есть нечто новое в сравнении с причиной, санкхьяики же — что оно уже предсуществует в причине (в противном случае все могло бы возникнуть из всего). Если мимансаки, как и философы-грамматисты, отстаивали вечность (безначальность) слова, то вайшешики — его производный характер. В трактовке сигнификативной функции слова одни грамматисты были убеждены в том, что слово «корова», например, означает конкретные экземпляры, другие же — что родовую форму или класс «коровности».

Классический период: II–IX вв. В этот период была создана иерархия базовых текстов (прозаические *сутры* и стихотворные *карики*), над которыми надстраивались ком-

ментарии в различных жанрах, а также учебные пособия и трактаты полемического или исследовательского характера, также комментировавшиеся. Этот уникальный по своему значению период может быть условно разделен на два «подпериода» — когда была завершена кодификация базовых текстов основных философских направлений (до V в.) и когда было завершено создание основополагающих комментариев к ним (до IX в.).

Во II–III вв. н.э. **Умасвати** сформулировал основные принципы джайнизма в «Таттвартха-адхигама-сутре», которую приняли и шветамбары, и дигамбары. К тому же времени, вероятно, следует отнести появление «Вайшешика-сутр», приписываемых легендарному Канаде, — наиболее древних из всех базовых текстов брахманистов. Почти одновременно или чуть позднее создан самый обширный текст брахманистов — «Миманса-сутры» (2621 *сутра*), приписываемые Джаймини и посвященные истолкованию ведийских ритуальных предписаний. Ко II–III вв. следует отнести и базовый текст буддийской школы **мадхьямака** — «Муламадхьямака-карика» **Нагарджуны**. В III–IV вв. были кодифицированы «Ньяя-сутры», приписываемые Готаме. Не ранее этого, видимо, возникли и «Брахма-сутры» — базовый текст *веданты*, приписываемый Бадараяне. К IV в. относится основополагающий текст буддийской школы **виджнянавады (йогачары)** «Мадхьянта-вибханга-сутра», излагающая разработанную в этой школе практику *йоги* и приписываемая Асанге в «соавторстве» с **бодхисатгвой** будущего мира **Майтреей**. К IV в., вероятно, относятся и приписываемые **Патанджали** «Йога-сутры», появление которых было отчасти стимулировано успехами буддийской *йоги* (в школе *йогачара*, которой брахманистская традиция противопоставила «ортодоксальную» кодификацию *йоги*), а отчасти — стремлением йогинов обособиться от *санкхьи*. Завершает период базовых текстов трактат «Санкхья-карика» **Ишваракришны** (IV–V вв.), представившего «ортодоксальную» версию *санкхьи*.

Уже в это время существовала богатая традиция комментирования. Были созданы: «Махавибхаша» — истолкование абхидхармического текста **сарвастивады** «Джнянапрастхана» (1-я пол. II в.), комментарий **Буддагхосы** ко всей палийской **Типитаке** (V в.), «Ньяя-бхашья» **Ватсьяяны** — основополагающий комментарий к «Ньяя-сутрам» (не позднее IV–V вв.).

К жанру трактатов относятся «Правачана-сара» джайна **Кундакунды** (III–IV вв.), суммировавшего основы учения дигамбаров. В трактате «Чатухшатака» **Арьядэвы** (III в.) разъясняются концепции «пустотности» и различные уровни истины, подвергаются критике основные противники буддизма — *вайшешика* и *санкхья* — и намечается путь реализации истинно сущего посредством разрушения ложных идей. основополагающие для йогачаров трактаты пишут Асанга и **Васубандху**. Раннее произведение Васубандху «Абхидхармакоша», обобщающее традицию сарвастивадинов (**вайбхашика**), сопровождается прозаическим автокомментарием, выражающим, однако, в большей мере позиции школы *саутрантика*. Трактат Асанги «Махаяна-санграха», возможно, стимулировал соперничавших с махаянистами тхеравадинов к составлению трактата «Висуддхимагга» Буддагхосы. К основным философским трактатам V в. следует отнести и «Вакьяпадию» («О предложении и слове») грамматиста **Бхартрихари**, впервые изложившего ведантское понимание **Брахмана** как Слова, а также «Прамана-самуччаю» («Собрание источников знания») Дигнаги, осуществившего реформу традиционной индийской эпистемологии и логики в рамках учения *йогачары*.

Вторую половину классического периода можно охарактеризовать как эпоху составления основных комментариев к базовым текстам, в результате чего кодифицированные на предыдущей стадии школы становятся полноценными философскими системами — **даршанами**. Индийская философия знает три основных комментаторских жанра: комментарии учебного типа, предназначенные для освоения адептами той или иной си-

стемы под руководством наставников; комментарии, преследовавшие целью дать нормативную трактовку базовых текстов для самих наставников; теоретические комментарии, разрабатывавшие на основании базовых текстов принципиально новые доктрины.

Джайнизм представлен многочисленными комментариями (как прозаическими, так и стихотворными) к сочинениям Кундакунды, *сутрам* Умасвати, текстам шветамбарского и дигамбарского канонов и др. Основные комментаторы — **Пуджьяпада** (VI в.), **Самантабhadра** (VII в.), **Акаланка Бхатта** (VII в.), **Сиддхасена Дивакара** (от IV до VIII в.) и **Харибhadра** (VIII в.), которому помимо многочисленных трактатов и комментариев (в том числе к «Праманасамуччае» Дигнаги) принадлежит первый в истории индийской философии компендий «Шаддаршана-самуччая» («Собрание шести даршан»), излагающий основные положения не только джайнизма, но и других философских систем.

Буддийская школа *йогачары* (*виджнянавады*) комментировала сочинения своих учителей — Асанги, Васубандху и Дигнаги (комментарии Дхармапалы и Стхираматы, VI в.). Сочинения продолжателя идей Дигнаги — **Дхармакирти** (VII в.) — комментировали Винитадэва (VIII в.) и Дхармоттара (IX в.). К IX в. завершилось разделение *йогачары* на последователей Асанги («следующие преданию») и Дигнаги («следующие логике»). Еще раньше, в VI в., произошло разветвление *мадхьямаки*. Буддапалита, комментировавший *карики* Нагарджуны, основал течение **прасангика-мадхьямака**, поставившее своей задачей сведение к абсурду концепций оппонентов *мадхьямаки*; к этому же направлению принадлежал **Чандракирти** (VII в.), составитель знаменитого комментария к *карикам* Нагарджуны «Прасанна-пада». **Бхававивека**, современник Буддапалиты, стал основателем **сватантрика-мадхьямаки**, последователи которой пытались изложить «негативную диалектику» Нагарджуны в виде позитивной системы. В VIII в. это течение разделилось на сторонников *саутрантики* и *йогачары*. Среди последних выделяются **Шантракшита** и его комментатор **Камалашила**, критически изложившие основные понятия и доктрины многих *даршан*.

К этой эпохе относится и единственный текст индийских скептиков «Таттвопаплава-синха» («Львиное нашествие на все принципы»), созданный Джаяраши приблизительно в середине VII в. В нем отрицалась валидность не только умозаключения, но даже и чувственного восприятия.

В VI–IX вв. составлено не менее восьми комментариев к «Санкхья-карике», в том числе «Санкхья-карика-бхашья» **Гаудапады** и «Юкти-дипика» («Светильник аргументации»), анонимный автор которой реконструировал учения предшественников Ишваракришны и стремился выявить все теоретически возможные возражения против *санкхьи*. В VI в. создан фундаментальный комментарий к *сутрам йоги* — «Йога-сутра-бхашья» **Вьясы**. В трактате **Чандраматри** (V–VI вв.) «Дашападартха-шастра» («Учение о десяти категориях») к шести прежним категориям *вайшешики* были добавлены четыре новые, а «Падартхадхарма-санграха» **Прашастапады** (VI в.), формально привязанная к «Вайшешика-сутрам», фактически явилась самостоятельным сочинением. В *ньяе* создан комментарий к комментарию Ватсьяны к «Ньяя-сутрам» — «Ньяя-варттика» **Уддйотакары** (VI–VII вв.), систематизировавшего темы и доктрины *ньяи* в постоянной полемике с ее оппонентами, прежде всего с буддийской школой Дигнаги. Старший современник Уддйотакары Шабарасвамин в комментарии к первым *сутрам мимансы* — «Мимансасутра-бхашья» — создал эпистемологическую систему этой школы. Истокование сочинений самого Шабарасвамина привело к возникновению в VII–VIII вв. двух школ *мимансы*, созданных **Кумарилой Бхаттой** и Прабхакарой Мишрой и столь существенно расходившихся между собой, что впоследствии их учения трактовались даже как две различные *даршаны*.

К VII–VIII вв. относится «Брахмасутра-бхашья» Шанкары, основополагающий текст **адвайта-веданты** — школы абсолютного монизма, ядро которой составляло учение о тождестве индивидуальной души (**дживы**, *Атмана*) и мирового сознания (Брахмана) и об эмпирическом мире как о проекции мирового «неведения» (**авидья**). Однако *адвайта* еще при жизни Шанкары разделилась на две ветви, представленные **Сурешварой** и **Манданой Мишрой**. Уже в IX в. формируется противостоящая *адвайте* школа **бхеда-абхеда** («тождество-в-различии») **Бхаскары**, отказавшегося считать эмпирический мир проекцией космического неведения и настаивавшего на реалистическом переосмыслении соотношения *Брахмана*, *Атмана* и мира. В IX в. в «Шива-сутрах» **Васугупты** и «Спанда-карик» его ученика **Бхатты Каллаты** разрабатывается учение об энергетике Божества как «космической вибрации» — одной из центральных идей **кашмирского шиваизма**. Своеобразным завершением этого раннесхоластического периода предстают созданные философом-энциклопедистом **Вачаспати Мишрой** комментарии и трактаты в традициях пяти «ортодоксальных» *даршан* — *веданты*, *мимансы*, *ньяя*, *санкхья* и *йоги*. Активное участие в происходившем в этот период постепенном вытеснении буддизма из Индии приняли представители всех индуистских *даршан*, в особенности же Кумарила Бхатта и Шанкара.

Позднесхоластический период (X–XVII вв.). С окончательным уходом буддизма круг основных участников общеиндийского дискуссионного клуба сужается, а конкуренция среди классических и новых школ заметно обостряется. Одновременно идет процесс синтеза основных положений различных школ, а также противоположный процесс разделения уже сложившихся школ.

Джайны продолжали разрабатывать эпистемологию и логику, считая свою позицию срединным путем между крайностями других типов философствования. Среди них выделяются Джиначандра Гани (X–XI вв.), **Хемачандра** (XII в.), **Маллишена** (XIII в.) и Гунаратна (XV в.), автор комментария к компендию Харибхадры Сури, ставшему «малой энциклопедией» индийской философии. Творческие возможности *мимансы* раскрылись в противостоянии школ Кумарилы и Прабхакары, первую из которых возглавил **Партхасаратхи Мишра** (XI в.), вторую — **Шаликанатха Мишра** (X в.).

Виднейший систематизатор кашмирского шиваизма **Абхинавагупта** (X–XI вв.) придерживался концепции «высшей недвойственности» (*парама-адвайтавада*), считая возможным приписывать Абсолюту как чистому сознанию способность к самораскрытию в обоих аспектах — единственности и множественности. Его ученик **Кшемараджа** разрабатывал концепцию **Ишвары-Шивы** как мирового сознания и абсолютной реальности.

Санкхья, около пяти столетий переживавшая период стагнации, представила два собрания *сутр*: предельно лаконичные «Таттва-самаса-сутры» (перечень 23 позиций учения) и подробные «Санкхья-сутры» (527 *сутр*), которые вместе с первыми комментариями (среди них «Санкхья-сутра-вритти» **Анируддхи**) датируются XIV–XV вв. В XI в. появляется новый комментарий к *сутрам йоги* — «Раджамарганда» Бходжи. Комментарий **Виджняна Бхикшу** (XVI в.) к «Санкхья-сутрам» — «Санкхья-правачана-бхашья» и к «Йога-сутра-бхашье» Вьясы — «Йога-варттика» свидетельствуют о попытке создания философского синтеза *йоги*, *санкхьи* и неадвайтистской *веданты*.

Ньяя и *вайшешика* проходят несколько стадий на пути к своему синтезу. Так, **Удаяна** (XI в.), автор одного из четырех основных комментариев к трактату Прашастапады, создал фундаментальный трактат «Ньяя-кусуманджали» («Букет ньяи») — полемическое сочинение, демонстрировавшее все возможности логического вывода в доказательстве бытия Бога через опровержение аргументации противников теизма. В XII–XIII вв. создается синтетическая *даршана ньяя-вайшешика*. Ее представители: Валлабха (не

ведантист), Вадиндра, **Кешава Мишра** (XIII в.), трактат которого «Таркабхаша» («Обсуждение дискурса») — учебник *ньяи* с включением материала *вайшешики* (в частности, учения о причинности) — стал предметом 20 комментариев. Последняя стадия связана со становлением так называемой новой *ньяи* (**навья-ньяи**) в сочинении **Гангешы Упадхьяи** (XIII в.) «Таттва-чинтамани» («Волшебный камень истины») — методологически наиболее выверенном произведении индийской философии, где дефиниции автора предстают как результат обстоятельнейшей критики дефиниций всех его предшественников. Сочинения Гангешы и комментарии его сына Вардхаманы к текстам Удаяны вызвали к жизни обильную комментаторскую литературу. Наиболее оригинальными философами данного направления стали **Рагхунатха Широmani** (XVI в.), который ввел целый ряд новых онтологических категорий, и **Матхуранатха** (XVII в.), сформулировавший закон двойного отрицания.

В *адвайта-веданте* происходят разделения на «подшколы». Часть адвайтистов последовала за учеником Шанкары Сурешварой, считавшим, что источником *авидьи* является сам Абсолют, а не индивидуальная душа (*джива*). Такова была позиция Сарваджнятамана (X–XI вв.), **Вимуктатмана** и **Пракашатмана** (оба жили в XIII в.; последний возглавил школу *виварана*, букв. «разъяснение»). Другие адвайтисты, например диалектик-полемист Шрихарша (XII в.), считавший все системы одинаково истинными (с точки зрения внутренней логики) и ложными (с внешней точки зрения), а также Читсукха (XIII в.), утверждали, что *авидья* укоренена не в Абсолюте, а в индивидуальных душах (**бимба-пратибимбавада**, букв. «учение об образе и отражении»).

Реформаторы *веданты* источник вдохновения черпали у первого оппонента Шанкары — **Бхаскары**, истолковывавшего соотношение *Брахмана* и души как «неразличие-с-различием», а также у южноиндийских вишнуитских поэтов-мистиков — **альваров**, с VI в. активно возрождавших путь **бхакти**. Для создания авторитетных ведантийских систем, альтернативных шанкаровской, необходимо было не просто пересмотреть аксиоматику *адвайты*, но и представить, по примеру самого Шанкары, новые прочтения всех «трех оснований» *веданты* — «Брахма-сутр», *упанишад* и «**Бхагавадгиты**».

Наиболее масштабным направлением реформированной *веданты* стала **вишишта-адвайта** («недвойственность с различиями»), предтечами которой были **Ядавапракаша** и **Ямуначарья** (XI в.), а подлинным творцом — их последователь **Рамануджа**; его учение приобрело значительную популярность в южноиндийском **вишнуизме**. В XIII в. **Пиллаи Локачарья** стал лидером южной, тамильской *вишишта-адвайты*, Венкатанатха в XIII–XIV вв. — северной; обе школы разрабатывали проблемы теории познания. Близка к *вишишта-адвайте* и **двайта-адвайта** («недвойственность в двойственности») Нимбарки (XIII в.). Третью «редакцию» вишнуитской *веданты* представил в доктрине *двайты* («двойственность») **Мадхва**. Ближайший из его последователей — Джаятиртха (XIV в.) был и наиболее авторитетным комментатором его сочинений. Еще одна «редакция» вишнуитской *веданты* — **вишуддха-адвайта** («чистая недвойственность») представлена **Валлабхой** (XV–XVI вв.).

Хотя в своей постоянной полемике индийские философы всегда что-то заимствовали друг у друга, объем этих взаимозаимствований в период «высокой схоластики» резко увеличился. У найиков и вайшешиков атомистическую доктрину перенимает *миманса*, учение о субстанции и качествах — Рамануджа, категориальную систему — *двайта-веданта*; у мимансаков концепцию «пути действия» — реформаторы *веданты*, отдельные категории — Мадхва; у *адвайта-веданты* монистическую доктрину — кашмирские шиваиты и т.д.; заимствовались также идеи *санкхьи* и уже ушедшего буддизма.

Философская проблематика эпохи начальной и «высокой» схоластики существенно расширяется в сравнении с предшествовавшими периодами.

В дискуссии по логике найяики видели в силлогизме средство убеждения, буддисты — доказывания (попытка отделения логики от риторики восходит к эпохе Дигнаги). Предметом обсуждений была и природа самого механизма умозаключения (см. **Вьяпти**). В центре эпистемологической дискуссии был вопрос о том, какие источники знания (**праманы**) следует считать достоверными и несводимыми к другим. Материалисты-чарваки признавали таковым только чувственное восприятие, буддисты и вайшешики добавляли к нему умозаключение, санкхьяики и йогины — словесное свидетельство, найяики — сравнение, мимансаки, а за ними и ведантисты — также допущение, невосприятие, интуитивное воображение, предание, соответствие (типа «в одном метре сто сантиметров») и жесты (как способ невербальной передачи информации). Каждая предыдущая из перечисленных *даршан* подвергала критике каждую последующую за введение «лишних» источников знания, а каждая последующая доказывала несводимость последних к другим. Джайны считали восприятие и умозаключение единым познавательным процессом (различая их лишь как его стадии), буддисты-йогачары — генетически различными; вайшешики, найяики и мимансаки оппонировали им, различая две стадии самого восприятия, на первой из которых имеет место чистое отражение объекта, на второй — введение его в сеть родо-видовых характеристик и т.д. Мимансаки и санкхьяики полагали, что истинность и ложность любого познавательного акта самодостоверны, найяики, напротив, утверждали, что истинность и ложность устанавливаются опосредованным путем. Дискуссии относительно интерпретации ошибочного познания иллюстрируются классическим примером веревки, которую в темноте принимают за змею. Для буддистов это случай иллюзорного тождества двух вещей, для найяиков и вайшешиков — момент «оживления» прежде воспринятого образа, для мимансаков школы Прабхакары — неразграничение восприятия и памяти, для мимансаков школы Кумарилы — ложное соединение в субъектно-предикатном суждении («это — то») двух реальных вещей. Представители *адвайта-веданты*, ставя вопрос о том, как именно змея оказывается хотя бы на мгновение в «месте» веревки, констатировали, что она является в данном случае ни не-сущим (реально появившись на миг, она вызвала живое чувство ужаса), ни сущим (иначе в следующий миг испугавшийся человек не осознал бы того, что ее нет), а потому ее бытие «неописуемо».

Если в истолковании связи слова и его референта найяики и вайшешики придерживались конвенционализма, полагая, что слово «корова» соотносится с соответствующим животным лишь вследствие договоренности, то мимансаки были убеждены в том, что они связаны вечными «природными» узами, соответственно, и сами слова вечны и безначальны, говорящие же лишь манифестируют их. Эта доктрина обосновывала и учение о безначальности Вед — непогрешимых в силу отсутствия у них автора, на существовании которого настаивали найяики и вайшешики.

В онтологической дискуссии о статусе универсалий буддисты придерживались крайнего *номинализма*, отрицая не только их существование вне вещей, но даже их идентичность — классы вещей определялись через отрицание их отрицаний; школа Прабхакары была ближе к *концептуализму* и сводила универсалии к объективно-му сходству самих вещей; санкхьяики, утверждая, что универсалии существуют до и после единичных вещей, в то же время отрицали их вечность; найяики придерживались крайнего *реализма*, считая универсалии не только безначальными и вечными, но отдельными сущностями, доступными восприятию, наряду с отношением присутности, связующим их с эмпирическими вещами. Наиболее острые дискуссии велись между крайними «партиями» буддистов и найяиков.

Материалисты-чарваки и буддисты отрицали существование в индивидуальной душе (*Атмана*); джайны, найяики, вайшешики считали, что душ бесконечно много

и они являются субъектом познания и действия; санкхьяики и йогины, признавая множественность душ-**Пуруш**, полагали, что природа *Пуруши* — чистый свет — совершенно пассивна (все его функции выполняют ментальные формы первоматерии-*Пракрити*); адвайтисты отождествляли душу (*Атман*) с единым и чистым сознанием.

Понимание мироздания было тесно связано с истолкованием причинности. Для буддистов мир — последовательность «точечных» событий (*дхарм*), а следствия суть уничтожение причины (**асаткарьявада**); найяики, вайшешики и отчасти мимансаки видели источник мира в атомах, которые сочетаются и разъединяются под действием внешних для них факторов — в соответствии с учением о следствии как новом начале в сравнении с причиной (*арамбхакавада*); у санкхьяиков и йогинов мироздание — манифестация *Пракрити*: следствие понималось ими как реальная трансформация и «проявление» причины (*паринамавада*); у адвайта-ведантистов мир — иллюзорная проекция Абсолюта-*Брахмана*, создаваемая космической иллюзией (**майя**): причина лишь по видимости трансформируется в следствия (**вивартавада**).

Если найяики, вайшешики, йогины, ведантисты признавали бытие Божества — *Ишвары* (*шиваравада*), то материалисты, джайны, буддисты, санкхьяики, ранние мимансаки отрицали его (*ниршиваравада*). *Ишвара* мог пониматься по-разному: как «первое среди равных» духовных начал, безучастное к миру (*йога*); как «архитектор» мира, участвующий в создании вещей в соответствии с законом **кармы** (*вайшешика* и *ньяя*); как персонифицированный Абсолют, осуществляющий свою космическую игру — **лила** (*адвайта-веданта*); как реальный Абсолют, «тело» которого образуют души и мир (*вишишта-адвайта*).

Джайны, буддисты и санкхьяики считали этическое требование «непричинения вреда» (**ахимса**) безусловным и потому отрицали возможность какого-либо оправдания его нарушения даже при совершении обрядов. Мимансаки же, настаивая на непреложности обрядовых предписаний как источника **дхармы**, считали, что допускаемые этими предписаниями нарушения *ахимсы* оправданны.

«Освобождение» (**мокша**) понималось большинством школ лишь как прекращение страданий и эмоций. Такова позиция классического буддизма (см. **Нирвана**), большинства представителей *ньяя-вайшешики*, *санкхьи*, *йоги*, а также *мимансы*. Вишнуитские и шиваитские школы считали, что в «освобождении» достигается причастность *Ишваре*, а в *адвайта-веданте* «освобождение» понималось как осознание индивидом своего тождества с Абсолютом, приносящее блаженство (**ананда**). Большинство найяиков и вайшешиков полагали, что полное освобождение неосуществимо при жизни. Санкхьяики различали первое, как бы предварительное освобождение, обретаемое в последнем воплощении «знающего», и второе, окончательное — уже после его смерти. Ведантисты же наиболее последовательно отстаивали идеал «освобождения при жизни» (состояние **дживанмукта**). В обрядовой практике джайны и буддисты, а также санкхьяики видели условие не столько освобождения, сколько, напротив, порабощения в **сансаре**. Шанкара и другие представители ранней *адвайты* считали, что «освобождает» только знание, а правильное выполнение обрядовых предписаний «очищает» адепта на пути к высшей цели. Мимансаки, а также некоторые найяики и последователи вишнуитских версий *веданты* в большей мере настаивали на необходимости «пути действия».

Новый период (XVIII — 1-я пол. XX в.) характеризуется значительным разнообразием методов и направлений. С одной стороны, продолжается воспроизведение традиционной философии, сохраняются прежние институты передачи философского знания. С другой стороны, под влиянием западных философских идей и местных религиозно-реформаторских устремлений развивается философия нового типа, отличающаяся большим разнообразием тематики и жанров.

Начало реформаторско-просветительской философской активности в Индии связывают с творчеством **Р.М. Роя**, а также с анонимным текстом на бенгали «Маханирвана-тантра» (1775–1785). Предпринятая здесь попытка «очистить» традиционный **индуизм** от политеизма и архаического обрядоверия и соединить его с принципами христианства и «усредненной *веданты*», а также активное усвоение западной «популярной философии» XIX в. (И. Бентам, О. Конт, А. Шопенгауэр, Г. Спенсер) явились источниками раннего неоведантизма (**К.Ч. Сен**, **Даянанда Сарасвати**, **Вивекананда**). Параллельно осуществляется реформаторское переосмысление ислама (новое прочтение Корана у Сайид Ахмад-хана, идея «совершенного человека» на основе реконструированного ислама у Мухаммада Икбала и др.).

Влияние Вивекананды испытали столь разные по своим исходным установкам и задачам мыслители, как Б.Г. Тилак, Р. Тагор, **М. Ганди**, **А. Гхош**, **Радхакришнан**, для многих из которых характерны как приспособление европейских идей (А. Бергсон, британское неогегельянство, отчасти философия жизни и фрейдизм) к **неоиндуизму**, так и обратный перевод терминов индийской понятийной системы в западную. Так, у Ганди истина (*сатья*) — уже не одна из нравственных добродетелей, но космическая реальность, божественная сила, сам Бог; **брахмачарья** (традиц. «целомудрие») — посвящение себя общему делу; *яджня* (традиц. «жертвоприношение») — действие, направленное на благо других, а *сварадж* («самоконтроль») трансформируется в политическую доктрину самоуправления, сыгравшую определяющую роль в обосновании независимости страны. С. Радхакришнан предложил «реформированную» интерпретацию индуизма, который при декларируемом равенстве всех религий оказывается чем-то вроде их глубинной сущности.

Современный период (с 1947 г. по настоящее время). После обретения суверенитета в 1947 г. развитие философской мысли в Индии было движимо поиском «независимой индийской идентичности в философии». Этот процесс был связан с формированием трех основных направлений философской деятельности, которые до сих пор не потеряли своей актуальности.

Во-первых, в Индии по-прежнему существуют традиционные школы философствования, воспроизводящие классическую философию в текстах комментаторского и учебного характера. Благодаря системе передачи знания через толкование классических текстов под руководством ученых-*пандитов* (большинство из которых практически незнакомо с иной философской традицией, нежели индийская) до сих пор успешно сохраняются весьма древние формы научной деятельности. Более того, обучение по принципу *гуру-шишья* (т.е. от наставника к ученику) предполагает, что знание именно передается, а не обретается благодаря самостоятельной работе.

Все это относится к традиционалистским, а не современным видам философствования. Среди определений, которые даются понятию «современная индийская философия», заслуживает внимание одно, предложенное выдающимся философом современности **Дж. Н. Моханти**: это «любое философское исследование, которое осознанно обращается к корневой традиции (базовый источник любой из *даршан*. — М.С.) и рассматривает себя как продолжение полемики по темам, вопросам и проблемам, сформулированным и поднятым данной традицией, независимо от языковой, географической или социально-политической принадлежности автора»¹. Строго говоря, к категории «современная индийская философия» может быть отнесена любая работа по осмыслению индийского духовного наследия в духе новейших тенденций мировой философской мысли. К числу наиболее выдающихся философов данного направления относят-

¹ Mohanty J.N. Indian Philosophy between Tradition and Modernity // Indian Philosophy: Past and Future. Ed. by Rama Rao and Puligandla. D., 1982, p. 235.

ся **Н.В. Баннерджи**, **Т.Р.В. Мурти**, **К. Бхаттачария**, **Т.М.П. Махадеван**, а также **Р. Баласубраманиан**, **Капила Ватсьян**, Раджендра Прасад, Кирит Джоши.

Во-вторых, с колониальных времен в Индии, особенно в университетской среде, наблюдается вполне объяснимый повышенный интерес к западной философии нового и новейшего времени. При этом далеко не все профессора, читающие курсы и выпускающие учебные пособия или книги по западной философии, имеют адекватное представление о современной индийской мысли. Чтобы изложение западных идей или взглядов того или иного мыслителя могло стать частью современного философского дискурса Индии в подлинном смысле слова, требуется умение увидеть их через призму собственной культуры и, возможно, интегрировать в нее. Среди ученых, преуспевших в синтезе западных и индийских систем, назовем Р.С. Раджана, Р.М.К. Бхадру, П.К. Сена, А. Вохру, Б.К. Дэвараджу, Дебипрасада Чаттопадхьяю, С. Гупту. В целом на современную индийскую философию оказали влияние логический позитивизм, аналитическая философия, интуитивизм, экзистенциализм, лингвистическая философия, феноменология, марксизм.

В-третьих, одним из важнейших направлений в истории современной индийской мысли являются занятия сравнительной философией (что также предполагает адекватное понимание как собственной, так и зарубежной культуры). В этой сфере особенно значима роль **Даи Кришны**, убежденного в том, что философы в Индии должны заново идентифицировать себя одновременно с индийской и западной традициями, относясь к ним как к стартовым позициям для самостоятельного осмысления того, что они считают важным. То есть, обретая и утверждая собственную национальную самобытность, следует в то же время стать творчески активной частью мирового философского сообщества в деле осмысления наиболее острых проблем современности. Наибольший вклад в развитие сравнительной философии внесли С. Радхакришнан, **П.Т. Раджу**, **Б.К. Матилал**, а также философы, активно сотрудничающие с западными университетами или работающие на Западе, — Дж.Н. Моханти, Рама Рао Паппу, Р.М. Паникар, Ариндам Чакроборти. В самой Индии, а тем более за рубежом известны преимущественно имена тех, кто пишет на английском языке, хотя к числу современных философов относятся также университетские профессора в большинстве регионов страны.

XX век в истории индийской философской мысли был отмечен признанием высокого статуса этой науки на институциональном уровне. По инициативе С. Радхакришнана был основан Индийский философский конгресс (Indian Philosophical Congress, ИФК), первая сессия которого прошла в 1925 г. в Калькутте под председательством Рабиндраната Тагора. В работе этого ежегодного собрания (исключение составляют 1942 и 1962 гг.) принимают участие профессора, преподаватели всех университетов Индии, аспиранты, а также видные иностранные историки индийской философии. С 1957 г. специальные приглашения для работы в сессиях Конгресса получают советские (российские) философы.

Тон общей дискуссии задается пленарным докладом Президента сессии, который обычно посвящен наиболее актуальным проблемам современности и роли философии в их разрешении. Поднимаются такие темы, как: «Нуждается ли индийская философия в новой ориентации?», «Философские основания социальной революции», «Может ли метафизика сохраниться?», «Философия и социальные изменения» и т.д. В целом для деятельности ИФК характерны уважительное отношение к различным философским и религиозным традициям, стремление к осмыслению индийского духовного наследия с учетом духа нового времени, критическое отношение к современному состоянию индийской мысли, желание в наиболее полной мере овладеть достижениями западной философии, постоянный интерес к наиболее острым проблемам современного мира, по-

иски путей их решения. Это собрание играет ключевую роль в сохранении духовных традиций, развитии философской мысли, в поддержании высокого профессионального уровня преподавания философии в Индии.

Особый вклад в организационное и институциональное развитие индийской философии внесли **К. Сагчидананда Мурти** и **Д.П. Чаттопадхьяя**. Их роль сравнима с той, которую сыграл С. Радхакришнан. Будучи ведущими, высокопрофессиональными философами, они постоянно сочетали преподавательскую, научно-исследовательскую деятельность с общественно-политической и государственной. Благодаря их усилиям сохранилась традиция проведения ежегодных сессий ИФК, публикуются его материалы и издается кварталный философский журнал (орган ИФК) — *Indian Philosophical Quarterly*. Им принадлежит заслуга в создании Индийского совета по философским исследованиям (*Indian Council of Philosophical Research*, ИСФИ), через посредство которого государство оказывает всестороннюю поддержку развитию философского образования и научных исследований.

Учрежденный в 1977 г. ИСФИ — автономная организация, финансируемая Министерством по человеческим ресурсам (*Ministry of Human Resources*). Основные цели ИСФИ — координация научной деятельности в области философии и содействие междисциплинарным исследованиям, сотрудничество между индийскими философами и философскими организациями других стран, поддержка преподавания философии, организация и финансирование конференций, семинаров, спецкурсов и рабочих групп по философии, создание банка информации по философии, предоставление разнообразных грантов, поддержка молодых ученых, изучающих и преподающих философию в университетах. ИСФИ регулярно отчитывается перед правительством Индии по всем вопросам, связанным с исследованиями или преподаванием в области философии, выступает с рекомендациями и советами, а также определяет приоритетные области философских исследований. К таковым в настоящее время причислены: теории истины и знания, основные ценности индийской культуры и их значение в деле национального возрождения, этика и эстетика, философия науки и техники, проблемы человека и окружающей среды, социальная и политическая философия, философия права, сравнительная философия и многое другое.

ИСФИ регулярно проводит в разных частях Индии семинары по различным областям философского знания, а также организует лекции ведущих иностранных философов в разных индийских университетах. Трижды в год выходит официальный печатный орган Совета — журнал ИСФИ (*Journal of Indian Council of Philosophical Research*), а также публикуются лучшие монографии, коллективные труды, материалы проводимых им конференций и семинаров.

В.К. Шохин, М.Т. Степаняни

Избранная библиография по истории индийской философии

1. Живая традиция. К 75-летию Индийского философского конгресса. М., 2000.
2. *Костюченко В.С.* Классическая веданта и неоведантизм. М., 1983.
3. *Литман А.Д.* Философия в независимой Индии. Противоречия, проблемы, дискуссии. М., 1988.
4. *Лысенко В.Г., Терентьев А.А., Шохин В.К.* Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма. М., 1994.

5. *Мюллер М.* Шесть систем индийской философии. М., 1900.
6. *Радхакришнан С.* Индийская философия. Т. 1–2. М., 1956–1957.
7. *Чаттерджи С., Датта Д.* Введение в индийскую философию. М., 1955.
8. *Шохин В.К.* Брахминистская философия. Начальный и раннеклассический периоды. М., 1994.
9. *Шохин В.К.* Индийская философия. Шраманский период. СПб., 2007.
10. *Шохин В.К.* Школы индийской философии. Период формирования (IV в. до н.э. — II в. н.э.). М., 2004.
11. *Contemporary Indian Philosophy.* Ed. by M. Chatterjee. Series Two. L., 1974.
12. *Current Trends in Indian Philosophy.* Ed. by R.S. Murty, K. Ramakrishna Rao. Waltair & Bombay, 1972.
13. *Dasgupta S.* A History of Indian Philosophy. Vol. 1–5. Oxf., 1922–1955.
14. *Daya Krishna.* Indian Philosophy: A Counter Perspective. D., 1992.
15. *Deussen P.* Allgemeine Geschichte der philosophie. Bd I, Abt. 3. Lpz., 1920.
16. *Encyclopedia of Indian Philosophies.* General Editor K.H. Potter. D. etc., Princeton (N.J.). Vol. I. Bibliography. Comp. by K.H. Potter, 1970 (1983, 1995); Vol. II. Indian Metaphysics and Epistemology. The Tradition of Nyāya-Vaiśeṣika up to Gaṅgeśa. Ed. by K.H. Potter, 1977; Vol. III. Advaita Vedānta up to Śaṅkara and His Pupils. Ed. by K.H. Potter, 1981; Vol. IV. Sāṃkhya: A Dualist Tradition in Indian Philosophy. Ed. by G.J. Larson, R.Sh. Bhattacharya, 1987; Vol. V. The Philosophy of the Grammarians. Ed. by H.G. Coward, K. Kunjunni Raja, 1990; Vol. VI. Indian Philosophical Analysis: Nyāya-Vaiśeṣika from Gaṅgeśa to Raghunātha Śiromaṇi. Ed. by K.H. Potter, S. Bhattacharya, 1993; Vol. VII. Abhidharma Buddhism to 150 A.D. Ed. by K.H. Potter, R.E. Buswell, P.S. Jaini, N.R. Reat, 1996; Vol. VIII. Buddhist Philosophy from 150 to 350 A.D. Ed. by K.H. Potter, 1999; Vol. IX. Buddhist Philosophy from 350 to 600 A.D. Ed. by K.H. Potter, 2003; Vol. X, pt 1. Jain Philosophy. Ed. by D. Malvania, J. Sony, 2007.
17. *Frauwallner E.* Geschichte der indischen Philosophie. Bd I–II. Salzburg, 1953–1956.
18. *Ganeri J.* Philosophy in Classical India. L.–N.Y., 2001.
19. *Halbfass W.* Tradition and Reflection: Explorations in Indian Thought. N.Y., 1991.
20. *Hiriyanna M.* Outlines of Indian Philosophy. L., 1932.
21. *Mahadevan T.M.P., Saroja G.V.* Contemporary Indian Philosophy. N.D., 1981.
22. *Masson-Oursel P.* Esquisse d'une histoire de la philosophie indienne. P., 1923.
23. *Matilal B.K.* Epistemology, Logic, and Grammar in Indian Philosophical Analysis. The Hague–Paris, 1971.
24. *Mishra U.* History of Indian Philosophy. Vol. I. L., 1957.
25. *Mohanty J.N.* Reason and Tradition in Indian Thought: An Essay on the Nature of Indian Philosophical Thinking. Oxf., 1992.
26. *Murti K.S.* Philosophy in India. Traditions, Teaching and Research. D., 1985.
27. *Oberhammer G.* Terminologie der frühen philosophischen Scholastik in Indien. Bd 1. Wien, 1991.
28. *Philosophy in the Fifteen Modern Indian Languages.* Ed. by V.M. Bedekar. Pune, 1979.
29. *Potter K.* Presuppositions of India's Philosophies. Englewood Cliffs (NJ), 1963.
30. *Ruben W.* Die gesellschaftliche Entwicklung im alten Indien. Bd IV. Die Entwicklung der Philosophie. B., 1971.
31. *Sinha J.* A History of Indian Philosophy. Vol. I–II. Calc., 1956.
32. *Strauss O.* Indische Philosophie. München, 1925.
33. *Suali L.* Introduzione allo studio della filosofia indiana. Pavia, 1913.
34. *Tucci G.* Storia della Filosofia Indiana. Bari, 1957.
35. *Vidyabhushana S.* A History of Indian Logic. Calc., 1921.
36. *Warder A.* Outline of Indian Philosophy. D., 1971.



А **БХАВА** (санскр. *abhāva* — «небытие», «несуществование», «отсутствие») — один из важных предметов, над которым размышляли и спорили мн. инд. философы, но особенно представители **вайшешики**, **ньяи**, **мимансы** и **буддизма**. Осн. проблемы касались онтологич. статуса А. как небытия или отсутствия объектов (является ли само отсутствие реальной вещью — *васту* — или оно нереально?), возможностей и инструментов познания отсутствия к.-л. предмета на том месте, где он раньше находился (гносеологич. аспект: любое познание должно иметь свой предмет, является ли таким предметом отсутствие предмета, а если является, будет ли этот предмет отсутствием? что является инструментом-**праманой** в познании отсутствия?), а также значения отрицательных суждений и «пустых» терминов (лингвистич. аспект).

В онтологич. аспекте разработка понятия А. началась в *вайшешике*, где А. признается реальным фактором. В «Вайшешика-сутрах» с коммент. **Чандрнананды** (X.1–5) перечислены четыре разновидности А.: 1) *праг-А.* — предшествующее небытие, т.е. отсутствие вещи до ее возникновения, или непредсуществование следствия в причине; 2) *дхванса-А.* — отсутствие вещи после ее разрушения, или последующее отсутствие причины; 3) *аньонья-А.* — одна вещь не является др. вещью (напр., корова не является лошадью); 4) *атьянта-А.* — отсутствие отношения между вещами в течение всего их существования (напр., отсутствие рогов у зайца). Др. формы А. были добавлены позднее: *апекша-А.* — ограниченное отсутствие и *самартхья-А.* — отсутствие потенции. Хотя **Прашастапада**, создатель авторитетнейшего для *вайшешики* соч. «Падартхадхарма-санграха», не признает А. отдельной категорией (**падартха**), она все равно становится ею у поздних авторов **ньяя-вайшешики**.

«Ньяя-сутры» касаются лишь двух видов А. — *праг-А.* и *дхванса-А.* Обсуждая проблему познания, автор «Ньяя-бхашьи» **Ватсьяяна** приводит пример: человек должен среди многих предметов одежды найти один, к-рый не обладает какими-то особенными приметами. В противовес *мимансе* он отвергает существование особого инструмента (*праманы*) для познания отсутствующих примет или отметин на одежде, подчеркивая, что познание А. является по сути тем же, что и познание положительного существования, за тем исключением, что в ситуации отсутствия объекта органы чувств вступают в контакт не с ним самим, а с местом, характеризующим его отсутствием. Т.о., отсутствие особых примет служит такой же специфической характеристикой ткани, как и цвет, размер и другие качества. **Уддйотакара**

считает отсутствие объектом не логич. вывода, а непосредственного восприятия (**пратьякша**), что поддерживается последующими авторами *ньяи* и синкретической *ньяя-вайшешики*. В последней А. трактовалась как конкретное отрицание, предполагающее адъюнкт — то, что отрицается (*пратийогин*), и вместе с тем отношение, из которого отрицаемое исключается, т.е. место, где его нет, — субъект (*ануйогин*).

Мимансак **Кумарила Бхатта** детально исследует проблему как онтологич. статуса, так и познания А. в специальной главе своего труда «Шлока-варттика», целиком посвященной А. (первое систематич. исследование этой темы в инд. философии). Он трактует А. как «системное» свойство любого реального объекта, к-рый, существуя в одном качестве, одновременно не существует в другом (*аньонья-А.*): напр., корова не существует в качестве лошади, а голова зайца — в качестве носителя рогов. Когда мы говорим, что корова — не лошадь, мы познаем отсутствие «лошадности» как реальный аспект коровы. Вместе с тем, по Кумариле Бхатте, отсутствие, будучи отдельным объектом, нуждается в своем собственном инструменте познания (*прамана*), к-рый он определяет как «невосприятие» — *анупалабдхи* (т.е. мы смотрим на коврик, где стоял горшок, и не видим горшка, и это «невидение» и есть *прамана* в познании отсутствия предмета). Познание объекта либо в своем собственном качестве (корова), либо как не являющегося чем-то другим (не-лошадь) зависит от намерения познающего субъекта. Отрицая мнение *ньяи* о применимости к А. *праманы* восприятия (*пратьякша*), Кумарила Бхатта аргументирует свою т.зр., ссылаясь на невозможность непосредственного контакта органа чувств и несуществующего объекта (см. **Санникарша**). Вместе с тем он спорит с оппонентом о том, что отсутствие объекта выводимо из невозникновения пяти др. *праман*, признаваемых *мимансой* (восприятия, логич. вывода, словесного свидетельства, аналогии и имплицации), — в силу того, что между этими двумя «отсутствиями» нет отношения неизменного сопутствия (**вьяпти**), необходимого для валидности логич. вывода, а также и потому, что само невозникновение не может быть познано, поскольку оно тоже должно быть выведено из др. невозникновения, и так до бесконечности (см. **Анавагта**). В качестве *праманы* А. проявляется как невозникновение (*анутпатти*) чувственного восприятия (*пратьякша*) и др. *праман*, когда **Атман** не выступает познающим субъектом отсутствующего объекта в качестве существующего. Симптоматично, что *праману* *анупалабдхи* Кумарила Бхатта использует не для объяснения познания А. в обычном опыте, а для опровержения постулатов др. систем, таких как пустота (**мадхьямака**), существование всезнающего существа (школа **буддизма**) и т.п.

Последователи мимансака Прабхакары Мишры склоняются к отрицанию А. как самостоятельного фактора и к трактовке познания А. как восприятия чего-то реально существующего (напр., коврика, на котором раньше стоял горшок).

Буддисты отрицают реальное существование А. и возможность познания несуществующего объекта, поскольку это противоречит их постулату об интенциональности и строго причинном характере познания, в соответствии с к-рым важнейшим условием возникновения познания является существование объекта познания (*аламба-пратьяя*). Так, причиной, в силу которой сарвастивадины (см. **Сарвастивада**) приписали атомарным событиям (**дхармы**) существование не только настоящего, но и прошлого и будущего времени, послужило следующее опасение: если в соответствии с доктриной мгновенности познавательных эпизодов (**кшаникавада**) считать, что каждый момент познания порожден моментом объекта, то к моменту возникновения познания момент объекта уже пройдет, т.е. объект окажется несуществующим.

ющим (а если объект не существует, то он не может произвести познание, поскольку несуществующее не обладает каузальной силой). Согласно «Абхидхармакоша-бхашье» (V.25) **Васубандху**, «познание возникает, если существует объект (*вишья*), а не иначе. Если бы прошлое и будущее не существовали, то познание имело бы в качестве опоры (*аламбана*) несуществующий объект. Поэтому познание не будет иметь места, если не существует его объективная опора. Если прошлое не существует, то как возможно следствие в виде благих и неблагих деяний в будущем? Ведь во время возникновения следствия настоящая причина его созревания не будет существовать. Поэтому вайбхашики утверждают, что прошлое и будущее существуют».

Тему нереальности А. и отсутствия специальной *праманы* для ее восприятия развивает **Дхармакирти** в своей «Прамана-винишчае» (гл. 3) и ряде др. работ, где он выступает против концепции *анупалабдхи мимансы*. Отмечая, что без объекта не будет ни познания, ни его инструмента, он видит проблему в том, чтобы объяснить, каким образом при восприятии реальных конкретных вещей возникают негативные суждения. С т.зр. Дхармакирти, невосприятие вещи (*анупалабдхи*) есть восприятие иного, чем она, которое является логич. основанием (*хету*) для того, чтобы считать ее несуществующей. Тем самым он относит познание несуществования к *прамане* логич. вывода (*анумана*) (напр., отсутствие холода выводится из присутствия огня, поскольку холод и огонь несовместимы в одном месте). Отсутствие предмета на том месте, где мы ожидаем его увидеть, выводится из условий его восприятия: если все условия восприятия налицо (наличие здоровых органов чувств, освещенность места, где обычно стоял предмет), а мы тем не менее не видим нашего предмета, то это значит, что его там нет. Дхармакирти считает *анупалабдхи* одной из трех разновидностей валидного *хету*, предназначенного специально для отрицательных суждений (в «Ньяя-бинду» он выделяет 11 типов таких суждений). Обоснование позиции Дхармакирти и критику концепции А. Кумарили Бхатты продолжают **Шантаракшита** и его комментатор **Камалашила** в специальной главе «Таттва-санграхи» — «Абхававичара».

В *навья-ньяе* ставится вопрос о возможности для одного отрицания быть адъюнктом др. отрицания. В отличие от классической *ньяи*, считавшей, что небытие небытия дает положительный результат, *навья-ньяя* утверждает, что отрицательное не может быть тождественно положительному, поэтому отрицание отрицания первого отрицания будет равно первому отрицанию. *Навья-ньяя* разрабатывает также вопросы структуры и классификации отрицательных суждений и семантический анализ отрицательной частицы «не» (в особенности **Гангеша** и **Рагхунатха Широмани**).

Лит.: *Chakrabarti A.* Denying Existence: The Logic, Epistemology, and Pragmatics of Negative Existentials and Fictional Discourse. Dordrecht, 1997; *Chakrabarty K.K.* The Nyāya-Vaiśeṣika Theory of Negative Entities // JIPh. 1978, vol. 6, № 2, p. 136–144; *Cox C.* On the Possibility of a Nonexistent Object of Consciousness: Sarvāstivādin and Darśhāntika Theories // JIABS. 1988, vol. 11, № 1, p. 31–87; *Gillon B.* Negative Facts and Knowledge of Negative Facts // Relativism, Suffering, and Beyond. Ed. by Purushottama Bilimoria, Jitendra Mohanty. D., 1997, p. 129–149; *Kellner B.* There Are No Pots in the Śloka-vārttika: ŚV abhāvapariccheda 11 and Patterns of Negative Cognition in Indian Philosophy // JOI. 1996, vol. 46, № 3–4, p. 143–167; *id.* Nichts bleibt nichts. Die buddhistische Zurückweisung von Kumārilas abhāvapramāṇa. Übersetzung und Interpretation von Śāntarakṣitas Tattvasaṅgraha v. 1647–1690 mit Kamalaśīla's Tattvasaṅgrahapañjikā sowie Ansätze und Arbeitshypothesen zur Geschichte negativer Erkenntnis in der indischen Philosophie.

Vienna: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien. Universität Wien, 1997; *id.* Integrating Negative Knowledge into Pramāṇa Theory: The Development of the *dṛshyānupalabdhi* in Dharmakīrti's Earlier Works // JIPh. 2003, vol. 31, № 1–2, p. 121–159. *Matilal B.K.* The Navya-Nyāya Doctrine of Negation. The Semantics and Ontology of Negative Statements in Navya-Nyāya Philosophy. Cambridge, 1968; *id.* Reference and Existence in Nyāya and Buddhist Logic // JIPh. 1970, vol. 1, № 1, p. 83–110; *Shaw J.L.* The Nyāya on Cognition and Negation // JIPh. 1980, vol. 8, № 3, p. 279–302.

В.Г. Лысенко

АБХАСА (санскр. ābhāsa, букв. «блеск», «свет», «видимость», «вид»; в религ.-филос. текстах — «намерение», «цель») — ошибки в умозаклчениях и аргументации, которые описывались в логич. сочинениях. Теория логич. ошибок являлась разделом учения о выводе (*ануманавады*; см. **Анумана**). Единой концепции логич. ошибок до установления монополии логики **навья-ньяя** не существовало. Долгое время само понятие А. не было определено, теория ошибок сводилась к составлению и модификации списков ошибок, которые включали как ошибки в умозаклчениях, так и нарушения конвенциональных правил публичных диспутов. Такая недифференцированная классификация из 22 ошибок (**ниграхастхана**, букв. «повод для упрека») дается Готамой в «Ньяя-сутрах» и содержит ошибки тезиса (вроде *пратиджня-тара*, *пратиджня-хани* — «потеря тезиса»), ошибки основания (к примеру, *хетвантара* — «подмена основания») и полемические ошибки (такие, как *апартхака* — «непоследовательность», *апрапта-кала* — «нарушение порядка членов», или «несвоевременность», *пунарукта* — «повторение») и пр.

Большую роль в систематизации ошибок сыграла школа буддистов-йогаচারов. Представлявший ее основоположник будд. логики **Дигнага** в специальном сочинении «Хету-чакра-самартхана» не только упорядочил известные до него логич. ошибки, но и пополнил их список новыми. Все ошибки (всего их — 34) Дигнага разделил на четыре класса: ошибки тезиса, ошибки основания (выделяемые в соответствии с правилом **трайрупья**), ошибки примеров и ошибки опровержения. Эта классификация бралась за основу для составления собственных классификаций ошибок мн. школами, в т.ч. конкурентами буддистов — найяиками. Последователь Дигнаги **Дхармакирти** в «Ньяя-Бинду» («Краткий учебник логики») сохранил деление ошибок на четыре вида, но модифицировал дигнаговский список ошибок, уменьшив количество ошибок тезиса с девяти до четырех и количество ошибок основания с 14 до трех, при этом увеличив число ошибок иллюстрирующих примеров с 10 до 18, доведя общее количество ошибок до 50.

К ошибкам тезиса (*накша-А.*) он относил: 1) Нереальный, или неопределенный, тезис (напр.: «Звук не воспринимается слухом»). 2) Тезис, не согласовывающийся с собственным выводом (напр., тезис вайшешиков: «Звуки речи — вечные сущности» противоречит невечности звуков, которую вайшешики доказывали с помощью вывода). Здесь противоречие возникало в процессе не одного рассуждения, но при объединении тезисов двух умозаклчений, проведенных в разное время. 3) Тезис, не согласовывающийся с конвенцией (напр.: «Обладающее знаком зайца не есть луна», поскольку образ зайца конвенционально связан с луной — на луне индийцы, в соответствии с мифологией, видят не лицо, как европейцы, а бегущего зайца). 4) Тезис, не согласовывающийся с собственными словами (к примеру, «Словесно выраженный вывод не является источником достоверного знания»). 5) Использование в ка-

честве тезиса: а) уже доказанного факта; б) факта, хотя и не доказанного, но приведенного в качестве основания, а не в качестве заключения; в) факта, к-рый сам диспутант не собирается доказывать; г) словесно не выраженного факта.

Ошибки основания (**хету-А.**) у Дхармакирти включают: 1) Бездоказательность, нереальность или недемонстрируемость (*асиддха*) — когда основание вывода полностью или частично отсутствует у субъекта заключения. 2) Неопределенность, или двусмысленность (*анайкантика*). Такого рода ошибка допускается тогда, когда не демонстрируется отсутствие основания в примере по несходству, как в выводе, в котором доказывается вечность звуков речи на основании их познаваемости, ведь познаваемы не только слышимые, но и др. объекты. 3) Противоречивость (*вируддха, вироддха*), как в силлогизмах: а) когда в качестве основания выступает факт, противоречащий выводимому факту, напр., ощущение жары берется в качестве основания для доказательства в некоем месте наличия ощущения холода; б) когда основание является отрицанием выводимого, напр., на основании несуществования к.-л. вещи доказывают ее существование.

Ошибки примеров (*дриштанта-А.*) у Дхармакирти подразделяются на две группы: а) ошибки в примерах по сходству и б) в примерах по несходству. Каждая включает по девять ошибок. В группе (а) перечисляются следующие разновидности ошибок: 1) Примеры недостаточны в отношении выводимого, как в силлогизме: «Звуки речи — вечные сущности, поскольку они не являются непроницаемыми телами ограниченных размеров, подобно движению». 2) Примеры недостаточны в отношении основания, как в силлогизме: «Звуки речи — вечные сущности, поскольку они не являются непроницаемыми телами ограниченных размеров, подобно атомам». 3) Примеры недостаточны в отношении и выводимого, и основания, как в силлогизме: «Звуки речи — вечные сущности, поскольку они не являются непроницаемыми телами ограниченных размеров, подобно горшку». 4) Присутствие большего термина в примере неопределенно, как в силлогизме: «Этот человек есть субъект страстей, поскольку обладает способностью речи, как [любой] человек на улице». 5) Присутствие среднего термина в примере неопределенно, как в силлогизме: «Этот человек смертен, поскольку обладает страстями, как [любой] человек на улице». 6) Присутствие и большего, и среднего терминов в примере неопределенно, как в выводе: «Этот человек не всеведущ, поскольку обладает страстями, как [любой] человек на улице». 7) Пример не обладает неразрывной связью терминов (*ананвая*), как в силлогизме: «Тот, кто говорит, является субъектом страстей, как господин такой-то». 8) Обязательная связь не демонстрируется (*анарадриштанвая*), как в силлогизме: «Звуки речи вечны, поскольку они производны, как горшок». В этом примере использованы термины «вечный» и «производный», первый из которых несовместим с термином «горшок», а второй подчиняет его себе по объему. В примере же все они используются как совместимые. 9) В примере словесно выражена обратная связь (*випаританвая*), как в силлогизме: «Звуки речи вечны, потому что производны от определенных причин, как горшок и т.д., ибо то, чтоечно, производно».

В группе (б) для примера по несходству Дхармакирти также рассматриваются девять видов ошибок: 1) Примеры, в которых выводимое качество не отсутствует, как в силлогизме: «Звуки речи — вечные сущности, поскольку они не являются непроницаемыми телами ограниченных размеров, не так, как атомы». 2) Примеры, в которых основание вывода не отсутствует, как в силлогизме: «Звуки речи — вечные сущности, поскольку они не являются непроницаемыми телами ограниченных размеров, не так, как движение». 3) Примеры, в которых не отсутствуют ни выводимое качество, ни основание вывода, как в силлогизме: «Звуки речи — веч-

ные сущности, поскольку они не являются непроницаемыми телами ограниченных размеров, не так, как пространство (эфир)». 4) Примеры, в которых необходимое отсутствие выводимого сомнительно, как в силлогизме: «Капила и другие не всеведущи, поскольку их знания не прошли специальной проверки на всеведение. Не так, как знания тех, кто учит астрономии, — к примеру, Ришабха, Вардхамана и др. наставники джайнов-дигамбаров». 5) Примеры, в которых необходимое отсутствие основания вывода сомнительно, как в силлогизме: «**Брахман**, знающий три **Веды**, не должен доверять господину такому-то, поскольку человек может быть субъектом страстей, в отличие от заслуживающих доверия Гаутамы и его сподвижников». 6) Примеры, в которых необходимое отсутствие и выводимого, и основания вывода сомнительно, как в силлогизме: «Капила и его сподвижники не свободны от страстей, поскольку им присущи стяжательство и скупость, в отличие от Ришабхи и его сподвижников». 7) Примеры, не доказывающие общего противоположного утверждения, как в силлогизме: «Он не свободен от страстей, поскольку обладает способностью речи, ибо то, что не обладает страстями, не умеет говорить, как камень». 8) Примеры, в которых не выражен собственно противоположный случай, не являющиеся в полном смысле примерами по несходству, как в силлогизме: «Звуки речи невечны, потому что производны от причин, в отличие от пространства [которое непродуцируемо и вечно]». 9) Примеры, относящиеся к отрицаниям терминов, как в силлогизме: «Звуки речи невечны, поскольку они произведены в соответствии с законом причинности, как горшок, и не так, как пространство (эфир)».

Ошибки опровержения (*душана-А.*) включают 25 разновидностей ошибок, соответствующих 25 ошибкам в доказательстве.

Н.А. Канаева

АБХЕДА см. **БХЕДА-АБХЕДА**

АБХИДЖНЯ см. **АБХИННЯ**

АБХИДХАММА см. **АБХИДХАРМА**

АБХИДХАРМА (АБХИДХАММА) (санскр. abhidharma, пали abhidhamma, букв. «в отношении **дхармы/дхаммы**», толкуется как «исследование **дхармы/дхаммы**» или же как «высшая **дхарма/дхамма**):

1) название третьей корзины будд. канона (**Типитака**);

2) жанр экзегетической будд. лит-ры. Сложился в период, когда будд. монахи перешли к оседлому, более размеренному образу жизни. Они стали регулярно собираться не только для совместных медитаций, но и для детального анализа и обсуждения доктрины **Будды**. А. включает разработку истолковательных процедур, а также создание резюме доктрин, классификационных списков терминов, снабженных числовыми индексами, уточняющие и разъясняющие вопросы о значении терминов. Метод А. предназначался прежде всего для облегчения запоминания и усвоения будд. истин, изложенных в **суттах** (см. **Сутры**), служа одновременно и сотериологич. цели: указывать буддисту, какие аспекты опыта действительны благоприятным образом (**кушала дхарма**), и поэтому их надо культивировать, а какие — неблаго-

приятным образом (**акушала дхарма**), и поэтому их надо пресекать. Хотя традиция А. представляет себя как продолжение учения Будды, в ее рамках были разработаны и новые доктрины, и новые методы экзегезы. Приверженность **абхидхармических текстов** принципам систематичности, точного употребления и правильного толкования терминов побуждала многих зап. исследователей связывать начальный этап систематич. будд. философии именно с А.

В.Г. Лысенко

АБХИДХАРМИЧЕСКИЕ ТЕКСТЫ — комплекс текстов, к-рые можно охарактеризовать как теоретич. «настройку» классич. **буддизма**, к-рая создавалась с целью формальной систематизации учительских традиций мн. школ, но в полном виде сохранилась только в **тхераваде** и **сарвастиваде** (А.т. **махасангхики**, **бахушрутии**, **гокулики** дошли лишь во фрагментах; от школы **дхармагуптака** дошел один трактат). А.т. предназначались в качестве пособий самого широкого профиля — и для учителя-катехизатора, и для полемиста-миссионера, и для философа-аналитика. Согласно «Махаяна-сутра-аланкаре» (XI.3), **абхидхарма** — это средство правильного понимания значения **сутр** (наставлений **Будды**). По коммент. **Васубандху** к его «Абхидхармакоше» (I.2), это «незапятнанная» мудрость, позволяющая анализировать **дхармы** (*дхармаправичая*).

Истоки А.т. вполне различимы уже в тех диалогах Сутта-питаки, где представлены перечни топиков учения — своего рода таблицы, организованные по различным нумерологич. принципам, предназначенные для запоминания и усвоения. Появляются и специальные *сутры* жанра *вибханга* («дистрибуция», «анализ» предметов); такого рода таксономии и типологизации предметов составляют содержание «Дасуттара-сутты» и «Сангити-сутты». В качестве примера такого рода каталога можно привести перечни предметных единиц учения в «Сангити-сутте»: монады (всего три), диады (всего 27), триады (всего 50), тетрады (всего 50), пентады (всего 25) и т.д. до декад. Перечень диад начинается с имени и формы, триад — с трех корневых аффектов (вожделение, неприязнь и заблуждение), тетрад — с внимания к телу, чувствам, мысли и понятиям, пентад — с дхармических групп (**скандхи**) тела, ощущений, представлений, интенций и сознания и т.д. Такого рода тексты были рассчитаны прежде всего на адептов, к-рые с помощью «текстовых инструментов» должны были осваивать будд. учение. Вся Ангуттара-никая составлена по принципу нумерологич. последовательности изложения материала (по восходящей), что характерно для будущих абхидхармических трактатов.

О прото-А.т. можно говорить в связи с нумерологич. списками, предназначенными первоначально также для указанных учебных целей и именуемыми в палийских текстах *матика*, в санскр. — **матрика** (букв. «матрицы»). Отличие их от каталогов состояло в том, что они содержали перечисление не самих объектов, а их характеристик. Вскоре *матрики* стали таблицами описания той или иной *дхармы* (уже как онтологич., а не предметной единицы) с т.зр. возможности или невозможности приписать ей те или иные атрибуты. Эти таблицы «заполнялись» преимущественно диадами (напр., чистое–нечистое, обусловленное–необусловленное, видимое–невидимое, оказывающее сопротивление — не оказывающее сопротивление и т.д.) и триадами (прошлое–настоящее–будущее; благое–неблагое–нейтральное; устранимое посредством видения — устранимое посредством практики — неустраиваемое и т.д.); они реконструируются уже из тхеравадинских А.т. (нормативный

пример дает палийская «Дхаммасангани»), а также из «Абхидхармакоша-бхашьи». Такого рода *матрики*-таблицы были рассчитаны также на рядовых учителей, однако составлялись не только ими, но, вероятно, и философами-исследователями. Системообразующую роль уже на начальных стадиях формирования А.т. должны были играть три осн. классификации *дхарм*, которые впоследствии стали нормативными: по агрегатным группам (*скандхи*), по источникам сознания (**аятаны**) и по классам элементов (**дхату**). Однако классич. А.т. считаются семь трактатов тхеравадинской Абхидхамма-питаки и столько же трактатов сарвастивадинов (сохранились в кит., япон. и тиб. версиях).

Некоторые из обозначенных тхеравадинских трактатов восходят (по крайней мере, частично) к эпохе тхеравадинского собора (иногда называется Третьим общепалийским), созванного имп. **Ашокой** в Паталипутре в III в. до н.э. Они, однако, впоследствии прошли не одну стадию редактирования и переделок. Другие относятся к более позднему времени.

«Дхаммасангани» («Исчисления предметов учения») — трактат этико-психологич. содержания. Он, в соответствии с тхеравадинской традицией, открывает список А.т. и считается едва ли не древнейшим из этих памятников. Текст состоит из четырех книг, материал которых организован по классическому вопросу-ответному принципу. 1-я кн. посвящена становлению сознания при различении благих, дурных и нейтральных *дхарм*; 2-я — материи (относящиеся сюда единицы учения разделены на группы, состоящие из единичных объектов, диад, триад и т.д. до 11); 3-я — суммированию *матрик*. По кн. 3, «благими *дхармами*» называются три корня благой **кармы** (отсутствие вожделения, ненависти, заблуждения), четыре *скандхи* (пять стандартных, за исключением телесности), соотнесенные с этими корнями, а также телесные, речевые и ментальные действия, происходящие из этих корней. «Дурными *дхармами*» — три корня дурной *кармы* (вожделение, ненависть и заблуждение), соотнесенные с ними «загрязнения» и действия; нейтральными — вызревания (**випака**) благих и дурных *дхарм* в чувственном, материальном и нематериальном мирах, четыре *скандхи* (за вычетом телесности), «неоперативные» *дхармы* (не благие и не дурные), все материальное и все необусловленное. В этой же книге рассматриваются измененные состояния сознания, такие как четыре вида «опьянения» — чувственными желаниями, жадной жизни, ложными (с будд. т.зр.) воззрениями, неведением (т.е. заблуждением), а также соответствующие им состояния «неопьянения». Описываются также десять уз (**бандха**) — страстное желание, отвращение, гордость, ложные взгляды, растерянность, искажения правил и обрядов, жажда перевоплощений, зависть, низость и неведение, а также соответствующие этим «узам» противоположности; четыре «узла» — неведение, жадность, злоба, искажения правил и обрядов, а также соответствующие этим «узлам» противоположности. В 4-й кн. воспроизводятся около 230 вопросов и ответов, составляющие содержание первых трех.

Второй по порядку текст тхеравадинов — «Вибханга» («Классификации») — посвящен дистрибуции общих и частных предметов учения. Он состоит из 18 книг, первые три из которых посвящены классификации *скандх*, *аятан* и *дхату*, последние три — классификациям предметов знания Будды, «ничтожных вещей» (таких как тщеславие, щегольство, послеобеденный сон и т.п.), «сердца *абхидхармы*». В последней книге суммируются осн. числовые списки, составляющие действительно существо абхидхармистского метода. Это пять *скандх*, 12 *аятан*, 18 *дхату*, **Четыре благородные истины**, 22 способности, девять «корней», четыре «питания», по семь типов контактов, ощущений, восприятий, волений и сознания.

«Дхатукатха» («Обсуждение элементов») — трактат из 14 глав. Свою задачу составитель текста видел в ответе на вопрос, какие из индивидуальных *дхарм* могут, а какие не могут быть включены в три осн. классификации *дхарм* (см. выше). Результат его работы состоял в выяснении всех возможных позиций, в к-рых та или иная *дхарма* может быть включена или не включена, и включена и не включена одновременно, не включена и включена одновременно, включена и включена, не включена и не включена и т.д. Т.о., здесь описан один из ранних способов введения в действие *чатушкоттики* — популярнейшей модели недвужначной логики в инд. философии, особенно охотно осваивавшейся буддистами.

«Пуггала-паньяти» («Описания квазииндивидов») — текст из девяти глав-перечней, посвященный уже не тому, что, по будд. учению, составляет референты абсолютной истины (*дхармы*), но референтам эмпирич., конвенциональной истины, каковыми и являются квазииндивиды (ср. *анатмавада* и *пудгалавада*), к-рые классифицируются по их психологич. и нравственным характеристикам. Составителю текста удается распределить их на 386 специфических типов, включив в 142 группы. Завершается текст знаменитой дистрибуцией пяти типов людей, ищущих освобождения, — начиная со «вступившего в поток [*сансары*]», которому до освобождения осталось еще семь рождений, и завершая *архатом*, к-рый достигнет его уже в этой жизни.

«Катхаваттху» («Предметы дискуссий») охватывает дискуссии по 252 пунктам учения и является энциклопедией по доктринам всех школ традиц. буддизма. Хотя его составление приписывается Тиссе Моггалипутте, председательствовавшему на упомянутом Третьем общепбуддийском соборе, есть все основания считать, что к Тиссе могла восходить лишь сама идея «полемич. энциклопедии» и, возможно, некоторые примеры развития дискуссии, а текст был неск. веков в состоянии роста и к нему «приращивались» обсуждения все новых полемич. тем по мере их появления. Об этом свидетельствуют прежде всего опровержения некоторых выраженных махаянских позиций, к-рые никак не могли быть сформулированы ранее первых веков н.э.

Способ подачи материала в «Катхаваттху» представляет собой образец полемич. техники. Одним из важных методов полемики тхеравадинов было обсуждение тезиса, в ходе чего оппонента подводили к принятию одного положения, а это влекло за собой принятие и другого (хотя тому, кто принимает тезис *A*, кажется, что он может не принимать тезис *B*). Полемич. технику тхеравадинов можно представить так: 1) оппонент отстаивает положение *A*; 2) оппонент (в ответ на вопрос тхеравадина) не принимает следующее из него положение *B*; 3) тхеравадин показывает, что при отстаивании *A* он должен принять и *B*; 4) тхеравадин показывает, почему $A > B$. Этот метод вводится в действие уже в самом начале текста (I.1.1). Напр., последователь *ватсипуттри* утверждает, что квазиперсона-*пудгала* существует реально, однако не соглашается с тем, что ему следовало бы, исходя из логики, признать также и существование *пудгалы* в том же смысле, что и существование дхармических групп-*скандх* и т.д. В др. разделе текста последователь *махасангхики* выдвигает такой тезис: есть нечто, что неизвестно *архату*, но при этом не хочет принять, что *архату* свойственно неведение. Сама разработанность такого рода метода дискуссии несомненно свидетельствует не только о большой практике диспутов тхеравадинов с оппонентами, но и о существовании специальных «методических пособий» по полемич. диалектике. Отработанные способы полемики мы обнаруживаем еще на начальной стадии буддизма, напр. в диалоге Будды с *париб-баджаком* Саччакой, однако в «Катхаваттху» уже вполне «прописаны» ступени дискуссии.

«Ямака» («Пары») — тхеравадинский сборник упражнений по «прикладной логике», десять глав к-рого посвящены постановке «парных» вопросов (в виде дилемм) и возможным ответам на них. Напр., задается вопрос: всякое ли видение идентично сфере видения? И тут же задается следующий: всякая ли сфера видения идентична видению?

«Паттхана» («Причины») — это сборник упражнений по дифференциации 24 типов отношений — в осн. причинностных, между объектами — преимущественно *дхармами*. Япон. буддолог А. Ямада, видимо, совершенно справедливо посчитал этот текст самым поздним из всех тхеравадинских абхидхармических трактатов. В «Паттхана» в рубриках «условие» и «обусловленное» обсуждаются тематич. единицы «Дхаммасангани» и пять др. текстов.

Санскр. А.т. сарвастивадинов, которых также семь (они сохранились в кит., япон. и тиб. версиях), начали оформляться также с III в. до н.э. По признанной в наст. вр. хронологизации Р. Фукухары, наиболее древними из них являются «Сангити-парьяя» и «Дхармаскандха», затем идут «Праджняпти-бхашья», «Дхатукая», «Виджнянаякая» и «Пракарана-пада», последний по времени — «Джняна-прастхана».

«Сангити-парьяя» («Истолкование «Сангити[-сутры]») предлагает распределение предметов учения по числовым группам в восходящем порядке. 122 классификации тематич. единиц располагаются в 10 главах: в 1-й сгруппированы монады, в последней — декады (в соответствии с нумерологич. структурой комментируемого текста). В числе диад представлены оппозиции: бесстыдство и беспечность — скромность и внимание, угрюмость и неразборчивость в друзьях — обходительность и разборчивость, безудержность в проявлении эмоций и в пище — сдержанность и в том и в другом; в числе групп триад представлена оппозиция трех корней зла — вождение, ненависть и заблуждение — и трех корней добра (см. **Кушала**) — бесстрастность, благожелательность и «разумение»; в тетрады включаются осн. компоненты всего будд. учения — нравственные предписания, медитативная сосредоточенность, мудрость и освобождение. Тетрада правильного усилия — избегание зла, претовращение его, порождение добра и развитие последнего; четыре «безграничных» состояния — сорадование (**майтри**), сострадание (**каруна**), симпатия и бесстрастность. Первый пример «пятерки» — источники закабаления монаха (*бандха*): пристрастие к собственной персоне, к удовольствиям, к общению, потеря интереса к изучению *дхармы* и удовлетворенность малым «продвижением». Шесть факторов, ведущих к освобождению, — это избавление от злобы, насилия, отвращения, привязанности к чувственным удовольствиям, от предрассудков и веры в свое «Я». Среди же семи сокровищ будд. *дхармы* в целом названы вера (см. **Шраддха**), нравственное поведение, такие добродетели, как застенчивость и скромность, желание познания будд. учения, отречение от мира и мудрость.

«Дхармаскандха» («Группы дхарм») состоит из 12 глав, посвященных преимущественно сотериологии — этапам продвижения адепта к конечной цели, начиная с пяти базовых моральных предписаний для мирян. В тексте дифференцируются 37 компонентов освобождения (различаются «путь практики» и «путь озарения»), за ними следуют классификации *дхарм* — по делениям их на источники сознания (*аятаны*) и элементы (*дхату*).

Трактат «Праджняпти-бхашья» («Истолкование концептов»), сохранился только в тиб. версии) посвящен истолкованию понятий мира, причины и действия. И тематически и стилистически он несколько выпадает из класса «схоластич.» текстов. Его 1-я часть посвящена мифич. космогонии, во 2-й описываются прежние жизни Будды и его матери, 3-я иллюстрирует действие закона **кармы**.

«Дхатукая» («Структура элементов»), состоящая из двух частей (2-я поделена на 16 разд.), приписывается **Васумитре** и предлагает очень обстоятельную «таблицу» 91 состояния сознания (начиная с ощущений и завершая страстными желаниями), сопровождаемую их подробнейшим разъяснением. В тексте большое значение придается, в частности, различению первичных аффектов сознания в «вызревшем» состоянии и вторичных — в латентном. На трактат «Дхатукая» в значительной мере опирается трактат «Пракаранапада» (он также приписывается Васумитре, но был составлен уже в кушанскую эпоху — ок. I в. н.э.).

В «Виджнянакае» («Структура сознания») впервые четко формулируется осн. доктрина сарвастивадинов о существовании *дхарм* не только в настоящем, но и в прошедшем и будущем времени на основании различения их сущности и функционирования. Текст, состоящий из 10 разд., включает и обстоятельнейшую полемику сарвастивадинов с пудгалавадинами, придерживавшимися концепции квазиперсоны-*пудгалы*. Классификация четырех видов причин (непосредственная причина, причина-опора, предшествующее условие и условие преобладающее) явно имеет оригинальное происхождение.

Основная тема «Джняна-прастханы» («Установление [истинного] знания») — систематизация ступеней духовного продвижения, опирающаяся на Четыре благородные истины о страдании. Текст поделен на две книги, всего в нем восемь глав. 1-я гл. посвящена истине о пути (основное понятие, которое здесь рассматривается, — «высшие мировые *дхармы*»), 2-я — истине о происхождении страдания, 3-я — познанию, 4, 5 и 6-я — действию, четырем материальным элементам и чувственным способностям, или истине о всеобщности страдания, 7-я — концентрации сознания, или истине о прекращении страдания, 8-я — опровержению ложных (с т.зр. сарвастивадинов) взглядов. Кроме того, рассматриваются такие единицы учения, как вера, критика представления о реальности тела, единичность сознания, память, количество чувственных способностей, прошлое, грамматич. категории, отдельные речения Будды. Среди классификаций, вводимых автором текста (таковым считается **Катьяянипутра**), выделяется шестеричное деление причин — начиная с действующей и завершая ретрибутивной.

«Абхидхарма-махавибхаша», или сокращенно «Махавибхаша» («Великое обсуждение»), — свободный коммент. к «Джняна-прастхане», также приписываемый Катьяянипутре (текст датируется I–II вв. н.э.), состоит из пяти разд., которые, в свою очередь, делятся на главы и параграфы. Именно от названия этого текста происходит и обозначение «ортодоксальной» *сарвастивады* — в качестве **вайбхашики**. Текст составлен в типичной для А.т. катехизисной, вопросо-ответной форме, к-рая и позволяет представить разнообразие мнений в среде сарвастивадинских учителей (Дхарматрата, Васумитра, Гхошака, Буддадэва) и разногласия сарвастивадинов с др. школами, будучи во многих случаях осн. источником наших знаний о них. Эти разномнения завершаются в каждом случае экспликацией общей позиции сарвастивадинских школ или отдельных наиболее авторитетных философов, чаще всего Васумитры. Среди классификаций, представленных в этой «коллективной монографии» сарвастивадинов, своеобразием отличается анализ предметов практич. значимости, к которым относятся пять видов уз (*бандха*), охватывающих 30 разновидностей загрязнений (**клеши**), благое и неблагое поведение в связи с «проявленными» и «непроявленными» действиями (см. **Вьякта-авьякта**), а также четыре разновидности *кармы* — черно-черная, черно-белая, бело-черная и бело-белая. Первая, худшая, — *карма* тех, кто предан «собачьему» или «бычьему» образу жизни. Приводятся примеры кармических результатов, большинство из которых иллюстрируют дур-

ные последствия причинения вреда животным. «Махавибхаша» свидетельствует о том, что мнения различных школ разделились в связи с вопросом, какое из «великих злодеяний» — убийство матери, отца, совершенного существа, причинение вреда Будде или раскол в общине — наихудшее. Согласно мнению нек-рых, хуже всего перечисленного преступный ментальный акт.

Самым древним из А.т. некоторые буддологи считают «Шарипутра-абхидхарма-шастру», к-рая, скорее всего, принадлежала школе *дхармагуптака*. Текст состоит из четырех частей, условно названных «С вопросами», «Без вопросов», «Соединенное и включенное» и «Источник». В первой рассматриваются нормативная троичная классификация *дхарм* (в последовательности: *аятаны*, *дхату*, *скандхи*), Четыре благородные истины о страдании, способности (начиная со способности видеть и завершая способностью обладать совершенным знанием), шесть условий просветления, три дурных и три благих корня, структура четырех материальных элементов («внутренняя» земля, «внешняя» земля и т.д.), тема благочестивого мирянина (образец — сам Будда Шакьямуни).

А.т. далеко не исчерпываются описанными трактатами. К «неканоническим» тхеравадинским А.т. относятся «Патисамбхидамагга» (фактически расширение «Вибханги»), «Маханиддеса» и «Чулланиддеса» — коммент. к отдельным стихам древней «Сутта-нипаты», «Петакопадеса» («Наставление [в истолковании] канонич. текстов») — экзегетич. руководство тхеравадинских абхидхармистов, а также «Неттипакарана» — трактат по самой методологии экзегезы.

Два сарвастивадинских трактата — «Абхидхарма-хридая» («Абхидхарма-сара») и «Абхидхарма-амрита», составленных философами Дхармариши и Гхошакой уже в раннекушанскую эпоху, можно рассматривать как попытки схоластич. резюмирования абхидхармической традиции. Наконец, логич. завершением традиции А.т. следует считать «Абхидхармакошу» Васубандху и «Абхидхарма-самуччаю» («Выжимки из Абхидхармы») Асанги.

В итоге можно говорить об очень разветвленной лит-ре абхидхармистов двух осн. школ традиц. буддизма. Абхидхармисты *стхавиравады* (*тхеравады*) были преимущественно авторами учебных текстов, жанровый диапазон к-рых варьировал от развернутых трактатов по «религ. психологии» до сборников упражнений для «студентов» и, возможно, «аспирантов». Абхидхармисты *сарвастивады* решали в своих трактатах и филос., исследовательские задачи. Примером этого могут служить новые концепции реальности *дхарм* трех времен, причинности или «высших *дхарм*».

Лит.: Рудой В.И. К реконструкции матриц (числовых списков Абхидхармы) // История и культура Центральной Азии. М., 1983; Шохин В.К. Школы индийской философии. Период формирования (IV в. до н.э. — II в. н.э.). М., 2004; EIPh. Vol. VII. Abhidharma Buddhism to 150 A.D. Ed. by K.H. Potter, R.E. Buswell, P.S. Jaini, N.R. Reat. D., 1996.

В.К. Шохин

АБХИНАВАГУПТА (Abhinavagupta) (кон. X — нач. XI в.) — инд. религ. философ и эстетик, один из наиболее ярких представителей **кашмирского шиваизма**, в частности его недуалистического направления. Непосредственным учителем А. был философ и тантрик **Утпаладэва** (нач. X в.). Осн. труды — коммент. к трактату Утпаладэвы «Ишвара-прагьябхиджня» (или «Ишвара-прагьябхиджня-вимаршини»)

и толкование» к нему — «Ишвара-пратьябхиджня-виврити-вимаршини», трактаты «Тантра-сара» («Сущность тантры»; см. **Тантра**), «Тантра-алока» («Свет тантры»), «Пара-тримшика-виварана» («Толкование тридцати [шести шлок] о Верховной [Богине]») и др., ряд сочинений по эстетике и теории драмы. Обычно творчество А. подразделяют на три осн. периода. 1-й, тантристский, посвящен прежде всего обобщению ритуальной практики кашмирского шиваизма, причем особое внимание уделялось религ. направлению *трика*. Во 2-й период А. писал в осн. работы по эстетике и поэтике: «Абхинавабхарати», коммент. к «Натья-шастре», или «Шастре о драматич. искусстве», «Лочана» («Глаз») — коммент. к трактату «Дхваньялока» («Свет дхвани») Анандавардханы. Наконец, к 3-му периоду творчества относятся его собственно филос. работы, в к-рых он стремился найти приемлемый синтез между двумя главными филос. школами кашмирского шиваизма — школой **спанда** и школой **пратьябхиджня**.

В основе учения А. — представление о космич. союзе двух сущностей (точнее, двух аспектов одной и той же нераздельной сущности), которые персонифицированы в образе Шивы и его возлюбленной Шакти. В этом соединении Шива являет собой ясный, незамутненный свет созерцания (**пракаша**), тогда как Шакти символически обозначает динамич., активный аспект рефлексии, ее интенциональность, направленность вовне (**вимарша**). Две стороны сознания пребывают в состоянии постоянной пульсации, волнообразного движения (*спанда*), в соответствии с ритмами которого развертывается и снова свертывается вся Вселенная. Деятельное движение Шакти вместе с тем является своего рода проекцией внутренних потенций, латентно заложенных в сердце самого Шивы; именно благодаря позволению верховного Господа энергия Шакти проявляется внешним образом, прежде всего как фоническая энергия Высшей Речи (ибо каждый очередной цикл проявления мира неизменно начинается с восстановления алфавита и священных текстов — своего рода всеобщей парадигмы тварного мира), а затем и манифестируется в полноте пр. явлений и предметов Вселенной. Та же пульсация сознания проявляется в каждом живом существе, и как только адепт верно угадывает в себе эту природу, он приходит к внезапному мистич. озарению (**прагибха**), «узнаванию» (*пратьябхиджня*) себя самого как верховного Господа. Та же концепция внезапного постижения нашла отражение в эстетич. теории А. С его т.зр., художник и зритель, поэт и слушатель принципиально равновелики в своем творческом усилии; радостная дрожь «узнавания», приносящая эстетич. наслаждение, возможна лишь потому, что в их душах изначально заложена одна и та же сущность (концепция *сахридая*, или представление о «сердечном слушателе»). Само представление об эстетич. наслаждении (*раса*) сближается у А. не столько с идеей удовольствия, «вкушения», сколько все с той же онтологич. страстью. В мгновение этой страсти, в переживаемом восторженном изумлении (*чаматкара*) адепт как бы очищается от наносных, суетных забот и ему открывается истинная природа мира (в этом смысле *раса* А. на удивление близка греческому понятию катарсиса, каким оно предстает в «Федоне» Платона). Крупнейшим учеником и последователем А. был **Кшемараджа**, также помимо философии интересовавшийся проблемами поэтики.

Соч.: *Īśvarapratyabhijñākārikā* by Utpaladeva, with Vimarśini by Abhinavagupta. Ed. by M.S. Kaul. Vol. 1–2. Srinagar, 1918–1922 (Kashmir Series of Texts and Studies, № 22, 33); *Īśvarapratyabhijñākārikāvimarśini*. Engl. transl. by K.C. Pandey. Benares, 1954; *L'Essenza dei Tantra*. Transl. R. Gnoli. Torino, 1960; *Tantrāloka*, *La Luce delle Sacre Scritture*. Transl. R. Gnoli, Torino, 1972; *La lumière sur les tantras*. Chap. 1–5 du *Tantrāloka*, trad. et

comm. par L. Sillburn et A. Padoux. P., 1998; *Tantrasāra* by Abhinavagupta. Ed. by M.S. Kaul. Srinagar, 1918 (Kashmir Series of Texts and Studies, №. 17); II *Commento di Abhinavagupta alia Parātriṃśikā*. Transl. R. Gnoli. Roma, 1985.

Лит.: *Исаева Н.В.* Слово, творящее мир. От ранней веданты к кашмирскому шиваизму: Гаудапада, Бхартрихари, Абхинавагупта. М., 1997; *Gnoli R.* The Aesthetic Experience According to Abhinavagupta. Benares, 1968; *Pandey K.C.* Abhinavagupta. A Historical and Philosophical Study. Varanasi, 1963; *Raghavan K.* Abhinavagupta and His Works. Varanasi, 1981; *Silburn L.* Hymnes de Abhinavagupta. P., 1970.

См. также лит-пу к ст.: **Шиваизм**.

Н.В. Исаева

АБХИНЬЯ (АБХИДЖНЯ) (пали *abhiññā*, санскр. *abhiññā*) — в буддизме шесть «высших знаний», являющихся результатом занятий определенными видами медитации (см. **Саматха**; **Випассана**).

1) Магич. способности (пали *iddhi*; см. **Сиддхи**), среди к-рых способность умножать свои формы, проходить через препятствия (стены и горы), будто они состоят из воздуха, передвигаться в земле, будто находишься в воде; идти по воде как по земле, перелетать реки словно птица, касаться рукой солнца и луны и т.п.

2) «Божественное ухо» (пали *дибба-кота*) — способность слышать все звуки во всех мирах.

3) «Знание ума другого» (пали *чето-парияньяна*) часто интерпретируется как «чтение мыслей др. человека» (телепатия), что неверно, поскольку буддисты не считают это необходимым. Здесь имеется в виду общая оценка ментального состояния др. существ: будд. адепт знает «жадный ум как жадный, а нежадный как нежадный, ненавидящий ум как ненавидящий, а не-ненавидящий как не-ненавидящий».

4) «Божественное око» (пали *дибба-чаккху*) — способность видеть рождение и разрушение живых существ в соответствии с их делами (**кармой**), когда за проступки перерождаются в низших мирах, а за добрые дела — в высших.

5) «Припоминание прошлых существований» (пали *пуббе-ниवासануссати*) — способность вспоминать свои прошлые рождения.

Эти пять разновидностей А. считаются результатами культивирования концентрации внимания (практика **дхьяна**). В них нет ничего религиозного, ни даже будд., не случайно их называют «мирскими» (пали *локия*, санскр. *лаукика*). Сверхзнания и магич. силы без знания будд. **дхармы** не гарантируют освобождения (**нирвана**). Более того, считается, что именно они представляют наибольшую опасность для медитирующего: власть над своим телом, пространством, временем, прошлым, настоящим и будущим сладка и заманчива, но если поддастся этому соблазну, то привязанность к миру неизмеримо возрастает. Поэтому в буддизме культивирование магич. способностей строго осуждается. Их использование допускается лишь для устранения психич. омрачений (*асава*), что и составляет последнюю, шестую, самую типичную для буддизма разновидность А. — «уничтожение всех препятствий» (пали *асаваккхая*). Она связывается с практикой инсайта (*випассана*) — прозрения будд. учения и достижения архатства (см. **Архат**). Поэтому ее определяют как «потустороннюю» (*локуттара*). Подробное описание А. содержит «Висуддхимагга» **Буддагхосы** (разд. XII–XIII).

В.Г. Лысенко

АБХИХИТА-АНВАЯ (санскр. abhihitānvaḥ, «связывание [уже] выраженного») — одна из лингвофилос. доктрин Индии, трактующая взаимоотношение смысла слов и предложения. А.-а. разработана в **мимансе**. В противовес теории **Бхартрихари** об отсутствии у слов своего самостоятельного смысла, независимого от смысла предложения, А.-а. утверждает, что смысл предложения есть производная от смысла отдельных слов, к-рый они имеют, прежде чем стать его частью. То., слово в составе предложения имеет тот же самый смысл, что и в изолированном виде. Мимансак **Кумарила Бхатта** и его сторонники, придерживавшиеся А.-а., считали, что если слова выражают вещи, то предложение — отношения между словами.

Самотождественность смысла слов *в* и *вне* предложения оспаривалась не только **Бхартрихари**, но и сторонниками другого учителя *мимансы* — Прабхакары. Они обращали внимание на то, что отдельные слова (напр., слова «дерево», «столб», «идти») вне предложения обозначают некие универсальные сущности. В предложении же (напр., «Дэвадатта идет от того дерева к этому столбу») они индивидуализируются («данное дерево» — это не то же самое, что «дерево вообще»).

См. также ст.: **Анвита-абхихана; Вакья-пада; Языка философия.**

В.Г. Лысенко

АБХЬЮДАЯ (санскр. abhyudaya — «подъем», «возвышение») — широкий по смысловому объему термин инд. филос. текстов, означающий прежде всего разным образом понимаемое духовное (в т.ч. нравственное) преуспеяние, результативное и для настоящей, и для последующих жизней индивида. В «Вайшешика-сутрах» (I.1.2.) А. наряду с конечным благом (*нихиреяс*) — один из двух осн. результатов осуществления **дхармы**. В коммент. к этой *сутре* Шанкара Мишра интерпретирует А. как удовольствие, счастье. У знаменитого философа и грамматиста **Бхартрихари** А. — некая моральная сила, ведущая индивида в направлении конечной цели — самоотождествления с Абсолютом (ее генерирует правильное употребление грамматич. форм). Оппозиция А. и конечного блага эксплицируется в полемике ведантистов с мимансаками. **Шанкара** в «Брахма-сутра-бхашье» противопоставляет А., интерпретируемой как «успех» и являющейся результатом познания *дхармы* (осн. цели мимансаков), а также зависящей от употребления соответствующих средств, конечное благо как познание **Брахмана** (I.1.1). Однако во вступительной части коммент. Шанкары к «Чхандогья-уп.» А. приравнивается к средствам, ведущим к «высоким целям», близким к освобождению (**мокша**) и соотносимым с «модифицированным *Брахманом*». В коммент. же **Сурешвары** к коммент. Шанкары к «Брихадараньяка-уп.» (Брихадараньяка-упанишада-бхашья-варттика I.6) А. соотносится с мирским процветанием, которому освобождение противопоставляется. Конечная интерпретация А. в ранней **веданте** принадлежит, по-видимому, его современнику Падмападе, к-рый в «Панчападике» уточняет, что нек-рые ведантские тексты посвящены не только истинному познанию *Брахмана*, но также и ускоренному «вызреванию» **кармы**, ведущей на небо, что и отождествляется с А. В итоге А. оказывается тем, что можно условно назвать относительным благом, к-рому противопоставляется благо абсолютное.

Лит.: EIPh. Vol. III. Advaita Vedānta up to Śaṅkara and His Pupils. Ed. by K.H. Potter. D., 1981.

В.К. Шохин

АВАСАРПИНИ–УТСАРПИНИ (avasarpinī–utsarpinī) — понятия джайн. космологии, обозначающие соответственно нисходящий и восходящий циклы мировой истории. Время в джайн. историографии мыслится как колесо (*чакра*) с 12 спицами, каждая из которых символизирует определенный временной промежуток, имеющий соответствующее название. Нисходящий (А. — досл. «ползущее вниз») — полуоборот колеса, состоящий из шести неравных периодов: *сушама–сушама* («благой – благой») = 4×10^{10} *сагаропам* (досл. «равный океану» — мера счета), *сушама* («благой») = 3×10^{14} *сагаропам*, *сушама–душама* («благой–дурной») = 2×10^{14} *сагаропам*, *душама–сушама* («дурной–благой») = 10 *сагаропам* минус 42 тыс. лет, *душама* («дурной») — 21 тыс. лет и *душама–душама* («дурной–дурной») — 21 тыс. лет. Первые два периода характеризуются как исключительно беззаботное, блаженное время, когда десять «древ исполнения желаний» (*кальпаврикши*) поставляют все необходимое. Все люди рождаются близнецами (мальчик и девочка), живут огромное количество лет и после смерти сразу превращаются в божеств. Разница между периодами заключается лишь в количестве пищи, частоте дыхания, росте и времени жизни. С наступлением 3-го периода в мир приходит страдание, начинается собственно история. Появляется 1-й **тиртханкар** Ришабха, или Адинатха, к-рый провозглашает истины **джайнизма**. Он же обучает людей 72 «мужским» и 64 «женским» ремеслам и искусствам в свете будущего исчезновения *кальпаврикши*. Дочь Адинатхи, Брахми, обучает людей 18 алфавитам. Но люди еще рождаются близнецами и после смерти по-прежнему становятся богами. В 4-м периоде происходит дальнейшее ухудшение, уменьшается рост людей, их продолжительность жизни. После смерти люди могут возродиться в облике животного, человека или бога, хотя и могут достичь состояния **сиддхи** — освободившегося от колеса **сансары**. Возникают *куладхары* (досл. «держатели рода»), осуществляющие карательную функцию в обществе. Джайнизм обретает институциональную форму. Появляются все остальные *тиртханкары*, включая последнего, 24-го, **Джинну Махавиру**. Спустя три года после смерти Махавиры начинается 5-й период, к-рый длится по наст. вр. Он характеризуется тем, что в нем не появляются *тиртханкары*, происходит деградация общества и постепенное исчезновение джайн. религии и общины. Последний период описывается как исключительно негативный, в это время срок жизни сократится до 16–20 лет. Земля раскалится докрасна, днем будет господствовать невыносимая жара, а ночью — нестерпимый холод, люди будут искать убежища в океанских пещерах. Закончится это время страшными ураганами. Затем вступит в силу новый цикл, У., и движение мира пойдет по восходящей: семь видов дождей напоят землю влагой, начнут произрастать семена растений и т.д. Поскольку время по своей природе циклично, то мир в своем развитии и деградации бесчисленное количество раз проходил и будет проходить все циклы.

Лит.: Волкова О.Ф. Джайнская мифология // Мифы народов мира. Т. 1. М., 1980, с. 369–372; Jain J.R. Cosmology Old and New Being a Modern Commentary on the Fifth Chapter of Tattvārtha-adhigama-sūtra of Umāsvāī. D., 1944.

Н.А. Железнова

АВАТАРА (санскр. avatāra — «нисхождение») — наиболее популярная индуистская модель манифестации божественной сущности в мире, освоенная преимущественно

вишнуизмом и означающая полное или частичное воплощение божества в зооморфных и антропоморфных формах с целью периодических восстановлений периодически деградирующего мира. Хотя представления о воплощениях божества, будучи тесно связанными с учением о реинкарнации (от обычного перевоплощения А. отличаются своим целенаправленным характером) и мифами о метаморфозах мифологич. персонажей, имели общеинд. распространение, модель А. обнаруживает отличия от аналогичных представлений в **джайнизме** и **буддизме** (ср. повествования о предшествовавших рождениях **Будды** в **джатаках**) своей иерархизированностью и связанностью с решением космологич. задач. Отличны А. Вишну и от «стихийных», временных, ситуативных воплощений различных богов, о к-рых свидетельствует эпопея «**Махабхарата**» (ср. герои — Пандавы Арджуна, Бхима, Карна, Юдхиштира, Накула и Сахадэва как сыновья-воплощения соответственно Индры, Паваны, Солнца, Дхармы, близнецов Ашвинов).

Согласно П. Хакеру, идея А. формировалась под знаком мифа о периодич. освобождении земли от груза первоначального бессмертия людей — земли, вызывающей о помощи к богам (ср. Мбх. I.58–59). Несомненно, мотив соперничества богов друг с другом, с людьми и с демонами является важной составляющей в эволюции представления об А., к-рое само, в свою очередь, «воплощается» в неск. терминологич. редакциях. Можно считать, что первоначально идею А. выражали понятия *прадурбхава* (явление), а также **рупа** (форма), *вапус* (прекрасная форма), *тану* (тело). Термин «А.» начинает канонизироваться не ранее завершения кодификации «Махабхараты» и «**Рамаяны**» и сложения ранних **пуран** — ок. сер. I тыс. н.э. Концепция же А. была сформулирована раньше — в «**Бхагавадгите**», где Кришна сообщает Арджуне: «Хотя я непреходящ и являюсь владыкой живых существ, я являюсь в мир благодаря собственной силе мистификации (**майя**), опираясь на собственную природу. Всякий раз, когда деградирует **дхарма** и преобладает ее противоположность, я — о потомок Бхараты! — посылаю себя в мир и так, ради защиты добрых и разрушения злых, а также ради поддержки *дхармы* я появляюсь в каждый мировой период» (IV.7–8). В том же тексте Кришна говорит о неисчислимости своих манифестаций — *вибхути* (X.40), в число которых включаются первые боги (в их числе Шива), демоны, мудрецы, но также и мистификаторы (X.36).

Однако к сер. I тыс. н.э. формируется представление о десяти основных А. Вишну: 1) Рыба (Матсья), спасшая от потопа прародителя людей Ману, его семью, семь мудрецов-*риши* и **Веды** (сюжет заимствован из «Шатапатха-брахманы» I.8.1); 2) Черепашка (Курма), добывшая погибшие во время потопа сокровища из мирового океана, в их числе напиток бессмертия (*амрита*), «корову желаний» Сурабху и богиню Лакшми (сюжет заимствован из той же «Шатапатха-брахманы» VII.5.1); 3) Вепрь (Вараха), убивший демона Хираньякшу и поднявший землю из вод космич. океана на своих клыках (Мбх. III.187 и сл.; ср. Шатапатха-брахмана XIV.1.2); 4) Человеколев (Нарасинха), уничтоживший др. демона, Хираньякашипу, преследовавшего своего благочестивого сына Прахладу, почитателя Вишну, и поставившего перед богами условие, что он не может быть убит ни человеком, ни животным (Мбх. III.100); 5) Карлик (Вамана), восстановивший власть над землей, воздушным пространством и небом, поработанными демоном Бали, к-рый добился всемогущества своими аскетич. подвигами (Мбх. III. 81, 100, 299), — сюжет восходит к ведийским космологич. представлениям о трех шагах Вишну, посредством которых он устанавливает пределы Вселенной; 6) Рама с топором (Парашурама) — **брахман**, более 20 раз уничтожавший мужчин-кшатриев из мести за убийство его отца Джамадагни одним из царей (этот «кровожадный» миф отражает соперничество сословий жрецов

и воинов за приоритет под углом зрения брахманской идеологии); 7) Рама, знаменитый царевич Айодхьи, сын Дашаратхи, герой «Рамаяны» (ср. Мбх. III. 258–275), выигравший войну на острове Ланка с царем демонов Раваной, к-рый похитил его супругу Ситу; 8) Кришна — еще более популярный герой эпических сказаний, родом из клана Ядавов в Матхуре, спасшийся (вместе со своим братом Бала-рамой) от своего дяди — царя Кансы, прославившийся своими любовными утехами с женами и дочерьми пастухов (*гопи*), убивший Кансу, овладевший Матхурой, ставший союзником Пандавов, поведавший «Бхагавадгиту» и случайно погибший после междоусобиц в Двараке от стрелы охотника; 9) **Будда** — Вишну принимает образ основателя буддизма, дабы не допустить демонов-асуров к пользованию жертвенными долями богов, соблазнив их своим нечестивым учением, отрицающим веру в Веды и священные обряды (позднее разрабатывается версия, согласно к-рой Вишну стал Буддой, чтобы положить конец жертвоприношениям животных, — «Гитаговинда» I.1.13); 10) Калкин-Вишнуяшас — Вишну будущего времени («эсхатологич. А.»), отчасти напоминающий будду будущего — **Майтрею**, к-рый явится в конце нынешней мировой эпохи *кали-юги* верхом на белом коне с мечом в руке, дабы покарать «варваров» и «воссоздать землю для дваждырожденных» (ср. Мбх. III.188–189).

Классич. список А. в *пуранах* насчитывает, как правило, 22 воплощения Вишну. Известнейший перечень «Бхагавата-пураны» (I.3.1) добавляет к вышеназванным также Первочеловека (**Пуруша**), мудрецов-*риши* Нараду, Нару и Нараяну, полупреданного основателя филос. системы **санкхьи** Капилу, *риши* Даттатрею, Жертвоприношение (*Яджня*), джайн. героя и монарха-*чакравартина* Ришабху, первого царя, праведного Притху, врача богов Дханвантари, коему приписывается древнейший трактат по медицине «Айюрведа», легендарного «разделителя» Вед, составителя эпоса и *пуран* Ведавьясу, Балараму — брата Кришны. Среди А., однако, различаются полные (как Рама или Кришна) и частичные, притом степень «частичности» также различается. Индуистский политеизм весьма осложнил «аватарические» отношения мифологич. персонажей: знаменитый герой Арджуна по одной версии считался сыном (и А.) Индры, по др. — А. *риши* Нары, поскольку был ближайшим другом и почитателем Кришны, считавшегося, в свою очередь, воплощением Нараяны. Сходным образом брат Кришны Баладэва иногда почитается и инкарнацией первозданного змея Шешы.

В позднеср.-век. **индуизме** А. Вишну, а также и др. божеств объявлялся каждый заметный учредитель новой религ. группы. Так, основатель дуалистической **веданты** **Мадхва** считал себя воплощением одного из двух сыновей Вишну-Нараяны — бога ветра Ваю, сошедшего на землю ради разрушения пагубного учения последователей **Шанкары**, с которыми он всю жизнь ожесточенно полемизировал. Знаменитый проповедник кришнаитского **бхакти** **Чайтанья** считался своими почитателями А. и Кришны, и его возлюбленной Радхи одновременно. Выделяются полные, половинные, четверичные, восьмеричные, шестнадцатеричные и т.д. А. (некоторые **гуру** почитались А. лишь одного из атрибутов Вишну, напр. его диска-*чакры*, его «возницы» птицы Гаруды и т.д.). Счеты подобного «местничества» занимали, да и в настоящее время занимают немаловажное место в спорах о приоритетах различных *гуру*. Из вишнуизма идея А. была заимствована и шиваитами: так, тот же Шанкара считался полным воплощением Шивы, тогда как его преемники считаются уже частичными А. самого Шанкары.

Мировоззренческие «сверхзадачи», заложенные в концепции А., были связаны прежде всего с идеей связи божественного мира с земным, сокращения дистанции

между ними и обеспечения божественной помощи тем, кто берет на себя труд накопления заслуги (*пунья*) или достижения освобождения (*мокша*). «Сверхзадачи» стратегич. порядка — установки на присвоение чужих учений, авторитетов и культов в качестве частичных вариантов собственных: этот искусный инклузивизм обнаруживается наиболее ярко при включении в число А. основателей буддизма, джайнизма и *санхьи* (данная стратегия принесла свои результаты при реальном «поглощении» буддизма в послегуптскую эпоху). Хотя концепция А. нередко сближается с христианским учением о Боговоплощении, различия между ними принципиальны: индуизму полностью чужды сознание уникальности Боговоплощения и его ограниченность единственным человеческим образом, христианству — идея реинкарнаций, на к-рой основывается индуистская инкарнация, а также мистификационный характер последней.

Лит.: *Невелева С.Л.* Мифология древнеиндийского эпоса. М., 1975; *Abegg E.* Der Messiasglaube in Indien und Iran. В.—Лpz., 1928; *Hacker P.* Zur Entwicklung der Avatāralehre // WZKSO. 1960, Bd 4, S. 47–70; *Parinder G.* Avatar and Reincarnation. L., 1970.

В.К. Шохин

АВАЯВА (санскр. *avaayaavāḥ* — «члены») — члены пятеричного классич. силлогизма, составляющие седьмой категориальный топик **ньяя**. В «Ньяя-сутрах» вначале перечисляются все пять членов силлогизма (I.1.32), а затем каждый из них получает определение: 1) тезис (*пратиджня*) — то, что должно быть обосновано; 2) аргумент (*хету*) — само обоснование обосновываемого через сходства и несходства со сходными и, соответственно, несходными примерами; 3) иллюстративный пример (*удахарана*) — наглядный пример, сходный или, наоборот, несходный с характеристикой обосновываемого; 4) применение (*упаная*) — «подключение» к примеру того, что обосновывается; 5) заключение (*нигамана*) — воспроизведение тезиса с привлечением аргумента (I.1.33–39). **Ватсьяяна** иллюстрирует все пять А. с помощью стандартного для найяиков примера: 1) тезис: «Звук невечен», 2) аргумент: «Ввиду того, что он есть произведенное»; 3) пример, сходный с обосновываемым: «Звук же невечен как произведенный, подобно горшку»; пример, несходный с обосновываемым: «Звук же невечен, ибо вечно то, что не произведено, подобно **Атману**»; 4) применение: «Наблюдается, что такие произведенные вещи, как горшок, невечны, но таков же и звук» или «Наблюдается, что произведенные субстанции наподобие *Атмана* вечны, но звук не таков»; 5) заключение: «Поэтому звук, будучи произведен, невечен». Ватсьяяна исключает из А. несиллогистические дискурсивные позиции, признававшиеся в качестве членов силлогизма др. философами, возможно и санхьяиками (познавательная установка, сомнение, «постижение потенциальности», цель и устранение сомнения), как не являющиеся прямыми «доказательными положениями». Он также эксплицирует назначение каждой А. и даже пытается соотнести их с осн. источниками знания (**праманы**): тезис — слово авторитета, аргумент — умозаключение, пример — восприятие, применение — сравнение, заключение — демонстрация способности всех предыдущих членов силлогизма к выражению единого смысла; **Уддйотакара** подробным образом разрабатывает концепции тезиса и аргумента.

Примеры применения к рассматриваемому случаю и заключение, воспроизводящее тезис в обоснованном виде, однозначно свидетельствуют о непосредствен-

ном отражении в инд. силлогизме практики диспута с оппонентом в присутствии аудитории и арбитра. И эта модель пятичленного силлогизма как формата диалогич. дискурса начала формироваться в Индии уже в поздневедийский период. Наиболее яркий из известных нам примеров силлогистич. построения аргументации дает пассаж из «Шатапатха-брахманы» (I.6.4.21), в коем демонстрируется полемика двух ритуаловедческих школ по весьма частной проблеме — идентификации объекта жертвоприношения *саннайя* (принесение в жертву Индре молока, могущего «заместить» вторую жертвенную лепешку): «Далее, некоторые жертвуют [*саннайю* Индре как] „Великому Индре“, аргументируя: „Верно, до убийства Вритры [он] был ‘Индра’, но, убив Вритру, стал ‘Великим Индрой’, равно как [царь становится] ‘Великим царем’, одержав победу. Следовательно, [*саннайю* должно жертвовать ему как] ‘Великому Индре’. Но пусть, однако, жертвуют ее ему как ‘Индре’. Ведь Индрой [он] был до убийства Вритры и Индрой остался, убив Вритру“. Следовательно, пусть ему жертвуют как „Индре“». В этой по существу не столько ритуаловедческой, сколько семантич. дискуссии аргументация сторонников Индры имплицитно включает уже все члены пятичленного классич. инд. силлогизма: 1) тезис: «Пусть жертвуют... ему как „Индре“»; 2) аргумент: «Ведь Индрой [он] был до убийства Вритры и Индрой остался, убив Вритру»; 3) подразумеваемый пример: «Подобно тому как царь остается царем и до и после победы»; 4) подразумеваемое применение: «Но то же самое имеет место и здесь»; 5) заключение: «Следовательно, пусть ему жертвуют как „Индре“». Вероятно, где-то в раннекушанскую эпоху с пятичленным силлогизмом конкурировал семичленный (разработанный, скорее всего, какой-то школой *ньяи*), в котором оппонент уже не только подразумевается, но и непосредственно получает слово. Так, согласно «Чарака-самхите» (III.8.31–32), между выдвиганием тезиса о том, что **Пуруша** (духовный субъект) вечен, и аргументом вводятся обоснование (*стхана*) и контр-обоснование (*пратистхана*), из к-рых первое основывается на верном указании на непроизведенность *Пуруши*, второе — на неверном атрибутировании ему восприимчивости. Однако еще раньше джайнами была разработана модель десятичленного силлогизма, ассоциирующаяся с древним патриархом **Бхадрабаху**, в к-рой диалог не просто включается, но и демонстрируется. Его реконструкция, осуществленная известным историком инд. логики С. Видьябахушаной, выглядит следующим образом: 1) тезис: «Невреждение-**ахимса** — высшая из добродетелей»; 2) уточнение в связи с тезисом: «*Ахимса* — высшая из добродетелей по учению джайн. „пророков“-**тиртханкаров**»; 3) аргумент: «*Ахимса* — высшая из добродетелей потому, что следующие ей любимы богами»; 4) уточнение в связи с аргументом: «Никто, кроме них, не допускается к восседанию на высшем седалище добродетели»; 5) контртезис оппонента: «Но и те, кто презирает джайн. *тиртханкаров* и посягает на чужую жизнь, также известны как любимые богами и почитаемые людьми»; 6) опровержение контртезиса: «То, что вы им приписываете, не более возможно, чем огню быть холодным, и джайн. *тиртханкары* более почитались, чем основатели **санкхьи** или **буддизма**»; 7) пример: «Джайн. **архаты** даже не варят пищу, чтобы не лишить жизни какое-либо существо и не обременять домохозяев»; 8) сомнение относительно примера: «Это не убедительно, ибо, если какое-нибудь насекомое погибнет в огне для пищи, приготовленной для джайн. *архатов*, последние понесут за это ответственность»; 9) опровержение сомнения: «Джайн. *архаты* приходят за пищей в любое время, а потому не заставляют хозяев специально готовить для них и ответственности за то, что вы им вменяете, не несут»; 10) заключение: «Следовательно, *ахимса* — высшая из добродетелей».

Если найяики сокращали «лишние члены» силлогизма своих оппонентов и представителей отдельных школ в рамках *ньяи*, то буддисты, начиная с *Дигнаги*, стали сокращать пятичленный силлогизм самой *ньяи* до трехчленного, правомерно почитав, что для выводной процедуры первых трех или трех последних А. уже вполне достаточно. Это была сознательная борьба за чистоту логики против ее обременения риторикой, за доказывание против убеждения, за монологизм против диалогизма. Найяики, однако, сохранили все пять А., ограничиваясь иногда тремя А. лишь «для экономии места», а не потому, что признавали их действительно достаточными. Разумеется, это свидетельствует далеко не только об их верности традиции перед лицом оппонентов, но и о глубинной убежденности в том, что собственное логическое составляет лишь часть теории аргументации.

См. также ст.: **Панча-аваява-вакья**.

Лит.: Ньяя-сутры. Ньяя-бхашья. Историко-филос. исслед., пер. с санскр. и коммент. В.К. Шохина. М., 2001; *Vidyabhushana S. History of Indian Logic. Calc., 1921; Шохин В.К. Школы индийской философии. Период формирования (IV в. до н.э. — II в. н.э.). М., 2004.*

В.К. Шохин

АВИДЖНЯПТИ (санскр. *avijjāpti* — букв. «не информирующее», «ничего о себе не сообщающее», «непроявленное», «необнаружимое») — в будд. школах **махасангхика** и **сарвастивада** одна из «материально-чувственных» **дхарм** (см. **Санскрита-асанскрита дхармы**). Введение А. связано с желанием будд. философов объяснить кармическое воздаяние в случае простого намерения без совершения материального действия (речевого и телесного). Из трех видов действия (**карма**): телесного, речевого и ментального — первые два определяются как **виджняпти** («информирующие»), т.е. проявляющие себя во внешнем плане, а последнее как А. — не проявляющееся вовне, латентное, но тем не менее подлежащее кармической ретрибуции. В качестве примера А. обычно приводятся четыре случая: 1) А. заказчика убийства (даже если он сам не убивает, он понесет наказание, поскольку совершил «непроявленное» убийство); 2) А. мясника (в силу профессионального навыка убивать отрицательное А. возникает постоянно, даже когда нет физич. действия); 3) А. монаха, выполняющего обеты (привычка следовать обетам, даже не думая о них, вырабатывает благоприятную форму А.); 4) А. монаха, умалчивающего о своих прегрешениях (равносильна А. лжи).

Включение А. в состав материально-чувственных *дхарм* вызывало критику др. школ, особенно *саутрантики* (полемику по проблеме «материальности» А. **Васубандху** приводит в собственном коммент. к 13-й *карике* «Дхату-нирдеши» — «Абхидхармакоша»). **Йогачара**, в которой термин *виджняпти* был выдвинут на первый план, не принимает А. Чтобы объяснить, как происходит кармическая ретрибуция в сложных случаях, перечисленных выше, *йогачара* прибегает к своей теории сокровищницы-сознания (**алая-виджняна**), содержащей «семена» (*биджа*) всех действий. А поскольку единственно реальным «действием» в *йогачаре* считается мысленное (**читта**, *виджняпти*), то она сталкивается с проблемой: если все действия совершаются в сознании, а реальные действия не существуют, то мясник, убивший овцу, не может быть ответственным за ее смерть, поскольку его действие было нереальным. На этот довод Васубандху в «Вимшадика-вритти» и «Карма-

сиддхи-пракаране» отвечает, что мясник совершил проступок, к-рый повлечет за собой кармическое воздаяние, не столько действием, сколько намерением убить овцу.

См. лит-ру к ст.: **Дхармы**.

В.Г. Лысенко

АВИДЬЯ (санскр. avidya, букв. «отсутствие знания», «неведение») — в инд. философии понятие, обозначающее незнание, составляющее причину, «корень» (*мула*) неподлинного восприятия мира, исходную омраченность сознания, которая препятствует постижению сущности бытия. В **упанишадах** А. противопоставлена **Атману** в оппозиции «незнание — знание», «неполное, искаженное знание — абсолютное знание, раскрывающееся в освобождении». При этом предполагается, что А. представляет собой знание множественное, тогда как высшее знание (**видья**), тождественное *Атману*, выступает единой и цельной реальностью, в которой более не различаются субъект–объект и сам акт постижения. Раздробленная А. как бы отражает многообразие Вселенной и соответствует ему; поскольку с прекращением А. становится недействительным весь эмпирич. мир, она часто рассматривается также как онтологич. основа или вместилище этого мира, равно как и относящихся к нему конкретных психич. свойств живых существ. В этом смысле А. может выступать и как определенная сфера существования, исчезающая после достижения освобождения (**мокша**); эта сфера подчинена действию **кармы** и включает все объекты, определяющие собой деятельный и познавательный опыт человека, в т.ч. и сами тексты откровения — **шрути** (Мундака-уп., I.2.9—III). В *упанишадах* встречается также более частное противопоставление А. как «знания обрядов» *видье* как медитации на определенных богов (Иша-уп., 9–11); при этом подчеркивается, что оба эти способа, практикуемые порознь, не ведут к освобождению, т.е. они должны непременно сочетаться друг с другом. Здесь А. сведена по существу к ряду предварительных условий (аскеза, следование ритуальному предписанию), к-рые предшествуют более глубокому усвоению ведического откровения. Понятие А. играет значительную роль в инд. религ.-филос. системах, где оно берется по преимуществу в своем гносеологич. аспекте и трактуется как неумение отличить вечную и подлинную реальность от временного и неподлинного. В **санкхье** А. (или *аджняна* — незнание) выступает как причина страдания, пресекаемая благодаря «различающему знанию» (*вивека-джняна*). В **йоге** А. — это одна из пяти **клеш** (загрязнений) сознания, к-рые мешают должному сосредоточению и освобождению. Согласно **ньяе**, А. (или *митхья-джняна* — ложное знание) приводит к отождествлению *Атмана* с телом и психич. функциями; после ее прекращения исчезают какие бы то ни было желания и действия, т.е. индивид уходит из-под власти *кармы*. В учении **буддизма** (прежде всего в **тхераваде**) А. выступает как одно из причинно обусловленных «звеньев» (**нидана**) сансарного цикла (см. **Сансара**) человеческого существования. Именно в А. коренится иллюзорное представление о постоянстве и реальности индивида, поэтому она считается первым элементом сансарного цикла, в какой-то мере определяющим собой остальные. Вместе с тем неведение совершенно лишено здесь к.-л. онтологич. или космологич. значимости и сводится к омраченности сознания, к-рая рассеивается после пробуждения (**бодхи**).

Особенно значительно место А. в филос. построениях **адвайта-веданты**, где она трактуется как вселенская сила ослепления. С одной стороны, А. укоренена в каждом индивидуальном сознании, она побуждает человека ложно отождествлять себя с конгломератом телесных и психич. свойств и тем самым искажает и затемняет правильное восприятие высшей (**парамартхика**) реальности; в этом своем аспекте А. синонимична *аджняне* (незнанию) и *митхья-джняне* (ложному, ошибочному знанию). С др. стороны, А. выступает и как творческая сила (**шакти**) высшего **Брахмана**, которая не обладает самостоятельной реальностью, подобно **Пракрити санкхьи**, но тем не менее служит как бы иллюзорным субстратом, из к-рого лепится эмпирич. мир; в этом аспекте А. тождественна **майе** (волшебной иллюзии), создающей эмпирич., или «практически пригодную» (**вьявахарика**), реальность. Именно А. создает своего рода «двоемирие», когда бытие распадается на два уровня существования: высшую реальность *Атмана-Брахмана* (уровень *видьи*, или *парамартхика-сатья*, — высшей истины) и относительно реальную оболочку феноменального мира, как бы обволакивающего эту сердцевину (уровень А., или *вьявахарика-сатья*, — практич. истины). На втором уровне, в сфере феноменального существования, степень реальности и знания значительно ослаблена и ограничена; она поддерживается лишь отсвечиванием *Атмана* в эту оболочку, однако даже такого отблеска достаточно, чтобы А. отличалась от простой ошибки или чистой негативности (*бхрама*). Последователи **Шанкары**, как правило, различали два вида неведения: *нирупадхика-А.* (неведение без привходящих ограничений), обладающее «силой сокрытия» (*аварана-шакти*), т.е. выступающее причиной искаженного знания отдельной души, и *сопадхика-А.* (неведение с привходящими ограничениями), наделенное «силой дробления» (*викшепа-шакти*), с помощью к-рой **Брахман** способен проецировать вовне Вселенную и множество душ. Однако для Шанкары, с его стремлением онтологизировать психологию и гносеологию, оба аспекта А. полностью совпадают, а сама она есть временное наложение (*адхьяса*, *адхьяропа*) свойств на бескачественный *Атман*, окружающая его миражная кажимость (*виварта*). Реально существует только *Атман*, т.е. чистое знание, А. же не может быть определена ни как реальная, ни как нереальная; причина ее возникновения и сущность отношения к *Атману* остаются загадочными, несказуемыми (*анирвачания*). Неоднозначное толкование А. в *адвайте*, а также расхождения во взглядах адвайтистов относительно ее основы послужили причиной критики концепции А. со стороны **Рамануджи** и др. позднейших ведантистов.

Лит.: *Devanandan P.D.* The Concept of Maya. L., 1950; *Hacker P.* Eigentümlichkeiten der Lehre und Terminologie Sankaras: Avidya, Namarupa, Maya, Isvara // ZDMG. 1950, № 100, S. 246–286; *id.* Vivarta; Studien zur Geschichte der illusionistischen Kosmologie und Erkenntnistheorie der Inder // Akademie der Wissenschaften und der Literatur Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse. Wiesbaden, 1953, № 5, S. 187–242.

Н.В. Исаева

АВЪЯКАТА см. **АВЪЯКРИТА**

АВЪЯКТА см. **ВЪЯКТА–АВЪЯКТА**

АВЬЯКРИТА (АВЬЯКАТА) (санскр. *avyākṛta*, пали *avyākata* — букв. «неопределенное») — в будд. традиции категория вопросов, оставленных Буддой без ответа. Число их колеблется от четырех до 16. Классич. список состоит из десяти вопросов: 1–2) Вечна или не вечна Вселенная? 3–4) Имеет ли Вселенная предел или беспредельна? 5–6) Одушевляющий принцип (**джива**) есть то же, что и тело, или что-то иное? 7–8) Существует ли **Татхагата** после смерти (**сассатавада**) или *Татхагата* не существует после смерти (**уччхедавада**)? 9) *Татхагата* после смерти существует и не существует? 10) Или он не существует и не несуществует? Вопросы с 7-го по 10-й представлены в виде тетралеммы (*чатушкоттика*). Списки таких вопросов обычно предваряет формула: «Все эти мнения (**диттхи**) не были объяснены и... были отставлены и отвергнуты **Бхагаваном**».

В буддологич. лит-ре отказ Будды отвечать на подобные вопросы часто истолковывался как проявление его «антиметафизической позиции» (Т. и К. Рис-Дэвидс, Г. Ольденберг, Л. де ла Валле Пуссен, Ж. Пшилуски, А. Кит, М. Валлезер и др.) или свидетельство его приверженности агностицизму (Т. Рис-Дэвидс), прагматизму, эмпиризму (К.Н. Джаятиллеке).

Из текстов очевидно, что эти вопросы были отвергнуты Буддой прежде всего по причине «категорического характера» (*экамсика*) содержащихся в них утверждений о тех предметах, рассуждения о к-рых Будда считал бесполезными, поскольку они не ведут к **нирване** (ср. притчу о раненом стрелой, к-рый вместо того чтобы позволить вытащить ее, спрашивает, кем она запущена, из какого материала сделана и т.п.). Вопросы, не имеющие «категорических» ответов (*анэкамсика*), подразделяются в **суттах** Палийского канона на два подвида: 1) вопросы, положительный или отрицательный ответ на к-рые может быть дан только после анализа (*вибхаддэджа*), т.е. уточнения значения понятий, содержащихся в данном вопросе (в этом случае Будда задает встречный вопрос, что имеется в виду под тем или иным понятием); 2) вопросы, к-рые нельзя подвергнуть такому анализу, поскольку они нерелевантны (*акалья*) или неправильно поставлены (*накалло*). Именно к этой категории и относятся вопросы А.

В диалоге с Ваччхаготтой вопросы о существовании или несуществовании *Татхагаты* после смерти Будда объявляет нерелевантными, поскольку о **скандхах**, к к-рым сводится *Татхагата* (см. **Анатмавада**), нельзя сказать, что они «уходят куда-то», как нельзя ответить на вопрос, куда уходит огонь, когда погасает (Маджджхима-никая 483–489). Вопрос: «Что такое распад и смерть и кого суть (т.е. кто претерпевает) распад и смерть?» Будда формулирует иначе: «Если кто-то скажет: „Распад и смерть — это одно, а то, что они принадлежат кому-то, — другое“, то оба эти вопроса одинаковы [по значению], хотя и различны по форме». К этой же категории относятся и вопросы 5–6: душа и тело — это одно или же душа — одно, а тело — другое? Такие вопросы квалифицируются и как «нерелевантные», и как неправильно поставленные (Самьютта-никая II.61), поскольку опираются не на реальность, а лишь на языковые конструкции (дистинкции субъекта и предиката). В связи с вопросами о характере Вселенной (1–4) Будда приводит притчу о слепцах, к-рые, ощупывая разные части тела слона, пытались представить, как он выглядит. Можно понять это так, что любые попытки обсуждать подобные вопросы сведутся к пустым спекуляциям, поскольку будут основаны на недостаточных данных. Это касается и вопросов о посмертном существовании (7–10).

Сам же Будда предпочитал изъясняться «некатегорически», что создало ему определенную репутацию. «Нам не известна ни одна категорическая теория (*экамсика дхамма*), которую бы проповедовал *шраман* Готама», — говорит один из его себе-

седников — Потхапада («Потхапада-сутта»). На что Будда отвечает: «Я учил категорически, что есть *дуккха*, возникновение *дуккхи*, прекращение *дуккхи* и методы прекращения *дуккхи*» (Дигха-никая I.191; см. **Дуккха**).

Лит.: Jayatilke K.N. Early Buddhist Theory of Knowledge. L., 1963.

В.Г. Лысенко

АГАМА (также — **СИДДХАНТА**) (санскр. agama, siddhanta) — корпус авторитетных текстов **джайнизма**, в первую очередь шветамбарского направления (см. **Шветамбары**), составленный и кодифицированный на соборе в Валабхи (совр. шт. Гуджарат) в V в. н.э. под руководством *ачарьи* (главы монашеской общины) Дэвардхи Ганина Кшамашраманы. Эта совокупность текстов базируется на предыдущих редакциях канона, частично составленного на более ранних соборах, первый из к-рых состоялся в III в. до н.э. в Паталипутре под председательством Стхулабhadры, а второй — в Матхуре в IV в. н.э. под руководством *ачарьи* Скандилы. Считается, что после собора в Валабхи изменения в канон не вносились, и он дошел до нас в том виде, в каком был составлен Дэвардхи Ганином. Канон записан на джайн. пракрите — ардхамгадхи. Состоит из неск. разделов: разд. I включает 12 «первичных частей» (*анга*): 1) «Ачаранга-сутра» содержит в осн. рассказы о жизни аскетов и «биографию» **Джины Махавиры**; 2) «Сутра-кританга» — аскетич. предписания и изложение ложных учений; 3) «Стхананга» дает подробное разъяснение базовых категорий и постулатов джайн. доктрины, а также повествует о джайн. «ересях»; 4) «Самаваяанга» имеет сходное содержание с предыдущими текстами и является в нек-рой степени их продолжением; 5) «Бхагавати-вьюкхья-праджняпти» излагает джайн. учение в диалогах и легендах; 6) «Джнятадхарма-катха» — иллюстрированная «история» джайнизма; 7) «Упасакадаша» повествует о благочестивых домохозяевах, принявших учение **тир்தханкаров**; 8) «Антакриддаша» посвящена рассказу о десяти аскетах, уничтоживших свою **карму**; 9) «Ануттара-упапатикадаша» рассказывает о святых, достигших высших уровней небес; 10) «Прашна-вьякарани» представляет собой наставления и предписания в догматич. форме; 11) «Випака-шрутам» содержит рассказы о воздаянии за добрые дела и наказания за дурные поступки; 12) «Дриштивада» считается утерянной. Разд. II включает 12 «вторичных частей» — *упанга*: 1) «Аупапатика» сначала повествует о паломничестве некоего царя к Джине Махавиру и затем объясняет, как может быть обретено существование в теле бога; 2) «Раджапрашния» рассказывает о том, как царь Пардеши был обращен последователем Паршвы и, позднее став богом, почтил Джину Махавиру; 3) «Джива-абхигама» описывает мир и его обитателей; 4) «Праджняпана» разъясняет различные формы и характеристики живых существ; 5) «Сурья-праджняпти» описывает солнце и др. небесные тела; 6) «Джамбудвипа-праджняпти» рассказывает о континенте Джамбудвипа и приводит предания о прежних правителях мира; 7) «Чандрапраджняпти» описывает луну и др. небесные тела (частично схожа с 5-й *упангой*); 8) «Нираявали» повествует о десяти царевичах, к-рые вместе со сводным братом Куникой отправились в поход против своего деда Четаки, правителя Вайшали; последний погиб в битве и попал после смерти в ад; 9) «Кальпаватамшика» рассказывает о сыновьях царевичей из 8-й *упанги*, к-рые стали аскетами и достигли различных уровней неба; 10) «Пушпика» описывает предыдущие рождения различных божеств, к-рые выразили почте-

ние Джине Махавире; 11) «Пушпачулика» является продолжением 10-й *упанги*; 12) «Вришнидаша» повествует об обращении в джайнизм царевичей дин. Вришниеи под влиянием *тиртханкара* Ариштанеми. Разд. III состоит из десяти «разрозненных пассажей» — *пракирна*: 1) «Чатухшарана» содержит молитвы и правила исповедования своих проступков; 2) «Атура-пратьякхьяна» посвящена смерти аскетов; 3) «Бхакта-париджня» излагает правила относительно смерти; 4) «Самстара» описывает сиденье из травы *куша*, сидя на к-ром аскет выполняет обет добровольной смерти — *саллекхана*; 5) «Гандулавайталила» приводит джайн. представления об анатомии и эмбрионах; 6) «Чандавиджа» описывает характеристики учителя, ученика, жизни и смерти; 7) «Дэвендрастава» перечисляет правителей богов; 8) «Ганивидья» представляет собой трактат по астрологии; 9) «Махапратьякхьяна» содержит формы и правила обряда отречения; 10) «Вирастава» приводит имена Джини Махавиры. Разд. IV состоит из шести «дисциплинарных **сутр**» — *чхеда-сутр*: 1) «Нишитха» описывает обязанности монаха и формы искупления в случае их нарушения; 2) «Маханишитха» рассказывает о ритуалах искупления, исповедания и различных нарушениях дисциплины; 3) «Вьявахара» перечисляет различные дисциплинарные установления; 4) «Ачарадаша», называемая также «Дашашрута-скандха», содержит среди всего прочего правила жизни, 8-я часть этого сочинения называется «Кальпа-сутрой», она атрибутируется **Бхадрабаху** и рассказывает о жизни *тиртханкаров*, различных школах и содержит правила для аскетов; 5) «Брихат(-садху)-кальпа» описывает правила для монахов и монахинь; 6) «Панчакальпа» посвящена той же тематике, что и предыдущая. Разд. V включает в себя две «самостоятельные *сутры*» — *чулика-сутры*: 1) «Нанди» рассматривает различные виды знания; 2) «Ануйогадвара» представляет собой энциклопедию различных джайн. наук. Заключительный разд. VI содержит четыре «коренные *сутры*» — *мула-сутры*: 1) «Уттарадхьяна» содержит легенды, предания, диалоги и проповеди на различные темы; 2) «Авашьяка» посвящена ежедневным обязанностям джайна; 3) «Дашавайкалика» описывает правила аскетич. жизни; 4) «Пинданирьюкти» рассказывает о правилах получения подаяния для аскетов.

Авторитетность 45 книг шветамбарского канона не признается **дигамбарами**, к-рые полагают, что аутентичные проповеди Джини Махавиры со времени Бхадрабаху утеряны и к X в. н.э. составляют свой канонич. корпус текстов, часть из к-рых являются авторскими. Он состоит из четырех разд., именуемых *чатурведа* («Четыре Веды»; см. **Веды**). I. «Пратхама-ануйога» (мировая история): 1) «Падма-пурана» Равишены (650), 2) «Харивамша-пурана» Джинасены (783), 3) «Ади-пурана» Джинасены, 4) «Уттара-пурана» Гунабхадры (составлена в 879), иногда факультативно сюда включаются «Тришаштилакшана-пурана» и «Маха-пурана». II. «Карана-ануйога» (космология): 1) «Сурья-праджняпти», 2) «Чандра-праджняпти», 3) «Джаядхавала». III. «Дравья-ануйога» (философия): 1) «Правачана-сара» **Кундакунды** (III–IV вв.), 2) «Самая-сара» Кундакунды, 3) «Нияма-сара» Кундакунды, 4) «Панчастика-сара» Кундакунды, 5) «Таттвартха-адхигама-сутра» **Умасвати** (II–III вв.) с коммент. **Самантабхадры** (до VI в.), **Пуджьяпады** (V в.), **Акаланки** (VIII в.) и **Видьянанды** (IX в.). IV. «Чарана-ануйога» (этика и ритуал): 1) «Мулачара» Ваттакеры (до III в.), 2) «Триварначара», 3) «Ратнакарандашправакачара» Самантабхадры. Тексты дигамбарского канона написаны как на пракритах, так и на санскрите. Иногда «дигамбарским каноном» называют собрание трех авторитетных и, видимо, наиболее ранних в этой традиции (I–II вв.) текстов, написанных на пракрите: «Кашая-прабхрита», «Карма-прабхрита» (автором обоих текстов счита-

ется Гунабхадра, или Гунадхара) и «Шаткхандагама». Авторство последнего сочинения приписывается Пушпаданте и Бхутабали.

Лит.: *Chanchreek K.L., Dr. Jain M.* Jain Agamas: An Introduction to Canonical Literature. N.D., 2004; *Folkert K.W.* Scripture and Community. Collected Essays on the Jains. Ed. by John E. Cort. Atlanta, 1993; *Glase-napp H. von.* Jainism. D., 1999 (Lala S.J. Jain Research Series. Vol. XIV); *Kapadia H.R.* A History of the Canonical Literature of the Jainas. Surat, 1941; *Winternitz M.* A History of Indian Literature. Vol. 2. D. ets., 1983.

Н.А. Железнова

АГАМЫ (санскр. āgama — «переданное») — в широком смысле собрание текстов **индуизма**, которые считаются «откровениями». Состоят из **сутр** на санскр. и пракритах. Складывались примерно с VI по X в. Рассматриваются как священные наряду с **Ведами**, иногда их считают даже важнее Вед. А. бывают шиваитскими, вишнуитскими и шактийскими. Имеются также А. отдельных сект этих религий. Делятся на религ.-филос., ритуалистич. и йогические. В доктринальном плане А. весьма разнообразны. Среди них различаются монистич. и дуалистические. Иногда А. называют **тантрами**.

В.Г. Лысенко

АДВАЙТА-ВЕДАНТА (санскр. advaita-vedanta — «веданта недвойственности») — первая религ.-филос. школа, сложившаяся в рамках **веданты**. Представляет единственное последовательно монистич. направление *веданты*, поскольку центр. тезис о единстве **Атмана** и **Брахмана** трактует их как абсолютное тождество. Некоторые идеи А.-в. были намечены у Гаудапады (VI в.) и систематически разработаны **Шанкарой** (VII–VIII вв.) в «Брахма-сутра-бхашье» и др. произведениях. Сохраняя наиболее тесную связь со священной традицией, А.-в. стремилась преодолеть расхождения между «речениями о тождестве» и «речениями о различии», т.е. примирить представление о едином *Брахмане* как о «материальной» и «действующей» причине мира с утверждением о его неизменности и неразделимости. Выходом из этого противоречия стала своеобразная концепция причинности, а также связанное с ней представление о различных уровнях реальности и знания, близкое к будд. доктринам. В рамках общей для *веданты* теории **саткарьявады** (следствие имплицитно заложено в причине и ею полностью определяется) А.-в. выдвинула концепцию т.н. **вивартавады**, или учения о видимости, иллюзорности, согласно к-рому Вселенная обязана своим феноменальным существованием **майе** — завесе, или волшебной иллюзии. Подобно тому как веревка в руках факира кажется змеей, а раковина может издали представляться куском серебра, многообразные свойства мира лишь временно «накладываются» на неизменную и единственно истинную основу — *Брахман*. Такое наложение (*адхьяса*), или *майя*, выступает как творящая сила (**шакти**), или оборотная сторона самого *Брахмана*, и именно она подвержена изменениям и трансформации (*паринама*). Высший *Брахман* лишен каких бы то ни было свойств (и называется «*Ниргуна Брахман*», т.е. «бескачественный»), он вечно остается самоотждественным и единым. В своем «сокрывающем»

аспекте *майя* есть не что иное, как **авидья** (неведение), — не просто невежество или ложное знание, но единственный доступный нам способ восприятия и вместе с тем способ существования профанич. мира. Иначе говоря, с т.зр. «высшей истины» (*парамартхика-сатья*) с *Брахманом* вообще ничего не происходило, творения мира не было, а сам *Брахман* остается неизменной и единственной реальностью (**сат**); на этом уровне «высшей истины» *Брахман* абсолютно тождествен чистому **Атману**, или чистому сознанию (**чит**). Такой *Атман-Брахман*, лишенный качеств и атрибутов (*ниргуна*), вообще не может рассматриваться по принципу субстанции. Это, скорее, чистая основа сознания, которая никогда не может выступать объектом ни для себя, ни для какого-то иного сознания. На уровне же «профанич.», «практически удобной» истины (*вьявахарика-сатья*) лежит вся сфера природного мира, т.е. сфера *майи-авидьи*. Только здесь, внутри эмпирич. мира, существует множественность индивидуальных душ (**джива**), и только внутри его реален Бог-творец **Ишвара**, к-рый в А.-в. считается «*Сагуна Брахманом*», или «*Брахманом*, наделенным качествами». Наконец, только внутри феноменального мира действительны и источники достоверного познания (**прамана**). А.-в. признает шесть *праман* (они примерно соответствуют шести **праманам пурва-мимансы**): **пратьякша** (чувственное восприятие), **анумана** (логич. вывод), **упамана** (сравнение), **артхапатти** (условное предположение), **анупалабдхи** (заключение об отсутствии объекта на основании его невосприимчивости), а также **агама** (свидетельство священных текстов). Понятно, что все эти источники достоверного знания служат всего лишь полезными инструментами, к-рые помогают человеку ориентироваться в пределах природного мира; с т.зр. А.-в. ни одна из них не может иметь отношения к *Атману*. Ограниченность сферы действия *праман* становится понятной, если принять во внимание, что *майя-авидья* создает не просто природный мир, но и все психич., ментальные функции отдельных душ. Тем не менее внутри каждой из бесчисленных душ, как ее светящаяся сердцевина, лежит чистое сознание, бескачественный *Атман*, изначально тождественный *Брахману*. Реализация этого тождества и свертывание (**нивритти**) иллюзорной эволюции феноменальной Вселенной возможны лишь в мистич. акте растворения в *Брахмане*, где исчезает прежнее разделение на объект, субъект и сам процесс познания. Как раз в силу такой особой природы *Атмана* иерархия *праман* в А.-в. строится с учетом главенствующего положения свидетельства священного писания (*агама*). Именно тексты **упанишад**, полные пассажей мифологич. характера, метафор, притч, этимологизирующих объяснений, в большей степени способствуют «незаочности» (*апарокшатвам*), непосредственно-интуитивному постижению *Брахмана*, чем любые попытки рационального осмысления высшей реальности. Даже говоря о природе души (*джива*), А.-в. предлагает не столько четкое теоретическое объяснение множественности душ, сколько ряд равновозможных образов или метафор. Согласно *авачхедаваде* (учению о разделенности), душа обязана своими индивидуальными характеристиками т.н. «привходящим ограничениям» (**упадхи**); подобно тому как единый эфир, или пространство, кажется раздробленным из-за расставленных в нем глиняных сосудов, единое сознание кажется разделенным из-за ограниченных *авидьи*. Стоит убрать или разбить эти горшки — и единство пространства восстановится безо всякого урона. Так и душа после снятия временных ограничений сразу же осознает себя *Брахманом*. *Абхасавада* (учение об отражении) говорит о временном отражении чистого сознания в *майе*. А **бимба-пратибимбавада** (учение об образе и прообразе) представляет образования *авидьи* как множество зеркальных осколков, в каждом из к-рых на свой лад отражается высший *Атман*. В

ту же сферу «профанич. истины» (*вьяхарика-сатья*) в А.-в. попадает и вся обычная религ. практика, где объектом поклонения (*упасана*) выступает Бог-творец — *Ишвара*, наделенный множеством совершенств. Подобно тому как способы рационального постижения еще не приводят адепта к высшему знанию, моральное совершенствование или накопление «благих заслуг» (*пунья*) отнюдь не приближают его к *Брахману*. С т.зр. А.-в. тот, кто платит аскезой, благочестием или любовью, получает лишь «благую долю» (*бхага*) в следующем рождении; это не более чем способ ориентации в мире **кармы**, не выводящий за ее пределы. Душа, по сути своей тождественная высшему *Брахману*, не действует и не вкушает плодов своих действий; иллюзия сансарных воплощений *Атмана* раз и навсегда заканчивается, как только для него раскрывается его собственная истинная сущность — чистое, лишненное свойств сознание.

Различия во взглядах более поздних представителей А.-в. затрагивают преимущественно проблемы, которые не получили однозначного толкования у Шанкары, в частности проблему источника и основы (*аишрая*) *авидьи*, а также вопрос о природе *Ишвары* и *дживы*. Если Шанкара отождествлял *майю* и *авидью*, то его последователи склонялись к мысли, что *майе* скорее свойственны творящие, порождающие (*викишепа*, букв. «дробящие») функции, а *авидья* выступает прежде всего как «скрывающаяся» (*аварана*) сила. В целом А.-в. после Шанкары продолжала развиваться по трем осн. направлениям. Первое из них берет начало в воззрениях ближайшего ученика Шанкары — Падмапады, автора «Панчападаки» («Пятиглавия»). В XII в. **Пракашатман** написал коммент. к «Панчападике»; его заглавие — «Виварана» («Разъяснение») — дало название новой адвайтитской школе. Представители школы *виварана* — Шрихарша (XII в.), Читсукха и др. — подчеркивали положительный характер *майи*, так что эта сила приобретала известную самостоятельность и начинала все больше походить на **Пракроти санкхьи**. Решая вопрос о природе души, сторонники *вивараны* склонялись к учению *бимба-пратибимбавады*, поскольку оно предполагает отражение *Брахмана* в относительно самостоятельной *майе*. Второе направление было заложено в произведениях др. ученика Шанкары, **Сурешвары** (VIII в.). В полемике с *пурва-мимансой* Сурешвара отмечал, что, хотя знание ведийских текстов, будучи вербализованным и рационально упорядоченным, само по себе не может вести к постижению *Брахмана*, постоянное повторение этих речений уже помогает адепту продвигаться к освобождению. По Сурешваре, основой *авидьи* выступает не отдельная *джива*, но само чистое сознание. Это положение служило постоянным поводом для критики А.-в. со стороны приверженцев вишнуитского течения *веданты*, указывавших, что, будь это так, освобождение хотя бы одной души, т.е. снятие ею *авидьи*, автоматически влекло бы за собой освобождение всех связанных **сансарой** душ. Ряд идей Сурешвары и его последователя Сарваджнятмана (X–XI вв.) нашел дальнейшее развитие в **дришти-сриштиваде** (видение, равнозначное творению), крупнейшим представителем которого был Пракашананда (XVI — нач. XVII в.). Трактат *майю* как абсолютно иллюзорную, Пракашананда считал, что в А.-в. не может идти и речи о причинности, т.к. существование объектов сводится к их воспринимаемости. Являя собой вторую крайнюю точку А.-в., концепция **дришти-сришти** ближе всего смыкается с будд. **виджнянавадой**. Разработка третьего направления А.-в. связана с именами **Манданы Мишры** (VIII в., автор трактата «Брахма-сиддхи», или «Достижение Брахмана») и **Вачаспати Мишры** (VIII–IX вв., автор «Бхамати»). Вачаспати Мишра различает два вида *авидьи* — субъективную и всеобщую, «корневую» (*мулавидья*), сохраняющуюся даже в конце очередного вселенского цикла. Говоря о природе *дживы*, сторонники

Вачаспати Мишры отдавали предпочтение доктрине *аваччхедавада* (учение о разделенности), поскольку, по их мнению, основой *авидьи* в любом случае остаются души, а не высший *Брахман*. Эту школу А.-в. можно считать компромиссной между *вивараной* и близкими солипсизму идеями последователей Сурешвары.

Лит.: *Исаева И.В.* Шанкара и индийская философия. М., 1991; *Костюченко В.С.* Классическая веданта и неоведантизм. М., 1983; *Deussen P.* Das System des Vedanta, nach den Brahma-Sutras des Badarayana und dem Commentare des Cankara über Dieselben als ein Compendium der Dogmatik des Brahmanismus vom Standpunkte des Cankara aus dargestellt. Lpz., 1883; *Devanandan P.D.* The Concept of Maya. L., 1950; *Hacker P.* Untersuchungen über Texte des frahen Advaita-vada. Bd 1. Die Schüler Sankaras // Akademie der Wissenschaften und der Literatur Wiesbaden. 1950, № 26, S. 1907–2072; *Halbfass W.* Rumania and Sankara. Reinbek, 1983; *Lacombe O.* L'Absolu selon le Vedanta. P., 1937; *Mueller Max von.* Die alttere Vedanta. Holberg, 1910.

Н.В. Исаева

АДЖИВАНА см. **АДЖИВИКИЗМ**

АДЖИВИКИЗМ (от санскр. *ājīva* — «образ жизни») — антибрахманистское религ. течение, выделившееся в сер. I тыс. до н.э. среди множества аскетич. групп и кружков шраманского периода культурной истории Индии и долгое время конкурировавшее с **джайнизмом** и **буддизмом**. Представители А., по будд. источникам, эпатировали даже уже начавшее привыкать к подвижническим экстравагантностям инд. об-во своим образом жизни (отсюда и название А.), расхаживая без набедренных повязок, облизывая руки после строго вегетарианской пищи и демонстрируя всем свой аскетич. мазохизм. А., успешно завоевывая своим «киническим» аскетизмом общественное мнение и благосклонность царей, создал хорошо сколоченную общину. Помимо общепризнанного руководителя адживиков **Маккхали Госалы** буддисты называют Нанда Ваччху, Киса Санкичху, Пандупутту, Упаку, а также философов **Пурану Кассапу** и **Пакудху Каччаяну**. Об организованности А. свидетельствуют и сообщения о том, что его последователи располагали и не дошедшим до нас каноном текстов. Крайний внешний аскетизм адживиков оказал немалое влияние на джайнизм (высказывалось весьма правдоподобное мнение о том, что именно у адживиков ушедшие на юг с **Бхадрабаху** джайны переняли обет наготы). Именно А. в большей мере, чем др. течения шраманской эпохи, повлиял и на будущий инд. панпсихизм — учение о всеодушевности мира.

Осн. доктрина А. — жесткий детерминизм, по которому все в жизни предопределяется мировой Необходимостью (**ниятивада**), а потому действия человека не имеют никакого значения для его будущей судьбы, и все живые существа подчиняются механистич. законам, заставляющим их, независимо от их достоинств и пороков, пребывать в **сансаре** и «освободиться» через каждые 8 400 000 мировых периодов. Из осн. учения А. закономерно следовал имморализм, к-рый нашел непосредственное выражение в эпатирующих высказываниях Пураны Кассапы и Пакудхи Каччаяны относительно того, что на будущем человека абсолютно никак не сказывается то, что он делает, — будь то величайшие благодеяния или злодеяния. Фатализм в А. хорошо сочетался с интересом к «природознанию» и с манти-

кой (за что и пользовался успехом при дворах древних царей), значительно хуже — с аскетизмом и с учением о **карме**, которое обесмысливается, если отрицается результативность поступков. Но именно теоретич. возможность избавить индивида от ответственности за свои поступки и делала А. очень привлекательным для самых различных слоев общества (наибольшим успехом он, как и джайнизм, пользовался у «среднего класса»). Еще более привлекательными были практич. выводы адживиков из своей жесткой «аскетич. доктрины»: они делили людей по цветам их «аур» (учение о **лешьях**, также заимствованное у них джайнами) в зависимости от того, в какой мере их образ жизни противоречил императиву **ахимсы**, и это давало соблазнительную возможность начинающим аскетам относить себя к людям «первого сорта».

Буддисты и джайны начали полемику с А. уже на самой ранней стадии его существования: **Джине Махавире** приписывается полемика с учеником Госалы горшечником Садаллупуттой, в ходе которой он одерживает над ним победу методом *reductio ad absurdum* взглядов его учителя (основатель джайнизма в ответ на объяснение горшечника, что его горшки созданы «по необходимости», заставляет его признать, что он не имеет права наказывать своего раба, если он их разобьет, т.к. это также произойдет «по необходимости»), а **Будда** прямо заявлял, что учение А. абсурдно, исходя из того, что оно допускает очевидный абсурд — в виде признания «равночестности» добрых и злых деяний. Тем не менее этих доводов было недостаточно для того, чтобы серьезно оттеснить А. с авансцены общественной жизни. В палийской «Саманнапхала-сутте» министры великого царя Аджаташатру рекомендуют ему пообщаться с Пураной Кассапой и Маккхали Госалой как с «руководителями общины, имеющими множество учеников и последователей, известными, прославленными лидерами течения, уважаемыми народом, искусными». Но даже и в маурийский период среди домочадцев **Ашоки**, сменившего толерантность на будд. прозелитизм, находились почитатели А. (дарившие адживикам пещеры — знак большой благосклонности в Др. Индии). Интересно, что именно «адживиковская составляющая» является преобладающей в образе тех гимнософистов («нагие мудрецы»), с которыми Александр Македонский и его свита встретились в Сев. Индии во время его знаменитого похода 327–325 до н.э.

Начиная с послемаурийской эпохи (после III в. до н.э.) А. уступает позиции своим теоретически лучше оснащенным для конкуренции соперникам. Так, напр., комментатор джайн. канона Шиланка ставил их перед дилеммой: если все предопределено, то предопределена ли сама предопределенность? Если нет, то вся система рухнет, т.к. не соответствует своему исходному принципу, а если да, то мы имеем дело с регрессом в бесконечность (предопределенность должна быть предопределена еще чем-то, та, в свою очередь, также и т.д.). Есть, однако, основания считать, что поздние адживики развивали не только «практич.», но и теоретич. учение. Об этом свидетельствует трехчастная категориальная система тех адживиков, которые назывались *traiṅśika* («опирающиеся на три группы»): сущее как субстанция, сущее как модус / модификация и сущее как то и другое вместе; мир, не-мир и то и другое вместе и т.д. (не исключено, правда, что здесь они были и «должниками» джайнов). На Юге (Вост. Майсур) А. смог просуществовать до XIV в., пережив, т.о., здесь самих буддистов. Последние адживики ассимилировали, однако, некоторые культовые черты **махаяны**.

Значение А. в истории инд. мысли было весьма значительным, и в двух аспектах оказалось решающим. Именно он стоит у истоков инд. натурфилософии, и именно он помог разработать другим, полемизировавшим с ним направлениям внача-

ле учение об ответственности индивида за свои поступки, а затем и учение о *карме* (которую он, по существу, прямо отрицал).

Лит.: *Шохин В.К.* Индийская философия. Шраманский период. СПб., 2007; *Varua B.* A History of Pre-Buddhistic Indian Philosophy. D. etc., 1970 (1st ed. 1921); *Basham A.L.* History and Doctrines of the Ājīvikas: A Vanished Indian Religion. D., 1981.

В.К. Шохин

АДЖИТА КЕСАКАМБАЛА (пали Ajita Kesakambala, букв. «непобедимый с одеждой из волос») — инд. философ-материалист, один из старших мыслителей группы шести «диссидентствующих» учителей шраманского периода, действовавший, следовательно, в нач. — 1-й половине V в. до н.э., воззрения к-рого излагаются в «Саманнапхала-сутте» Палийского канона (Дигха-никая I.55) (см. **Типитака**).

Единственным источником знаний о мире А. считает чувственный опыт, иронизируя над любым внечувственным «умозрением». Любое живое существо (в т.ч. и человек) — лишь комбинация четырех материальных элементов (земля, вода, огонь, ветер) и пространства, в к-рые возвращаются его составляющие после смерти. Человек «разрушается» до конца, единственное реальное жертвоприношение — кремация. Нематериальные начала и др. мир им отрицаются, и именно ему буддисты приписывают формулу «что тело, то и душа». Наряду с ними отрицается результативность человеческих действий, т.к. субъект, к-рый может вкусить их плоды, после смерти должен разрушиться, а потому также и нормы религии и морали несостоятельны, и рассуждающие о пользе добродетели, с его т.зр., глупцы и пустословы. От нормативного материализма, в т.ч. индийского (ср. **чарвака**), воззрения А.К. отличаются тем, что он до конца не доверял и органам чувств, считая, что вещи и лица суть лишь иллюзии (хотя нет другого мира, но нет также «ни этого мира... ни матери, ни отца»), в основании к-рых лежат комбинации четырех стихий (ср. воззрения Демокрита, с т.зр. к-рого реальны лишь атомы и пустота). В целом он, однако, демонстрирует последовательное единство материалистич. «логики», «физики» и «этики».

Воззрения, близкие к взглядам А.К., были в начальный период инд. философии весьма влиятельны (ср. предания о вельможе-материалисте Паяси), и буддистам приходилось неоднократно с ними полемизировать. **Буддагхоса** подчеркивал, что взгляды А.К. столь же отвратительны, как и его одежда из волос, к-рая должна была издавать зловоние. Первое имя-прозвище означает, что А.К. был опытным полемистом (т.е. непобедимый в диспутах). Одним из его наиболее сильных оппонентов был близкий к адживикам дуалист **Пакудха Каччаяна**, учение к-рого соответствовало, согласно буддистам, формуле «тело — одно, душа — другое».

Лит.: *Шохин В.К.* Индийская философия. Шраманский период. СПб., 2007; *Varua B.* A History of Pre-Buddhistic Indian Philosophy. D. etc., 1970 (1st ed. 1921).

В.К. Шохин

АДРИШТА (санскр. adṛṣṭa — «невидимое», «ненаблюдаемое», «невоспринимаемое») — понятие инд. философии, гл. обр. школы **вайшешика**, обозначающее в широком

смысле причины природных и морально-психологич. явлений, необъяснимых в свете наблюдаемых факторов (*дришта*), а в узком смысле — синоним **дхармы-адхармы**.

Если в «Вайшешика-сутрах» А. отождествляется с природными явлениями типа магнетизма, движения вверх пламени огня, горизонтального движения ветра, циркуляции воды в растениях и т.п., то у главного систематизатора *вайшешики* — **Прашастапады** она становится синонимом *дхармы* и *адхармы* — добродетели и порока, качеств души (**Атмана**), обуславливающих ее перерождение (**сансара**), и в этом смысле выступает механизмом действия закона **кармы** — морального воздаяния. Раз А. укоренена в душе (является ее качеством — **гуной**), то она определяет не только моральный и физич. облик конкретного индивида, но и облик и состояние всех вещей, с к-рыми его душа связана как всепроникающая субстанция. А. как некие «генетические коды» определяет конкретное устройство и «наполнение» материального мира, образуя структуру, или конфигурацию, всего того, что входит в сферу человеческого опыта — будь то артефакты или природные явления. Это придает материальной Вселенной вполне определенный человеческий или моральный смысл на самом глубоком структурном уровне существования, а не только в некоем абстрактном или филос. смысле (антропный принцип).

По окончании космич. ночи (**пралая**) А. всех душ, населяющих Вселенную, «запускают» — под контролем бога **Ишвары** — новый космологич. цикл, служа при этом своеобразными хранителями информации, проносящими через космич. ночь тот образ мира, к-рый нужно создать, чтобы воплощенные души могли снова переживать опыт (**бхога**) страдания и освобождения от цикла перерождений (**мокша**).

Однако, хотя сам Прашастапада отождествляет А. с *дхармой* и *адхармой*, обращает на себя внимание, что контексты употребления соответствующих терминов различаются: последние упоминаются им как причинные факторы общего процесса жизнедеятельности (дыхания и т.п.), умственной и психич. активности (желание, нежелание, удовольствие и т.п.), тогда как А. — в тех случаях, когда речь идет о некоторых странных физич. и психич. явлениях (напр., магнетизм, сновидение).

По мнению В. Хальбфасса, концепция А. не просто дополняет, но и потенциально заменяет физич. причинность на морально-религиозную. Иными словами, Вселенная детерминирована духовными и психич. качествами душ (обычных людей, «продвинутых» йогоинов или *дэвов* — богов). Она кармична и в этом смысле «морально вменяема» (что объясняет приверженность Прашастапады теории циклич. развития Вселенной, согласно к-рой именно моральная порча приводит ее к космич. ночи и началу нового цикла).

См. лит-ру к ст.: **Вайшешика**.

В.Г. Лысенко

АДХАРМА (АДХАММА) (санскр. adharma, пали adhamma — «не-дхарма», «не-праведность», «без-законие», «зло») — один из осн. терминов инд. традиции, означающих отсутствие блага и добродетели, зло; отрицание, противоположность **дхармы**. Среди ранних прецедентов употребления соответствующего понятия можно выде-

лить «Чхандогья-уп.», где А. наряду с *дхармой* названа в числе предметов человеческого познания (VII.2.1), и «Катха-уп.», где юный и мудрый **брахман** Начикетас просит бога смерти Яму открыть ему то, что лежит за пределами созданного и не-созданного, прошлого и будущего, А. и *дхармы* (II.14).

В будд. текстах А. — устойчивая оппозиция *дхаммы*: если вторая позволяет обрести хорошее будущее рождение, то первая обеспечивает ад (Тхерагатха 304 и др.). Страсть, характеризующаяся в качестве А., равнозначна незаконному желанию (ср. Дигха-никая III.7, 71). В Палийском каноне специальное наставление на эту тему «Адхамма-сутта» (включающая реально три *сутты*) содержит перечисление и характеристику десяти видов А.: неправильные взгляды, мышление, речь, действия, образ жизни, усилия, внимание, сосредоточение, знание, освобождение (к-рое, оказывается, тоже может быть неправильным), тогда как *дхамма* определяется как противоположное этому.

В индуистских филос. системах А. понимается как такое предрасположение менталитета, к-рое обеспечивает дурное будущее рождение. Вайшешик **Праша-стапада** определял А. как свойство **Атмана** (такова же и *дхарма*), причину идеи неблагополучия, сверхчувственное начало, происходящее от трех осн. причин — совершение действий, запрещенных сакральными текстами (причинение вреда кому-либо, лживость, стяжательство и т.д.), несовершенство предписанных действий, пренебрежение своими обязанностями (Ньяя-кандали 317). А. может быть причиной ошибочных суждений о вещах (там же, 221). Комментатор Прашастапады Шридхара трактует А. как причину страдания (там же, 103, 108). Согласно найяикам и вайшешикам, А., как и *дхарма*, является следствием «активности» (**правритти**), которая, в свою очередь, обуславливает **сансару**. По «Ньяя-саре» **Бхасарваджни**, страдание (букв. «то, что следует устранить») имеет три причины: незнание, стремление к объектам и А. наряду с *дхармой* (III.40). Согласно же **санкхье**, А. — свойство не *Атмана*, но «внутреннего органа» (**антахкарана**), конкретно — интеллекта-**буддхи** (Санкхья-карика ст. 23). По комментарию Гаудапады к трактату **Ишваракришны**, А. — противоположность таким показателям *дхармы*, как милость, щедрость, сдержанность и культивирование нужных достоинств. Преобладание в сознании А. как одной из восьми его осн. диспозиций (см. **Бхавы**) определяет дальнейшее продвижение индивида вниз по лестнице перевоплощений (там же, ст. 44).

А. в джайнизме. Одна из шести субстанций (**дравья**), под к-рой понимается условие покоя. А. истолковывается здесь как сущность, предоставляющая возможность неподвижным предметам и объектам пребывать в покое, подобно тому как земля позволяет стоять неподвижно любым вещам. Парной категорией к А. является *дхарма*, понимаемая как условие движения. Оба термина в понятийной системе джайнизма выполняют в большей степени служебную роль, позволяя ввести в онтологич. построения принцип движения.

Соч.: *Прашастапада*. Собрание характеристик категорий («Падартха-дхарма-санграха») с коммент. «Цветущее древо метода» («Ньяя-кандали») Шридхары. Пер. с санскр., предисл., введ., историко-филос. коммент. В.Г. Лысенко. М., 2005.

Лит.: *Yamaguchi E.* The Problem of Dharma in Buddhism and the Dharma-Adharma in Sāṅkhya // JIBS. 1965, vol. XXVI, p. 28–34.

АКАЛАНКА БХАТТА (Akalaṅka Bhaṭṭa) (VIII в.) — дигамбарский мыслитель, внесший значительный вклад в развитие джайн. логики. В традиции считается, что А.Б. был сыном раджи Лагху Хавва. А.Б. написал на санскр. ряд трактатов, посвященных разработке логич. и эпистемологич. проблематики: «Лагхиястрая», где подробно анализирует процесс восприятия и познания объекта с различных точек зрения; «Ньяя-винишчая», к-рая посвящена природе восприятия и различным средствам познания; «Прамана-санграха» в сжатом виде описывает процесс распознавания предмета; «Сиддхи-винишчая» помимо анализа средств и видов познания поясняет применение различных точек зрения в процессе изучения объекта. Он является также автором двух знаменитых и чрезвычайно авторитетных среди **дигамбаров** коммент. — «Таттвартха-раджа-варттика» на «Таттвартха-адхигама-сутру» **Умасвати** (II–III вв.) и «Ашташати» на «Апта-миманса» **Самантабхадры** (не позже VI в.). Кроме того, был известен своей критикой **буддизма**. Согласно преданию, пройдя обучение в будд. монастыре, А.Б. одержал победу над своим будд. учителем при дворе Химашиталы, правителя Калинги (совр. шт. Орисса). В дальнейшем прославился в качестве критика взглядов будд. философа **Дхармакирти**. А.Б. сформулировал «учение о тождестве-в-различии» (**бхеда-абхеда**) по проблеме соотношения модусов (*парьяя*) и атрибутов (**гуна**), в соответствии с к-рым атрибуты рассматриваются как тождественные модусам, поскольку имеют один и тот же субстрат, но вместе с тем атрибуты отличаются от модусов способами проявления.

Соч.: *Akalaṅka Bhaṭṭa. Tattvārtha-vārtika of Śrī-Akalaṅkadeva.* Ed. by M.K. Jain. D., 1982; *id. Siddhiviniścaya.* Banaras, 1959 (Jnana-Pitha Murtidevi Jaina Granthamala. Vol. 22–23); *Akalaṅkagranthatrayam.* Ahmedabad, 1939 (Saraswati Oriental Series. Vol. 8).

Лит.: EIPh. Vol. X, pt 1. Jain Philosophy. Ed. by D. Malvania, J. Sony. D., 2007; *Shah N.J. Akalanka's Criticism of Dharmakirti's Philosophy. A Study.* Ahmedabad, 1967 (L.D. Series, 11).

Н.А. Железнова

АКАША (санскр. ākāśa — «эфир», «пространство»). Хотя в инд. лит-ре А. иногда используется как синоним неба, небесного свода, атмосферы, а также небес, обители богов и особого вместилища небесных тел, это значение является скорее маргинальным. В своем физич. аспекте А. предстает прежде всего как субстрат звука (в отличие от того, как понимали эфир в европ. науке XIX в. — гипотетическая субстанция, выступающая носителем света). В отличие от эфира древних греков — пятого космологич. элемента, служащего вместилищем небесных тел, солнца и луны, А. выступает в роли пространственного вместилища не только небесных светил, но и всех конечных вещей и в этом сближается с понятием «пространство» (см. **Пространство**).

В целом в развитии А. можно выделить четыре направления: А. как физич. элемент, носитель звука и космич. пространство (возможный перевод — «эфир»); А. как безграничное пространство мистич. опыта, близкое по природе к Абсолюту, **Брахману** (у В. Хальбфасса — «пространство открытости»); А. как метафизич. сущность, вечная субстанция, служащая вместилищем всего, что есть в мироздании (пространство-вместилище); наконец, А. как пустое пространство, отсутствие препятствий.

В роли носителя звука А. часто включают в группу великих космогонич. первоэлементов (**махабхуты**) наряду с землей, водой, огнем и ветром. Как первоэлемент, из к-рого последовательно «эмануируют» (по принципу «от тонкого к грубому») ветер, огонь, вода и земля, А. появляется в «средних» **упанишадах**, напр. «Тайттирия-уп.» (II.1) и «Айтарейя-уп.» (III.3). В дальнейшем схему эманации всех первоэлементов из А. разрабатывает **санкхья** — эпическая и классическая. У **Виджняны Бхикшу** появляются две А.: первая — эволют **танматры** звука; вторая — «причинная» А. (*карана-А.*) связана с самой **Пракрити**. Джайны, признававшие существование А., не включали ее в число первоэлементов. Однако в большинстве систем инд. мысли А. считают прежде всего *махабхутой*.

Др. линия развития представлений об А. связана с мистическим опытом. По мнению Хальбфасса, она ведет свое начало от представления об А. как о «распахнутом», «открытом», «широком» пространстве, пустоте, несущей в себе возможность появления вещей, первом моменте творения, когда «чистый» *Брахман* (ср. апофатическое Единое неоплатонизма) перешел в стадию «причины» мира (ср. там же катафатическое Единое-Благое). А. выступает здесь в роли мистического «тела», «чувствилища» *Брахмана-Атмана* (Брихадараньяка-уп. II.5.10, Тайттирия-уп. I.6.2 и др.). Это представление, к-рое он называет «онтологией открытости», отличается от традиционной субстанциалистской онтологии, рассматривающей А. как некую субстанцию, элемент, вещь. В *упанишадах* А. внутри сердца, с к-рым отождествляют *Атман* (*А.-Атман*), является внутренним коррелятом бесконечного внешнего пространства. Эта тема развивается в **кашмирском шиваизме**, в понятии *чид-А.* (пространство **чит**, ума) — потенциал сознания, лежащий в основании мироздания.

В **буддизме** А. иногда включена в список элементов (**дхату**), напр., в **тхераваде** А. иногда отождествляется с простым отсутствием сопротивляющейся материи (*саутрантика*). В **сарвастиваде-вайбхашике** А. — несоставная (*асанскрита*) **дхарма** вне причинно-следственной зависимости и обусловленности, а также элемент (*А.-дхату*). В **махаяане** А., преодолевающая оппозиции бытия и небытия, сближается с пустотой (*шуньята*).

Вайшешика развивает прежде всего субстанциалистскую концепцию А., приписывая ей промежуточное положение между группой материальных первоэлементов (*махабхуты*) и группой «нематериальных» субстанций: направления (*диши*) и времени (**кала**). В отличие от членов первой группы, члены второй не состоят из частей, поэтому в конце космич. цикла (**пралая**) не подвергаются разрушению. Отсутствием частей объясняется единичность (*экатва*) и вездесущность А., причем вездесущность (*вибхутва*) трактуется не как присутствие А. в каждой точке (т.к. в этом случае пришлось бы признать, что А. проникает внутрь атома и тем самым делит его на части, в результате чего он перестает быть неделимым), а как одновременный контакт со всеми вещами. Главное отличие группы *махабхут* от тройки А.-направление-время — это, по **Прашастападе**, т.н. «температурное осязание»: оно свойственно всем четырем первоэлементам, но не обнаруживается в А. Однако, хотя Прашастапада называет А. не *махабхутой*, а лишь *бхутой*, он все-таки причисляет ее к группе материальных первоэлементов, мотивируя это связью А. с одним из внешних органов чувств (**индрия**) — слухом. В силу принципа «подобное воспринимает подобное» А., как и др. первоэлементы, сама должна обладать тем же качеством, к-рое она — в роли внешней *индрии* (*индрия* слуха — это А. внутри ушной полости) — воспринимает, отсюда ее специфич. качество (*вишеша-гуна*) — звук. Перевод А. *вайшешики* как «физич. пространство» в отличие от *диши* — «ма-

тематич. пространство» (Б. Фаддегон) тоже не вполне удовлетворителен. Как справедливо замечает К. Поттер, А., строго говоря, не является всепроникающей, поскольку она не проникает внутрь атомов, в то время как пространство, как обычно считается, способно на это. Кроме того, перевод А. как «физич. пространство» отражает только одну ее функцию — вместилища всех вещей, тогда как за скобками остается ее роль носителя звука.

Лит.: EIPh. II. Indian Metaphysics and Epistemology: The Tradition of Nyāya-Vaiśeṣika up to Gaṅgeśa. Ed. by K.H. Potter. Princeton, 1977; *Faddegon B. The Vaiśeṣika System Described with the Help of the Oldest Texts.* Verhandelingen der Koninklijke Academie van Wetenschappen te Amsterdam. Afdeling Letterkunde. Nieuwe Reeks, deel 18, no. 2. Ams., 1918; *Halbfass W. Ākāśa: The Elusive Element // The Perception of the Elements in the Hindu Traditions / La perception des éléments dans les traditions hindoues // Studia Religiosa Helvetica 98/99.* Ed. by M. Burger and P. Schreiner. Bern etc., 1999.

См. также лит-ру к ст.: **Вайшешика**.

В.Г. Лысенко

АКРИТИ (санскр. akṛti, от корня kṛ — «проявлять», с префиксом ā) — наблюдаемая индивидуальная форма вещи, конфигурация, силуэт, очертание, абрис (ср. «эйдос» греч. философии и совр. понятие «гештальт»). Термин А. используется в дискуссиях о значении слова, его отношении к объекту и ритуальному действию.

А. индивидуальной вещи (**вякти**) — это ее специфич. форма, благодаря к-рой данная вещь похожа на др. вещи того же рода или класса (**джати**) и в то же время отличается от вещей др. рода. Это позволяет трактовать А. как форму, к-рая, хотя и целиком присутствует в индивиде, одновременно позволяет познать и множество др. вещей, обладающих той же А. Эта способность А. была позднее перенесена на универсалию (**саманья**) **вайшешики** и **ньяи**. В этом смысле идея А. является прообразом идеи универсалии, с к-рой ее часто смешивают, хотя в отличие от нее А. гораздо более конкретна и наглядна — она всегда постигается непосредственно (ср. абстрактную универсалию «коровность» и характерный силуэт коровы); кроме того, А. в отличие от универсалии состоит из частей и имеет определенную материальную структуру. М. Биардо называет А. посредницей между реальным в общем плане и человеческой деятельностью, а также инструментом языковой коммуникации между людьми — как практическим, так и теоретическим.

В «Махабхашье» **Патанджали** А. коровы есть то, что одновременно и целиком присутствует в каждом индивиде этого класса, — горб, подгрудная складка и др. составные части, образующие определенную узнаваемую физич. конфигурацию, это ее наблюдаемая материальная или физич. форма. Обращает на себя внимание, что А. относится всегда к субстанции-индивиду (**дравья**), не бывает А. качеств или движений, поскольку те изменчивы и варьируют (корова может быть белой, рыжей и пр., двигаться быстрее или медленнее, но от этого она не перестанет быть коровой), в то время как материальная родовая форма включает только неизменные, «существенные» признаки (отсутствие даже одного из них, напр. подгрудной складки, делает корову трудноузнаваемой). Поэтому ни качество, ни движение, не помогающие идентифицировать корову как «корову», не участвуют в ее А.

В дискуссии «Махабхашьи» (к Панини I.2.64) грамматист **Ваджапьяна** представляет *акритиваду* — доктрину, согласно к-рой А. является значением слова, в противовес мнению **Вьяди**, считавшего, что это отсылает к конкретному индивиду. Согласно *акритиваде*, слово «корова» выражает сразу множество индивидуальных объектов, что, собственно, и доказывает, что им присуще одно родовое свойство — А. То, что именно А. выступает значением слова, доказывается, во-первых, отсутствием отделения одного объекта от другого в акте познания: когда произносится слово «корова», не происходит познания различия между белой, черной, рыжей или серой коровой; во-вторых, узнав один раз слово «корова», человек, когда бы и при каких обстоятельствах он ее ни встретил, будет знать, что это корова; в-третьих, ведийские предписания: «Не следует убивать **брахмана**», «Не следует употреблять опьяняющие напитки» означают, что нельзя убивать *ни одного* брахмана и употреблять *никаких* опьяняющих напитков (если бы объектом общего имени была индивидуальная вещь, то, воздержавшись от убийства одного брахмана или от употребления одного спиртного напитка, люди с чистой совестью могли бы делать с остальными все что им заблагорассудится). То же самое касается ведийских предписаний: «Следует связать корову», «Следует принести быка в жертву Агни и Соме», к-рые в случае если бы значением слова была индивидуальная вещь, исполнялись бы лишь единожды и одним-единственным жертвователем, а все остальные жертвенные церемонии оказались бы бесполезными. Стронник индивида как значения слова (Вьяди) возражает, что невозможно совершать ритуальное действие над родовой формой. На это последователь *акритивады* отвечает, что родовое свойство, несмотря на то что оно одно, может одновременно пребывать во мн. субстратах, поэтому, чтобы понять слово «корова», не обязательно познать всех коров, существующих на свете; любая представительница этого класса животных будет носителем А. В дальнейшем для сторонников **мимансы** *акритивада* оказалась более приемлемой для объяснения смысла ведийских предписаний и запретов, чем противоположная ей *дравьявада*.

Для грамматистов А. может быть как постоянной (*нитья*), напр. А. классов звуков (*варна*) в противоположность резонансу (*дхвани*), так и изменчивой, напр. А. как форма золотого изделия в противоположность неизменной субстанции золота (*дравья*). Патанджали стремится показать, что значением слова должно быть нечто устойчивое, инвариантное, поскольку только в этом случае можно объяснить устойчивость связи слова и объекта. Если первичным значением слова является *дравья*, то она должна быть материалом, материей, из к-рой сделаны разные вещи (как золото); если слово обозначает А., то А. должна быть неизменной родовой формой. Иногда А. выступает синонимом *джати*, однако в др. случаях их значения расходятся. Концепция А. в качестве значения слова помогала грамматистам и мимансакам обосновывать свой тезис о значении как естественном и врожденном (*аутпаттика*) атрибуте языка.

В ранней эпистемологии **мимансы** восприятие А. одного предмета (напр., дыма) рассматривалось как логич. признак, на основании к-рого можно вывести А. неизменно связанного с ним др. предмета — А. огня. У более поздних авторов **мимансы** А. отождествляется с универсалией.

Комментатор «Ньяя-сутр» (II.2.63) **Ватсьяна** истолковывает А. как определенный порядок расположения частей вещи и частей этих частей (атомов), однако недостатком *акритивады* оказывается то обстоятельство, что при принятии этой доктрины невозможно отделить реальную корову от ее изображения. Необходимо

провести различие между А. и *джати* как универсалией, или сущностью рода: глиняная корова обладает формой коровы, но не «коровностью», именно поэтому ее нельзя использовать для ритуальных целей и выполнения предписаний типа «помой корову», «приведи корову» и т.п. (II.2.64). Составляющие части, конституирующие родовую форму, являются выводными знаками, по к-рым она узнается. Род «коровности» можно распознать лишь в определенной конфигурации частей. В случае если род (*джати*) не «проявляется» определенной формой, как, напр., род глины, золота, серебра и т.п., он не может быть значением слова. Относительно роли А. в познании Ватсьяна утверждает, что универсалия/род или воспринимается непосредственно в А. индивида, или же выводится из частей, ее составляющих. В дальнейшей истории *ньяи*, как и в истории *мимансы*, концепция А. растворилась в концепции универсалий.

Лит.: *Biardeau M. Théorie de la connaissance et la philosophie de la parole dans le brahmanisme classique. P., 1964; EIPh. Vol. V. The Philosophy of the Grammarians. Ed. by H.G. Coward, K. Kunjnni Raja. D., 1990.*

См. также лит-ру к ст.: **Артха; Языка философия.**

В.Г. Лысенко

АКУСАЛА см. **АКУШАЛА**

АКУШАЛА (АКУСАЛА) (санскр. akuśala, пали akusala) — в буддизме категория сoterиологически недейственного или действенного неблагоприятным образом, противопоставляемая категории действенного благоприятным образом (см. **Кушала**). Поскольку в буддизме корень зла связывается прежде всего с сознанием, А. включает в себя не столько сами поступки (действием, словом и мыслью), сколько намерения (**четана**) и ментальные явления (*четасика дхарма*), к-рые сопровождаются состояниями психики, называемыми «тремя корнями действенного неблагоприятным образом» (*три-А.-мула*): похотью (*лобха*), ненавистью (*доша*) и ослеплением (**моха**). Все эти кармически (см. **Карма**) неблагоприятные факторы способствуют перерождению в низком состоянии.

В.Г. Лысенко

АЛАЯ-ВИДЖНЯНА (санскр. ālaya-vijñāna — «аккумулированное сознание») — одно из ключевых понятий философии будд. идеализма **йогачары (виджнянавады)**, означающее особый вид сознания, в к-ром хранятся «семена» предыдущих опытов и к-рое является, в свою очередь, «фоновым» фактором опыта в наст. времени. Концепция А. была призвана решить одновременно две «стратегич.» задачи — во-первых, реализовать потребность йогачаров в Абсолюте (притом иным путем, чем тот, к-рый осуществился в учении **мадхьямаки** о «статической» Пустоте, *шуньяте*) и, во-вторых, дать объяснение действия закона **кармы**, к-рый недостаточно «обеспечивался» картиной мгновенно-точечных **дхарм**, не позволявших понять, каким образом и в чем аккумулируются результаты прошлых деяний, должны плодоносить в настоящем и будущем.

Учение об А. уже сформировалось ко времени составления «Ланкаватара-сутры», где оно обозначается и просто как «сознание» (**читта**). Здесь «аккумулированное сознание» находится в «диалектич.» отношении с «семенами» действий: оно и не отделимо от них, и не связано с ними, не «пропитано», но «обернуто» ими; оно также сравнивается с чистой одеждой, к-рая загрязняется ими, но не «окрашивается» в их цвет (X.236–237). Еще более популярная аналогия в «Ланкаватара-сутре» уподобляет «аккумулированное сознание» безмятежному океану, поверхность к-рого лишь вздымается в виде гребней волн ветрами чувственного мира (II.99–100, 112). А. рассматривается и в другом раннем сочинении *йогачары* — «Самнидхинирмочана» («Объяснение глубинных истин»), к-рое иногда приписывается Асанге. У классиков *виджнянавады* А. участвует в целом ряде классификационных схем. Так, в раннем и уже бесспорно подлинном трактате Асанги «Абхидхарма-самуччая» («Выжимки из Абхидхармы»; см. **Абхидхармы**) она рассматривается в одном блоке с «таковостью» (**татхата**) и тремя уровнями реальности. В его же осн. произведении «Махаяна-санграха» (гл. 1–2) А. обстоятельно исследуется: «аккумулированное сознание» хранит «отпечатки» (**васана**) последствий прошлого опыта индивида как в некоем «складе» в виде «семян» (*биджа*), к-рым предстоит прорасти в будущем опыте. Оно является условием функционирования «активного сознания», возникающего из совокупности действия пяти чувств и менталитета-**манаса**, к-рое, в свою очередь, оставляет «отпечатки», возвращающиеся в «аккумулированное сознание» и там «прорастающие», и, т.о., квазииндивид оказывается постоянно изменяющейся конфигурацией двух взаимообуславливающих «сознаний». Помимо шести указанных видов сознания (сознания пяти чувств и ума-**манаса**) есть еще самосознание, характеризующееся как «загрязненный менталитет» (*клишта-манас*), вследствие абстраций к-рого А. мыслится как реальное Эго и даже как нечто вроде «субстанционального „Я“», наподобие брахманистского **Атмана**. По Асанге, А. является таким же кинетическим и «бессубстанциональным» феноменом, как и любой поток сознания, с теми лишь отличиями, что ему приписывается аккумулятивная функция и он непостижим «обычными людьми». Хотя А. и ранее соотносили с высшим уровнем реальности в онтологич. иерархии виджнянавадинов (см. **Свабхававада**), этот аспект концепции был наиболее обстоятельно исследован у **Васубандху**. В «Трисвабхава-нирдеше» («Экспозиция трех природ») 1-й уровень реальности — воображаемый — соответствует объектам опыта, 2-й — зависимый — субъектам, 3-й — совершенный — «аккумулированному сознанию». Все три носят признаки и сущего и не-сущего: 1-й уровень онтологически неопределим; 2-й существует не так, как предстает; 3-й является не-сущим по отношению к любой дуальности. Позднее с этой концепцией А. работают Дхармапала («Виджняптиматра-сиддхи») и **Дхармакирти** («Прамана-варттика»).

«Махаяна-санграха» была переведена в VI в. на кит. яз. Парамартхой и стала основополагающим текстом для основанной Куйцзи школы *фасян-цзун* (VII–IX вв.). Среди кит. йогачаров следует выделить известного историка и философа Сюань Цзана (VII в.), разработавшего концепцию восьмого вида сознания — того, что несет ответственность за отождествление «аккумулированного сознания» с «субстанциональным Эго», и это сознание «не подозревает», что А. на деле не отличается от тех семян будущего опыта, к-рые в нем хранятся.

Концепция А. при всей ее значимости для будд. идеализма является глубинно противоречивой. С одной стороны, она была призвана «компенсировать» отсутствие «Я», но оказалась еще одной вариацией на тему «квази-**Атмана**» (наподобие **пудгалы** школы **ватсипутрия** и **татхатага-гарбхи** той же *йогачары*), с др. — долж-

на была выполнить назначение «тезауруса» сознания, но оказалась, как и все **дхармы**, кинетической. В этих противоречиях отразилось еще большее — между потребностями «здорового смысла» и будд. «догматами», ему прямо противоречащими.

См. также ст.: **Виджняна**.

Лит.: Шохин В.К. Стратификации реальности в онтологии адвайта-веданты. М., 2004; Brown B.E. The Buddha Nature: A Study of Tathāgata-garbha and Ālayavijñāna. D., 1991; Schmithausen L. Ālayavijñāna. On the Origin and the Early Development of the Central Conception of Yogācāra Philosophy. Vol. I–II. Tokyo, 1987.

В.К. Шохин

АЛОКА (санскр. aloka, букв. «не-мир») — термин джайн. космологии и философии, характеризующий пространство за пределами мирового универсума. Описывается как сфера, недоступная для восприятия и проникновения и отделенная от мира (**лока**) тройным слоем густой воды, плотного ветра и тонкого воздуха.

Н.А. Железнова

АЛЬВАРЫ (тамил. ālvār — «углубленные») — вишнуитские мистики-поэты, творившие в Тамилнаде в VI–XI вв. и следовавшие *бхакти-марге* («путь преданности»; см. **Бхакти**; **Марга**), т.е. «эмоциональному» богопочитанию. Истоки религ. поэзии А. — «**Бхагавадгита**» (где «путь *бхакти*» впервые получает статус высшего служения Божеству, более эффективного, чем два других — «путь познания» и «путь действия»), концепция секты *панчаратра* (почитавшей верховное вишнуитское божество Васудэву-Нараяну в манифестациях-*вьюхах* и его женскую энергию-**шакти**), популярный кришнаизм и ранние антологии тамил. поэзии.

Традиция канонизировала 12 А. Первыми среди них считаются Пойхей, Пудам (Бхутам), Пей и, вероятно, Тирумажисей (VI–VII вв.). К IX в. относится тв-во Тирупанальвара, Тондарадипподи, знаменитых Перияльвара и его приемной дочери Андаль, создавшей искусную поэму и цикл лирич. стихов, в к-рых она представляет себя в качестве духовной супруги Кришны, развивая мистич. сублимацию эротич. чувства (*ширингара*). Самым поздним и одновременно выдающимся из А. считается Наммальвар (IX–X вв.). Согласно легенде, он провел в медитации 16 лет, пока перед его мысленным взором не встал Вишну и отверз поток его гимнической поэзии, к-рый, по мнению нек-рых исследователей, концентрирует духовный опыт не только **вишнуизма**, но и др. индуистских течений. Наследие А. было собрано в IX–X вв. Натхамуни (по легенде, весь текст был передан ему самим Наммальваром) в корпус «Налайира тиввияппирабандам» («Священное собрание 4000 стихов»), включивший 24 произведения, распределенные по четырем циклам, названным «**Ведами**» (претензия на «превосходство» над самой древней и сакральной текстовой традицией Индии). В центре поэтич. культа А. — Вишну во всех его аватарах и ипостасях, в т.ч. в образе Тирумала (Маль, Майон) — тамил. варианта Вишну-Кришны (восходящий к образу древнего дравидского пастушеского божества, ассоциировавшегося с сезоном дождей). Тирумаль воспевается в поэзии А. в трех осн. модусах: 1) его мифич. подвиги — из историй о классич. инкарнациях Вишну (**аватары**), прежде всего в образе Кришны; 2) его воплощения в храмовых статуях (упоминается до

95 святылиц); 3) его пребывание в сердцах почитателей-бхактов. Вместе с тем поэзия А. — миссионерско-полюемическая. Объекты их критики — представители всех соперничавших с вишнуитами религ. направлений Тамилнада: шиваиты, буддисты, джайны. Опирающийся в значительной мере на наследие А. шривайшнавизм создал целую «житийную» лит-ру, в к-рой они уже сами становятся объектами мифологизации и «истолковываются» как инкарнации небесных орудий Вишну и им приписывается множество чудес, а также грандиозную комментаторскую лит-ру (к их «корпусу») на сильно санскритизированном тамили. К числу поздних А. относился и **Ямуначарья** (X–XI вв.), мистич. интуиции к-рого были впоследствии систематизированы в **вишишта-адвайте**.

Влияние А. на развитие ср.-век. **индуизма** было глубоко и всесторонне. Образ игривого Кришны и др. темы и акценты поэзии А. определили мн. мотивы знаменитой «Бхагавата-пураны» (X в.), а через нее и ср.-век. вишнуизма в целом. Андаль и Наммальвару принадлежит значительный вклад в мистич. эротику. **Натхамуни** оказался у истоков философии шривайшнавов (традиция, завершенная **Рамануджей**). Поэзия А., оказавшая значительное влияние как на популярную, так и на иератическую вишнуитскую словесность, и в настоящее время сопровождается храмовой культ Юж. Индии. Наконец, деятельность А. способствовала консолидации соперничавшего с вишнуитами шиваитского *бхакти* — в поэзии **наянаров**.

Лит.: Dasgupta S. A History of Indian Philosophy. Vol. III. Cambridge, 1922; Бычихина Л.В., Дубянский А.М. Тамильская литература. М., 1987.

В.К. Шохин

АМАРАВИККХЕПИКИ (пали amaraṅvikkhēpikā, букв. «скользкие угри») — обозначение в палийской «Брахмаджала-сутте» философов, уклоняющихся от ясных и определенных ответов на мировоззренческие вопросы (Дигха-никая I.24–28). Ответы А. на эти вопросы инвариантны: «Это не мое [суждение]. Я не говорю, [что дело обстоит] так, не говорю, [что] иначе, что не так или что не не так», но предметы и мотивировки их «уклонения» распределяются по четырем позициям. В первых трех позициях А. отказываются от этич., точнее, «агатологических» (от греч. agathon — «благо») оценок, когда им предлагается оценить что-то в качестве благого (**кушала**) или неблагого (**акушала**). Первая мотивировка выражается в нежелании давать подобные оценки из-за боязни обнаружить к ч.-л. склонность или антипатию, к-рые ведут к ложным суждениям, затем к унынию и, наконец, к препятствиям для духовного «продвижения». Вторая почти идентична первой, с той только разницей, что здесь акцентируется нежелание поддаться «привязанности» вследствие вынесения оценочного суждения. Третья мотивировка значительно прагматичнее: выносить подобные суждения не стоит уже потому, что можно попасть впросак и потерпеть поражение в споре с профессиональными диалектиками, «способными расщепить даже волос» и подвергнуть любое суждение экзамену. Четвертая позиция А.: они отказываются отвечать уже не на «агатологич.», но на нормативные «онтологич.» вопросы шраманской эпохи: существует ли др. мир, существуют ли «нерожденные существа» др. мира и плоды добрых и злых дел, а также существует ли «совершенный» (**Татхагата**) после смерти (равно как и: не существует; и существует и не существует; ни то ни др.)? Отвержение каждого из четырех вариантов решения «тетралеммной ситуации» открывает возможности «ан-

титетралеммы» (*чатушкотика*). Эти позиции А. совпадают с дискурсом **Санджай Белаттхишутты**, к-рый, исходя из приведенной будд. классификации, должен был принадлежать к ним.

Вопрос об идентификации филос. мировоззрения А. не принадлежит к простым. В их «уклонизме» содержатся и черты скептицизма (важно совпадение с Пирроном и в духовно-прагматич. мотивировке первых трех классов — в обоих случаях речь идет о боязни нарушить определенными суждениями свой покой), и агностицизма, и простого желания не испытывать последствий острой конкуренции. Последний момент позволяет характеризовать А. как индикаторов бурного развития «филос. технологии» в Индии шраманского периода.

Лит.: Шохин В.К. Индийская философия. Шраманский период. СПб., 2007; Varua B. A History of Pre-Buddhistic Indian Philosophy. D. etc., 1970 (1st ed. 1921).

В.К. Шохин

АМРИТАЧАНДРА СУРИ (Amṛtacandra Sūri) (IX–X вв.) — джайн. философ дигамбарского направления. О жизни и деятельности А.С. ничего не известно, но в более поздних джайн. текстах он называется *тхакур*, что свидетельствует о принадлежности А.С. к высшим социальным слоям. Согласно дигамбарским спискам учителей (*паттавали*), А.С. стал руководителем *сангхи* в 904.

Прославился как автор соч. под назв. «Пурушартха-сиддхьяюпя» («Средство достижения цели души»; др. назв. — «Джинаправачана-рахасья-коша»). В этом трактате впервые в истории **джайнизма** детально разъясняется практика следования ненасилию (**ахимса**). Он написан на санскрите стихотворным размером *арья* и содержит 226 *гитх*. После слов традиц. почтения в адрес **Джины** и его учения автор говорит (5–9) о том, что подлинная т.зр. (*нишчая ная*) является настоящей, тогда как обыденная (*вьявахара ная*) — нет, но ее используют всеведущие для наставления непросветленных. Тот же, кто знает обе, достигает отрешенности. **Пуруша** есть сознание, **Атман** лишен всех чувственных характеристик, имеет множество атрибутов и модусов, а также вкушает плоды своей деятельности (9–10). Активность (**йога**) же самого *Атмана* является действующей причиной (*нимитта-карана*) трансформации кармической материи: душа изменяется посредством трансформации своих собственных состояний сознания, **карма** служит лишь инструментом. Невежественным душа представляется связанной кармическими состояниями, и эта иллюзия служит причиной пребывания в **сансаре** (12–14). Относительно высказываний всеведущих не следует сомневаться, так же как не следует принимать односторонние взгляды и ложные доктрины; необходимо добиваться приверженности истинному Учению (**дхарма**), приносящему счастье, благополучие, процветание и распространение ненасилия среди всех благочестивых (23–30). Хотя праведность и знание сопутствуют друг другу, тем не менее джайны считают праведность причиной знания, подобно тому как светильник — причина света (31–34). Обладающий правильным видением и знанием должен иметь и правильное поведение, рождающееся через частичный, как у послушника, или полный, как у аскета, отказ от насилия, лжи, привязанностей, воровства и невоздержания (37–41). Вождение является причиной насилия, а его отсутствие — причиной ненасилия. Если человек не подвержен вождению, даже повреждая др. жизни, он не

творит насилия (*химса*). Наделенный же страстями *Атман* постоянно причиняет насилие и самому себе и др. в силу своей невнимательности (44–48). Тот глупец, к-рый практикует поведение с правильной т.зр., не понимая его смысла, только вредит самому себе. Результат деяний зависит от намерения деятеля, поэтому у одного малое насилие может привести к значительным последствиям, тогда как у др. большое насилие приносит лишь небольшой «плод» (50–57). Те же, кто стремятся избежать насилия, должны отказаться от вина, мяса, меда, сока и плодов деревьев *удумбара*, *типал*, *баньян* и *пакар*, содержащих множество «подвижных душ» (61–75). Избавление от насилия достигается посредством контроля над умом, речью и телом. Не следует убивать живые существа ни для поклонения божествам, ни для приема гостей, ни для прекращения страданий, ни для наказания других или для обретения лучшего рождения (76–90). Далее автор классифицирует ложные суждения и виды недостойной речи (91–101) и обращает внимание на то, что на насилии основаны воровство и нецеломудрие (102–110). Привязанность, источником к-рой является пристрастие к чему-то, бывает двух видов — внешней (к живым существам и предметам) и внутренней (чувственность, ошибки, вождение, страсти, насмешки). Она также напрямую связана с насилием (111–119). Остальная часть трактата посвящена технике правильного поведения — что следует и что не следует делать с целью избежания насилия в соответствии с джайн. доктриной (120–226).

А.С. является также самым ранним комментатором трактатов **Кундакунды** (III–IV вв.), он создал коммент.: «Атмакхьяти» к «Самая-саре», «Таттва-дипика» к «Права-чана-саре» и «Самая-дипика» к «Панчастика-саре». Ему же принадлежит коммент. «Таттвартха-сара» к трактату **Умасвати** (II–III вв.) под назв. «Таттвартха-адхигам-сутра». В 1968 в книгохранилище-*бхандаре* Ахмадабада было обнаружено еще одно сочинение А.С. под назв. «Лагхутаттва-спхота», написанное в жанре восхваления (*стотра*). Этот поэтич. текст представляет собой собрание 25 гимнов по 25 стихов, в к-рых излагаются осн. положения джайн. доктрины. Все тексты А.С. написаны на санскрите.

Соч.: *Amṛtacandra Sūri. Puruṣārtha-Siddhyupāya*. Ed. by A. Chakravarti. Lucknow, 1933 (Sacred Books of the Jains. Vol. 4); *id.* *Laghutattvasphoṭa*. Ahmedabad, 1978 (L.D. Series, 62).

Лит.: *The Art and Science of Self-Realization. Purusharthasiddhyupaya of Amrtachandra Suri*. Ed. with an Introd. by J.P. Jain “Sadhak”. N.D., 2007; *EIPh*. Vol. X, pt I. Jain Philosophy. Ed. by D. Malvania, J. Sony. D., 2007.

Н.А. Железнова

АНАВАСТХА (санскр. *anavasthā*, букв. «отсутствие опоры») — в инд. логике регресс в бесконечность. Причисляется к типу **тарка**. Инд. логики, пытаясь избежать А., очень много усилий затрачивают и на то, чтобы обнаружить А. у своих оппонентов. Напр., критикуя теорию внешнего источника валидности (**паратх праманья**), мимансаки аргументируют это тем, что в этом случае один акт познания должен удостоверяться др. актом познания, тот, в свою очередь, третьим, и так до бесконечности. Сторонники **ньяи** с помощью А. доказывают существование атома: если бы вещи делились до бесконечности, то песчинку можно было бы приравнять к горе Меру, т.о., чтобы избежать А., следует допустить существование атома. А. используется для критики категории присущности **вайшешики** (**самавая**): если

благодаря отношению присущности целое становится отличным от суммы своих частей, то само это отношение тоже должно отличаться от того, что оно связывает, поэтому для его объяснения надо ввести еще одну присущность, затем еще одну для объяснения отношения предыдущей присущности и того, что она связывает, и так до бесконечности. Чтобы избежать упреков в А., вайшешики постулируют, что характер присущности не меняется в зависимости от того, что она связывает: присущность, соединяющая части и целое, та же самая, что и присущность, связывающая качество и субстанцию. Страх перед ситуацией А. толкает вайшешиков на принятие нек-рых прогнотинтуитивных принципов, напр. запрета для качеств (*гуна*) иметь др. качества, что привело к абсурдному выводу о том, что число не может применяться к соединениям (*самйога*), являющимся у вайшешиков качествами.

В.Г. Лысенко

АНАДХЬЯВАСАЯ (санскр. *anadhyavasāya* — «неопределенность», «отсутствие понимания», «отсутствие достоверности») — в инд. эпистемологии неопределенное представление. Выделяется в отдельную разновидность незнания (**авидья**) **Прашастападой**. Ранние найяики не отделяют А. от сомнения (**самшая**). Однако более поздние авторы **вайшешики** и **ньяи** проводят между ними четкое различие. Шридхара указывает на то, что сомнение возникает при припоминании специфич. характеристик предметов, в то время как неопределенное представление есть следствие незнания этих характеристик. Кроме того, сомнение всегда предполагает некую альтернативу (колеблется между двумя альтернативными суждениями), в то время как неопределенное восприятие касается только одного предмета. Напр., если при виде незнакомой породы животных мы думаем: «Это какое-то животное», то это будет А.; если же мы подумаем: «Что это — корова или гаял?» — это будет *самшая*.

По Прашастападе, А. возникает в отношении объектов как восприятия (**пратьякша**), так и логич. вывода (**анумана**), как знакомых, так и незнакомых и может быть вызвана рассеянностью или любознательностью. Когда житель страны Дикша, незнакомый с хлебным деревом, видит его, то он определенно воспринимает его существование, субстанциальность, принадлежность к земле, к классу деревьев, его цвет и наличие у него ветвей, но универсалию хлебного дерева воспринимает неопределенно (см. **Нирвикальпака–савикальпака**), т.е. не ассоциирует ее со словесным обозначением (случай, иллюстрирующий любознательность в отношении неизв. объекта). Примеры рассеянности в отношении знакомого объекта дает Шридхара: когда известный раджа проехал по дороге, кто-то, по рассеянности не обративший на него внимания, будет располагать только неопределенным представлением: «Кто-то проехал по дороге». В качестве примера А. в отношении объекта вывода Прашастапада приводит ситуацию, когда житель острова Нарикела, никогда не видевший коров, задумывается, к какому виду принадлежит животное с подгрудной складкой кожи (обычно такая складка является родовым признаком, **лингга**, инд. коровы).

Шивадитья толкует А. как неопределенное восприятие объекта, в к-ром разные взаимоисключающие альтернативы его идентификации не даны сознанию, а пребывают в латентной форме, напр., когда человек воспринимает дерево, но не может вспомнить его названия. **Удаяна** считает, что А. предполагает восприятие свой-

ства, общего обеим альтернативам, хотя сами они различаются неотчетливо, поэтому мысль не колеблется, как в случае сомнения. У Шанкары Мишры А. является восприятием объекта как «это» (*idam iti*). По **Валлабхе**, А. возникает в следующих условиях: 1) когда известны общие свойства, 2) неизвестны специфич. свойства и 3) имеется желание определенного знания.

Хотя поздние найяики и вайшешики часто объединяют А. и сомнение в рубрике неопределенного знания, возбуждающего желание к дальнейшему познанию объекта, они различают их по неск. параметрам: 1) в случае сомнения налицо альтернативные взаимоисключающие идентификации объекта, в случае А. эти альтернативы не проявлены; 2) соответственно, в случае А. нет припоминания свойств объектов, составляющих альтернативу, а также 3) нет и колебания между этими альтернативами.

См. лит-ру к ст.: **Пратьякша**.

В.Г. Лысенко

АНАНДА (санскр. ānanda — «счастье», «блаженство») — характеристика состояния освобожденности (см. **Мокша**) в **веданте** как наполненного максимально положительным, запредельным земному опыту эмоциональным содержанием, противопоставляемая пониманию высшей цели в «отрицательных» терминах (ср. **кай-валья**, **апаварга**, **нирвана**). В раскрытии значения А. различимы три осн. аспекта.

Первый, эзгетический, связан с истолкованием положения «Тайттирия-уп.», в к-рой при различии неск. «слоев» (*коша*) индивида пятый, последний, высший по отношению к четырем предыдущим (**атманы** пищи, дыхания, разума и распознавания), именовался «состоящим из блаженства» (*анандамая*) и включал «приятное» (*прия*), «наслаждение» (*мода*) и «большое наслаждение» (*прамода*), а также саму А. (II.5). Второй — это обоснование определения сущности **Брахмана** как сущего-сознания-блаженства (**сат-чит-ананда**), «догматизированного» в *веданте*. Третий связан с оправданием «положительного» идеала *мокши* — как реализации индивидом своей «истинной» природы Абсолюта, включавшего и А., — перед лицом оппонентов *веданты*, настаивавших на том, что этот идеал неотличим от счастья как удовольствия, а потому он чреват появлением страдания (**дуккха**), т.о., является «сансарным» опытом и, следовательно, неприемлем.

Шанкара в коммент. к этому пассажию из «Тайттирия-уп.» обосновывает положение о том, что «*Атман* блаженства» правомерно считать наиболее сокровенным из всех «слоев» ввиду того, что блаженство является результатом и познания и действия, к-рые предпринимаются ради него. **Сурешвара** же в коммент. к его коммент. различает два уровня А.: тот, о коем речь в **упанишаде**, и **Брахман**, к-рый есть А. в своей сущности. Второй, абсолютный, уровень А. «пронизывает» все слои, включая и «слой наслаждения», являющийся компонентом эмпирич. «Я», в состав к-рого входит и воспринимающий положительные состояния интеллект-**буддхи**. А. обнаруживается также в обычной радости из-за обычных вещей — рождения ребенка, обладания желанным и т.д.

Обсуждая значение А. как третьей характеристики **Брахмана**, Шанкара в «Брихадараньяка-упанишада-бхашье» (III.9.28) отвергает мнение, согласно к-рому **Брахман** может познавать собственное блаженство. Если бы это было так, то подобное раздвоение (на субъект и объект познания) противоречило бы его единству Абсолюта.

Потому *Брахман* не познает блаженство, но, в соответствии со своей «простой» природой, есть само блаженство, к-рое непознаваемо. Точно так же обстоит дело и с блаженством того, кто достиг освобождения, ибо оно лишь манифестация этого «первообразного» блаженства (освобожденный не может познавать А. и по той причине, что в состоянии освобождения он уже лишен тела и органов познания). В др. пассаже того же коммент. констатируется, что А. находится в природе вещей как «изобилие» эманирования *Брахмана* (VIII.12.1). В приписываемой Шанкаре «Атмабодхе» утверждается, что божество Браhma и др. «пропорционально» участвуют в А. *Брахмана* (ст. 58). В субкоммент. Сурешвары к той же «Брихадараньяка-уп.» подтверждается невозможность для *Брахмана* «познавать» свое блаженство, а также то, что в освобождении *Атман* есть А. Отличие А. от обычного счастья в том, что последнее достигается определенными средствами, тогда как А. «обнаруживается» как аутентичное онтологич. состояние индивида. Нек-рый опыт А. дается нам, по его мнению, во сне без сновидений.

Развернутая полемика с противниками А. как высшей человеческой цели предстает в трактате современника Шанкары **Манданы Мишры** «Брахма-сиддхи» (I. 2–6). Оппонент предлагает отказаться от идеала А., рекомендуя учесть и то, что сами священные тексты дают понять, что блаженство не более чем устранение страдания, и ежедневный опыт это подтверждает. Мандана Мишра возражает: блаженство несводимо к отсутствию страданий, ибо в противном случае обитатели одного ада должны были бы испытывать его по причине отсутствия у них страданий, свойственных пребывающим в др. аду. Оппонент предлагает тогда считать, что удовольствие производится удовлетворением желания, к-рое, будучи неудовлетворенным, приносит страдание. Мандана Мишра оспаривает оба этих тезиса. Более того, если объект производит желание во время его «вкушения», то как же насыщение желания может доставить удовольствие? В иных же случаях «вкушение» объектов приносит как раз неудовлетворенность. О том, что удовольствие (как тривиальный коррелят А.) есть нечто положительное, а не просто устранение нежелательного, каждый может судить по собственному опыту. По Мандане Мишре, не всякое желание (*иччха*) есть уже «похоть» (*рага*), а потому нельзя считать также, что активность, направленная на достижение блаженства *Брахмана*, основывается на страсти. Последняя есть привязанность к реально несуществующим вещам, «проецируемая» незнанием (**авидья**), тогда как стремление к истине к ней не относится. Если же деятельность ради искоренения страдания и достижения блаженства *Брахмана* также относится к страсти, то тогда никто никогда не обретал освобождения (что противоречит свидетельству авторитетов). «Гарантией» возможности достижения А. является ее присущность *Брахману*, в к-ром она идентична сознанию (подобно тому как свет луны соединен с приятными ощущениями от него). Самое элементарное проявление А. — наши ощущения после крепкого сна, когда мы осознаем, что спали безмятежно.

Сурешвара в субкоммент. к «Брихадараньяка-уп.» также спорит с мнением о том, что счастье есть лишь отсутствие страдания. Во-первых, можно испытывать одно и другое одновременно. Во-вторых, это опровергается нек-рыми простыми фактами: напр., радость от рождения сына никак не сводима к отсутствию страдания из-за бездетности, ибо до рождения сына человек не мог испытывать указанного страдания. То, что высшей человеческой целью является счастье, подтверждается и опытом всех живых существ, к-рые к нему стремятся, даже не обладая способностью его достичь. Что же касается возражения, будто само желание высшего счастья уже есть привязанность, то на это можно, по Сурешваре, возразить т.о.: при-

вязанностью в таком случае следовало бы считать стремление учителя найти уединенное место для медитации, что абсурдно.

Лит.: *Chattopadhyaya A. Eternal Bliss and Its Realization. Calc., 1973; Fort A. Beyond pleasure: Śaṅkara on Bliss // JPh. 1988, vol. 16, p. 177–190.*

В.К. Шохин

АНАНДАГИРИ (Ānandagiri; др. имена — Анандаджняна, Джанардана) — инд. религ. философ XIII в., представитель **адвайта-веданты**. Родился, вероятно, в Гуджарате (Зап. Индия), был духовным наставником в монастыре в Двараке, основанном **Шанкарой**. Последователь Читсукхи и Шрихарши. Автор более 20 трудов по *адвайта-веданте*, в т.ч.: «Шарирака-бхашья-тики» (или «Ньяя-нирная»), субкоммент. на коммент. Шанкары к «Брахма-сутрам», «Гита-бхашья-вивачаны», толкования к коммент. Шанкары к «**Бхагавадгите**», «Шанкара-виджайи» (одно из немногих жизнеописаний Шанкары), «Таттва-алоки», «Тарка-санграхи» и др. В отличие от др. адвайтистов А. различает «внутреннее „Я“» (*пратьяг-атман*), определяемое как «реальность–сознание–блаженство», и **Брахмана**, природа которого есть «истина–знание–бесконечность». **Авидья**, не выразимая в категориях реального и нереального, выступает в качестве «корневой причины» (*мула-карана*) мира. Единственным надежным средством достижения бессмертия и спасения, согласно А., является знание *Брахмана*. Адвайтист уделяет значительное внимание проблемам эпистемологии, в частности рассмотрению спорных вопросов выводного знания. А. дает подробную характеристику ошибок, связанных с применением «среднего термина» (**хету-абхаса**), отмечая нечеткость определений, предложенных в классич. **ньяе**. Он показывает, напр., что квалификация «среднего термина» как «недоказанного» (*асиддха*) неудовлетворительна хотя бы потому, что, как всякое индуктивное определение, она не позволяет перебрать все возможные случаи употребления. А. отвергает также ряд др. видов познания, традиционно выделяемых вайшешиками; специальной критике подверглось, в частности, представление о природе сновидений, а также об особом «йогическом восприятии» (**йоги-пратьякша**). Он показывает, что внутренне противоречива уже сама попытка сблизить чувственное восприятие (**пратьякша**) с реальностью, заведомо лежащей вне сферы действия источников достоверного познания (см. **Праманавада**). Опровергая способы выражения, фиксации и передачи мистич. интуиции, предложенные оппонентами, он, однако, не выражает сомнения в существовании самого сверхчувственного опыта. Традиция представляет А. и как адепта, практиковавшего тантристские формы **шиваизма** (в частности, **кундалини-йогу**). А. известен также как один из наиболее активных критиков концепции *схотавады* грамматистов; он полагал, что *Брахман* не может быть отождествлен со словесной формой (*пада-схота*), поскольку это трудно было бы согласовать с обычной, в т.ч. и речевой, практикой. Эпистемологич. проблемы, поднятые А., в дальнейшем разрабатывались его учениками, крупнейшим из которых был Акхандананда (автор «Таттва-дипаны», коммент. к соч. «Панчападика-виварана» **Пракашатмана**).

Соч.: *Ananda Giri. The Sankara-Vijaya, or Life and Polemics of Sankaracharya. Calc., 1368; Anandajnana. Tarkasangraha. Bar., 1917.*

Лит.: *Preceptors of Advaita. Secunderabad, 1968, p. 320–324; Sinha J. Problems of Post-Sankara Advaita-Vedanta. Calc., 1971.*

Н.В. Исаева

АНАТМАВАДА (от санскр. an-ātman, или nairātmya, пали an-attā — «не-душа», «бессамость», «безличность» и vāda — «учение», «доктрина») — в узком смысле учение об отсутствии у живых существ неизменной самости — **Атмана**, в широком — отрицание любой постоянно длящейся субстанциональной основы существования (см. **Дравья**). основополагающее учение **буддизма**, определяющее оригинальность его доктрины и вызывающее самые разноречивые толкования и оценки как в истории самого буддизма и соперничающих с ним направлений инд. мысли, так и среди совр. исследователей. А. логически вытекает из принципов всеобщей изменчивости (**анитьята**) и неудовлетворенности (**дуккха**), согласно к-рым ни в мире, ни в человеке нет и не может быть ничего неизменного, изменчивое же вызывает неудовлетворенность, поэтому опыт живых существ, к-рый буддисты понимали как поток преходящих состояний (**дхарм**), как и само существование, начисто лишен к.-л. самождественной во времени самости. Вместе с *анитьей* и *дуккхой* *анатма* составляет осн. характеристику бытия (санскр. *трилакшана*). В совр. филос. терминах А. часто трактуют как «антисубстанциализм», «антиэссенциализм» и «редукционизм».

Атман на санскр., как и на пали (*Атма*), — это возвратное местоимение «сам», «себя» и его субстантивированная форма «самость» (ср. англ. Self, нем. Selbst, фр. Soi). **Будда** часто использует это слово в составе разг. синтаксич. конструкций, типа «познай самого себя», «будьте сами себе светильниками», «ищите опору в самих себе», в словосочетаниях «себялюбивый», «сам себе хозяин» и т.п. Однако монахам он рекомендует в ходе их занятий интроспекцией (санскр. **смрити**, пали **сати**) избегать личных и притяжательных местоимений. С. Коллинз назвал *Атма* «лингвистич. табу в техническом дискурсе». К этому слову Будда относится как номиналист, видя в нем лишь конвенцию, используемую в каждодневной практике, но не имеющую реального референта «Я», «мое», «мое Я» (Дигха-никая I.202). Прежний «субъект-объектный» эгоцентрированный язык Будда заменяет на безличный язык *дхарм* их взаимозависимого происхождения — **пратитья самутпады**. Так, вопрос «Кто вкушает пищу сознания?» Будда определяет как «несостоятельный» и предлагает сформулировать его «правильно»: «Условием чего является пища-сознание?» — и дать «правильный» ответ: «Сознание является условием будущего перерождения» (Самьютта-никая XI.13).

Однако А., разумеется, не сводится к чисто лингвистич. упражнениям, а отражает определенное отношение Будды к совр. ему концепциям души. Основатель буддизма называл «крайностями» два подхода к существованию души — **сассатаваду**, или «этернализм», учение о вечной и неизменной душе, и **уччхедаваду**, или «аннигиляционизм» либо «нигилизм», — учение о разрушении души со смертью тела. Свое собственное наставление Будда считает «срединным» как по отношению к утверждению, так и по отношению к отрицанию существования неизменной души. В отличие от *сассатавады*, в к-рой вечная душа противопоставлена изменчивому и разрушающемуся телу, Будда считает ментальное и физич. взаимозависимыми и взаимоопределяющими элементами существования, находящимися в постоянном процессе изменения (разрушения и возникновения; см. **Дхармы**; **Кшаникавада**). С т.зр. Будды, перерождающийся индивид не является ни «вечным» (*сассата*), ни «отрезанным» от др. воплощений (*уччхеда*) (Шалистамбха-сутта). Отмежевываясь от «аннигиляционизма», Будда подчеркивает, что учит не «о разрушении, уничтожении или прекращении чего-то реально существующего», а «об уничтожении жадности, гнева и ослепления» (**асравы**). Говорить об отрицании Буддой души — значит впасть в «крайность» нигилизма в оценке его учения. В целом вопрос о существова-

нии или несуществовании души после смерти тела (ср. четыре альтернативы о существовании или несуществовании **Татхагаты** после смерти) основатель буддизма относит к категории **авьяката**, не допускающей категорич. ответа «да» или «нет», требующей специального анализа.

Фактически Будда различает два аспекта *Атмана*: 1) житейский, связанный с представлением о собственной «самости», глубоко укорененный в сознании обычных людей — своего рода стихийный эгоцентризм (напр., в «Алагаддупама-сутте» (Маджджхима-никая I, 130–142) Будда описывает простака, к-рый «обо всем, что видел, слышал, ощутил, узнал, достиг, искал, обо всем, о чем размышлял, думает так: „Это мое, это — я, это мой *Атман*“») и 2) доктринальный — основанная на стихийном эгоцентризме концепция души (*Атмана*), когда думают: «Эта Вселенная есть *Атман*, после смерти я стану Этим, постоянным, пребывающим вечно, длящимся, неизменным и буду существовать таким в вечности»; а о том, что есть этот *Атман*, он думает так: «Это мое, это — я, это мой *Атман*» (там же).

В «Анатталаккхана-сутте» (Самьютта-никая III.66) Будда предлагает своим слушателям ответить на вопрос, есть ли в них самих, в их теле, ощущениях, представлениях, проявлениях воли и сознания (см. **Скандхи**) хоть что-то неизменное, способное управлять собой и подчинять себе все остальное. Показывая, что характеристики *Атмана* (вечность, неизменность, способность к контролю) неприложимы к чему бы то ни было в индивидуе (напр., если бы телесное было вечным, то оно было бы не подвержено болезням и смерти и могло бы изменяться по желанию: «пусть станет мое тело таким, пусть станет мое тело другим»), Будда стремится убедить своих слушателей прежде всего в том, что понятие *Атман* не имеет никакого отношения к реальности их психосоматич. переживаний. Здесь нет прямого отрицания трансцендентного *Атмана упанишад*, а только констатация факта эмпирич. опыта. Хотя сама будд. психосоматич. практика доказывает, что существуют и контроль сознания, и способность изменять свои *скандхи* в соответствии с «будд. программой», с т.зр. Будды, существование действия не доказывает существование агента.

Отождествление пяти *скандх* с «Я» и «самостью» связывается Буддой с концепцией ложных мнений относительно собственной личности (в дальнейшем названных **саткая-диттхи**). В палийских текстах названо в общей сложности 20 типов **диттхи** о «самости», классифицированных по типу предикации: 1) **рупа** («телесное») и пр. есть «самость»; 2) «самость» обладает *рупой* и пр.; 3) *рупа* и пр. содержатся в «самости». Считается, что пока человек живет с ощущением собственного «Я», отождествляя его со *скандхами*, последние действуют в режиме «привязанности» (**упадана**) к внешним объектам и создают все новые и новые «омрачения» (**асавы, клеши**), затягивающие человека в омут бесконечных перерождений (**сансара**). Чтобы устранить эти «естественные» тенденции *скандх*, препятствующие достижению освобождения (**нирвана**), нужно устранить то, что делает их факторами привязанности, — эгоцентрич. установку индивида, к-рая пронизывает весь его опыт, создавая «неправильные» мыслительные привычки (понимать все в терминах «Я», «мое») и ложные концепции о вечности *Атмана*. Позитивный сотериол. смысл А. заключался, т.о., в разрушении эгоцентрич. установок сознания, присущих «естественному» человеку.

Доводом против существования *Атмана* был аргумент Будды, согласно к-рому если бы в человеке было что-то постоянное, то нельзя было бы вести праведный образ жизни и разрушить *дуккху*, ведь вечный *Атман* не подвержен процессу воздаяния: для него нет ни **кармы**, ни разрушения *кармы*. Фактически Будда пока-

зывает, что неизменность и вечность ставят *Атман* вне морального и духовного порядка (действительно, в *упанишадах* сказано, что *Атман* «не становится от хорошего деяния большим и не становится от нехорошего деяния меньшим» — Брихадараньяка-уп. VI.4.22). В отличие от *упанишад*, где единственно реальным в *карме*, *сансаре* и *мокше* является их субъект, т.е. *Атман*, Будда отправляется от реальности прежде всего самих этих процессов. На место *Атмана* как статичного бытия, неспособного к изменению и развитию и, стало быть, к несению моральной ответственности за проступки индивида, Будда поставил саму концепцию изменения, представленную в виде континуума дискретных состояний (*дхарм*), чередование к-рых подчинено закону взаимозависимого происхождения. На место единства и тождества субъекта, или агента, перерождения — единство и тождество конгломерата, или серии, *дхарм*. Т.о. он создал основу для решения двух проблем, к-рыми пренебрег **брахманизм**: во-первых, объяснялась реальность изменений (морального совершенствования или деградации) в человеческой личности, во-вторых, индивид нес моральную ответственность не только в виде вознаграждения лучшим или худшим перерождением, как в брахманизме, но и своим состоянием в каждое мгновение настоящей жизни.

Однако замена *Атмана скандхами* оставляла нерешенной проблему тождества личности в разные моменты времени и в процессе перерождения (является ли тот, кто совершает действие, тем же, кто несет за них воздаяние) и связанные с нею проблемы памяти и узнавания. Это обусловило возникновение в буддизме группы дисидентских школ, объединенных идеей **пудгалы** как некоего более или менее устойчивого единства *дхарм* отдельного индивида. Хотя «ересь» *пудгалы* осуждалась большинством будд. школ, в свете концепции двух уровней реальности, выдвинутой в **мадхьямаке** и развитой в **йогачаре**, эмпирич. личность стала рассматриваться как реальная в относительном смысле (*вьявахарика-сатья*), тогда как с т.зр. абсолютной реальности (*парамартхика-сатья*) она объявлялась иллюзией, продуктом воображения. Будд. доктрина перерождения отличается от брахманистской по своему механизму: отвергая самотождественность перерождающейся души, буддизм рассматривает каждое мгновение (**кшана**) как отдельную единицу существования, к-рая связана с предыдущим и последующим мгновениями отношением взаимного обусловливания. Мысль последнего момента в жизни человека перед распадом его физич. тела обуславливает мысль последующего существования. Буддисты уподобляют перерождение серии вспышек пламени, каждая из к-рых, погаснув, обуславливает появление другой.

В интерпретации А., как и в интерпретации самого *Атмана*, тоже можно наблюдать две «крайности»: с одной стороны, отождествление А. с отрицанием души и с нигилизмом (брахманистские критики и нек-рые совр. интерпретации), с др. стороны, утверждение, что Будда, отрицая *Атман* как эмпирическое «Эго», признавал трансцендентный *Атман упанишад* (К. Рис-Дэвидс, К. Бхаттачарья, С. Коллинз и др.). Между тем отношение Будды к теме *Атмана* и *анатмана* зависело от конкретных задач проповеди и конкретной аудитории (принцип **упая каушалья**). Века спустя будд. философ **Чандракирти** подытожил это, сказав, что самых невежественных Будда наставлял об *Атмане*, чтобы искоренить их естественный материализм, самым просвещенным говорил об *анатмане*, чтобы разрушить их тонкую привязанность к личности, те же, кто достиг пробуждения, сами понимали, что *Атман* не является ни реальным, ни нереальным. Судя по этому, вопрос буддологов, признавал ли *Атман* сам Будда, является, по существу, *авьяката*, поэтому на него нет и не может быть категорич. ответа.

А. в будд. и брахманистской схоластике. В ранних текстах **тхеравады**, в к-рых доктрина «самости» (*Атман*, *пудгала*) подвергается критике, выделяются «Катхаваттху» (I.1.240) и коммент. к нему **Буддагхосы**, но особенно «**Милинда-паньха**» («Вопросы Милинды»). В беседе с греко-бактрийским царем Менандром (пали — Милинда), поднимающим ряд серьезнейших проблем (напр.: кто использует вещи? кто практикует монашеское поведение? кто медитирует? кто достигает *нирваны*? и т.п.), монах Нагасена, прибегая к аналогии с колесницей, рассматривает три возможности: 1) колесница не сводится ни к одной из своих частей (целое не сводится к части); 2) колесница не является простой суммой частей (аддитивным целым); 3) колесница не является чем-то помимо частей. С его т.зр., *Атман* есть лишь обозначение, концепт (**пруджняпти**), зависящий от пяти *скандх*, равно как и «колесница» — обозначение, зависящее от оси, колес, рамы, дышла (гл. 7). В этом отношении А. следует понимать не как простое отрицание *Атмана* (эквивалентное крайности *уччхедавады*), а как своеобразный «концептуализм», утверждающий реальное существование соответствующего концепта. Аргументы Нагасены, как и аргументы абхидхармистских философов **сарвастивады**, направлены не столько против брахманистской концепции *Атмана*, сколько против доктрины *пудгалы* нек-рых будд. школ (**ватсипутрия** и др.). Во Введении к кн. 9 «Абхидхармакоши» («Пудгала-пратишедха-пракарана», «Глава об опровержении квазииндивиду»), посвященной критике *пудгалавады*, **Васубандху** утверждает, что *Атман* невоспринимаем (*атманупалабдхи*), и никакие инструменты достоверного познания (восприятие или логич. вывод) неспособны доказать, что помимо серии *дхарм* существует еще и нечто, их объединяющее и к ним не сводящееся (этот довод сравнивают с утверждением Юма о том, что невозможно обнаружить непосредственно воспринимаемое явление, на основании к-рого индивид называет себя «Я»). Если бы *Атман* был реальной сущностью, то, согласно Васубандху, его можно было бы познавать либо непосредственно как объекты чувств, либо опосредованно — через логич. вывод, как тонкую материю, из к-рой созданы сами чувственные способности (**индрии**). Аргументы Васубандху разделяли вайбхашики, саутрантики, логики *йогачары* и сватантрики-мадхьямаки, но подвергали критике прасангики-мадхьямики (Чандракирти в «Мадхьямака-аватара-бхашье» и его последователи).

В критике А. со стороны ортодоксальных брахманистских философов осн. роль сыграли представители **ньяи**, **мимансы** и **веданты**. Найяик **Уддйотакара** в «Ньяя-варттике», соглашаясь с тем, что *Атман* не воспринимаем чувствами, пытается опровергнуть довод буддистов о его непознаваемости через логич. вывод ссылкой на возможность его выведения из ряда признаков (*атма-лингани*), др. аргументы развивают его комментаторы **Вачаспати Мишра** и **Удаяна** (последний особенно в «Атмататтва-вивеке»). Мимансак **Кумарила Бхатта** в специальной главе «Атмавада» своей «Шлока-варттики» подвергает критике два будд. довода в пользу А.: 1) *Атман* не имеет психологич. реальности, поскольку люди не помнят о проступках, совершенных в прошлых рожденьях, и совершают новые проступки, полагая, что их результат будет вкушать др. личность; 2) если *Атман* вечен, то он не может переживать ни страдания, ни радости, ибо эти переживания предполагают изменение в его природе, а она по определению неизменна. В ответ на первое возражение Кумарила Бхатта отмечает, что воспоминание о действии в момент вкушения его плодов не обязательно — напр., люди, к-рые готовят себе удобное ложе для сна, не вспоминают об этом в момент совершения действия (самого сна). Отвечая на второе возражение, он говорит, что

Атман способен изменяться и играть разные роли (агента — *картри*, вкушающего плоды действий — *бхоктри* и субъекта познания — *джнятри*). Но главный аргумент Кумарилы Бхатты носит лингвофилос. характер: он отмечает, что, если буддисты признают реальность лишь серии единичных безличных событий (*дхарм*), они не могут употреблять по отношению к такой серии указательных местоимений, маркирующих акт узнавания или припоминание чего-то ранее наблюдаемого (напр., эта серия та же самая, что и вчера, поскольку составляющие серию *дхармы* обновляются каждое мгновение и не могут служить референтами таких местоимений). Тот же самый аргумент распространяется и на идентификацию индивидуальной серии в процессе перерождения. Эти и др. критич. аргументы опровергаются **Шантаракшитой** в «Таттва-санграхе» и его комментатором **Камалашилой** в «Панджике».

Будд. А. иногда сравнивают с совр. редукционистскими теориями личности Де-река Парфита и его последователей (Я. Жилес, Я. Дуэрлингер, М. Сидерич).

Лит.: *Bhattacharya Kamaleshwar. L'atman-brahman dans le bouddhisme ancien. Publications de l'E.F.E.O. P., 1973, vol. 90; Collins S. Selfless Persons: Imagery and Thought in Theravada Buddhism. Cambridge, 1982; Duerlinger J. Reductionist and Nonreductionist Theories of Persons in Indian Buddhist Philosophy // JIPh. November–March, 1993, vol. 21, p. 79–101; id. Indian Buddhist Theories of Person: Vasubandhu's Refutation of the Theory of a Self. Routledge—London, 2003; Giles J. The No-Self Theory: Hume, Buddhism, and Personal Identity // PhEW. Apr. 1993, vol. 43, № 2, p. 175–200; Kapstein M.T. Reason's Traces: Identity and Interpretation in Indian and Tibetan Buddhist Thought. Ch. I, V. Boston, 2001; Kolm S.-Ch. The Buddhist Theory of "no-self" // The Multiple Self. Ed. by J. Elster. Cambridge, 1985, p. 233–265; Oetke C. «Ich» und das Ich, Analytische Untersuchungen zur buddhistisch-brahmanischen Atmankontroverse. Stuttgart, 1988; Siderits M. Buddhist Reductionism // PhEW. Oct. 1997, vol. 47, № 4, p. 455–478; Stcherbatsky Th. The Soul Theory of the Buddhists. D., 1976.*

В.Г. Лысенко

АНВАЯ-ВЬЯТИРЕКА (санскр. anvaya-vyatireka, букв. «связь—отдельность») — термины инд. философии и логики, обозначающие принцип постоянной связи между двумя явлениями, к-рый отвечает двум требованиям: 1) «неизменного соприсутствия» (если есть *А*, то есть и *Б*) и 2) «неизменного соотсутствия» (если нет *А*, то нет и *Б*). Принцип А.—В. берет свое начало в грамматике, где использовался для установления смысла суффиксов и основ (если имеется суфф. *А*, то есть и смысл *Б*, если нет суфф. *А*, то нет и смысла *Б*). В последующих лингвофилос. теориях служил определению смысла слова и фразы (там, где есть предмет *А*, он всегда обозначается словом *Б*, если нет *А*, то нет и *Б*).

Утвердился как общеметодологич. принцип **ньяи** и **вайшешики**, приведший к созданию известной логич. доктрины неизменного сопутствия (**вьяпти**). Применялся для определения содержательной истинности логич. вывода (**анумана**). Напр., умозаключение о наличии огня по признаку дыма считалось истинным, поскольку огонь и дым связаны как отношением А., так и отношением В. Входит в формулировку критериев выводного знака (**лингга**).

В.Г. Лысенко

АНВИКШИКИ (санскр. *ānvīkṣikī* — «исследование») — осн. обозначение филос. деятельности в инд. культуре. Существовал ли в Индии эквивалент общего понятия «философия», а если существовал, то какой конкретно термин ему соответствовал — традиц. предмет дискуссии в индологии. Г. Якоби, а после него О. Штраусс, **Д.П. Чаттопадхьяя**, А. Уордер видели этот эквивалент в термине А., тогда как М. Винтерниц, В. Рубен, Г. фон Глазенapp, П. Хакер находили в указанном термине лишь нечто вроде общеметодологич., «проверочной» науки, специально филос. изысканиям не соответствующей. Многие инд. индологи и неоиндуисты — **С. Радхакришнан**, С. Чаттерджи и Д. Датта, У. Мишра, Ч. Шарма, Р. Чоудхури, П.Н. Рао, Г. Малькани, И. Пандей и др. — усматривали эквивалент «философии» в термине **даршана**, означающем «видение», пытаясь использовать его в апологетич. целях (в качестве дополнительного аргумента в пользу мистич. характера инд. философии — в противоположность зап. рационализму). По В. Хальбфассу, подвергнутому частичной критике идентификацию Г. Якоби и П. Хакера и самой решительной — неоиндуистскую, в Индии не было единственного и аутентичного эквивалента понятию «философия», а проблема в целом нуждается в серьезной проработке.

Неоиндуистская версия решения вопроса неосновательна уже хотя бы потому, что слово *даршана* и такие его ближайшие корреляты, как **дришти** (в палийских текстах **диттхи**), означают «видение» не как мистическо-интуитивное умозрение, но как нечто прямо противоположное — «взгляды» или «точки зрения», «доктрины», совокупность к-рых создает филос. системы. Данный термин получил распространение в инд. филос. доксографии — в текстах, излагающих осн. положения ведущих филос. систем их времени: «Шаддаршана-самуччая» («Компендиум шести систем»), «Сарвадаршана-сиддханта-санграха» («Компендиум доктрин всех систем»), «Сарвадаршана-санграха» («Компендиум всех систем») и т.д. Поэтому *даршана* — реальное обозначение отдельных филос. систем как совокупностей определенных доктринальных положений, но это обозначение еще не маркирует того главного, что должно содержаться в эквиваленте «философии», а именно характеристики филос. деятельности и ее субъектов.

В «Аштадхьяи» **Панини** таким родовым обозначением является в определенном смысле понятие *мати* (букв. «мысль»), обобщающее филос. направления *астики* («утверждающие»), *настики* («отрицающие») (см. **Астика–настика**) и последователей фатализма **ниятивады** (IV.4.60). Однако далее эту функцию несет именно А., идентифицируемая в «Ману-смрити» как «познание **Атмана**» — *атмавидья* (VII.43). Вместе с тем брахманистская традиция подвергает осуждению ту филос. деятельность, к-рая не опирается на «предание» и даже решает задачи дезавуирования последнего. Так, в «**Махабхарате**». рассказывается о том, как сам царь богов Индра превратился как-то в шакала за то, что в прошлом был «пандитишкой», «аргументатором» (*хайтука*), порицавшим **Веды**, приверженцем «пустой А.» (*анвикшики нирартхика*), проводившим время в постоянных словопрениях и попытках опровергать **брахманов** в рассуждении о **Брахмане** (XII.173.45–49).

В «Артхашастре» (I–II вв.) данный термин означает: 1) родовое единство филос. направлений **санкхьи**, **йоги** (возможно, подразумевается **вайшешика**) и **локаяты** (возможно, подразумевается **ньяя**); 2) «исследование посредством аргументации»; 3) своего рода метанауку, исследующую предметы отдельных, «частных» дисциплин знания — трех Вед, экономики и политики: соответственно, **дхарму** и **адхарму**, выгоду и невыгоду, правильные средства и неправильные (I.2). В «Ньяя-бхашье» **Ватсьяяны** А. предстает эквивалентом деятельности филос. системы *ньяя* как ис-

следования предметов знания посредством источников знания (**праманы**), соотносится специально с логич. дискурсом и с определениями «Артхашастры», но уже и противопоставляется мистич. «только-познанию *Атмана*», представленному в **упанишадах**, через включение в себя 16 категориальных топиков (I.1.1). И тот же самый термин обобщает филос. школы в науковедческо-поэтологич. трактате «Кавья-миманса» Раджашекхары (X в.), где его значение раскрывается как контрпозиция двух «глобальных» оппонентов (тех же настиков и астиков): буддистов, джайнов и материалистов, с одной стороны, и санкхьяиков, найяиков и вайшешиков — с др. (I.2).

В итоге можно констатировать, что Индия знала эквиваленты не только филос. направлений, но и родовой филос. деятельности, к-рая и терминологизируется в А. (скептицизм П. Хакера опровергается уже тем, что термин «А.», начиная с «Артхашастры» и завершая «Кавья-мимансой», обобщает именно филос. школы, а не «общепроверочные» дисциплины). Его отличие от европ. понятия «философия» состоит в том, что значение А. значительно менее размыто и не меняется от эпохи к эпохе, от философа к философу и даже в одном тексте одного и того же философа (ср. хотя бы взаимопротивоположные определения философии в VI кн. платоновского «Государства»). Инд. понимание философии соответствует поэтому «лишь» тому аспекту совр. философии (к-рый представляется, однако, едва ли не наиболее важным), к-рый обозначает логико-дискурсивную исследовательскую деятельность, обращенную на мировоззренческую предметность, реализующуюся в контроверсивной аргументации и в определенном смысле отвечающую критериям «метанауки», задающей метод конкретным дисциплинам знания. Это не означает, что Индия «изолировала» филос. деятельность от ее культурных контекстов, прежде всего религиозного, она только отделяла контексты философии от ее «текста», в чем и убеждает дифференциация у Ватस्याны А. и «только-познания *Атмана*» в *упанишадах*.

Лит.: Ньяя-сутры. Ньяя-бхашья. Историко-филос. исслед., пер. с санскр. и коммент. В.К. Шохина. М., 2001; Шохин В.К. Брахманистская философия. Начальный и раннеклассический периоды. М., 1994.

В.К. Шохин

АНВИТА-АБХИДХАНА (санскр. anvitābhidhāna — «выражение связанного») — одна из лингвофилос. доктрин Индии, трактующая взаимоотношение смысла слов и смысла предложения. Разработана в **мимансе**. В отличие от **абхихита-анвай** («связывание выраженного»), А. не признает за изолированными словами собственных значений, подчеркивая, что предложение выражает (*абхидхана*) значения слов, к-рые уже связаны (*анвита*) между собой отношениями взаимного ожидания (*аканкша*), смысловой (*йогьятья*) и временной согласованности (*самнидхи*). Главным семантич. узлом предложения является глагол, обозначающий некое действие. Смысл предложения, согласно А., заключен не в намерении говорящего, как у **Бхартрихари**, а во внешнем действии.

А., разрабатываемая школой Прабхакары, подчеркивала первостепенную важность контекста совершаемого действия для трактовки ведийских предписаний, ссылаясь, в частности, на практику освоения языка детьми (дети понимают смысл отдельных слов только из контекста фразы, обозначающей действие).

Помимо Прабхакары и его учеников сторонником А. являлся и **Шаликанатха Мишра** (X в.).

См. также ст.: **Вьякарана; Языка философия.**

В.Г. Лысенко

АНДХАКА (пали andhakā — «те, что из Андхры») — подгруппа школ **махасангхики**, родственная группе **чайтика** (А. Баро предполагал даже, что *чайтика* была начальным именем этой группы), функционировавшая преимущественно в районе Андхры (Юго-Вост. Индия). Вначале А. объединяет две осн. школы — *пурвашайлу* («школа Восточной горы») и *апарашайлу* («школа Западной горы»), распространившиеся со временем на Декане. Расцвет *апарашайлы* приходится на правление в Юж. Индии дин. Сатаваханов и Икшваков, когда были созданы ее центры в Амаравати, Гханташале, Аллури, Канхери, Нагарджунаконде. *Пурвашайла* базировалась только в Амаравати и Нагарджунаконде. К группе А. принадлежали также школы *раджагария* и *сиддхартхика*.

И *пурвашайла* и *апарашайла*, разделившиеся первоначально по причине незначительных расхождений по дисциплинарным вопросам, придерживались общих позиций чайтиков в вопросе о составе канона и из **Типитаки** чтити лишь дисциплинарное собрание текстов **Виная-питаки**. Помимо этого они провозглашали культ не только ступы, но и дерева *Бодхи* (под к-рым, согласно будд. преданиям, **Будда Шакьямуни** достиг просветления). *Пурвашайла*, помимо этого, солидаризировалась с доктриной **сарвастивады**, согласно к-рой процесс перевоплощения опосредуется нек-рым промежуточным состоянием между воплощением А и воплощением Б (**антарабхава**), выступив, т.о., вместе с **ватсипутрией**, **самматией** и поздней **махисасакой** оппозицией **тхераваде** и нек-рым направлениям *махасангхики*, это нововведение отвергшим.

Судя по данным «Катхаваттху», др. значительное доктринальное положение пурвашайлов, имевшее филос. значение, состояло в том, что они считали силу, аккумулирующую поток **дхарм** в индивидуальную психосоматич. организацию (*прапти*), одной из необусловленных (абсолютных) *дхарм* (XIV.4).

Буддологи подсчитали, что среди тех более 250 «еретич.» учений, к-рые обсуждаются в «Катхаваттху» с позиций тхеравадинов (см. **Абхидхармические тексты**), порядка 72 принадлежали А. Они утверждали, напр., что физич. мир создается **кармой** отдельных существ (VIII.7, XVII.3), вызвав энергичнейшую критику со стороны тхеравадинов. Далее, андхаки, солидарно с самматиями, сарвастивадинами и бхадраяниками, полагали, что «загрязнения» страстей могут быть устранены лишь постепенно — снова вопреки тхеравадинам, убежденным в том, что они могут быть уничтожены мгновенно, в момент озарения (I.4). Др. их положение состояло в том — здесь они были солидарны с махисасаками и сарвастивадинами, — что можно различать два уровня самой **нирваны**, а именно прекращение флуктуаций сознания посредством рефлексии и без рефлексии (II.11). Еще один тезис андхаков, также отвергавшийся тхеравадинами, гласил, что познание, достигаемое через «видение», осуществимо и без соответствующего внешнего объекта (IX.5).

К числу общих положений школ А. можно отнести и учение о том, что Будда является «сверхъестественным» во всех своих проявлениях — вплоть до его экстре-

ментов. Приводимое в «Катхаваттху» мнение, согласно к-рому Будда послал на землю свой фантом для проповеди учения, оставаясь на деле на небе *тушита*, где до воплощения на земле пребывают **будды** (XVIII.1–2), правомерно сопоставляется буддологами со взглядом А., по к-рому условная речь Будды также была сверхъестественной (II.10). **Архат** же, в противоположность Будде, есть, по мнению андхаков, самый обычный человек со всей своей нечистотой и слабостями — мнение, соответствующее общим установкам всех направлений *махасангхики*. Снижается, соответственно, статус и предварительных ступеней, ведущих к достижению архатства: первая из них — ступень «вступившего в поток» (*иротанана*) — означает, правда, согласно А., свободу от ложных взглядов и сомнений, но никоим образом не обладание совершенствами веры, энергии, мужества, способностью погружения в «конечное сосредоточение» и мудростью-**праджней** (у «вступившего в поток» присутствуют лишь зачатки этих достоинств). В отличие от **бахушрутии**, А. уделяла большое внимание психотехнике как средству реализации высшей цели. Подобно сарвастивадинам и самматиям, андхаки считали, что устранение аффектов, «загрязняющих» сознание, происходит постепенно, а не мгновенно, сразу после правильной «реализации» четырех истин **буддизма**, как на том настаивали тхеравадины.

Лит.: Шохин В.К. Школы индийской философии. Период формирования (IV в. до н.э. — II в. н.э.). М., 2004; Bareaux A. Les Sectes bouddhiques du Petit Véhicule. Saïgon, 1955; Dutt N. Buddhist Sects in India. D., 1977.

В.К. Шохин

АНИРУДДХА (санскр. Aniruddha) — возможно, первый комментатор «Санкхья-сутр», автор «Санкхья-сутра-вритти», составивший сравнительно компактное и ясное истолкование поздних **сутр санкхьи**. Р. Гарбе, на основании несомненных признаков знакомства А. с «Сарвадаршана-санграхой» **Мадхавы** и предшествования упомянутого толкования комментарию **Виджняны Бхикшу**, а также отождествления А. с одноименным комментатором одного астрономич. трактата («Бхасватикарана» Шатананды), датировал время его деятельности рубежом XV–XVI вв., но возможно, что исходя из наиболее вероятной датировки самих «Санкхья-сутр» его целесообразно поместить только в XV в.

Филос. позиции А. противоречивы. Он свободно пользуется нек-рыми гносеологич. моделями **адвайта-веданты** (заимствованными, в свою очередь, из **буддизма**), прежде всего различием изложения одних и тех же положений с т.зр. относительной и абсолютной истины (см. **Вьявахарика-парамартхика**). Так, возражая оппоненту, к-рого не удовлетворяет ситуация, когда **Пуруша** должен «вкушать» плоды дел, содеянных в действительности механизмом «внутреннего инструмента» (**антахарана**) — порождения **Пракрити**, А. подтверждает аналогию, предложенную автором *сутр*: это в такой же степени естественно, как и то, что пищу, приготовленную поваром, вкушает его хозяин (Санкхья-сутра-вритти I.105). Но вводя следующую *сутру*, он тут же замечает, что эта аналогия была предложена для несведущих «по относительной истине» и что теперь (I.106) сутракарин предлагает «собственную доктрину», соответствующую истине конечной. По этой доктрине Пуруша не только деятель, но и «вкуситель». А в ряде пассажей само понятие «высшая истина» (*парамартха*) эксплицируется и непосредственно (II.9 и др.). Однако самим

доктринам *адвайта-веданты* А. последовательно оппонирует. В коммент. к сутре: «Имеющий природу сознания „освещает“ бессознательное посредством [своего] отличия от бессознательного» (VI.50) он подчеркивает, что природа «освещающего» равнозначна лишь отрицанию в **Атмане** бессознательности, но не наличию у него «самоосвещения» (что отстаивают ведантисты). Он настаивает на том, что «природа наслаждения» у *Атмана* означает лишь прекращение страданий (а не наличие положительного блаженства — **ананды**). Наконец, отрицая ингерентную сознательность *Атмана*, он трактует само сознание эмерджентно, как результат особого сочетания материальных элементов, самих по себе бессознательных, — подобно тому как особая конструкция из тыквы, бамбука и струн, называемая музыкальным инструментом, становится причиной звука. Эта аналогия дала полное основание Р. Гарбе идентифицировать А. как скрытого материалиста (и действительно, мы имеем здесь дело с популярной аналогией чарваков). Данное обстоятельство демонстрирует, что даже в позднее средневековые материалистич. идеи в инд. философии отнюдь не оказались окончательно устраненными, несмотря на многовековую (и убедительную) их критику со стороны всех остальных **даршан**.

Соч.: Сутры философии санкхьи. Таттва-самаса, Крама-дипика. Санкхья-сутры, Санкхья-сутра-вритти. Изд. подгот. В.К. Шохин. М., 1997.

Лит.: Garbe R. Die Sāṅkhya-Philosophie. Eine Darstellung des indischen Rationalismus nach den Quellen. Lpz., 1894; EIPh. Vol. IV. Sāṅkhya: A Dualist Tradition in Indian Philosophy. Ed. by G.J. Larson, R.Sh. Bhattacharya. Princeton, (N.J.), 1987.

В.К. Шохин

АНИТЬЯ (АНИТЬЯТА) (санскр. anitya, anityatā, пали anicca — «непостоянное», «непостоянство») — в **буддизме** «непостоянство» как одна из трех фундаментальных характеристик (*три-лакшана*) бытия, наряду с *анатмой* (пали — *анатта*) и **духкхой** (пали — *дуккха*). Согласно **Будде**, все, состоящее из частей (*санскара-санскрита*), не может образовать устойчивой целостности (в т.ч. и целостности индивида) и должно неизбежно распасться, разрушиться. Непостоянство характеризует все явления бытия, как физические, так и психич.: «все составное непостоянно» (пали sabbe sankhāra anicca — формула, часто повторяемая в **суттах**). Непостоянство представлено не как метафизич., а как чисто эмпирич. принцип, выведенный Буддой из анализа его собственного «экзистенциального» опыта (встреча с больным, со стариком и с похоронной процессией; см. **Будда Шакьямуни**). Осн. причиной А. является прежде всего составной характер сущего: буддисты показывают, что вещи и явления, к-рые кажутся едиными, целостными субстанциями, постоянными во времени, на самом деле сводятся к конфигурациям множества отдельных событий (**дхарм**), возникающих и исчезающих каждое мгновение (**кшана**; см. **Кшаникавада**). *Дхармы* классифицируются на разных основаниях (к самым ранним относятся классификации по **дхату**, **аятанам** и **скандхам**) и выстраиваются в цепочки взаимного обуславливания (см. **Пратитья самутпада**), раскрывающие процессуальный механизм А. Она служит основанием для доказательства отсутствия в человеке неизменной души, отличной от изменчивого тела (см. **Анатмавада**). Противопоставляется оппозиции **этернализма** (см. **Сассатавада**) и **аннигиляционизма** (см. **Уччхедавада**): вместо «все существует» (*sabbam atthi*) и «все не существует» (*sabbam natthi*) предлагается формула «все находится в процессе становления» (*sabbam bhavati*). Из А. также

логически следует и *дуккха* — неудовлетворенность, поскольку, согласно Будде, изменчивое не может приносить удовлетворение (*yad aniccam tad dukkham*).

В.Г. Лысенко

АНИТЬЯТА см. АНИТЬЯ

АННАМБХАТТА (санскр. Annambhatta, род. ок. 1623 или 1664) — последний из оригинальных мыслителей синкретич. **ньяя-вайшешики**. В его соч. соединены достижения старой и новой **ньяя** с системой категорий **вайшешики**. Согласно южноинд. традиции, А. был уроженцем Сев. Аркота (Читтур); из Андхры он переехал в Бенарес в нач. XVII в. По религ. принадлежности шиваит. Автор компендиума «Тарка-санграха» («Свод умозрений») и автокоммент. на него «Тарка-дипика» («Разъяснение к Своду умозрений»); также предположительно создал коммент. «Пракаша» («Разъяснения») на «Ньяя-паришишта» **Удаяны** и ряд др. соч.

В «Тарка-санграхе» и коммент. к нему А. представляет учение синкретич. *ньяя-вайшешики* на трех уровнях: религ.-доктринальном, логико-дискурсивном и психотехническом, к-рые связывает единая цель — реализация идеала освобождения (**мокши**). Логико-дискурсивный уровень рассматривается как необходимый и подготовительный для достижения освобождения, а приобретаемые на нем знания понимаются не как некие идеи-копии реальности, но как состояния сознания, вызывающие «прекращение [деятельности] ложного знания» (Тарка-дипика 81). Третий уровень включает практику **йоги** саморегуляции сознания, перехода на сверхиндивидуальный уровень единого высшего **Атмана**, очищение от идентификации себя с индивидуальным сознанием, телом, эмоциями.

В «Тарка-санграхе», представляющей собой краткое изложение основ системы и предназначенной скорее для заучивания, чем для осмысления, представлена система семи категорий (*септа-надартха*) для ее освоения на двух начальных ступенях традиц. брахманского образования: *шравана* (слушание) и *дхарана* (запоминание). «Тарка-дипика» содержит формально-логич. анализ концепций «Тарка-санграхи», существенно проясняющий смысл комментируемого текста, полемику с оппонентами (среди к-рых, как ни странно, нет буддистов). Poleмика строится по форме пятичленного силлогизма, что делает текст ценным пособием по диалектике.

В «Тарка-дипике» категории определяются как «значения слова» (2), что позволяет Е.П. Островской переводить их санскр. обозначение более точным словом «референт». Это показывает, что категории соотносятся с объектами, они познаваемы путем йогической медитации и словесно выразимы. В структуре бытия, задаваемой категориальной сеткой «Тарка-санграхи» с коммент., воссоздаются уровень единичных объектов, уровень универсалий, соотносимых со словом через родовую характеристику, уровень языка и уровень психич. жизни, в к-ром, в свою очередь, выделяется мышление.

Единичные объекты существуют постольку, поскольку являются носителями универсалий, их локусами (*ашрая*). Они понимаются как производные субстанции, обладающие качественной и количественной определенностью (**дхарма**, *карья-дравья*). Объекты возникают в результате взаимодействия комплекса причин, главная из к-рых — ингерентная (*самаваи-карана*), или субстанциальная. Во всяком объекте присутствует его субстанция (напр., в кувшине — «кувшинность») и спецификаторы (в синем кувшине это будет качество синевы). Духовные субстанции

Атман и *манас* выступают субстанциальными причинами индивидуальных психик — производных субстанций, не имеющих самостоятельного бытия. Помимо того что они присутствуют в объектах, субстанции рассматриваются как обладающие родовыми характеристиками (*джати*) и субстанциальностью (*дравьятва*); им внутренне присущи действия и качества. Вслед за *Прашастападой* А. рассматривал число (*санкхья*) как общую характеристику субстанции — качество, присутствующее во всех субстанциях.

Для объяснения отношений между объектами и универсалиями, универсалиями между собой используется отношение «внутренней присущности» (*самавая*), связывающее целое (носитель свойств — объект или родовое понятие) с его частями (специфицирующими свойствами, видовыми понятиями).

Полемизируя с мимансаками, предлагавшими дополнить девять субстанций вайшешиков десятой — темнотой (на том основании, что ей присущи качество и действие: она движется и обладает темно-синим цветом), А. субстанциальность темноты отвергает, называя ее «локусом отсутствия света» (Тарка-дипика 3).

Список семи категорий дополняется у А. базовыми принципами, разворачивающими ортодоксальное положение о бескачественности и вечности *Атмана*: субстанциальности (*дравьятва*), несводимости части и целого (*аваява-аваяви-бхеда*), несводимости свойства и его носителя (*дхарма-дхарми-бхеда*), следствием из которых стало положение о существовании чистой субстанции, отличной от качества и действия, а значит, и от производной субстанции. Чистыми субстанциями считались *Атман* и *манас*, всегда присутствующие именно в качестве таковых в индивидуальных психиках. Принцип несводимости свойства и его носителя не распространялся также на бестелесные субстанции эфира, пространства и времени. Субстанции, имеющие атомарную природу, интерпретировались диалектически как целостные (*аваяви*) и как части целого (*аваява*); считалось, что в этих своих проявлениях они выступают разными субстанциями. Такое представление позволило провозгласить атомы только частями целого и избежать бесконечной делимости материальных субстанций.

Продолжая линию синкретиста *Вишванатхи Няяпанчананы*, А. включает четыре источника достоверного знания *ньяи* (*прамана*) в систему семи категорий *вайшешики*, а именно в сферу сознания (*буддхи*), к-рое называется одним из 24 качеств, наряду с «формой» (*рупа*) и «пороком» (*адхарма*). Он, как и его предшественник, выделяет две формы сознания: постижение и память — и уточняет, что постижение бывает правильным (*прама*) и неправильным (*апрама*); правильное постижение (*ятхартха-анубхава*) обуславливается четырьмя *праманами* и определяется как познание субстанциальной природы, присутствующей в объектах. Так, в случае правильного познания кусочка серебра, идентифицируя объект как «серебро», постигают наличие в нем «серебряности», или его производности из субстанции серебра.

Соч.: *Аннамбхатта*. Тарка-санграха (Свод умозрений), Тарка-дипика (Разъяснение к Своду умозрений). Пер. с санскр., введ., коммент. и историко-филос. исслед. Е.П. Островской. М., 1989.

Н.А. Канаева

АНТАРАБХАВА (санскр. antarābhāva — «промежуточное состояние») — будд. обозначение промежутка между завершением существования дхармической серии *А* (смерть одной психофизич. организации) и началом серии *Б* (рождение другой), связанных

друг с другом узами «кармической преемственности». И состояние, и длительность А. стали предметом постоянных дискуссий школ традиц. **буддизма**.

Концепция А., мыслившейся в качестве своеобразного «трансфера» кармических семян в новую почву, была выдвинута и отстаивалась **сарвастивадой**. Представители этой школы в этом получили поддержку со стороны школ **ватсипутрия**, **самматия** и *пурвашайла* (см. **Андхака**). Согласно «Махавибхаше», агрегат **дхарм** промежуточного существования незамедлительно появляется именно там, где был «локализован» агрегат предыдущего существования, подобно тому как росток возникает после гибели семени. Когда же практикующий адепт умирает в мире не-форм, то, перед тем как он воплощается в одном из двух нижних миров, его промежуточное существование каким-то образом предваряет его в месте его будущего рождения (II.3.4). Если судить по этому **абхидхармическому тексту**, *сарвастивада*, вопреки ряду др. будд. школ, отрицала возможность бытия существ, произведенных на свет магич. силой (V.3), исходя из чего можно предположить, что А. маркировала «естественный» характер **сансары**. Признавая, как сарвастивадин, необходимость допущения промежуточного существования в перевоплощении между смертью существа А и рождением Б, **Васумитра** считал, что такое состояние должно длиться в большинстве случаев около семи дней. Но вопреки его авторитету, сарвастивадин Шремадатта счел нужным расширить промежуточное существование до 77 дней. Наиболее систематично сарвастивадинская концепция А. была изложена у **Васубандху** в «Абхидхармакоше» (III.10–15) и его же коммент. к собственному сочинению. Здесь подчеркивается, что А. не есть рождение; в то же время А. обеспечивает континуальность существования психофизич. организации (приводится аналогия с непрерывной последовательностью в произрастании риса); А. фактически приравнивается к состоянию *гандхарвы*; внешняя форма живого существа в состоянии А. тяготеет к форме, получаемой в будущем рождении, и может быть воспринята др. существами того же рода в том же состоянии или теми, кто наделен «божественным зрением». «Промежуточное существо», *гандхарва*, питается запахом, и «с замутненным сознанием, испытывая вожделение, оно устремляется к месту [своей будущей] формы существования» (III.16).

Тхеравада, как и **махасангхика**, эту идею, напротив, отвергла, и в этом к ней присоединились **махишасака** с ее «дочерней школой» **дхармагуптака**. Аргументов у тхеравадинов было гл. обр. два: во-первых, **Будда** учил только о трех состояниях становления — в чувственном мире, в мире форм и в мире не-форм (а четвертого состояния не указал); во-вторых, наблюдаются якобы случаи и мгновенного кармического воздаяния, к-рые опровергают необходимость допущения А. (Катхаваттху VIII.2). В «Абхидхармакоше» оппоненты идеи А. акцентируют дискретность в процессе *сансары*, приводя и такой пример: отражение предмета возникает как бы независимо от отражаемого предмета (III.11).

Учение об А. получило большую популярность в Тибете, где *гандхарве* соответствует термин *бардо*. Описываемое промежуточное состояние может длиться до семи дней, а *бардо-гандхарва* может рождаться и умирать до семи раз, разыскивая для себя «оптимальное лоно». Поскольку *гандхарвам* приписывались и сверхспособности (типа мгновенного передвижения в пространстве), нередко рождались предположения, что те, кто не возвращаются в мир *сансары* (*анагамини*), могут достигать **нирваны** прямо из состояния А. Интерес к *бардо* более всего поддерживался и поддерживается практич. нуждами, поскольку у буддистов нередко появляется необходимость найти воплощения знаменитых учителей, *далай-лам*, *панчен-лам* и т.д.

Интересно, что концепция А. была частично заимствована и в брахманистских школах. Так, вайшешик **Вьомашива** называет «тонкое тело» не только **сукшма-шарира**, но и *А.-шарира*. Хотя он утверждал, что основания у него для такого словоупотребления — ведийские, будд. происхождение данного понятия представляется очевидным.

Лит.: *Васубандху*. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Разд. третий. Учение о мире. Пер. с санскр., введ., коммент. и историко-филол. исслед. Е.П. Островской и В.И. Рудого. СПб., 1994; EIPh. Vol. VII. Abhidharma Buddhism to 150 A.D. Ed. by K.H. Potter, R.W. Buswell, P.S. Jaini, N.R. Reat. D., 1996.

В.К. Шохин

АНТАХКАРАНА (санскр. antaḥkaraṇa — «внутренний инструмент») — признаваемое в филос. системах **санкхьи** и **веданты** единство ментальных способностей, онтологически отличных от духовного начала и функционально — от десяти **индрий**, способностей восприятия и действия.

В «Санкхья-карикe» **Ишваракришны** А. включает три компонента (продукты первоматерии **Пракрити**) в следующей иерархической последовательности: **манас** — координатор функционирования *индрий*, ответственный прежде всего за то, чтобы восприятия не осуществлялись одновременно (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 эгоцентризму и определяется как «примысливание-себя» к любому познавательному акту; **буддхи** (букв. «пробуждение») — высшее ментальное начало, способность к познанию и рассуждению (что выражается в суждениях типа: «Это — горшок», «Это — ткань» либо: «Я предназначен для того», «Я должен сделать это»). **Вачаспати Мишра** выразительно иллюстрирует, как слаженно работают составляющие А.: после того как орган зрения различает в темноте смутный силуэт, *манас* постигает, что это разбойник, *аханкара* примысливает: «Он идет прямо на меня!» — а *буддхи* принимает решение: «Надо бежать!» Между составляющими А. установлены отношения субординации: согласно Вачаспати Мишре, *буддхи* так же соотносится с *манасом* и *аханкарой*, как министр, подчиненный царю, — с начальниками провинций.

В **адвайта-веданте** А., помимо трех названных начал, включает также **читту** (букв. «мышление»). По «Таттвабодхе», приписываемой **Шанкаре**, именно А. является «местонахождением» неведения-**авидьи** (ст. 38). Местопребывание А. также определяется неоднозначно: у Шанкары все четыре компонента А. соотносятся с различными телесными органами, а у его ученика **Сурешвары** весь «внутренний инструмент» помещается в сердце. Ведантисты принимают учение *санкхьи* о том, что А. является продуктом *Пракрити*, но привносят и новое: А. есть единство функций, налагаемых Неведением на чистое сознание *Атмана* и создающих иллюзию его дробности и множественности.

Лит.: Лунный свет санкхьи. Ишваракришна, Гаудапада, Вачаспати Мишра. Изд. подгот. В.К. Шохин. М., 1995; EIPh. Vol. III. Advaita Vedānta up to Śaṅkara and His Pupils. Ed. by K.H. Potter. D., 1981.

В.К. Шохин

АНУТРАХА (санскр. *anugraha* — «милость») — «божественная милость», одно из центр. понятий сотериологии поздней **вишишта-адвайта-веданты**, ставшее одним из пунктов размежевания двух ее школ: *вадагалаи* и *тенгалаи*. Согласно сев., санскритизированной школе *вадагалаи*, божественная милость заслуживается личными качествами адепта, проявляемыми им на пути **бхакти**, к-рый, в свою очередь, подготавливается соблюдением религ. предписаний (**карма**) и познанием истинного смысла священных текстов (**джняна**). Заслужить божественную милость можно только путем почитания, и только так душа может достичь Бога. Согласно юж., «тамилизированной» школе *тенгалаи*, душа вообще не в силах достичь Бога, напротив, Бог сам благодаря своей милости достигает человеческой души. Божественная милость по определению не может быть заслужена, и для человека, осознавшего это, нет иного пути, кроме как уповать на милость Бога и отказаться от беспомощных попыток достичь освобождения, став на к.-л. путь. Это можно назвать путем **прапатти** (путь самоотречения и «припадания к божественным стопам»), но на деле путем является сам Бог.

Термин А. встречается в сочинениях **Рамануджи** при описании самого процесса освобождения, при этом он всегда фигурирует в паре со своим антонимом *ниграха* (букв. «немилость», «гнев»). Рамануджа, всякий раз говоря о методе спасения путем *бхакти*, требующим от адепта огромных усилий, неустанно повторяет, что освобождение даруется милостью Бога, но без попыток человека ее заслужить освобождение даровано не будет. Более того, игнорирование религ. предписаний и всего того, что может «ублажить» Бога, свидетельствует о том, что Он уже выказал свой гнев к человеку, т.к. вынуждает его совершать плохие действия. Соблюдение же всех предписаний священных текстов, благочестие и любовь к Богу свидетельствуют о том, что, пробуждая в человеке желание заслужить его милость, Бог уже проявил свою благосклонность. Т.о., в тв-ве Рамануджи понятие А., являясь синонимом отсутствия к.-л. гарантий в вопросе достижения освобождения даже при условии максимальной реализации всех требований пути *бхакти*, тесно связано с идеей непостижимости Божественной воли и глубоко интимных отношений, устанавливаемых Богом с каждой душой индивидуально.

Р.В. Псху

АНУМАНА (от санскр. *mā* с префиксом *anu-* — «измерять вслед за чем-то или в соответствии с чем-то») — логич. вывод, в инд. мысли — второй (и по порядку, и по значению) после восприятия (**пратьякша**) инструмент достоверного познания (**прамана**). Учение об А. считается важнейшим достижением инд. логики, аналогичным по своему значению учению о силлогизме Аристотеля (однако отождествление нек-рых разновидностей А. с силлогизмом аристотелевского типа небесспорно, см. **Панча-аваява-вакья**). Различаются два осн. аспекта А.: эпистемологич. — форма знания (результат) и логич. — способ рассуждения (цепочка логич. операций). А. является *праманой* в той ситуации, когда объект познания актуально невидим, но наблюдается его признак: напр., огонь скрыт за холмом, но можно наблюдать поднимающийся из-за холма дым. По механизму, отраженному в этимологии этого слова, А. есть когнитивное событие (познание выводимого), к-рое следует за др. когнитивным событием (восприятием выводного признака), поскольку познающий припоминает известное ему из прошлого опыта неизменное сопутствие

(*авинабхава*, **вьяпти**) между объектом (огнем) и его признаком (дымом). Т.о., *пра-тьякша* (восприятие выводного знака) является составной частью А., что придает логич. выводу сугубо эмпирич. индуктивный характер.

История А. Сам термин А., к-рый встречается даже в ведийских источниках (напр., в «Тайттирия-араньяке» I.2, датируемой примерно рубежом ст. и н.э.), начинает систематически употребляться в будд. Палийском каноне (часть Маджджима-никаи называется «Анумана-сутта»), в «**Милинда-паньхе**» и в полемич. тексте «Катхаваттху». Последний свидетельствует о развитии изоэссенной будд. диалектики диспута. Однако, хотя элементы систематизации диспута, в т.ч. и разновидности А., можно обнаружить в «Чарака-самхите», в джайн. тексте «Дашавайкалика-нирьюкти», приписываемом **Бхадрабаху**, а также в тексте протосанкхьи «Шаштитантра», отдельное учение об А. восходит к школе **ньяя**. Поскольку *ньяя* — лидер «ортодоксальной» (*астика*; см. **Астика–настика**) логики и эпистемологии — формировалась как теория диспута, ее концепция А. содержит множество элементов риторики, свидетельствующих о ее происхождении, — доминирование примера, общий эмпирич. и индуктивный характер рассуждения, а также наличие двух этапов логич. вывода («применение» и «заключение»), содержащих повторы. В период ранней *ньяя* **Ватсьяяна**, комментатор «Ньяя-сутр», устанавливая соответствие между частями аргументации (**аваява**) и инструментами достоверного познания (*праманами*) (тезис — словесное свидетельство, *шабда*; основание — логич. вывод, А.; пример — чувственное восприятие, *пра-тьякша*; применение — сравнение, *упамана*; заключение — суждение, доказанное всеми четырьмя *праманами*), тоже пытается «поддержать» логику нелогич. средствами (в данном случае авторитетом *праман*), к-рые могли бы придать ей вес прежде всего в диспуте.

В этот ранний период А. рассматривается либо как знание одного факта, вытекающее из знания другого, без объяснения связи этих фактов друг с другом (в «Ньяя-сутрах» I.1.5, выводы «по предшествованию», «по остатку» и «по аналогии» или перечисление разновидностей выводов в «Чарака-самхите», I.11.21–22), либо как способ представить разные типы каузальных отношений без попытки их формализации (в «Шаштитантре» перечислено семь, в «Вайшешика-сутрах», IX.18 — пять типов выводов в соответствии с пятью типами отношений: «Это — следствие того», «Это — причина того», «Это соединено с тем», «Это присуще тому же объекту, [что и то]», «Это противоположно [тому]»).

Становление логич. и эпистемологич. концепции А. связано с будд. логиками **Васубандху** и **Дигнагой**, к-рые впервые предложили четкие формальные критерии логич. вывода. К ним, как считается, восходит: 1) формулировка основополагающего для А. трехаспектного правила выводного знака (*трихету* у Васубандху и *трайрупья* у Дигнаги); 2) выделение трех частей, или членов (*аваява*), вывода — **пакши** (субъекта вывода), **хету**, или **лингги** (выводного знака), и *садхьи* (выводимого); и, наконец, возможно самое главное, 3) акцент на необходимой связи (*авина-бхава* — букв. «не-существование без», ср. лат. *sine qua non*) выводного знака и предмета вывода (позднее доктрина *вьяпти*), к-рый придал всему выводному процессу очевидно дедуктивный характер. Дигнаге также принадлежит деление А. на «вывод-для-себя» (*свартха-анумана*), направленный на получение нового знания, и «вывод-для-другого» (*парартха-анумана*), направленный на убеждение другого, а также создание «Колеса оснований» (*хету-чакра*) — классификации всех возможных оснований вывода. Достижения этих философов, особенно Дигнаги, развивают не только будд. (**Дхармакирти**, **Дхармотгара**, **Шантаракшита** и др.), но и брахманистские философы, особенно вайшешик **Прашастапада**.

Прашастапада вслед за Дигнагой, но первым из брахманистских логиков отказывается от чисто натуралистич. толкования отношения выводного знака и выводимого предмета (свойственного, напр., «Вайшешика-сутрам»), обобщая их по формальному принципу **анвая–вьятирека** (неизменного сопутствия–несопутствия). Такое обобщение способствует становлению классич. концепции *вьяпти* («проникновение») *ньяи*, построенной на идее необходимой связи между реальным фактом, служащим выводным знаком (*линга*), и др. реальным фактом, являющимся предметом вывода, или выводимым — *садхья*, *анумея*, *лингин* (напр., дымом и огнем). Этим инд. логика принципиально отличалась от европ., к-рая больше интересовалась формальной стороной процесса мышления и поэтому не исследовала реальные отношения между предметами, обозначенными осн. терминами силлогизма. По мнению М. Биардо, *ануманавада* остается эмпирич. учением, к-рое не поднимается до понимания необходимой связи концепций.

В период с VI по XI в. исследование А. концентрируется именно вокруг проблемы *вьяпти*, по к-рой ведут оживленные дискуссии мимансак **Кумарила Бхатта**, найяики **Джаянта Бхатта** и **Вачаспати Мишра**, буддисты Дхармакирти, Дхармотгара, Шантаракшита и др. авторы. Классич. учение об А. «старой» *ньяи* представлено **Аннамбхатгой** в его «Тарка-санграхе» и «Тарка-дипике». Начиная с **Уддйотакары** в *ньяе* утверждается т.зр., согласно к-рой восприятие выводного знака (*линга*), вызывающее припоминание неизменной связи (*вьяпти*) между ним и выводимым объектом (*лингин*), достигает кульминации в когнитивном синтезе, обозначаемом термином *парамарши* (усмотрение), трех элементов: знания *вьяпти*, знания свойства выводимого объекта (*пакшадхармата*) и знания, специфицирующего свойство выводимого объекта. Именно *парамарши* считается не только необходимым, как *вьяпти*, но еще и достаточным условием А.

Будд. логики отрицают значение *парамарши*, считая, что для объяснения механизма А. вполне достаточно одного трехаспектного правила выводного знака. Осн. разница между ортодоксальными мыслителями и буддистами заключалась в том, что первые видели в А. рассуждение о реальных вещах, вторые же — только о словах. Попытки усовершенствовать А. как с формальной, так и с содержательной стороны предпринимались логиками **навья-ньяи**.

Разновидности А. Одна из самых распространенных в инд. логике классификаций А., известная из разных ранних источников, включает три типа: 1) *пурвават* («по предшествующему») — следствие выводится из причины (напр., из присутствия облаков делают вывод о том, что пойдет дождь) или наоборот (из дыма выводится огонь); 2) *шешават* (букв. «по остатку») — когда от следствия переходят к единственно возможной причине, остающейся после отбрасывания всех др. (по прибавлению воды в реке заключают о том, что прошел дождь); 3) *саманьято-дришта* («усмотренное из общего») — когда по причине одного явления заключают о причине другого (вывод по аналогии). Иногда выводы типа *саманьято-дришта* противопоставляются выводам *дришта* («усмотренное [из частного]») — напр., на основе прошлого наблюдения частного случая связи дыма и огня, увидев такой же дым, приходят к выводу, что причиной его является такой же огонь). Выводы также делятся на *дришта* (вывод на основе восприятия общего между двумя вещами) и *адришта* (невосприятие общего), напр. у вайшешика **Чандраматти**.

Вслед за буддистами брахманистские логики тоже стали делить А. на «вывод-для-себя» (*свартха-анумана*) и «вывод-для-другого» (*парартха-анумана*). Если первый включал три части (*аваява*), то второй — пять.

Составные части и этапы А. Отношение между тремя *аваявами* буддистов не всегда прозрачно: *пакша* — это предмет, подлежащий выведению (*анумея*), к-рый может быть как индивидом, классом индивидов, так и свойством (*дхарма, садхья*), принадлежность к-рого определенному субстрату (*дхармин*) предстоит доказать. Поэтому *пакша* и *садхья* могут выступать как синонимы. *Линга (хету)* — главный элемент А., к-рый, чтобы привести к выводу, должен обладать тремя характеристиками (*трайрупья*): а) содержаться в *пакше*, локусе или субстрате вывода (здесь *пакша* — гора), б) следовать принципу *анвая* (неизменного сопутствия) — во всех случаях, когда он наблюдается, неизменно сопровождаться свойствами, принадлежность к-рых *пакше* доказывается посредством вывода (дым должен сопровождаться огнем, где бы он ни наблюдался), в) следовать принципу *вьятирека* (неизменного несопутствия), т.е. не встречаться там, где нет этих свойств (там, где нет огня, не может быть и дыма). См. **Анваря–вьятирека.**

В будд. логике различается три типа выводного знака и соответствующие им типы А.: 1) невосприятие (*анупалабдхи-линга-А.*), когда невосприятие в принципе воспринимаемого выводного признака служит основанием вывода о несуществовании объекта (невосприятие горшка в определенном месте есть основание для вывода отсутствия горшка в этом месте); 2) *свабхава-линга-А.* (или *свабхава-хету*) — одного присутствия *линги* достаточно для вывода о существовании *садхьи*, напр.: «Это цветок, поскольку это роза». «Цветок» и «роза» относятся к одному и тому же объекту, стало быть, это вывод из слов, референты к-рого связаны отношением тождества (*тадатмья*); 3) *карья-линга-А.* (или *карья-хету*), вывод на основании причинно-следственной связи, выражающейся в неизменном сопутствии между *лингой* и *садхьей* (напр., дым и огонь).

Говоря о «выводе-для-другого», Дигнага начинал с общего суждения, иллюстрируемого примерами: 1) «Там, где дым, там и огонь, как в кухонном очаге, но не как в озере» (в брахманистской логике *аваява* — пример); 2) «Здесь дым» (применение); 3) «Следовательно, и огонь» (заключение). В «выводе-для-другого» общее суждение отсутствовало: «Здесь огонь, поскольку есть дым».

В брахманистской логике «вывод-для-другого» представлен пятичастным высказыванием (*панча-аваява-вакья*): 1) тезис: «Холм обладает огнем»; 2) основание: «Поскольку обладает дымом»; 3) пример: «Все, что обладает дымом, обладает и огнем, как кухонный очаг (положительный пример), но не как озеро (отрицательный пример)»; 4) применение: «Так же и здесь»; 5) заключение: «Следовательно, холм обладает огнем».

Одно из первых упоминаний пятичастной аргументации встречается в «Махабхашье» **Патанджали**, позднее в «Чарака-самхите» (П.8.31) и в «Ньяя-сутрах» (I.1.32). Известны семичастная аргументация («Чарака-самхита»), а также две формы десятичастной аргументации джайнов, упомянутые в коммент. «Нирьюкти» к «Дашавайкалика-сутре» джайн. автора Бхадрабаху (I в. н.э.). Первая форма — это пять уже упомянутых частей, к каждой из к-рых прибавляется «прояснение» (*вишуддхи*), напр. тезис, прояснение тезиса, основание, прояснение основания и т.п. (Дашавайкалика-нирьюкти 92–141). Вторая форма — тезис (*пратиджня*), аргумент (*хету*), уточнение аргумента (*хету-вибхакти*), контрдовод (*випакша*), опровержение контрдовода (*випакша-пратишедха*), пример (**дриштанта**), сомнение относительно примера (*ашанка*), опровержение сомнения относительно примера (*ашанка-падишеха*) и заключение (*нигамана*). Еще одной формой десятичастной аргументации является вариант, упомянутый в «Ньяя-бхашье» (I.1.32) как т.зр. оппонента и встречающийся в «Юкти-дипике» где помимо уже известных классич. пя-

ти членов упоминаются еще пять средств пояснения (*вьякхьянга*), носящих скорее психологич. характер и, возможно, по этой причине отвергнутых Ватсьяной: желание познания (*джиджняса*), сомнение (*саншья*), цель (*прайоджана*), возможное достижение (*шакья-прапти*) и устранение сомнения (*самшья-вюдаса*) (Юкти-дипика 41.2).

Др. виды А. более специализированы:

1. *Прасанга* — гипотетич. вывод, к-рый приводит к нежелательным логич. последствиям: 1) тезис: «Все, что обладает дымом, обладает и огнем»; 2) «Если оппонент постулирует, что гора не обладает огнем», 3) «То гора не обладает дымом, что противоречит наблюдению». Этот тип вывода широко использовался многими будд. логиками, особенно Буддхапалитой, **Чандракирти** и Ратнакирти, для сведения к абсурду доктрин своих оппонентов.

2. *Кевала-анваяяин* («только положительное сопутствие») — логич. вывод без отрицательного примера, когда невозможно привести отрицательный пример, к-рый бы не соответствовал тезису. Использовался буддистами в выводах типа «все мгновенно, поскольку существует» и логиками *навья-ньяи* в выводах типа «горшок именуем, поскольку познаваем».

3. *Кевала-вьятирекин* («только отрицательное сопутствие») — логич. вывод без положительного примера. Напр., вывод *ньяи* и *вайшешики*: «Земля отличается от всего остального, поскольку обладает запахом». Опираясь на этот тезис, невозможно привести др. положительный пример, поскольку земля является, согласно *вайшешике* и *ньяе*, единственной субстанцией, обладающей запахом.

Хотя в каждой из этих разновидностей А. не хватает какого-то элемента, они тем не менее считаются «законными» выводами, в отличие от чистых софизмов — псевдовыводов. В инд. логике, строго говоря, не было понятия ошибочных, или неправильных, логич. выводов. Понимая рациональное познание как сложный, причинно обусловленный процесс, к-рый может привести к результату только в том случае, если все его факторы будут соответствовать своему предназначению, инд. логики считали, что при несоблюдении всех требований к этим факторам вывод просто не будет иметь места. Оттого они уделяют большое внимание выработке критериев, позволяющих отделить аутентичные части аргументации от их псевдоаналогов, начиная с «тезиса» и кончая «примером». Если в процесс выведения закрался «псевдотезис», «псевдопример» либо «псевдооснование», то это уже не вывод, а его «видимость» (см. **Хету-абхаса**). Отсюда невозможность появления в инд. логике формально правильных, но не приводящих к истине умозаключений.

Ввиду того что логич. системы разных школ были неизменно нагружены доктринальным смыслом, инд. логики интересовались чисто формальным аспектом мышления существенно меньше европейских. Для инд. мыслителей первостепенной была не формальная правильность высказываний, а их материальная, содержательная достоверность. Оттого они оперировали не формальными элементами рассуждения, а скорее «знаниями» (выражение Д. Инголлса), или, точнее, «единицами информации». В этом смысле проблемы, к-рые решала инд. теория А., как считают некоторые исследователи, сопоставимы скорее с задачами совр. направлений, типа эпистемологич. логики, теории аргументации или «немонотонной» логики, чем с классич. зап. логикой.

Лит.: Инголлс Д.Г. Введение в индийскую логику навья-ньяя. Пер. с англ. М., 1973; Канаева Н.А., Заболотных Э.Л. Проблема выводного знания в Индии / Н.А. Канаева. Логико-эпистемологические воззрения

Дигнаги. М., 2002; *Шохин В.К.* Брахминистская философия. Начальный и раннеклассический периоды. М., 1994; *Biardeau M.* Théorie de la connaissance et la philosophie de la parole dans le brahmanisme classique. P., 1964; *Bochenski I.J.M.* Ancient Formal Logic. Ams., 1951; *Buddhist Logic and Epistemology: Studies in the Buddhist Analysis of Inference and Language.* Ed. by M.B. Krishna and E.R.D. Doderrecht, 1986; EIPh. Vol. II. Indian Metaphysics and Epistemology. The Tradition of Nyāya-Vaiśeṣika up to Gaṅgeśa. Ed. by K.H. Potter. D., 1977; *Gangopadhyaya M.* Indian Logic in its Sources: on Validity of Inference. N.D., 1984; *Gokhale Pradeep P.* Inference and Fallacies in Ancient Indian Logic: with Special Reference to Nyaya Buddhism. N.D., 1992; *Keith A.B.* Indian Logic and Atomism. An Exposition of the Nyāya and Vaiśeṣika Systems. Oxf., 1920; *Oberhammer G.* Terminologie der frühen philosophischen Scholastik in Indien. Bd 1. Wien, 1991; *Oetke C.* Ancient Indian Logic as a Theory of Non-monotonic Reasoning // JPh. 1996, vol. 24, p. 447–539; *id.* Indian Logic and Indian Syllogism // IJ. 2003, vol. 46 (1), p. 53–69; *Randle H.N.* Indian Logic in the Early Schools. Oxf., 1930; *Schuster N.* Inference in the Vaisesikasutras // JPh. 1972, vol. 2, p. 341–386; *Solomon E.A.* Indian Dialectics: Methods of Philosophical Discussion. 2 vols. Ahmedabad, 1976–1978; *Stcherbatsky Th.* The Buddhist Logic. Vol. 1–2. Leningrad, 1930–1932; *Taber John A.* Is Indian Logic Nonmonotonic? // PhEW. 2004, vol. 54 (2), p. 143–170; *Tachikawa M.* A Sixth-Century Manual of Indian Logic (A Translation of the Nyāyapraveśā) // JPh. 1971, vol. 1, p. 111–145; *Tucci G.* Pre-Dignāga Buddhist Texts on Logic from Chinese Sources. Bar., 1929 (Gaekwad's Oriental Series, 49); *Vattanky J.* A System of Indian Logic: the Nyaya Theory of Inference. Analysis, Text, Transl. and Interpretation of the Anumana Section of Karikavali, Muktaavali and Dinakari. L., 2003; *Vidyabhusana S.C.* A History of Indian Logic (Ancient, Medieval and Modern Schools). Calc., 1922.

См. также лит-ру к ст.: **Логика.**

В.Г. Лысенко

АНЭКАНТАВАДА (санскр. Anekāntavāda, букв. «учение неодносторонности») — доктрина в рамках джайн. эпистемологии, принципиальной установкой к-рой является положение о невозможности полного и абсолютно адекватного выражения нашего знания о к.-л. предмете или явлении внешней действительности в рамках одного подхода или одной т.зр. Истинное познание должно ориентироваться на многомерность и многогранность реальности и учитывать в своих теоретич. построениях множество точек зрения, поскольку сама действительность «неодносторонняя» (*анэканта*). Доктрина включает в себя два разд.: учение о точках зрения (**наявада**) и доктрину «нек-рым образом» (*сьядвада*), называемую также «семичленка» (*септабханги*). Она состоит в описании всякого объекта или явления с семи позиций: 1) нек-рым образом есть (*сьяд асти*), 2) нек-рым образом не есть (*сьяд насти*), 3) нек-рым образом есть и не есть (*сьяд асти ча насти ча*), 4) нек-рым образом неопишима (*сьяд авактавьям*), 5) нек-рым образом есть и неопишима (*сьяд асти ча авактавьям ча*), 6) нек-рым образом не есть и неопишима (*сьяд насти ча авактавьям ча*), 7) нек-рым образом есть, не есть и неопишима (*сьяд асти ча насти ча авактавьям ча*).

Лит.: *Bhattacharya H.* Anekāntavāda. Bhavanagar, 1953; *Facets of Jain Philosophy, Religion and Culture: Anekāntavāda and Syādvāda.* Ed. by

R.A. Kumar, T.M. Dak, A.D. Mishta. D., 2000; *Matilal B.K. Central Philosophy of Jainism (Anekānta Vāda)*. Ahmedabad, 1981 (L.D. Series, 79).

Н.А. Железнова

АПАВАРГА (санскр. *apavarga* — «оставление», «избавление», «завершение») — синоним освобождения (**мокша**), в к-ром выделяется его осн., «отрицательное» содержание («освобождение от...», а не «освобождение для...»). В «Майтри-уп.» цитируется стих, по к-рому обожевленное солнце является причиной одновременно мирозидания, неба и А. (VI.30). Согласно «Ньяя-сутрам», А. достигается «по устранении в обратном порядке страдания, рождения, активности, пороков и ложного знания» (I.1.2), т.е. после обретения истинного знания и следующей за ним «освободительной» практики, к-рая начинается с разрушения пороков и завершается прекращением страдания (**духкха**). Комментатор **сутр Ватсьяяна** подробно демонстрирует поэтапность указанных в них стадий продвижения к освобождению, идентифицируя саму А. как высшее благо (*нихиреяса*). **Удаяна** в «Ньяя-кусуманджали» определяет высшего **Атмана** как то начало мира, почитание к-рого считается мудрыми путем к небу и А. (I.2). В «Санкхья-кариках» **Ишваракришны** А. — конечный результат истинного знания, с той только разницей, что его субъектом выступает не собственно духовное начало — **Пуруша**, но бытийно инородное ему начало, интеллект-**буддхи** (ст. 44, ср. 34). В коммент. **Вьясы** к «Йога-сутрам» принимается та же трактовка, но только «заслуга» *буддхи* перед *Пурушей* поясняется дополнительной аналогией — с той ситуацией, когда победа или поражение воинов в битве приписывается самому царю (II.18). У **Шанкары** в «Брихадараньяка-упанишада-бхашье» (III.2.13) представлен весьма своеобразный взгляд (комментаторы Шанкары приписывают его Бхартрипрапанче), согласно к-рому А. — не синоним *мокши*, но стадия совершенства, предшествующая последней, т.е. некое «предосвобождение», к-рое достигается сочетанием обрядовой и созерцательной практики (медитация на определенные манифестации Абсолюта, прежде всего в образе Хираньягарбхи), в результате к-рых разрушаются не только объекты, но и способности их восприятия. А. здесь идентична начальному выходу из сансарного существования, но еще не полному преодолению незнания, осуществляемому уже на следующей стадии. Шанкара отвергает эту т.зр.: для него прежде всего непонятно, каким образом в подобном состоянии можно продвигаться к высшей цели (через слышание, размышление или сосредоточение).

Лит.: Ньяя-сутры. Ньяя-бхашья. Историко-филол. исслед., пер. с санскр. и коммент. В.К. Шохина. М., 2001; EIPh. Vol. III. Advaita Vedānta up to Śaṅkara and His Pupils. Ed. by K.H. Potter. D., 1981.

В.К. Шохин

АПОХАВАДА (от санскр. *apoha* — «исключение», «отделение», «различение» и *vāda* — «учение», «доктрина») — лингвофилос. концепция, объясняющая связь значения слов с обозначаемым. Выдвинута в VI в. буддистом **Дигнагой**, разрабатывалась буддистами **Дхармакирти** (VII в.), Дхармоттарой (IX в.), **Ратнакирти** (IX–X вв.). Истоки

концепции можно усмотреть в учении грамматистов, впервые поставивших проблему соотношения знака и обозначаемого. В соответствии с будд. онтологией, обозначаемые объекты и родовые свойства реально не существуют, поэтому смысл слова (сообщаемую о предмете информацию) невозможно определить позитивно (сказать, чем является обозначаемый объект), он определяется чисто негативно — слово сообщает нам, чем объект не является, что отличает его от всех др. объектов универсума, оно противопоставляет его им как *A* и не-*A*. Напр., произнося слово «корова», мы не можем сказать, что является сущностью коровы, но точно можем сказать, что она не является быком, лошадю и т.д. То есть слова опосредованно обозначают внешнюю реальность.

А. затрагивает множество логич., эпистемологич. и метафизич. проблем, поэтому широко дискутировалась в Индии представителями всех религ.-филос. школ.

См. также ст.: **Языка философия.**

Н.А. Канаева

АПРАМА см. **ПРАМА–АПРАМА**

АПТАВАЧАНА (санскр. aptavācana) — словесное свидетельство авторитетного лица (разновидность **шабды**) — термин инд. эпистемологии, обозначающий инструмент достоверного познания (**прамана**; см. также **Праманавада**). Признается всеми школами, за исключением **чарваки**. Вместе с тем **джайнизм**, **ньяя**, **санкхья**, **йога**, **миманса**, **веданта** считают А. отдельной *праманой*, а **буддизм** и **вайшешика** — разновидностью *праманы* логич. вывода (**анумана**).

С т.зр. **ньяя** словесное свидетельство может служить *праманой*, если оно исходит от *апты* — мудреца или святого, познавшего **Веды** и **шастры** (традиц. науки) в акте мистич. прозрения. В обычной жизни *апта* — это лицо, обладающее высокими моральными качествами, компетенцией в какой-то области и желанием поделиться своими знаниями. Однако среди авторов **ньяя** наблюдается тенденция отдавать предпочтение именно компетенции. Если **Ватсьяяна** замечает, что авторитетное лицо может быть и иноземцем (а значит, стоять вне индуистской **дхармы** — религ.-морального порядка), то **Вачаспати Мишра** вообще не предьявляет к нему никаких моральных требований, полагая, напр., что вор, совершивший ограбление, является самым авторитетным рассказчиком об этом происшествии. В более поздние времена логики **ньяя** уточняли, что слово реализует свою функцию *праманы* только в том случае, если смысл утверждения заслуживающего доверия лица понят правильно. Объекты А. делятся на наблюдаемые и ненаблюдаемые. Для того чтобы судить о них, *апта* должен обладать особыми способностями (**сиддхи**). Если высказывание *апты* относительно первых может быть удостоверено наблюдением, то высказывание о вторых неверифицируемо.

Будда, для к-рого единственным критерием истинности был собственный опыт, отвергал опору на авторитеты. Буддист **Дигнага** и вслед за ним вайшешик **Прашастапада**, др. вайшешики и нек-рые найяики, не отвергая А. как таковую, считают ее не отдельной *праманой*, а разновидностью логич. вывода (**анумана**). **Дхармакирти** называет среди критериев *апты*: 1) знание фактов, о к-рых он говорит, из собственного опыта, 2) отсутствие намерения вводить в заблуждение других, 3) желание говорить истину, 4) неповрежденные познавательные способности, 5) сострадание ко всему живому и желание привести людей к освобождению от

перерождений (**нирвана**), б) соответствие того, что человек говорит, его внешнему облику и поведению. Фактически речь идет о признаках, на основании которых можно сделать вывод о том, что высказываниям этого лица можно доверять. Однако правильность самого высказывания удостоверяется с помощью логич. вывода, опирающегося на непосредственное наблюдение (*нирвикальпака-пратьякша*; см. **Нирвикальпака-савикальпака**). Прашастапада отмечает, что А. является логич. выводом в силу того, что оно включает восприятие выводных знаков (в виде звуков), а также знание неизменного сопутствия между данными звуками (словами) и их смыслом (вещами). Ватсьяна отвечает, что в случае А., в отличие от обычного вывода, неизменное сопутствие является не естественным, а чисто условным. Комментатор Прашастапады **Вьомашива** принимает это уточнение, а др. комментатор — **Шридхара** полагает, что неизменное сопутствие существует между намерением говорящего и звуками, которые он издает. **Удаяна** же утверждает, что знание некоего факта, переданного авторитетным лицом, может быть установлено как достоверное на основании того, что слова этого лица удовлетворяют трем необходимым требованиям к правильному высказыванию: взаимному ожиданию (*аканкша*), синтаксич. согласованности (*йогьята*) и смежности (*самнидхи*) (см. также ст.: **Вакья-пада**).

Лит.: Knowing From Words: Western and Indian Philosophical Analysis of Understanding and Testimony. Ed by B.K. Matilal and A. Chakrabarty. Dordrecht, 1994 (Synthese Library Studies in Epistemology, Logic, Methodology, and Philosophy of Science, 230).

В.Г. Лысенко

АПУРВА (санскр. apūrva — «невидимое», «беспрецедентное», «новое») — понятие философии **мимансы**, призванное объяснить первостепенно важный для нее вопрос: каким образом совершённое обрядовое действие может приносить свой плод совершившему его даже за границами его физич. жизни? В результате формулируется концепция «метафизич. звена между деятельностью и ее результатом» (**С. Радхакришнан**). Впервые понятие А. было введено в «Миманса-сутрах», а затем и у Шабарасвамины (II.1.5). У **Кумарилы** это потенциальность, содержащаяся в самой действующей силе и сама приводящая к появлению определенного результата, у Прабхакары — способность действия (а не действующей силы) производить определенное следствие, к-рая получает назв. *нийога*. Согласно **Шаликанатхе**, эта *нийога*, однако, не может произвести его без помощи судьбы (*дайва*). Однако в целом А. оставляет впечатление «кармического остатка» совершённых действий (**К.Поттер**), функционирующего механически.

Концепция А. подверглась критике с двух сторон. Найяики упрекали ее в том, что она осложняет объяснение причинностного механизма, вводя в него излишнюю «потенциальность». Мимансаки впоследствии возражали последним, что их собственная трактовка причинности требует допущения чего-то дополняющего причину (отсутствие препятствий) и потому лучше уже допускать нечто положительное (благоприятные условия). Более серьезная претензия к А. была предъявлена **адвайта-ведантами**. **Шанкара** в «Брахмасутра-бхашье» (III.2.38–41) настаивал на том, что человеческие действия, будучи «онтологически» краткими, исчезают после того, как их совершили, и не могут обеспечивать свои предполагаемые следствия требуемой связью с ними. Но даже если бы и можно было доказать наличие

А., ее функциональность предполагала бы «опеку» со стороны разумного агента, к-рым не может быть ничто, кроме Божества.

Лит.: Радхакришнан С. Индийская философия. Т 1–2. М., 1956–1957, т. 2; EIPh. Vol. III. Advaita Vedānta up to Śaṅkara and His Pupils. Ed. by K.H. Potter. D., 1981.

В.К. Шохин

АРАДА (АЛАРА) КАЛАМА (санскр. Ārāḍa Kālāma, пали Ālāra Kālāma) — по будд. традиции, первый учитель будущего Будды. Жил (исходя из датировки жизни Будды Шакьямуни по Г. Бехерту) в 1-й пол. V в. до н.э. Судя по палийским и санскр. источникам (прежде всего «Буддачарите» **Ашвагхоши**), один из первых (если не первый) учителей **санкхьи** и **йоги**. Будда расстался с ним, поскольку А.К. признавал существование **Атмана**.

По толкованию **Буддагхосы**, в сочетании имен «Алара Калама» первое имя — прозвище (букв. «длинный и красно-бурый»), а второе обозначало принадлежность к клану. Возможно, первое имя указывает на то, что его обладатель был жителем Центр. или Юж. Индии. Будд. тексты связывают А.К. с др. учителем, к к-рому Будда обратился за наставлением позднее, — Удракой Рамапуттой, специалистом в достижении «продвинутых» состояний сознания. Составителям Палийского канона А.К. запомнился прежде всего как «практич. учитель». В «Арияпаривесана-сутте» из Маджджхима-никаи Будда рассказывает, что он быстро усвоил доктрину А.К. и спросил его также о практич. аспекте его учения. Тогда А.К. изложил ему и свой медитативный курс, состоящий из четырех ступеней медитации (**дхьяны**, позднее принятые **буддизмом**), завершающихся одновременным созерцанием «пустотности» всего сущего (буддизм заимствовал у А.К. и эту категорию) и своего рода дематериализацией самого адепта в «опоре на ничто» (**акинчанная-тана**). А.К., признав достоинство ученика, стал общаться с ним как с равным, но Будда, поняв, что не получил того, что хотел, оставил его в поисках истины.

Другой ученик А.К., Пуккуса, происходивший из известного сев.-вост. племени маллов, охарактеризовал его как самого главного эксперта в концентрации ума: во время одного из своих трансов он якобы не заметил и не смог услышать шум от пятисот пронесшихся мимо него повозок. Об А.К. сообщает и тиб. историк Будон. По его сведениям, А.К. жил со своими учениками в Вайшали (сев.-восток Индии), учеников у него было не менее трех сотен, и он преподавал им курс достижения «сферы ничто». Будда, освоив принципы медитации А.К. букв. при первой же встрече, отказался от предложения учителя начать «совместное преподавание» и указал, что посредством одного только медитативного тренинга освобождение достигнуто быть не может.

То, в нек-рых текстах А.К. стойко ассоциируется с малоарианизированными регионами Индии, ему приписываются недвусмысленные порицания ведийской обрядности, что выводит его за границы **брахманизма**. В то же время он связан и с бесспорно брахманистским учителем Удракой Рамапуттой, и, что значительно важнее, ему принадлежит учение об *Атмане* (к-рое, по версии Ашвагхоши, не удовлетворяло Будду).

Вначале будущий Будда обращается к учителю, к-рого он уже знает как посвященного в недоступные «обычным людям» тайны бытия и эзотерич. практики, с просьбой посвятить его в них. В ответ А.К. излагает ему свою «тайную доктрину»,

раскрывающую сокровенную для непосвященных структуру макро- и микрокосма (Буддачарита XII.17–22):

«„Природы“ (**праkritи**), „производные“ (*викара*), рождение, старость и смерть — все это зовется бытием (*самтва*), — о твердый в бытии! — постигни это. При этом знай: то, что зовется „природой“, — о знаток природы! — суть пять стихий, „самость“-**аханкара**, интеллект-**буддхи**, а также „непроявленное“ (**авьякта**). А „производные“ постигни как объекты, способности восприятия, руки, ноги, [органы] речи, испражнения и размножения, а также ум-**манас**. Тот, кто познает это поле (*киетра*), называется поэтому „познающим поле“ (*киетраджня*) — размышляющие об *Атмане* называют *Атмана* „познающим поле“. Капила со своим учеником известны здесь как „сознание“, а Праджапати со своими сыновьями — как „лишенное сознания“. То, что рождается, стареет, закабалается и умирает, должно познаваться как проявленное. Непроявленное же познается как противоположное [по своим признакам]».

Если учение о структуре индивида позволяет понять общие онтологич. условия и закабаления и освобождения (об онтологии здесь уже можно говорить без кавычек, поскольку вводится сама первокатегория «бытие»), то механизм закабаления описывается А.К. через предлагаемую им схематизацию менталитета индивида (Буддачарита XII.23–38):

«Незнание, действие, алчность известны как причины перевоплощений. Человек, пребывающий в этой триаде, не выходит за пределы того „бытия“ благодаря „неправильности“, „самости“, „смещению“, „наложению“, „неразличению“, „неправильным средствам“, „привязанности“ и „отпадению“. То, что называется „неправильностью“, есть то, что делает противоположное [тому, что должно], — когда человек не так делает делаемое и неправильно мыслит мыслимое. „Я говорю, я знаю, я иду, я стою“ — так здесь — о лишенный самости! — функционирует „самость“. То, что видит различные вещи как одно — как [один] кусок глины, — называется здесь — о лишенный смещения! — смещением. То, что [считает] *Атмана* умом, интеллектом и действием, а всю группу — *Атманом*, [есть] „наложение“. То, что не видит различия между „сознанием“ и „лишенным сознания“, а также между всевозможными „природами“, вспоминается — о знающий различения! — как „неразличение“. Возглашения „Намас!“ и „Вашат!“, окропление водой и пр. известны у мудрых — о знаток средств! — как „неправильные средства“. То, благодаря чему неразумный привязывается всей душой, мыслью и действиями к объекту, называется — о лишенный привязанности! — „привязанностью“. То, что примысливает: „Это — мое“, „Я [принадлежу] тому“ и приносит страдание, познается как „отпадение“, благодаря к-рому „падают“ в перевоплощения».

Т.о., А.К. предлагает две большие классификационные схемы. Первая представляет то, что в совр. философии обозначается как онтология индивида, вторая — то, что ныне соответствует феноменологии сознания.

В первом случае имеет место последовательно дуалистич. схема. Здесь представлена оппозиция двух онтологич. слов: «сознательное» = «познающий поле» = *Атман* противопоставляются «лишенному сознания» — «полю» — «бытию». Последнее включает, в свою очередь, также три «слоя»: класс «природ», класс «производных» (вторые вторичны по отношению к первым, но не «растворяются» в них) и три начала: рождение, старость и смерть. 1-й и 2-й классы включают — и это уже 3-й уровень иерархии начал индивида — соответственно восемь и 16 элементов. Среди элементов класса «природ» различаются пять материальных элементов, «самость» — субстантивизация «примысливания-себя» к любому познавательному и волевому акту («Я вижу горшок», «Я желаю его приобрести» и т.д.), интеллект (*буддхи*) —

субстантивизация способности суждения («Это — горшок, а это — ткань» и т.п.) и, наконец, глубинное и по определению неопределимое начало «непроявленное», т.е. не поддающееся «спецификации» ядро бытия индивида (см. **Вьякта-авьякта**). Среди элементов класса «модификации» различаются пять способностей восприятия, пять способностей действия, пять объектов восприятия и ум-манас — синтезатор результатов функционирования способностей восприятия и органов действия. В итоге перед нами иерархизированная, «вертикальная» схема элементов бытия индивида, к-рых в общей сложности насчитывается 28 (одно духовное начало + 27 других начал существования индивида, из к-рых три обеспечивают его рождение, пребывание в этом мире и прекращение последнего).

Структура сознания «записана» по простой, «горизонтальной» схеме. Здесь выявляются три аспекта менталитета, обеспечивающие пребывание индивида в мире страданий и перевоплощений. Интеллектуальному аспекту этого менталитета соответствует уровень «незнание», а ему, в свою очередь, шесть характеристик сознания: «неправильность», «самость», «смещение», «наложение», «неразличение», «отпадение», аспекту эмоциональному — «жажда», волевому — две характеристики, а именно «привязанность» и «неправильные средства». При этом важно, что, по А.К., не субъект как таковой совершает те или иные действия, к чему-то привязывается и многообразно заблуждается, но сами эти установки, интенции его сознания. Потому сама «неправильность» ответственна за то, что «человек не так делает делаемое и неправильно мыслит мыслимое», или «отпадение» ответственно за то, что индивид ложно привязывается к тому, что не есть его «Я», и «отпадает» в **сансару**. Так эти установки сознания здесь снова субстантивируются, они становятся автономными.

Лит.: Шохин В.К. Буддийская версия древней санкхья-йоги (Традиция Арада Каламы) // Историко-философский ежегодник '87. М., 1987; *он же.* Индийская философия. Шраманский период. СПб., 2007; *Larson J.G.* Classical Sāṃkhya: An Interpretation of Its History and Meaning. D. etc., 1979; *Malalasekera G.P.* Dictionary of Pāli Proper Names. Vol. I. L., 1960.

В.К. Шохин

АРАНЬЯКИ (санскр. aranyaṅka, букв. «относящиеся к дикой местности / девственной природе / лесу», «Лесные книги») — классич. тексты ведийской лит-ры (см. **Веды**), примыкающие к *брахманам*. Составлены приibl. в VII в. до н.э. Обычно считалось, что А. — это наставления для отшельников, старцев, поселившихся в лесах, что ассоциируется со стадией жизни (**ашрама**) **ванапрастха** (см. **Варна-ашрама**). Однако ныне признано, что система стадий жизни возникла позднее. Совр. ученые видят в А. тексты, предназначенные для определенной категории посвященных — полных отшельников, их учеников, а возможно, и домохозяев, периодически удалявшихся в дикую местность для исполнения специальных обрядов.

По мнению голландского исследователя Я. Хестермана, назв. «А.» объясняется тем, что материал, содержащийся в этих текстах, считался настолько тайным и даже опасным, что его предписывалось изучать вдали от поселений, в дикой местности, соблюдая при этом определенные правила поведения и предосторожности. Хотя содержание А. варьируется, все они так или иначе затрагивают новогоднее жертвоприношение — *махаврата*, а также обсуждают разные аспекты ритуалов, связанных

с огнем, в т.ч. и похоронные обряды. Но не это последнее обстоятельство, по мнению Хестермана, создало им репутацию опасных, а то, что их связывали с жизнью кочующих ведийских завоевателей прошлого. Поскольку классич. ритуал старался устранить все, что ассоциировалось с воинственным образом жизни ариев, то и А., как полагает Хестерман, были вытеснены на обочину ритуалистических *брахман*.

По мнению В.С. Семенцова, тайным считалась определенная последовательность исполнения стихов и полустихий, образующая некие числовые соотношения на основе счета слогов. Поэтому с помощью А. обучались не столько самим обрядам, сколько относящимся к ним символич. соответствиям, т.е. символич. толкованию ритуала. Наиболее умозрительные части А. иногда называют **упанишадами**. Дикая природа издревле считалась местом, наиболее благоприятным для уединения и достижения экстаич. состояний. Многие А. содержат элементы мистики и умозрения, что также сближает их с *упанишадами*.

Лит.: Семенцов В.С. Проблемы интерпретации брахманической прозы. М., 1981; Heesterman J. The Inner Conflict of Tradition. Chicago, 1985.

В.Г. Лысенко

АРТХА (санскр. artha — «вещь», «объект», «значение», «смысл», «цель», «польза») — многозначное и «многозначимое» понятие инд. философии, семантич. широта к-рого, однако, становится более прозрачной исходя из компаративных параллелей. Так, и лат. «ob-jectum», и нем. «Gegen-stand», и рус. «пред-мет» заключают в себе, как и указанные значения А., «противостояние» объекта субъекту, в качестве и вещи и цели, а потому в конечном счете пространство значимости данного понятия укладывается в интенциональность, «предметность».

В более узком смысле А. означает одну из четырех целей человеческого существования (см. **Пурушартха**), признаваемую всеми инд. философами и подразумевавшую прежде всего материальное благополучие, богатство, но также эрудицию и успех в мирской жизни в широком смысле. Специально А. в этом социально-прагматич. смысле была посвящена целая традиция текстов, включавшая в первую очередь знаменитый трактат «Артхашастра» (I–II в.н.э.), где трактовка А. разделяется на изложение экономич. стратегии государства (*вартта*) и науку политики как оптимального применения средств для достижения требуемых целей (*нити*). «Артхашастре» предшествовали тексты учителей *артхашастры*, первыми из к-рых были, вероятно, ближайшие преемники **паривраджиков** брахманистской ориентации — странствовавших учителей шраманской эпохи, к-рых буддисты порицали за интерес к мирским проблемам. За «Артхашастрой» следовали отдельные трактаты и сборники афоризмов, посвященные правилам мирской мудрости, наиболее известным из к-рых была стихотворная «Нити-шастра». Хотя общепринятое индуистское мнение отстаивало приоритет **дхармы** перед А., теоретики «Артхашастры» утверждали, что *дхарма* (как и **кама** — область чувственных удовольствий) основывается на А. (I.7), и даже знаменитый комментатор «Ману-смрити» Медхатитхи (в толковании к VIII.26) указывал, что царю в случае вынужденного выбора между следованием *дхарме* и большими потерями для А. предпочтение следует отдать второй. А. трактовалась, однако, не только как одна из человеческих целей, но и как реализация их всех в целом и в этом смысле идентифицировалась в качестве *пурушартхи* как таковой. В «Камасутре» А., *дхарма* и **кама** — три разновидности А. (VI.6.5), благодаря чему целое (как то нередко обнаруживается в памятниках

инд. культуры) как бы отождествляется с одной из своих частей. В «Артхашастре» А. также интерпретируется как «общий успех», в к-ром как бы «сливаются» А., *дхарма* и *кама* (IX.7). Здесь же эксплицитно указывается, что реально существует лишь оппозиция пользы и вреда, к коим относятся соответственно три цели человеческого существования и их противоположности. Для составителей «Артхашастры» характерна типичная для инд. менталитета игра с формальными характеристиками объектов, поэтому различаются: 1) выгода, связанная с пользой; 2) выгода, ни с чем не связанная; 3) выгода, связанная с вредом; 4) вред, связанный с пользой; 5) вред, ни с чем не связанный; 6) вред, связанный с вредом (или «вред в квадрате»).

В современной инд. филос. лит-ре иногда обнаруживается тенденция к расширенной трактовке А. Напр., А. Шарма трактует ее «в широком смысле» как любое целеполагание вообще (как и *кама* у него означает любое желание вообще). Это, однако, может быть обсуждаемым лишь в качестве возможной совр. интерпретации А., но при переносе данного значения на указанные тексты является однозначной модернизацией.

Лит.: Артхашастра, или Наука политики. Пер. с санскр. Изд. подгот. В.И. Кальянов. М.–Л., 1959; *Sharma A. The Puruṣārthas: A Study in Hindu Axiology.* Michigan State Univ., 1982.

В.К. Шохин

АРТХА-КРИЯ-КАРИТВА (санскр. artha-kriyā-kāritva, букв. «свойство быть задействованным при совершении целесообразных действий») — будд. определение свойства эмпирич. реальности. В школе **йогачара** реальность вещей окружающего мира разъяснялась как их способности быть предметами целесообразной деятельности или воздействовать на наши органы чувств. Для буддистов эмпирич. мир не обладает подлинной реальностью: в действительности существуют **дхармы**, а человек видит вещи и себя. Мир вещей человеку может быть дан двояким образом: через чувства в настоящий момент (тогда в определенном смысле можно говорить о реальных вещах — об эмпирически, относительно реальных) и через мышление (тогда мы имеем дело не с реальными вещами, а с мысленными конструкциями). Напр., огонь, к-рый жжет и на к-ром можно готовить пищу, реален, а огонь, к-рый мы мыслим, не реален, потому что не жжет и на нем нельзя готовить.

Н.А. Канаева

АРТХАПАТТИ (санскр. arthāpatti — «обретение предмета») — источник знания (см. **Прамана**), введенный эпистемологами **мимансы** и определяемый ими как несводимый к другим и располагающийся рядом с умозаключением (**анумана**), но не тождественный ему. Так, мимансаки считали, что именно данный источник информации о мире обнаруживается в тех случаях, когда мы, видя, что некий человек полнеет, но не ест днем, предполагаем, что он питается ночью, или когда из того, что какой-то человек жив, но его нет дома, мы предполагаем, что он вне дома. По их мнению, здесь не может быть и речи о восприятии (мы ведь не видим, как человек питается ночью или что он находится вне дома), но получаемое т.о. познание

не сводится и к умозаключению (ведь нет никакой неизменной связи между ожирением и ночным питанием, как и между существованием и нахождением вне дома, подобно той, к-рая существует между дымом и огнем). Последователи школы **Кумарилы Бхатты** различают два вида А. — в случаях с принципиально воспринимаемыми фактами (*дришта-А.*) и в случаях с уяснением смысла услышанных слов (*шрута-А.*), при этом пример с отсутствием человека дома относится к А. первого типа, а пример с информацией о человеке поправляющемся, но не питающемся днем — к А. второго типа. Последователи школы Прабхакары отрицают целесообразность данного деления.

Вайшешики, найяики и санкхьяики были единодушны в том, что А. является разновидностью умозаключения. При этом **Прашастапада** уточнял, что *дришта-А.* есть умозаключение из противоположного, а *шрута-А.* — умозаключение из умозаключения (Падартхадхарма-санграха 260). **Джаянта Бхатта** пытался полностью свести А. к умозаключению: с чего бы ни начать рассуждение — с отсутствия ли живущего Чайтры в доме или с нахождения живущего Чайтры вне дома, — каждое из этих положений может быть аргументом умозаключения для обоснования другого как доказываемого.

Между историками инд. философии нет единства в самой идентификации понятия А.: С. Чаттерджи с Д. Даттой трактовали его как «постулирование», С. Дасгупта и С. Радхакришнан — как «импликацию», К.Н. Поттер — как «презумпцию» (некоторые также как «гипотезу»). Последняя трактовка представляется наименее рискованной.

Лит.: Чаттерджи С., Датта Д. Введение в индийскую философию. М., 1955; EIPh. Vol. II. Indian Metaphysics and Epistemology. The Tradition of Nyāya-Vaiśeṣika up to Gaṅgeśa. Ed. by K.H. Potter. D., 1977.

В.К. Шохин

АРУПА-ЛОКА см. **ЛОКА**

АРХАТ (санскр. arhat, пали arahant — «могущий», «достойный») — в «ортодоксальном» буддизме **тхеравады** высшая ступень, к-рой может достичь последователь **Будды**, принявший монашеские обеты. С целью достижения этого результата он изучает дисциплинарные правила и приступает к четырехчастному нравственному тренингу (**шила**): 1) отказ от причинения вреда (**ахимса**) непосредственно и даже опосредованно всем живым существам и культивирование сострадания к ним (**каруна**); 2) избежание присвоения чужого имущества не только словом, но и мыслью, а также зависти; 3) верность обету целомудрия, включающему не только воздержание от совокупления, но и полный отказ от плотских желаний; 4) правдивость — избежание любой лжи и отсутствие лукавства. За нравственным тренингом следуют упражнения в контроле над чувствами, в постоянном внимании к себе и в культивировании сорадования живым существам (**майтри**). После этого рекомендуется уже приступать к уединенному созерцанию, затем к ступеням медитации (четыре **дхьяны**) и, наконец, к обретению сверхспособностей (типа видения прежних собственных и чужих реинкарнаций), а также совершенства всеведения (Дигха-никая I.63–85).

А. в классификациях тхеравадинской традиции — четвертая и завершающая ступень совершенствования, к-рой предшествуют стадии «вступившего в поток» **сан-**

сары с целью пересечь его (пали *sotapanna*), «возвращавшегося один раз» в *сансару* (*sakadagamin*) и «невозвращающегося» в нее (*анагамин*). От этих стадий ступень А. отличается тем, что он уже в этой жизни должен достичь **нирваны**. В палийских текстах часто цитируются формулы самосознания А., такие как: «У меня возникло видение, освобождение моего сердца стало неколебимым, это мое последнее рождение, дальнейшего рождения у меня не будет» (Самьютта-никая II.171, III.28, IV.8, V.204; Ангуттара-никая I.259, IV.50, 305, 448). В гл., посвященной А., составитель знаменитой «**Дхаммапады**» характеризует «достойного» следующим образом (ст. 93–94): «У него уничтожены желания, и он не привязан к пище; его удел — освобождение, свободное от желаний и условий. Его стезя, как у птиц в небе, трудна для понимания. Чувства у него спокойны, как кони, обузданные возницей. Он отказался от гордости и лишен желаний. Такому даже боги завидуют» (*пер. В.Н. Топорова*), а в текстах Виная-питаки А. характеризуется предельно кратко — как «высший человек» (*уттараманусса*). А. считались ближайшие ученики Будды — Ананда, Сарипутта, Маудгальяяна и практически все видные деятели раннебудд. монашеской общины (также нек-рые монахины). А. всех *архатов* считается сам Будда — «совершенный, достигший высшего просветления, наделенный [превосходным] знанием и поведением, блаженный... учитель богов и людей» (Дигха-никая I.49 и др.).

Однако уже вскоре после кончины Будды в его общине начались дискуссии о том, может ли идеал А. быть безукоризненным, к-рые привели к появлению первой значительной схизмы в истории будд. общины — самоотделению махасангхиков: после т.н. Второго будд. собора в сер. IV в. до н.э. «обновленец» Махадэва заявил, что даже «совершенный» монах-А., достигнув *нирваны*, может подвергаться телесной «нечистоте» и не обладать всеведением. Полемич. трактат тхеравадинов «Катхаваттху» (см. **Абхидхармические тексты**), ядро к-рого могло сложиться уже в III в. до н.э., свидетельствует о полемике будд. «ортодоксов» с «еретиками» о возможности телесных «нечистот» у А., о его способности обладать теми «силами» (**иддхи**), что и Будда, а также о возможности для мирянина достичь тех же результатов (разд. II–IV). Сомнения первых «еретиков» стали той почвой, на к-рой выросла последовательная критика идеала А. как такового в **махаяне**. Осн. претензия их к данному идеалу, нашедшая наиболее яркое выражение в «Вималакиртгинирдеша-сутре» (II в.) и в «Саддхармапундарика-сутре» (III в.), была связана с его эгоцентричностью, чему махаянисты противопоставляли альтруистич. идеал **бодхисаттвы**.

Лит.: Дхаммапада. Пер. с пали, введ. и коммент. В.Н. Топорова. М., 1960; *Bond G.D.* The Development and Elaboration of the Arahant Ideal in the Theravāda Buddhist Tradition // *JAAR*. 1984, vol. 52, p. 227–242; *Conze E.* Buddhism. Its Essence and Development. N.Y., 1951.

В.К. Шохин

АРЬЯ САМАДЖ (санскр. ārya samāj) — «общество ариев», религ.-политическая индуистская организация, основанная 7 апреля 1875 в Бомбее, когда Свами **Даянанда Сарасвати** выдвинул десять ее программных тезисов. Теоретич. платформа А.С. близка идеологии др. реформаторской организации — **Брахмо Самадж** (Об-во Брахмы), отличаясь от последней ориентацией на нац. самобытность, критикой христианства и ислама. Главная цель А.С. — возрождение единого могущественного ведийского государства Арьяварга (Страна ариев), главный лозунг — «Назад к

Ведам!»). Члены А.С. признают реинкарнацию и действие закона **кармы**, выступают за социальные реформы, предполагающие уничтожение института каст, неприкасаемости, детских браков и допускающие женщин к образованию; в религ. сфере они критикуют идолопоклонство, подношения храмам, жертвоприношения животных, обряд почитания предков, странничество, толкуемое ими как бродяжничество. Они настаивают на непогрешимости **Вед** и практикуют ведические жертвоприношения огню, подчеркивают важность индивидуальных очистительных обрядов (**санскар**), считают себя строгими монистами и почитают коров. Реформирование инд. об-ва, в понимании членов А.С., предполагало возрождение индуистского образа жизни и самоуважения индусов, что требовало перестройки системы инд. образования. Об-во активно включилось в образовательную деятельность: создало свои миссии, сеть школ и колледжей, в программе к-рых сочеталось преподавание Вед и совр. наук. С конца XIX в. члены А.С. ведут работу по пропаганде хинди в качестве гос. языка и способствуют его распространению. Свои средства об-во направляет на оказание медицинской помощи и помощи голодающим, на создание приютов для сирот и вдов. А.С. развернуло движение *шуддхи* (очищение), принявшее широкий размах в 20–40-х гг. XX в., за возврат в **индуизм** тех, кто ранее перешел в ислам или христианство.

На пике популярности об-во объединяло до 1,5 млн. чел., но после 1908 перестало играть заметную роль в политике и теперь функционирует в виде религ. общины. Главные центры об-ва сегодня находятся в Сев.-Зап. Индии, шт. Уттар-Прадеш, в Вост. Пенджабе, а в конце XX в. представительства А.С. появились в США и Канаде. Чтобы стать действующим членом, нужно принять десять тезисов Даянанды Сарасвати, платить 1% от доходов ежемесячно или раз в год в бюджет А.С., присутствовать на собраниях и вести себя достойно (изучать Веды и совершать ежедневные домашние обряды). Члены об-ва объединяются в локальные группы (*самадж*), к-рые собираются на еженедельную службу. В богослужение входят обряд жертвоприношения огню маслом (*хома*), хоровое пение гимнов, чтение молитв, проповедь и лекция. Службу может вести любой член группы (независимо от кастовой принадлежности), к-рого выберет официальный представитель А.С. Любой человек может прийти на службу, а также может быть приглашен в качестве лектора. Деятельность каждой группы контролируется исполнительным комитетом, включающим выборных членов (президента, вице-президента, секретаря, бухгалтера и библиотекаря), численность к-рых пропорциональна численности группы (в больших группах один член совета избирается от десяти). Исполнительные комитеты избираются ежегодно. В каждой провинции создается также ассамблея А.С. из представителей первичных групп, провинциальные ассамблеи направляют своих представителей в Генеральную ассамблею А.С. (избирается раз в три года). При об-ве существует молодежная организация, к-рая принимает всех желающих, требуя от них только веры в Бога и чисто символич. взносов.

Сразу же после смерти основателя в об-ве обнаружились противоречия между консервативным крылом и прогрессистами, пропагандирующими совр. образование, свободное питание (консерваторы настаивают на вегетарианстве), ориентацию на мирскую жизнь. Деятельность А.С. стала одним из факторов роста национализма в Индии, его нередко критиковали за догматизм, воинствующее поведение, нетерпимость к христианству и исламу.

Лит.: Rai L.L. A History of the Arya Samaj. Calc., 1967.

Н.А. Канаева

АРЬЯДЭВА (санскр. Āryadeva — «Божественно благородный») — будд. мыслитель-мадхьямик (III в. н.э.). Происходил из южноинд. брахманского рода, последователь **Нагарджуны**. Внес вклад в филос. дискурс по проблемам вечности, **Атмана**, времени, существования следствия в причине, в критику доктрин индуистских школ **санкхьи**, **вайшешики**, *панчатратры* и **пашупаты** (вишнуиты и шиваиты), а также **локаяты**, **джайнизма** и т.д. Все они названы новыми оппонентами **махаяны**, поскольку до А. спор шел в осн. с буддистами **хинаяны**. В связи с этим в его текстах были усовершенствованы методы опровержения доводов идейных противников.

Согласно А., истинно-сущее (*парамартха-сат*), или абсолютное, состояние сознания не может быть постигнуто рассудком и описано в соотносительных категориях, ибо оно вне рождения и смерти, вне мысли и языка, оно единственно реальное, а таковым может быть только пустота (*шуньята*), к-рая вне субъектно-объектных отношений познания. В мире все пусто и нет ничего, что могло бы быть само по себе, безотносительно к другому. Все производимое причинами и условиями не-самостоятельно, пусто, ибо в нем нет самосущего (*нихсвабхава*). Если бы нечто обладало самосущим, рассуждал А., то оно бы воспринималось существующим без причин и условий, но такого не наблюдается, поскольку все явления включены в бесконечные и безначальные цепи каузальности. Все явленное есть отсутствие собственной природы и наличие взаимозависимой изменчивости.

А. считал, что истинно-сущее можно реализовать практически, опровергая («опустошая») все лжеидеи. Такова задача **мадхьямаки** как полемич. философии **Срединного пути** (**мадхьяма пратипад**). Развитие учения о пустотности (**шуньявада**) А. видел в махаянском «пути **бодхисаттв**», к-рый начинается с устранения из сознания четырех лжеидей: о неизменном среди всеобщей изменчивости, о возможности счастья среди океана страдания, о вечной душе (*Атман*) среди преходящего мира, о прекрасном среди безобразного. Размышления над ними он называл невежеством. Продвижению по этому пути способствуют особые *дхармо*-частицы потока сознания, к-рые им делились на «прекращающие пороки» и «развивающие добродетели». Так, согласно его «Шата-шастре» («Сто строф»), первые обеспечивают духовный рост, а вторые его закрепляют. Успеха достигает лишь тот, кто практикует оба вида. К примеру, даяние есть добродейание, но само по себе оно не устраняет зло. *Бодхисаттвой* может стать лишь тот, кто удалил из своего ума и порочность, и добродетельность, к-рые в равной мере являются путями сознания. Для тех, кто отстранился от всех мнений, не нужно и само учение о пустотности (*шуньявада*).

Согласно А., «путь *бодхисаттвы*» равноценен поведению настоящего мудреца в жизни, к-рый не испытывает ни привязанности, ни отвращения ко всему взаимозависимому и поэтому иллюзорному (**майя**). Как прозрачный кристалл становится цветным, отражая цвета, так и ум (**читта**) окрашивается воображением (**викальпа**), а без него он чист.

В Китае «Шата-шастра» — осн. источник школы *сань-лунь* («Три трактата»). Тибетцы причисляют А. к «шести драгоценностям» будд. философии наряду с Нагарджуной, Асангой, **Васубандху**, **Дигнагой** и **Дхармакирти**.

Лит.: Gokhale V. The Hundred Letters. A Mādhyamaka Text by Āryadeva. Heidelberg, 1930; Lang K. Āryadeva's Catuḥśataka. Copenhagen, 1986; Tucci G. Pre-Dignāga Buddhist Texts on Logic from Chinese Sources. Bar., 1929.

АСАВА см. **АСРАВА**

АСАТКАРЬЯВАДА (санскр. *asatkāryavāda*, букв. «учение о непредсуществовании следствия [в причине]») — одна из доктрин причинности в инд. философии, к-рая в отличие от **саткарьявады** («учение о предсуществовании следствия [в причине]») утверждает, что раз следствие подспудно не содержится в причине, значит, оно реально возникает и реально разрушается, а не просто перемещается с одной ступеньки существования на другую. А коль скоро реально возникновение, то реально и изменение, и множественность, и реальное существование каждой отдельно взятой индивидуальной вещи, словом, реальна дискретность. А. разделяется **буддизмом**, **джайнизмом**, **ньяей** и **вайшешикой**, но между ними существуют нек-рые различия. Если для буддистов элементами причинно-следственной связи являются не ставшие сущности, а динамич. точки становления — **дхармы**, отчего эта связь сводится к одномоментному обусловливанию (см. **Пратитья самутпада**), то для **ньяи** и **вайшешики** и следствие и причина есть нечто самотождественное во времени, стало быть, и отношение между ними тоже носит континуальный характер (см. **Карана-карья**).

В противоположность **санкхье**, для к-рой новое — это лишь проявление уже существующего, **ньяя** и **вайшешика** настаивают на новизне следствия в сравнении с причиной, объясняя ее инаковостью целого, напр. ткани, по отношению к образующим его частям — нитям, обязанной «присущности» (**самавая**) целого своим частям (см. **Аваява**). Многие критики А. отмечали, что поскольку все процессы представляются ее сторонникам разрушением старого и возникновением нового, невозможно объяснить качественное изменение. Отсюда др. специальное назв. для А. **ньяи** и **вайшешики** — **арамбхакавада**, или «учение о начале, возникновении [того, чего раньше не было]».

Начиная с **Нагарджуны**, Гаудапады, кончая **Шанкаррой**, джайн. автором Джинабхадрой (VI в.) и многими др., против А. выдвигалось возражение: бытие не может возникнуть из небытия, существующее — из несуществующего, поскольку то, что не существует, не содержит в себе никаких внутренних предпосылок к тому, чтобы стать существующим. Если же такие предпосылки есть, то приходится признать какую-то форму предсуществования следствия в причине, т.е. фактически признать *саткарьяваду*.

В.Г. Лысенко



АСКЕТИЗМ. В Индии А. был не просто альтернативой религиозности «в миру», но важнейшим и практически единственным источником идеалов и норм всей религ. жизни субконтинента. Ни в одной др. религ. традиции А. не играл столь важной парадигмальной роли и не принимал такого массового и систематич. характера. Осн. религ.-филос. направления зародились и развивались именно в среде аскетов, хотя в ходе своей истории и выходили за ее пределы. Аскетами были **Джина Махавира**, основатель **джайнизма**, **Маккхали Госала**, основатель **адживики**,

Будда Шакьямуни, основатель **буддизма**, мудрецы **упанишад**, создавшие монистич. доктину тождества индивидуальной и мировой души (**Атмана** и **Брахмана**), а в более поздние времена — многие из авторитетных мыслителей, основоположников религ.-филос. школ: **Шанкара**, **Рамануджа**, **Сурешвара**, Мадхусудана Сарасвати, а также большинство будд. и джайн. авторов, о жизни к-рых есть хоть какие-то сведения. Непреложным условием А., как и в религ. традициях др. регионов, был радикальный разрыв с об-вом, отказ от социальных, религ. и личных обязательств и культивируемых в об-ве ценностей и готовность всецело посвятить себя поискам идеального (недвойственного) внутреннего состояния, делавшего аскета неуязвимым в отношении всех возможных оппозиций: жары и холода, удовольствия и страдания, желания и отвращения, богатства и бедности, а в религ. плане — выводившего за пределы противопоставления чистого и нечистого, праведного и неправедного, должного и недолжного, добра и зла.

В отличие от др. традиций, в к-рых подавляющее большинство отказавшихся от мира жили в монастырях или в уединенных приютах, в Индии отшельники большую часть года вели бродячий образ жизни и только в период муссонов поселялись в каком-то определенном месте (не обязательно в одном и том же). Путь отшельника был прежде всего путем одиночки-индивидуалиста, полагавшегося на самого себя и стремившегося, как правило, не слишком зависеть от посторонней помощи (отношения учителя–ученика существовали и в среде аскетов, но они отличались большей либеральностью, чем в традиц. **брахманизме**). Даже когда отшельники объединялись в общины (что было свойственно прежде всего буддистам и джайнам, но не брахманским аскетам), это было временное объединение одиночек. Аскеты никогда не поддерживали личные дружеские отношения и не стремились создать новую форму социальности, просто совместная жизнь имела в их глазах определенные преимущества для достижения духовных целей. Распределив между собой разного рода обязанности, они могли сосредоточиться на своем личном самосовершенствовании. Судя по тому, что уставы всех аскетич. общин Индии содержали огромное количество правил и регламентаций (подчас довольно мелких), притирание одиночек друг к другу и их приспособление к аскетич. образу жизни было делом нелегким.

Отношения аскетов и об-ва складывались по-разному. В осн. миряне поддерживали аскетов материально (пищей, одеждой, а также и более серьезными подношениями — напр., богатые последователи дарили будд. и джайн. общинам парки, воздвигали убежища, где аскеты могли проводить время в сезон дождей). В иерархическом инд. об-ве аскеты занимали совершенно особое положение: находясь вне ритуальной и сословной системы, они в то же время пользовались наивысшим авторитетом в духовных и моральных вопросах. В глазах мирян аскеты были героями умерщвления плоти и победы духа над ограниченностью материальных условий. Их присутствие было своего рода гарантийным знаком духовной чистоты не только той или иной религ. доктрины, но и религ. уклада как такового. И это положение вещей остается неизменным на протяжении мн. веков. Не случайно **Махатма Ганди** сумел привести Индию к независимости именно как аскет. Для инд. культуры образ традиц. аскета (*садху*) был и остается своего рода фигурой объединяющей — поверх кастовых, расовых, нац., религ., имущественных и пр. барьеров.

Хотя цели аскетич. практик варьировались в зависимости от обрамляющей их религ. доктрины (открытие в себе Абсолюта-*Брахмана*, как в **адвайте**, или слияние с личным Богом, как в теистич. направлениях **индуизма** — прежде всего **шиваизме**, или достижение **нирваны**, как в буддизме, и т.п.), большинство из них было направ-

лено на достижение освобождения от перерождений (**сансара**) еще при жизни (идеал **дживанмукта**). Если христианские аскеты, особенно ранние отцы-пустынники, боролись с плотью как со своим реальным настоящим телом — «тюрьмой души», то их инд. собратья поднимали планку выше — они стремились истребить в себе не только актуальные телесные и психич. потребности, но и те зачатки или семена, к-рые могли привести к будущим телесным воплощениям, т.е. в своем настоящем теле они уничтожали любую возможность телесного или какого-то иного воплощения (напр., в образе богов или полубогов, имеющих, по инд. представлениям, нематериальные формы). Фактически смерть тела начиналась с того момента, когда человек становился аскетом. Эта мистич. смерть означала посвящение в новую форму существования, в к-рой больше не было не только прежнего тела, но и прежнего имени, прежней личности, прежнего человека.

А. в брахманистской традиции и индуизме. Зарождение инд. А. можно проследить уже в **Ведах**, хотя сама ведийская религия — вполне прагматичная — едва ли этому способствовала (считается, что аскетич. элемент был привнесен в нее местными, автохтонными традициями, в то время как сами Веды — создание пришедших в Индию ариев). В «Ригведе» упоминается неск. категорий аскетов: *яти* («дисциплинированный»), *кешин* («волосатый»), *муни* («молчальник»), *вратья* («давший обет»). Они практикуют *тапас* (букв. «внутренний жар») — общее обозначение техник по выработке внутренней энергии (вызывающей повышение температуры тела и покраснение груди): дыхательные упражнения, голодание, отказ от сна, неподвижные позы, длительное пребывание под палящим солнцем или на холоде (чтобы уничтожить чувствительность организма к жаре и холоду), обеты молчания. Считалось, что, концентрируя т.о. энергию тела, можно войти в транс и обрести сверхъестественные силы (**сиддхи**). Аскеты считались способными аккумулировать огромную духовную энергию (энергия преодоления желания в отличие от энергии самого желания не растрчивается на внешние объекты, а остается в душе), к-рая могла превосходить даже силу богов. Во множестве инд. мифов описываются аскеты, стремительно наращиваемое могущество к-рых вызывает нештучную озабоченность самого Брахмы или самого Вишну. Те, пытаясь «совратить» аскета, посылают ему прекрасных небесных танцовщиц (*ансав*) или сами являются с обещаниями всех мыслимых и немыслимых богатств, лишь бы он прекратил свои опасные упражнения.

В период ведийской религии и раннего брахманизма А. был довольно редким явлением, а первые аскеты еще не думали о самоумерщвлении или об освобождении от круга перерождений, что стало осн. целью всех последующих поколений инд. отшельников. Систематич. форму А. приобретает в эпоху зарождения осн. «дисидентских» религий — буддизма и джайнизма. К. Ясперс назвал эту эпоху «осевой» и связал ее с зарождением индивидуализма — ощущения человеком себя как индивида, несводимого к к.-л. общности — племенной или сословной. По мнению Л. Дюмона, для Индии характерен «внемирный» индивидуализм, когда индивидуальность человека реализуется только в отшельническом состоянии. В «осевое» время расцвет А. был связан с чрезвычайной неустойчивостью и жесткостью социальной жизни Индии — крайней социальной раздробленностью и иерархичностью, войнами, разбойными набегами друг на друга постоянно меняющихся правителей. А. стал символом «внемирского порядка», где теряли свою силу все табели о рангах и сословные привилегии иерархического об-ва. Таких, как бы мы сейчас сказали, «протестных» аскетов называли *шраманами* (букв. «совершающие усилие»). Своей приверженностью самоконтролю, самосовершенствованию и поис-

кам идеального внутреннего состояния *шрама*ны как бы бросали вызов ритуалистич. об-ву, где главные добродетели человека измерялись своевременным и правильным исполнением ритуальных обязанностей.

Аскеты питались отбросами или подаением, не имели ни постоянного крова (нельзя ночевать два раза в одном и том же месте), ни постоянных кормильцев (нельзя принимать подаение из одних и тех же рук более одного раза) и никакой собственности, кроме чаши для подаений, посоха и одежды (но это касалось только определенных аскетич. общин, во множестве других единственной собственностью аскета было лишь его тело, да и оно считалось «мертворожденным», «скопием нечистот»). Главный смысл этого состояния — непривязанность к вещам, месту, времени и т.п., словом, отсутствие внешней точки опоры и полное сосредоточение на своем внутреннем «Я». В брахманизме А. связывается с двумя стадиями жизни (**ашрама**), когда «дваждырожденный» (**брахман**, кшатрий или вайшья; см. **Варна-ашрама**), обеспечив продолжение рода, может удалиться в лес и жить там как лесной отшельник (питаться кореньями, заниматься **йогой** и медитацией, но при этом выполнять ряд церемоний), а после этого вести образ жизни бродячего отшельника (**санньясина**).

Наряду с классич. *упанишадами* с III в. до н.э. по XIII–XIV вв. складывается цикл т.н. «*упанишад отрешения*» (*санньяса упанишады*) — важнейший источник сведений о брахманском А. Осн. названия аскетов определяются их образом жизни: *муни* — «молчальники», давшие обет молчания; **паривраджак**и — «бродяги», отказавшиеся от оседлого образа жизни; *яти* — «сдерживающие себя»; *бхикшу* — «просящие милостыню»; *санньясины* — «практикующие *санньясу*, полную отрешенность» отшельники; *йогини* — стремящиеся достичь соединения (*йога*) с *Брахманом*, а достигшие его — *дживанмукты* (освобожденные при жизни) или *брахмавиды* (знатоки *Брахмана*); *тапасвины* — практикующие *тапас*. В самых древних из этих *упанишад* упоминаются четыре осн. ордена отшельников: *кутичака*, *бахудака*, *хамса* и *парамахамса* (последний подразделяется на *туриятита* и *авадхута*). Различия между этими орденами касаются практик омовения, бритья, одежды, питания, символов, к-рые они наносят на лоб (*кутичака* — одна вертикальная линия, *бахудака* — три горизонтальные и т.п.), и пр. атрибутики (священного шнура, вида ткани для прикрытия чресл, посоха), изучения Вед, образа обитания и передвижения (напр., *кутичака* живут в хижинах, *бахудака* — в святых местах, и только *хамса* и *парамахамса* не имеют никакого жилища и ночуют где придется). Питание рассматривается не только как средство поддержания жизни, но и в символич. плане — как основа, опора религ. очищения, отсюда — множество детальн. предписаний относительно характера пищи, ее источника, времени, места, обстоятельств ее принятия (напр., отшельник не должен питаться ритуальной пищей, поскольку он отказался от ритуалов; пища, к-рую специально не просят, предпочтительнее той, что просят, и т.п.). Символич. значение имеют и способы принятия подношений: в чашу для подаений на манер пчелы (символ недвойственности), в руку (символ отрешенности) или в рот, считавшийся самой «чистой» частью тела: напр., *туриятита* принимали пищу на манер коров, а *авадхута* — на манер питона (они просто лежали с открытым ртом, куда им клали кусочки пищи). Чем выше степень аскезы и соответственно религ. чистоты, тем меньше значения имеют внешние вещи и символы: *туриятита* и особенно *авадхута* отказываются и от атрибутики, и от одежды, опираясь лишь на свою собственную внутреннюю энергию. «*Упанишады отрешения*» различают одетых аскетов, взыскующих знания высшего *Брахмана*, и тех, кто уже познал *Брахмана*, — «нагих, как при рождении» или «одетыми частями света». «Да

отвергнет аскет очищенное масло, будто это кровь; пищу, предложенную в одном и том же доме, будто это мясо; а благовонную мазь, будто это нечистая мазь; мелиссу, будто это рождение в низкой касте; одежду, будто это сосуд нечистот; увлажнение с помощью масла, будто это связь с женщиной; радость встречи с другом, будто это принятие внутрь мочи; любое желание, будто это говяжье мясо; известные места, будто это жилище людей вне касты; женщину, будто это змея; золото, будто это отравы; место общественных собраний, будто это кладбище; столицу царства, будто это огненный ад... Пусть он не совершает ритуалов, посвященных богам, пусть оставит стезю мирскую и станет освобожденным при жизни» (Брихат-санньяса-уп. 97). Некую «интеллектуальную» альтернативу описанным выше формам А. представляют учения синкретич. *санхкхья-йоги* и **веданты**, требующие от своих последователей (рекрутировавшихся исключительно из брахманского сословия) обязательного отшельнического состояния (*санньяса*), но при этом придававшие значение не физич. аскезе, а изучению текстов под руководством учителя и медитации.

О значимости А. для Индии можно судить и по правовым сочинениям (*дхарма-сутрам* и **дхармашастрам**), содержащим подробные предписания по образу жизни аскетов (самые часто упоминаемые — попрошайничество, созерцание, омовение, чистота), а также перечни запретов (напр., избегать встреч с актерами, игроками, женщинами, друзьями, шудрами, чандалами, избегать еды, требующей пережевывания, и т.п.).

Брахманские, а впоследствии индуистские аскеты не имели постоянных монастырей. Первые шиваитские монастыри были основаны лишь в VIII в. **Шанкарой**, попытавшимся ввести жизнь аскетов в организованное русло. В теистич. направлениях индуизма А. был распространен преимущественно среди шиваитов (особенно секты **пашупата** и *капалика*). Из коммент. Каундиньи к «Пашупата-сутре» (IV–VI вв. н.э.) известно, что пашупаты занимались *йогой*, продолжая жить в миру исключительно для того, чтобы выработать в себе полное его неприятие (этому способствовал их эксцентричный облик и асоциальное поведение, провоцировавшее со стороны мирян крайне негативное отношение, вплоть до насилия), затем они поселялись в местах кремации, практикуя отрешение от мира (в знак чего посыпали себя пеплом) и полностью посвящали себя Шиве (богу, известному своим А.). Для *пашупаты* и многих др. сект (в т.ч. и будд.), разделявших принципы и практики древней традиции **тантризма**, одной из самых действенных форм аскезы было «очищение» через самое нечистое, через все, что у нормального человека вызывает отвращение, — экскременты людей и животных (посвящение в нек-рые секты было связано с их поеданием), разлагающиеся трупы, грязь, нечистоты, а также через контакт с тем, что считалось нечистым по тем или иным религ. причинам, — определенная пища, представители низших каст или люди вне каст, женщины в период менструации и т.п. Предполагалось, что, преодолевая отвращение, стыд, гордость, аскет достигает полной свободы от всех ограничений — внешних и внутренних, возвышается над добром и злом и человеческим состоянием как таковым. Среди ежедневных обязанностей пашупатов — трехразовое омовение, посыпание себя пеплом, выкрикивание бессвязных звуков (типа «аха, аха»), песнопения в честь Бога, ритуальные танцы, сворачивание языка особым образом, мычание наподобие бычьего, простираие на земле, хождение кругами. Все это безумное поведение должно было демонстрироваться непременно при свидетелях, чтобы полностью уничтожить в адепте ложное чувство собственного достоинства, а в тех, кто за ним наблюдает, заронить сомнение в ценности обычной жизни. Близкие пашупатам капалики использовали человеческие черепа в качестве чаши для подаваний,

им приписывают и человеческие жертвоприношения. В традиции **бхакти** — эмоциональной причастности избранному Богу (особенно в **вишнуизме**) эскапизм аскетов, как правило, осуждался. Позиция вишнуитов отражена в «**Бхагавадгите**», где всячески подчеркивается значимость активной социальной жизни (выполнения своего долга), а аскетич. практика трактуется скорее как отрешенность внутри действия — самодисциплина и незаинтересованность в его результатах (бездействии в действии).

А. вне брахманистской традиции. Среди небрахманистских аскетов — *шраманов* были и индивидуальные отшельники и общины — от групп, объединенных общей практикой, до общин, сгруппировавшихся вокруг харизматических лидеров. Вступление в шраманскую общину (в отличие от вступления на стезю аскезы брахманистов лишь для выполнения социальных обязательств и в почтенном возрасте) не зависело от выполнения социального или ритуального долга. Напр., в будд. *санху* принимались все желающие, исключая сумасшедших, тяжелобольных, преступников и молодых людей до 21 года. В этих объединениях воссоздаются мн. из принципов племенной демократии — напр., все важные решения принимаются большинством. В будд. и джайн. *санхе* представители разных сословий (*варн*) участвуют в совместной трапезе — явное нарушение правил «кастовой чистоты».

Группы *шраманов* могли объединяться и на основании приверженности к к.-л. обету, начиная с обетов по диете (одноеды, или питавшиеся один раз в сутки, группы, питавшиеся кореньями, или фекалиями, или отбросами и т.п.), по одеянию (одетые в шкуры, ткани определенных видов, отказавшиеся от одежды вообще и т.п.), кончая единой аскетич. практикой (неспящие, стоящие на одной ноге, занимающиеся дыхательными или к.-л. другими йогическими упражнениями). Мировоззрение *шраманов*, несмотря на существенные вариации в учениях, к-рых они придерживались, имело целый ряд общих черт: неверие в эффективность ведийских обрядов, в священный характер сословного деления об-ва, осуждение насилия и принесения в жертву животных, но вместе в тем отсутствие социального реформаторства — их подход к об-ву был скорее прагматическим.

Из всех шраманских общин самым последовательным и жестким А. отличались джайны (их часто называли **ниргрантхами**) и близкие им адживики (*ачелаки*). Помимо общих для всех аскетов правил целибата, постов, отказа от собственности они практиковали неподвижность (в неудобных позах — практически никогда не садились), полное «отключение» чувствительности, а также религ. самоубийство — в результате постепенного уменьшения рациона питания. Кроме того, джайны (**дигамбары**) и адживики отказались от ношения одежды (правда, для монахинь делалось исключение — они считались непригодными для подобной практики не только из-за своей «неподходящей» физич. конституции, но еще и по той причине, что для достижения освобождения им надо было еще переродиться в мужском обличье). Крайние формы, к-рые приняла аскетич. практика в джайнизме, объясняются особенностями джайн. доктрины, прежде всего их учением о **карме**. Видя в любом действии (физич., речевом или умственном) источник перерождения, а значит, и страданий живых существ, джайны стремились пресечь его полным бездействием, веря, что тем самым уничтожают *карму*, понимаемую натуралистически — как вещество наподобие пыли, прилипающее к чистой по своей природе душе. Страдания и неудобства, причиняемые аскезой, считались верным знаком того, что процесс «очищения» идет в правильном направлении: прежняя *карма* разрушается, а новая не возникает. Не случайно в центре джайн. нравственного кодекса — доведенная до абсурда практика **ахимсы**: джайн. аскеты никогда не мылись,

вырывали волосы на голове и на теле, носили на лице марлевую повязку, не питались мн. видами овощей и фруктов и т.п., чтобы ненароком не нанести вред к.-н. живому существу.

Будда Шакьямуни, прошедший суровую школу аскезы, считал практики самоумерщвления бесполезными для достижения просветления (**бодхи**). Критикуя, а порой и высмеивая джайнов, Будда развенчивал идеал мученичества, разделявшийся большинством брахманов и *шраманов*. Осн. его идея отвечала здравому смыслу: страдания, вызванные насилием над собственным телом, не способствуют духовному прогрессу, т.к. отвлекают ум от медитации, а ведь именно через ум и сознание и пролегает путь к освобождению. Тело нужно поддерживать в таком состоянии, чтобы оно не мешало сосредоточиться на более важных, духовных целях (**срединный путь** между крайностями А. и гедонизма). С т.зр. Будды, эффективна только та аскетич. практика, к-рая способствует духовному прогрессу данного индивида: если в результате мысленной концентрации монах впадает в слишком спокойное состояние, немного самоумерщвления поможет ему «взбодриться» и снова двигаться вперед. Но все же главное место в буддизме занимает не физич. аскеза (через разного рода запреты и внешние предписания), а аскеза мысленная, связанная с активностью сознания. Хотя Будда рекомендует по возможности избегать объектов, способных стать причиной привязанности к мирскому, он прекрасно понимает, что для монахов полное исключение таких объектов недостижимо — они бывают в городах, посещают богатых людей, общаются с горожанами, поэтому им надо подготовиться к тому, чтобы отразить возникающие соблазны с помощью дисциплины мысли. Вместо известной йогической практики «сворачивания» органов чувств (**пратьяхара**) Будда предлагает культивировать определенную ментальную установку (практика *самти* — осознания; см. **Смироти; Медитация**). Рекомендуется специальный анализ тела, основанный на выделении в нем 32 элементов (волосы на голове и на теле, ногти, зубы, кожа, мускулы и т.п.). Чувственным натурам, увлекающимся красотой тела, предписывается созерцать стадии трупного разложения. Цель этой тренировки заключается в том, чтобы видеть тело не как целое, а как «кучу» элементов, а когда конкретика элементов отступит на второй план, ощущать общий отталкивающий привкус. Однако главными будд. практиками внутренней аскезы были **саматха** (сосредоточение, приводящее к полному успокоению сознания) и **випассана** (инсайт — культивирование высшего знания). Образ жизни будд. монахов (*бхикху*) по сравнению с джайнскими был куда более либеральным. Волосы и ногти рекомендовалось стричь по мере их отрастания, монахи не просят милостыню, а просто стоят возле жилища мирянина, держа в руках чашу для подаяний. Не следовало специально выбирать богатые дома, просить больше пищи, чем требуется для одного приема, запрещалось выбирать пищу или отказываться от предложенной, даже если она содержала нерекомендуемые продукты, и т.п. В будд. монашеском уставе подчеркивается важность не только личной гигиены, но и чистоты мест обитания монахов (в «Самантападасике» упоминается монах, достигший *нирваны* благодаря радости, к-рую он испытал при подметании монастырского двора). Будда, как и Джина Махавира, допускал в *санху* и женщин (в брахманизме женщины-аскеты существовали *de facto*, но не были признаны *de jure*), к-рые создавали собственные общины (правда, жизнь монашек регламентировалась с большей строгостью, чем жизнь монахов). Все будд. монахи должны были следовать десяти правилам добродетельного поведения (*даша-шила*): не убивать, не брать чужого, не вступать в половые связи, не лгать, не использовать опьяняющих напитков, не есть твердой пищи после полудня, не принимать участия в танцах, песнопениях, музыкальных и

пр. представлениях, не умащать себя благовониями (в т.ч. не украшать себя цветами), не садиться на сиденья выше предписанных размеров, не принимать в качестве подаяния золото и серебро. Особое значение придавалось совместной жизни в период муссонов (*васса*). В отличие от брахманистских отшельников, к-рым на время муссонов предписывалось просто находиться на одном месте, буддисты сооружали помещения (*вихара*) в деревенской местности (*аваса*) или вблизи городов (*ахара*), где проводили три месяца, используя это время для организации коллективной жизни — совместных медитаций, обсуждений «Патимоккхи» (устава) и проведения нек-рых церемоний, призванных способствовать их духовному очищению. Именно в этот период у монахов появляется возможность и для интеллектуальных бесед по поводу разных аспектов доктрины — так зарождаются систематич. будд. философия и будд. ученость. Постепенно монахи все больше и больше склонялись к оседлой жизни. Возникают крупные монастырские центры со своими учебными заведениями и библиотеками, напр. будд. монастыри Джетавана возле Сарасвати (считается, что он был основан во времена Будды), а позднее Санчи возле Видиши и Дхаммараджика возле Таксилы и, конечно же, знаменитый монастырь **Наланда**. Уже во времена **Ашоки**, не только симпатизировавшего буддизму, но и принявшего будд. веру, будд. монахи считались учителями морального поведения (**шила**) и религ. доктрины (**дхарма**). Миряне, в свою очередь, должны были поддерживать будд. общины материально. Сосредоточенность буддизма в монастырских центрах сыграла роковую роль в истории этой религии. Когда мусульманские завоеватели в IX–XI вв. уничтожили важнейшие монастыри, буддизм лишился своей опоры и был постепенно вытеснен из Индии.

В **махаяне** А. как слишком эгоцентрич. практике придается существенно меньшее значение, чем в традиц. буддизме (**хиньяне**), а в тантристских формах буддизма (равно как и индуизма) идея самоограничения вообще преломляется самым неожиданным образом: аскезой становится то, что всегда было табу, — аффект любовной страсти, к-рая, подобно сжатой пружине, не раскручивается, а остается в наивысшем напряжении (тантристы считали семьяизвержение недопустимой потерей энергии, а в нек-рых направлениях разрабатывалась практика «обратного движения» семени), создавая запасы энергии, к-рые можно использовать в духовных целях. Такая же техника извлечения «положительной духовной энергии» практиковалась и в отношении др. аффектов — ненависти, гнева, отвращения и т.п. (см. **Ваджраяна**). В тантризме и **хатха-йоге** появляются аскеты, прославившиеся своими сверхъестественными способностями (их называют *сиддхами* или *махасиддхами*), но отнюдь не отличавшиеся высокоморальным поведением (они бродят по Индии в окружении своих партнерш, а также учеников, шокируя обывателей своими эксцентричными манерами).

Разнообразие форм А. продолжает сохраняться и в совр. Индии.

Лит.: *Bhagat M.G.* Ancient Indian Asceticism. D., 1976; *Chakraborti H.* Asceticism in Ancient India (in Brahmanical, Buddhist, Jaina and Ajivika Societies from the Earliest Times to the Period of Śaṅkarācārya). Calc., 1973; *Dumont L.* Le renoncement dans les religions de l'Inde // Archives de Sociologie des Religions. 1959, № 7; *Ryokai Shiraishi.* Asceticism in Buddhism and Brahmanism. A Comparative Study. Tring, 1996 (Buddhica Britannica Series Contina VI); *Tiwari K.N.* Dimensions of Renunciation in Advaita Vedānta. D. etc., 1977; Upanishad du renoncement (saṁnyāsa-upanīṣad). Traduction du sanskrit, introduction et notes par Alyette Degraes-Fahd. P., 1989.

АСРАВА (АСАВА) (санскр. āsrava, пали āsava — букв. «приток», а также «червоточина», «загрязнение», «отрава» и т.п.) — в **буддизме** отрицательные психич. состояния, являющиеся препятствием для духовного прогресса в направлении **нирваны**. Известны списки из четырех (чувственное желание, желание вечно-го существования — см. **Тришна**, ложные взгляды — см. **Диттхи**, невежество — см. **Авидья**) и трех А. (те же самые, но без *диттхи*). Устранение или разрушение всех А. является осн. условием обретения высшей цели духовной практики — архатства (см. **Архат**). Разрушение А. ложных взглядов связано с уровнем «вошедшего в поток», или «обрететшего слух» (*сотананни*), — первым этапом духовного подвижничества, когда адепт осознает истинность будд. доктрины и решает достичь *нирваны*; разрушение чувственных желаний — с уровнем «невозвращенца» (*анагами*), перерождающегося не на земле, а в высших небесных мирах. Среди методов преодоления А. упомянуты контроль чувств, концентрация (практика **саматха**) и культивирование инсайта (практика **випассана**).

В.Г. Лысенко

АСТИКА–НАСТИКА (санскр. astika–nāstika, от asti–nāsti, «существует»—«не существует», букв. «[говорящий] существует» — «[говорящий] не существует») — в **индуизме** тот, кто верит в авторитет **Вед** и поэтому является приверженцем ортодоксальной традиции в ее религ., социальном и моральном измерении, и тот, кто эту традицию отвергает, «нигилист» (термины А.–Н. имеют оценочный идеологич. оттенок). В список ортодоксальных филос. школ (*астика-даршана*) обычно включают **ньяю**, **вайшешику**, **санкхью**, **йогу**, **мимансу** и **веданту**, в список неортодоксальных (*настика-даршана*) — **буддизм**, **джайнизм** и **чарваку**. Однако приверженность Ведам вовсе не означала непрерывные занятия экзегезой ведийских текстов. Экзегезой Вед занимались лишь две школы: *миманса* — ритуалистич. части Вед (*карма-канда*), *веданта* — «гностич.» части (*джняна-канда*). Остальные школы черпали свои идеи из др. источников, признавая авторитет Вед более или менее формально. О предшественниках *ньяи*, *вайшешики*, *санкхьи* и *йоги* можно узнать как из будд. текстов, так и из трудов, созданных в рамках брахманистской традиции, в т.ч. и из эпич. источников (прежде всего «**Махабхараты**»). В «Махабхашье» («Великом комментарии»), созданном во II в. до н.э. грамматистом **Патанджали** (не путать с Патанджали, мифическим автором «Йога-сутр»), содержащей немало интересных мыслей из области философии языка, можно найти ссылки на нек-рые концепции будущей *вайшешики*, *санкхьи* и реальности. **Упанишады**, будд. тексты, «Махабхарата» содержат имена мудрецов, чьи учения близки к будущим *санкхье* и *йоге*.

Связь между А.–Н. и, соответственно, признанием и отрицанием авторитета Вед восходит к «Ману-смирти» (II.3). Однако первоначально, как это следует из этимологии **Панини**, обозначения А.–Н. относились к тем, кто признает или отрицает существование того света (*паралока*). Последнее можно понимать в мировоззренческом плане как отрицание иного плана существования, отличного от эмпирически данного. Это включает в себя отрицание вечной души (**Атман**) и ее существования после смерти тела, моральных последствий добрых и дурных деяний и посмертного воздаяния за них в виде лучшего или худшего перерождения (см. **Карма**; **Сансара**), вознаграждения на небесах за правильное поведение и исполнение об-

рядов (**брахманизм**), а также богов и др. невидимых сверхъестественных существ (*ниришваравата*). В таком смысле термин Н. мог относиться лишь к материалистич. мировоззрению, представленному в шраманскую эпоху **Аджитой Кесакамбалой**, а в дальнейшем школой **локаята** (*чарвака*). Однако его употребляли и по отношению к буддистам и последователям др. направлений, не признававших авторитета Вед и индуистской системы **варна-ашрама**. В наст. вр. термины А.–Н. часто используются в смысле «теист—атеист».

В.Г. Лысенко

АТМАН (АТТА) (санскр. ātman, пали atta — дыхание, дух, «Я», самость) — одно из осн. понятий инд. религ.-филос. традиции. В самом общем смысле А. понимается как всеобъемлющее духовное начало, чистое сознание, самосознание; обычно в качестве абсолютного сознания коррелирует с **Брахманом** как абсолютным бытием. Истоки представления об А. восходят к «Ригведе», где он означает дыхание как жизненную силу, воплощенную во всех существах (ср. представление о **пра-нах** — жизненных силах), а также дух, оживотворяющий всю Вселенную (в этом отношении А. сближается с концепцией «верховного мужа», или **Пуруши**). В филос. гимнах «Атхарваеды» А. понимается как личное «Я», являющееся отражением *Брахмана* в человеке. Концептуальное оформление учение об А. получило в **упанишадах**, где он полагается духовной сердцевиной, коренящейся во всех «сознающих» существах. С одной стороны, А. выступает в качестве внутреннего «Я», т.е. индивидуального, субъективного принципа, с др. — совпадает с бытием как таковым, т.е. с высшим *Брахманом*. отождествление А. и *Брахмана*, в наиболее общем плане выступающее как совпадение субъекта и объекта, воспринимающего сознания и всего сотворенного мира, обычно осуществляется через ряд промежуточных ступеней. Единство микро- и макрокосма достигается благодаря одновременно сочетанию противоположных атрибутов, т.е. в конечном счете благодаря их взаимному снятию («Вот мой А. в сердце — меньше зернышка риса или ячменя... Вот мой А. в сердце — больше всей земли...» — «Чхандогья-уп.» III.14.3). Взаимное напряжение противоположных характеристик создает предпосылки для апофатического определения Абсолюта, к-рое считается наиболее адекватным приближением к природе высшей реальности («Он, этот А., [обозначен так:] не [то], не [то], он непостижим, ибо не постигается, неразрушим, ибо не разрушается...» — «Брихадараньяка-уп.» III.9.26). А. в принципе не может быть адекватно схвачен вербальным знанием, т.к. лежит вне сферы мирских связей и отношений. Единство А. как вечной и не подверженной изменениям реальности противопоставлено не только разнородности явленного мира, но и многообразию психич. свойств личности (поскольку в инд. ортодоксальной традиции психика также является составной частью природного мира). Четыре уровня соответствия онтологич. картины мира определенным пластам, или состояниям, человеческой психики символизируют постепенный подъем от многообразия к единству, связанный с преодолением **авидьи** (неведения) (см. «Мандукья-уп.»). На первом этапе А., называемый Вайшванара, пребывает в телесной оболочке и посредством органов чувств («ртов») воспринимает («вкушает») физич. элементы. В космологич. плане это Вират, или «тело» Бога, образованное материальной Вселенной, в психологич. ему соответствует состояние бодрствования. На втором этапе А., носящий назв. *тайджас*, олицетворяет собой все многообразие психич. жизни, выступая как

субъект, воспринимающий «тонкие» элементы — разнообразные впечатления, идеи и т.д.; на уровне космологии это Хираньягарбха («Золотой зародыш»), т.е. совокупность всех душ, в индивидуальном же сознании ему соответствует сон со сновидениями. На третьем этапе А., называемый **Праджня**, переживает только состояние блаженства (**ананда**), в космологич. плане это **Ишвара** — всемогущий и всеведущий Господь, а в психологическом он связан с состоянием глубокого сна без сновидений. Наконец, четвертое состояние (*турья*) восстанавливает изначальную однородность А., в к-рой совпадают его вселенский и психологич. аспекты, а сам он полностью избавлен от ограничений *авидьи*. Отличие А. как чистого бытия и сознания от преходящих и изменчивых состояний тела и психики отразилось также в учении о «пятерке А.», как бы вложенных друг в друга (см. «Тайттирия-уп.»). Первый из них — это *аннамая* (состоящий из пищи), т.е. физич. тело. Второй — *пранамая* (состоящий из жизненных сил), образованный пятью *пранами* и пятью органами действия; он входит в тело после зачатия и обеспечивает жизнь отдельного существа. Третий А. — *маномая* (состоящий из разума) — образован **манасом**, «способностью сомнения» (**вимарша**) и пятью органами чувств (**индрии**); он порождает желания, направленные на внешние объекты, и тем самым создает сансарную связь между различными воплощениями души. Четвертый — *виджнянамая* (состоящий из знания) образован соединением **буддхи**, способности принимать решения и все той же пятеркой *индрий*. Наконец, пятый А. — *анандамая* (состоящий из блаженства) — это совокупность ментальных состояний, к-рые наступают в глубоком сне без сновидений и характеризуются глубоким спокойствием. Позднейшая ведантистская традиция (Видьяранья и др.) более последовательно истолковала эту концепцию как представление о «пяти покровых» (*панча-коша*), к-рые только прикрывают подлинный А., подобно тому как пять ножен могут последовательно скрывать вложенный в них кинжал.

Представление *упанишад* об А. развивалось в дальнейшем ортодоксальными религ.-филос. школами, прежде всего **ведантой**. Именно в ней были четко сформулированы гносеологич. основания различения А. как чистого сознания и психологич. характеристик личности. Необходимой процедурой здесь выступает «отрицание», к-рое сводится к снятию «наложения» на А. всего, что им не является; оно приводит к прекращению иллюзии, подобно тому как заканчивается фокус с веревкой, к-рая в руках факира казалась змеей, а раковина, к-рую издали можно было счесть куском серебра, при ближайшем рассмотрении обнаруживает свою истинную природу. В предельном случае — в системе **адвайта-веданта** — цель состоит в прекращении иллюзорного явления Вселенной, к-рая, как считается, никогда и не развертывалась из А., но возникла как наложенная на него видимость (*виварта*). А. в *адвайте* — это чистое сознание (**чайтанья**, **джняна**), к-рое лишено частей или каких бы то ни было атрибутов. Это сознание реально, оно составляет основу представления о собственном «Я», ибо никто из сознающих не может отрицать самого факта своего сознания. Присутствуя в любой форме человеческого опыта, это сознание не зависит ни от наличия объектов опыта, ни от способов рассуждения или восприятия. Всякий раз, когда требуется составить нек-рое понятие или представление об этой основе сознания, субъекту приходится использовать ее же самоё; именно поэтому с т.зр. *адвайты* А. не может обернуться на самого себя, сделаться собственным объектом: «Ведь и жаркий огонь сам себя не жжет, и искусному актеру самому на свое плечо не взобраться» (коммент. к «Брахма-сутрам», III.3.54). А., отличный от своих «оболочек», выступает как просвечивающий сквозь них «свидетель» всех актов познания, о к-ром ничего нельзя сказать, кроме того, что он существует.

В **мимансе** Прабхакары Мишры А. также связывается с представлением о «Я», но он проявляется скорее как результат акта познания, подобно тому как свет лампы проявляет и освещаемый объект, и ее саму; в этом случае приходится предполагать, что сознание может схватываться др. сознанием, то, в свою очередь, третьим и так до бесконечности. Альтернативное представление, согласно к-рому само наличие сознания не нуждается в верификации к.-л. иным знанием, заимствовано **Шанкарой** у мимансака **Кумарилы Бхатты**, однако в учении последнего акцент сделан на том, что каждый акт постижения дает свое знание, к-рое не нуждается в подтверждении данными др. **праман**, обладающих собственными специфич. объектами и функциями.

В *адвайте* же подчеркивается, что нет никакой нужды прибегать к новому акту познания для схватывания известного всем восприятия «Я есть»: бесконечный регресс восприятия и рефлексии останавливается благодаря тому, что в основе его лежит единственная подлинная реальность — самоочевидный и «самосветящийся» А. *Адвайта* ищет за психич. феноменами неизменную онтологич. основу; в этом смысле А. — это «незаочное» знание. Такой А. един и единствен, а множество индивидуальных душ (**джива**), равно как и существование персонифицированного Бога-творца *Ишвары*, объясняются иллюзорным отражением А. в *авидье* или ложным наложением на него временных характеристик. Прочие ортодоксальные системы не разделяли крайних взглядов *адвайты*; хотя и для них оставалось важным разграничение между высшим духовным принципом и преходящими психич. характеристиками, сам А. приобретал ряд черт, сближающих его с представлением о воплощенной живой душе. Уже в **вишишта-адвайте Рамануджи**, во многом тяготевшей к идеям **санкхьи**, отдельные А. обладают свойствами сознания и действия, они атомарны по размеру и отличны друг от друга. Согласно **двайта-веданте Мадхвы**, многообразные души изначально предопределены к спасению, гибели или вечной связанности **сансарой**. Признание различий воплощенных А. приводит в этих системах к необходимости постулировать существование высшего А., стоящего над отдельными душами; такой А., наделенный множеством благих качеств, становится объектом почитания как персонифицированный Бог (Вишну или Кришна). В **ньяя-вайшешике** А., или индивидуальная душа, является всего лишь одной из девяти субстанций (**дравья**) наряду с материальными элементами, пространством, временем и **акашей**. Сознание полагается здесь одним из преходящих свойств А., к-рое появляется при его соединении с *манасом* (рассудком). Такой А., существование к-рого не воспринимается непосредственно, но выводимо из чувственных признаков благодаря системе специальных доказательств, может выступать объектом для др. сознания. В эпич. *санкхье* А. рассматривается как чистое и бездеятельное сознание; тем не менее он считается субъектом вкушения, к-рый воспринимает объекты внешнего мира. В классич. *санкхье* понятие А. постепенно вытесняется понятием *Пуруши*. Противопоставление А. как высшей духовной реальности, в предельном случае совпадающей с абсолютным бытийным началом, *Брахманом*, всему, что А. не является, совершенно теряет свое значение в **буддизме**. Человеческое «Я», взятое в своем феноменальном аспекте как поток (*сантана*) определенных психич. состояний, рассматривается здесь как один из элементов сущего. С т.зр. буддизма представление об А. лишь способствует закреплению ложных привязанностей и отождествлений, препятствующих освобождению; избавление от этих ложных концепций и нашло выражение в будд. доктрине **анатмавада** (отсутствие А.). Вместе с тем позднейшие будд. школы **махаяаны** (в частности, **виджнянавада**) по существу сделали ряд уступок ортодоксальному представлению об А. (концепция

«чистого сознания» — *читта-матра*, единого «вместилища сознания» — *алая-виджняна* и т.д.).

Лит.: *Шанкара*. Атмабодха. Пер. А. Я. Сыркина // Идеологические течения современной Индии. М., 1965; *Biardeau M.* L'ātman dans le commentaire de Śābarasvāmin // Mélanges à L. Renou. P., 1968; *Damodaran Edavana.* Critique of Self. Bombay, 1966; *van Gelder J.M.* Der Atman in der Grossen-Wald-Geheimlehre. La Haye, 1957; *Günther H.* Das Seelen-Problem im alteren Buddhismus. Konstanz, 1949; *Sy-Quy Hoang.* Le Moi qui me dépasse selon le Vedānta. P., 1968; *Horsch P.* Le principe d'individuation dans la philosophie indienne // AS. 1956, vol. X; *Hulin M.* Le principe de l'ego dans la pensée indienne classique. La notion d'ahamkāra. P., 1978; *Narahari H.G.* Ātman in Pre-Upaniṣadic Vedic Literature. Madras, 1944; *Sarasvati H.* The Ego and the Self // Adyar Library Bulletin. Madras, 1955, № 19; *Troy Wilson Organ.* The Self in Indian Philosophy. The Hague, 1964.

Н.В. Исаева



АТОМИЗМ. Идея атома как элементарной частички мироздания (санскр. *aṇu*, *paramāṇu*, букв. «тончайший», «мельчайший») принималась самыми различными школами инд. мысли — как ортодоксальными (**ньяя**, **вайшешика**, **миманса**, **санкхья**, **двайта-веданта Мадхвы**), так и неортодоксальными (**джайнизм**, **буддизм**, **адживика**).

Джайнский А. Трудно сказать, в какой из названных школ и когда эта идея была сформулирована впервые, однако А. джайнизма представляется наиболее архаичным: *параману* еще не разделены на классы, соответствующие классам элементов стихий (как в др. инд. школах), каждый из них содержит в непроявленном виде характерные качества всех элементов, к-рые проявляются при создании материальных агрегатов-**скандх**. В отличие от др.-греч. А., главным свойством *параману* выступает не неделимость, а предельная тонкость, к-рая настолько велика, что он лишен непроницаемости, к-рую приписывали атомам большинство др. инд. школ. Согласно **Умасвати**, в одной точке пространства может оказаться сколь угодно большое число *параману*, подобно тому как в одном фокусе может пересечься сколь угодно большое количество световых лучей. С этим же сверхтонким состоянием связана и способность *параману* пересекать Вселенную вдоль и поперек за одно мгновение.

Буддийский А. Идея материального атома (а значит, обладающего свойством сопротивления и, соответственно, непроницаемостью — *сапратигхата*) впервые эксплицитно сформулирована в «Абхидхарма-хриае» Дхармашри (II в. н.э.), развивается в «Махавибхаше» и особенно в трудах **Васубандху** и Сангхабхадры. Позиция **сарвастивады-вайбхашики** изложена Васубандху в «Абхидхармакоша-бхашье», где атом (*параману*) рассматривается как минимальная единица чувственной материи (**рупа**), существующей лишь мгновение (**кшана**; см. **Кшаникавада**). Не проводя различия между свойством и его носителем, вайбхашики рассматривают в качестве самостоятельных «атомов» и великие элементы (**махабхуты**), и производные от

них (*бхаутика*) чувственные качества (запах, вкус и т.п.). Различается два вида атомов — «сингулярный» (*дравья-параману*) и «коллективный» (*самехата-параману*). «Сингулярный» атом состоит из четырех великих элементов, к-рые рассматриваются не как чистые материальные субстанции, а скорее как набор свойств (напр., твердость для земли, влажность для воды и т.п.) и соответствующих действий (поддержания, притяжения и т.п.), но при этом не имеет частей и протяженности; существует не изолированно, а только вместе с др. «сингулярными» атомами. Мельчайший «коллективный» атом состоит из восьми компонентов (четырех *махабхут* и четырех производных свойств — здесь цвета-формы, запах, вкус и осязание), но не включает в себя чувственные способности (*индрии*). Другие разновидности «коллективных» атомов могут включать и способности осязания (это будет девятикомпонентный атом), и способности зрения, слуха, обоняния и вкуса (десятикомпонентные и более). В каждом атоме содержится равное количество всех четырех *махабхут*, поэтому различие «грубых» объектов объясняется не количественным преобладанием в составляющих их атомах той или иной *махабхуты*, а внутренними потенциями (*самартхья*) каждой из них: напр., атом, в к-ром преобладает потенция земли, будет считаться атомом земли. В этом проявляется стремление буддистов объяснять разнообразие макрообъектов не в терминах количества материи, а в терминах энергии. Важно подчеркнуть, что будд. А. — это не теория устройства внешнего материального мира, а анализ материальных явлений, как они проявляются в разных состояниях сознания. Для саутрантиков, к-рые считают подлинно реальными (*дравьясат*) только атомы *махабхут*, всё, что из них состоит, реально лишь номинально (*праджняптисат*). Саутрантики подчеркивают, что восприятие внешних объектов обязано своим возникновением не реальности этих объектов, а каузальной эффективности составляющих их атомов. Эти мгновенные атомы благодаря тому, что они занимают сопряженные точки пространства и времени, создают иллюзию устойчивых вещей. **Тхеравада** не разделяла этой теории, хотя в постканонический период в ней появляется понятие *калана* (букв. «пакет»), соответствующее «коллективному» атому.

А. вайшешики. Однако наиболее известная атомистич. доктрина была разработана в *вайшешике*. Уже в «Вайшешика-сутрах» (ок. I в. н.э.) появляется идея атома (*ану, параману*) как предельно малой частички. Поскольку атомы располагались вайшешиками в сфере высших метафизич. сущностей, то им приписываются все те характеристики, к-рыми инд. мысль всегда наделяла свои трансцендентные начала — вечность, неизменность, невосприимчивость органами чувств, воспринимаемость исключительно йогическим, т.е. внечувственным и внерациональным, способом (у **Прашастапады**). Вечность распространяется и на качества атомов — за исключением качеств атомов земли, к-рые при нагревании могут изменяться (*ни-лупакавада* — теория «подогревания» атомов). Вечная форма атома, к-рая определяется как «сферическая» (*паримандалья*), одинакова для всех классов атомов (они не различаются, подобно атомам Демокрита, разными геометрич. формами — все круглые и одинакового размера). Размер же атома относится к разряду «вечного малого» (*нитья-ану*), к-рый не просто лежит за пределами воспринимающих способностей внешних органов чувств, но к тому же еще не может породить никакого др. размера, поэтому соединение двух атомов — диада — будет обладать тем же размером, что и единичный атом. Наконец, атом служит еще и субстратом «минимуму» специфичности — *антья-вишеша* («конечным различителям»). В своем физич. аспекте атомы, составляя минимум вещества соответствующих *махабхут* (за исключением **акаши**), обладают полным набором их качеств, начиная с «специфи-

цирующего) (*вишеша-гуна*): атомам земли свойственны запах, вкус, цвет и температурное осязание; атомам воды — вкус, цвет, температурное осязание; атомам огня — цвет, температурное осязание; атомам ветра — только температурное осязание. Состав каждой *махабхуты* определяется однородными атомами (они связаны между собой отношением присущности, **самавая**, к-рое нельзя прекратить, не нанеся ущерба целостности и идентичности атомного соединения), но к ним могут временно присоединяться атомы др. элементов. Напр., вода, к-рая в «чистом» виде не имеет запаха, в эмпирич. форме обладает им за счет «примеси» атомов земли. Вместе с тем качества самих атомов в отличие от качеств образуемых ими макротел не являются сколько-нибудь определенными. Запах атомов земли — это не какой-то конкретный запах, а скорее запах вообще — некая еще не воплотившаяся в конкретную форму возможность запаха (наподобие **танматры санкхьи**). Такой макрообъект, как сахар, на микроуровне состоит из атомов, точнее диад, земли, не имеющих ничего общего с сахаром. Идентичность сахара как сахара связана с триадами и определяется не столько природой составляющих их атомов, сколько их конфигурацией (*вьяха*). В этом смысле разнообразие вещей наблюдаемого мира тоже вызвано разнообразием конфигураций триад и более сложных соединений атомов. Согласно Прашастападе, материальный мир создается **Ишварой** при творении Вселенной, но не механич. путем — простым соединением диад, а по проективным «моделям», носителями к-рых являются **адришты** — невидимые потенции, остающиеся в душах людей их действиями (*Ишвару* можно сопоставить с Демиургом из «Тимея» Платона, а *адришты* — с эйдосами, к-рые служат Демиургу моделями творения). Связь конфигурации атомов и *адришт* подтверждается Шридхарой (коммент. к «Разделу земли» «Прашастапада-бхашьи»): «Хотя у атомов [земли] нет подклассов, тем не менее — поскольку их конфигурация определяется силой *адришты* — вещи, произведенные из них, содержат подклассы». Атомистич. форму имеют в *вайшешике* не только материальные элементы, но и **манас** — внутренний психич. орган, координирующий деятельность органов чувств.

Главной онтологич. трудностью для А. вайшешиков было объяснение того, каким образом вечные и невоспринимаемые атомы образуют не вечные и воспринимаемые объекты. Если в соответствии с правилом из «Вайшешика-сутр» качества причины переходят к качествам следствия, то вечность и невоспринимаемость атомов при творении мира должны переходить к вещам, но это не соответствует действительности. Значит, мир не может быть создан непосредственно из единичных атомов. Отсюда разные ухищрения Прашастапады — главного систематизатора *вайшешики* — и его комментатора Шридхары ввести промежуточные атомные соединения, к-рые, не обладая вечностью отдельных атомов, могли бы тем не менее послужить причинами вещей. Так, согласно Прашастападе, образование минимального атомного соединения, диады, обязано своим возникновением не сложению величин отдельных атомов (атомы ведь не имеют протяжения), а числу «2», зависимому от мысли (*апекшабуддхи*) бога *Ишвары*. Шридхара тоже утверждает, что вечный атом не может быть «продуктивным», поскольку в противном случае его следствия производились бы вечно и не поддавались разрушению, что противоречит опыту. Это касается и непосредственных атомных соединений. «Продуктивностью» наделяются только триады, состоящие из трех диад. Это т.н. *трасарену*, к-рые воспринимаются как мельчайшие материальные частички (пылинки в луче света).

Осн. критич. аргументы инд. оппонентов А. *вайшешики* (буддистов-йога-чаринов), систематизированные в «Ньяя-сутрах», оспаривают положение о неделимости атомов: если атом — протяженное тело, расположенное в пространстве

и соединенное с др. атомами, то он не может быть неделимым, если же он — не протяженное тело, то соединение сколь угодно большого числа атомов не будет превосходить размера точки (Ньяя-сутры IV.2.24). Каково взаимоотношение атомов и *акаши* (пространства, эфира), проникает ли *акаша* атомы изнутри? Если проникает, то у атомов есть внутренняя и наружная части и, т.о., он не является неделимым (IV.2.18–19). Здесь же, в IV.2.15–17 дается и логич. обоснование неделимости атома: если вещи делятся на части до бесконечности, то любые две величины можно приравнять друг другу (напр., горчичное зерно и гору), что абсурдно; если же деление приводит к нулю, то все вещи состоят из «ничто», что тоже абсурдно. Поэтому пределом деления вещей должно быть «нечто», чем и является неделимый атом.

В *вайшешике* А. был не только физич. и метафизич. «учением об атомах», но и своеобразным стилем мышления, заключающимся в стремлении во всем дойти до предельных составляющих. «Атомизм» в этом смысле распространяется и на др. сферы вайшешиковской системы — учения о пространстве, времени, движении, числе, познании и т.д. Атомистич. объяснение вайшешиками качественного разнообразия окружающего мира демонстрирует тесную связь физики и этики. Если структура мира на микроуровне задается последствиями действий людей — *адриштами*, то именно *адришты*, как некие «генетические коды», определяют все, что входит в сферу человеческого опыта, будь то артефакты или природные явления. Это придает материальной Вселенной вполне определенный человеческий смысл (ср. антропный принцип в совр. физике).

Лит.: *Лысенко В.Г.* Философия природы в Индии. Атомизм школы вайшешика. 1986; *Gangopadhyay M.* On Indian Atomism. N.Y., 1981; *Keith A.* Indian Logic and Atomism. N.Y., 1968; *Sikdar J.C.* Indian Atomism // *Indian Philosophy and Culture*. 1974, vol. 19, № 2 (Vrindaban).

В.Г. Лысенко

АУМ см. ОМ

АХАНКАРА (санскр. ahaṅkāra — «делание Я», «слово Я») — ментальная способность, ответственная за координацию объектов познания, желания и действия и субъекта опыта, к-рая гипостазирована в инд. мысли в независимое от духовного центра индивида начало сознания, ответственное за «эгоизм», эгоцентризм и эгоизм. Й. ван Бойтенен полагал, что за термином «А.» скрывается древнее представление о «самоформулировании» начального «несформулированного», неоформленного сущего, и одним из первых обратил внимание на появление его уже в «Чхандогья-уп.», где А. означает «наставление о самом себе» (VII.25). Хотя термин «А.» широко функционирует во всей инд. мировоззренческой лит-ре, концепция А. специально разрабатывалась только в **санкхье**, а затем в школах **веданты**.

В наиболее ранней версии учения *санкхьи*, в протосанкхье **Арады Каламы**, А. является одной из восьми составляющих «природ» (*пракрити*) — наряду с «непроявленным» (см. **Вьякта-авьякта**) и ментальной способностью **буддхи**, но «самость» одновременно (притом дважды) входит и в восьмерку состояний сознания, обеспечивающих «вращение» индивида в **сансаре**; это начало, обеспечивающее идеи: «Я — говорю, я — знаю, я — иду, я — стою», а также «то, что примысливает:

„Это — мое“, „Я — этого“ и приносит страдание» (Буддачарита XII.18, 26, 32). Постепенно А. (в той же конфигурации между *буддхи* и пятью элементами) становится неизменной «инвентарной единицей» во всех перечнях начал микро- и макрокосма ранней и предклассич. санкхьи. Двумя школами *санкхьи*, к-рые поставили под сомнение самостоятельный статус А. в качестве отдельного ментального начала, были школы Панчадхикараны, к-рый рассматривал А. как один из аспектов *буддхи*, и Виндхьявасина, считавшего функции *буддхи*, А. и ума-*манаса* функциями единого ментального начала.

В «Санкхья-карике» А. определяется как примысливание-себя (*абхимана*) и в качестве эманата *буддхи* рассматривается как дальнейший источник эманаций — 11 **индрий** (включая *манас*) и пяти **танматр** (ст. 24). Обе эманации соотносятся с преобладанием в А. одной из **гун**: первая обуславливается доминированием **саттвы**, вторая — **тамаса**, обе вместе возможны благодаря активности **раджаса** (ст. 25). Комментаторы наглядно иллюстрируют место А. (как и др. ментально-перцептивных начал) в опыте: вначале человек различает в темноте смутный силуэт посредством органа зрения, затем с помощью *манаса* постигает, что это разбойник, и тогда А. примысливает: «Он идет на меня!» (к ст. 30). А. входит наряду с *буддхи* и *манасом* в структуру «внутреннего инструмента» (**антахкарана**) и включается в состав тонкого тела (**сукшма-шарира**), опосредующего рационально труднообъяснимую связь между духовным началом **Пурушей** и физич. телом (ст. 29, 33, 40). В «Йога-сутрах» коррелят А. «яйность» (*асмита*) является вторым (после незнания) по значимости фактором сансарного сознания (II.3).

По «Брахмасутра-бхашье» **Шанкары** А. — **Атман** в соединении с телом посредством неведения (**авидья**), и когда мы говорим, что хорошо себя чувствуем, то подразумеваем именно Эго (I.1.4). **Сурешвара** принимает учение *санкхьи* о происхождении из А. *индрий*, но дает ему новое определение и оценку: это начало, соединяющее атрибуты *Атмана* и не-*Атмана*, есть корень всего зла, хотя и не находится в реальной связи с *Атманом* (Найшкармья-сиддхи II.46–53). Автор «Манасоласы» даже различает «саттвичного» и «тамасичного» А., из коих происходят соответственно *антахкарана* и материальные элементы. Тотак меняет в сравнении с *санкхьей* порядок действия А. и *индрий*: вначале у субъекта возникает идея: «Я вижу», а уже затем орган зрения обращается к объекту (Шрутисара-самуддхара 14–20).

Выделение самосознания в отдельную ментальную способность и отделение его от «чистого сознания», начавшееся уже с Арады Каламы, т.е. со шраманского периода, имело решающее значение для деперсонализации духовного начала в инд. философии. Здесь можно видеть и существенный исток будд. **анатмавады**: согласно обобщению того же **Ашвагоши**, признаваемый Арадой *Атман*, но лишенный им всех атрибутов индивидуального сознания, становится, с т.зр. **Будды**, чем-то лишь вроде избыточного допущения. Не случайно в палийских канонич. текстах идея *Атмана* трактуется как нечто вроде конвенциональной языковой фикции, к-рая не выдерживает критики при сопоставлении ее с ее предполагаемой референцией.

Лит.: Лунный свет санкхьи. Ишваракришна. Гаудапада. Вачаспати Мишра. Изд. подгот. В.К. Шохин. М., 1995; EIPh. Vol. III. Advaita Vedānta up to Śaṅkara and His Pupils. Ed. by K.H. Potter. D., 1981; *Hulin M.* Le principe de l'ego dans la pensée indienne classique. La notion d'ahamkāra. P., 1978; *Larson J.* Classical Sāṅkhya. D. etc., 1979.

АХИМСА (санскр. *ahiṃsā* — «невреждение») — избежание убийства и причинения вреда действием, словом и мыслью всем живым существам; основополагающая, первая добродетель всех систем инд. аретологии и первая ступень этич. тренинга осн. автохтонных религий Индии. А. семантически наиболее близки такие понятия, как **каруна** (сострадание) и **майтри** (дружелюбие).

Первое из наиболее известных упоминаний об А. содержится в «Чхандогья-уп.» (Ш.17.4), где она входит в число пяти добродетелей (наряду с подвижничеством, щедростью, честностью и правдивостью), моделирующих традиц. понятие приношения даров жрецам. Однако инициаторами возведения А. на пьедестал центр. добродетели стали не брахманисты, но, напротив, их оппоненты — «диссидентствующие» философы шраманского периода (сер. I тыс. до н.э.), подвергнувшие сомнению эффективность ведийского ритуала, руководствуясь рациональными критериями, одним из к-рых была несовместимость жертвоприношений (многие из к-рых требовали заклания животных) с принципом А. Один из философов той эпохи — **Пакудха Каччаяна** уже избегает употребления кипяченой воды из боязни причинить вред микроорганизмам, а **адживикизм** — влиятельнейшее направление той эпохи — даже разработал целую иерархию людей, распределяемых по аурам, в к-рой последнее место заняли «черные» — охотники, мясники и пр., участвующие в убийстве животных (Ангуттара-никая Ш.383–384). О том, что уже в эту эпоху велись дебаты на предмет совместимости благочестия и А., свидетельствуют мифологич. предания «**Махабхараты**» о мудрецах древности, один из к-рых, основатель **санкхьи** Капила, порицает **Веды** за то, что они санкционируют заклание жертвенных животных, а его противник Сьюмарашми отстаивает традиционалистский тезис о приоритете обрядовых предписаний в решении подобных конфликтных проблем (ХП.260–262). К III в. до н.э. концепция А. становится настолько популярной, что царь **Ашока**, предпринявший первую и единственную попытку идеологич. унификации инд. культуры, посвящает ей первые два наскальных эдикта (ср. также эдикты IV, XI, XIII и колонные эдикты II, V, VII), где изложено его понимание приемлемой для всех «конфессий» **дхармы**.

У буддистов А. — первое предписание в системе нравственно-поведенческого тренинга (см. **Шила**). В этом качестве она фигурирует в Виная-питаке (I.83), Ангуттара-никае (Ш.203) и ряде др. текстов. Включается она и в систему **Восьмеричного пути** (в рубрике «правильный образ жизни»). Авторитетнейшая «Брахмаджала-сутта» среди преимуществ **Будды** перед мн. учителями его времени отмечает бережливое отношение как к животным, так и к растениям (Дигха-никая I.10–11). Вместе с тем сам Будда понимал А., в отличие от основателя **джайнизма Махавиры**, более по духу, чем по букве, и в конце жизненного пути счел даже возможным нарушить свое вегетарианство из уважения к приготовившему для него мясное блюдо мирянину. В будд. филос. школах предпринимались попытки уточнить соотношение А. с др., близкими к ней понятиями «практич. философии». Виджнянавадин Стхирамати (V–VI вв.) рассматривал сострадание в качестве той ментальной установки, посредством к-рой А. реализуется и практикуется, а его младший современник — мадхьямик Дхармапала отождествлял А. с безгневием (*адвеша*). Полемизируя с ними, сарвастивадины-вайбхашики утверждали, что под А. следует понимать прежде всего некую самостоятельную ментальную силу, вполне отличную от других, к-рая актуализируется через «невреждение» на практике. Потому А., будучи близкой и к состраданию, и к безгневию, все же отличима от них. Онтологич. основание А. будд. мыслители, напр. **Ашвагхоша**, видели в осознании «родства» человека со всеми др. существами (Буддачарита V.4–13), а

«золотое правило» осмыслялось ими через силлогизм: для человека дороже всего он сам; так же обстоит дело и со всеми другими; следовательно, человек, для которого он сам дороже всего, не должен причинять вред другим (ср. Удана V.1). Силлогизм этот, правда, в известной мере уязвим: требуется еще доказать (с формальной т.зр.), что человек должен относиться к чужому «достоянию» так же, как к собственному.

Под влиянием джайнизма и буддизма А. становится приоритетной добродетелью и в дидактич. индуистских текстах. Согласно «Махабхарате», подобно тому как следы всех животных растворяются в следе слона, все прочие дела *дхармы* — в А.; тот, кто практикует ее, становится бессмертным и, защищая все живые существа, идет высшим путем (XII.237.18–20). В перечнях добродетелей по *дхармаштрам* А. часто занимает первое место, и за ней следуют правдивость, честность, чистота, обуздание чувств, также щедрость, сострадание, сдержанность и терпение (Ману-смрити X.63, Яджнявалкья-смрити I.122 и др.). Идеал А. определяет, согласно тем же текстам, нормы поведения отшельников: «лесной житель» (**ванапрастха**) может приносить жертвы лишь чистыми видами пищи, т.е. растительными (Ману-смрити VI.5,8,11–12); ему, как и аскету-страннику (*яти*), предписывается обеспечивать безопасность всем живым существам (Ману-смрити VI.68–69, Васиштха-смрити X.1–3, Баудхаяна-смрити II.10.17.29–30). А. получает доступ и в филос. тексты. В «Йога-сутрах» (II.30) А. — первый, перед правдивостью, честностью, незаконной чувственностью и непринятием даров, компонент базового поведенческого тренинга (*яма*). В коммент. к той же **сутре Вьяса** определяет А. в качестве отказа от причинения страданий живым существам любым способом и при любых обстоятельствах. Вполне в джайн. духе рассуждает он о том, что все остальные виды самоконтроля укоренены в А., могут рассматриваться как средства ее совершенствования и должны практиковаться как «дополнительные» средства, призванные довести А. до совершенства. В «Санкхья-карике» **Ишваракришны** одним из пороков такого способа устранения страдания, как участие в жертвоприношениях, объявляется «нечистота», связанная с необходимостью заклания животных для совершения ведийских обрядов (ст. 2), и этот тезис обстоятельно развивается во всех многочисленных толкованиях текста. Однако данная позиция встретила и весьма серьезный отпор — со стороны самой «ортодоксальной» брахманистской системы **мимансы**, последователи которой утверждали, что критерием следования *дхарме* являются предписания сакральных текстов, и потому она не нарушается, если они предписывают животные жертвоприношения.

В реформированном виде идеал А. получил признание и в новой инд. мысли, прежде всего в гандизме, где понятие А. соединяется с понятием *сатьяграхи* — «твердость в истине» (см. **Ганди**), расширяется до гуманизма как такового и получает развитие в концепции национально-освободительного движения. К различным аспектам этого понятия обращаются и мыслители, озабоченные экологич. проблемами.

В джайнизме А. — невреждение, непричинение вреда всему живому телом, словом и умом, центр. идея джайн. теоретич. и практич. философии. А. является первым из «пяти великих обетов» (*панча-махаवрата*) джайнизма и заключается в том, чтобы не причинять вреда др. живым существам самому, не быть причиной насилия, чинимого другими, и не подстрекать к этому. Идея А. в джайнизме вытекает из представления об одушевленности всего сущего: от уровня природных элементов (вода, огонь, воздух, земля) до небесных сфер и ада. В об-

ласти эпистемологии «ненасилие» выражается в отстаивании **анэкантавады**, «доктрины неодносторонности», предполагающей множественность подходов и точек зрения при описании действительности, к-рая изначально мыслится джайн. философами как «неодносторонняя». Признание многообразия форм и аспектов реальности в процессе познания и «ненасильственное» (т.е. учитывающее это многообразие и не отсекающее ни одного аспекта) по отношению к реальности построение соответствующей картины мира является своеобразным эпистемологич. применением идеи А. В этике и сфере религ. практики А. заключается в строгом вегетарианстве и чрезвычайно скрупулезном следовании множеству аскетич. предписаний с целью предотвращения и последующего полного уничтожения накопленной душой (**джива**) **кармы** и достижения главного сотериологич. идеала — освобождения (**мокша**). Активная проповедь А. джайн. учителями привела к постепенной отмене ведийских жертвоприношений, связанных с убийством животных, и включила А. в общекультурное наследие всего Индийского субконтинента.

Лит.: *Altman N.* Ahimsā: Dynamic Compassion. Wheaton, 1980; *Schmidt H.P.* The Origin of Ahimsā // *Mélanges d'indianisme à la mémoire de L. Renou.* P., 1968, p. 625–655; *Spera J.* Notes on Ahimsā. Turin, 1982; *Thätinen U.* Ahimsā: Non-Violence in the Indian Tradition. L., 1976; *Walli K.* The Conception of Ahimsā in Indian Thought According to the Sanskrit Sources. Varanasi, 1974.

В.К. Шохин, Н.А. Железнова

АЧИНТЪЯ-БХЕДА-АБХЕДА (санскр. acintya-bhedābheda, букв. «недвойственная двойственность, не могущая быть помысленной») — школа **веданты**. Основана бенг. проповедником и философом, продолжателем т.н. вишнуитского направления в веданте **Чайтаньей** (1486–1539). Согласно этому учению, между индивидуальными душами (**джива**) и **Брахманом** существует одновременно единство и различие, однако само это отношение не может быть помыслено логически или исчерпывающим образом сформулировано. Чайтанья опирается прежде всего на характерное для **вишнуизма** представление о **бхакти**, или любви, «сопричастности» Богу, соединяя его с поклонением Кришне как главному воплощению Вишну. В полном согласии с эротико-мистич. поэзией **альваров** акцент в таком почитании смещается на любовный союз Кришны и его спутницы Радхи, однако для Чайтаньи важнейшим способом «проникновения» адепта в этот союз, участия в нем, подражания божественной паре становится постоянное повторение (*джана* — тайное проговаривание, повторение про себя) имени Бога. Поскольку с т.зр. школы Чайтаньи сущность Бога и природа его соединения с душой остаются вечно непостижимыми, приближение к высшему началу возможно лишь в редкие моменты экстатич. растворения в божестве. Именно Чайтанья ввел в кришнаитскую практику публичные «распевы» (*санкиртана*) гимнов и **мантр**, сопровождающиеся экстатич. плясками; именно для него многократное повторение имени Бога (одновременно *шравана* — слушание и *киртана* — воспевание) становится важнее любых теологич. упражнений. Принципы такого приближения к Богу изложены Чайтаньей в соч. «Шикшаштана», или «Восемь наставлений адептам». В дальнейшем последователи Чайтаньи стали почитать его как одно из земных воплощений Вишну, а совр. «Общество сознания Кришны», основанное Прабхупа-

дой, числит Чайтанью своим предшественником и одновременно «золотой аватарой» Кришны.

Н.В. Исаева

АШВАГХОША (санскр. *Aśvaghōṣa*) — будд. поэт, драматург, философ и проповедник, живший в I–II вв. н.э. Родился в Сев. Индии в брахманской семье, предположительно в г. Айодхье, получил превосходное образование, а затем обратился в буддизм, вероятно в школе **сарвастивады**, был учеником Паршвы (или его ученика Пуньяяшаса) и, согласно Парамартхе, даже сопредседательствовал на сарвастивадинском соборе при Канишке и помогал **Катъянипутре** с лит. редактированием «Махавибхашы» (см. **Абхидхармические тексты**). Махаянисты, однако, также называют его в числе своих осн. авторитетов — наряду с **Нагарджуной** и **Арьядэвой**. Кит. и тиб. историки сообщают, что он перелagal свои стихи на музыку, нередко возглавляя группы бардов, исполнявших в людных местах будд. «стансы» о тщете и суете существования. Они называют его и непобедимым полемистом. Проблема школьной принадлежности А. — традиционно дискуссионная в буддологии. Авторитетнейший исследователь его тв-ва Э. Джонстон относил его к **бахушрутии** (вопреки мнениям мн. коллег), др. исследователь, Б. Лоу, — к **дхармагуптаке**, наконец, Й. де Йонг — к **саутрантике**. Как и др. «культовым фигурам», ему приписывалось множество произведений, из к-рых аутентичными являются, вероятно, лишь три.

Поэма «Буддачарита» («Жизнь Будды») сохранилась в санскр. оригинале в 17 «песнях», в кит. и тиб. переводах — в 24. Именно она позволила М. Винтерницу считать А. связующим звеном между двумя величайшими поэтами Индии — Вальмики и Калидасой. Поэма стилистически безупречна и лишена в то же время типичных для позднего периода высокой поэзии (*кавья*) усложненностей, равно как и преувеличений в описаниях подвигов и чудес **Будды Шакьямуни**, характерных для более поздних «махаянских **пуран**» типа «Лалитавистары» (III–IV вв.). Среди наиболее экспрессивных эпизодов выделяются встречи царевича Сиддхартхи со старцем и больным и сцена постижения им смерти (царевич поражен жестокосердием и бесчувствием людей, к-рые, равнодушно наблюдая смерть друг друга, уподобляются А. деревьям, безразлично присутствующим при гибели др. деревьев), — события, определившие его решение уйти из мира (песни 3–4), а также уход из царского дворца (песнь 5) и победа над демоном Марой (песнь 13). Вместе с тем поэма А., тщательно изучившего тексты **Типитаки**, позволяет восстановить картину религ. и филос. жизни Индии эпохи Будды, прежде всего облик аскетич., шраманских кружков и их учителей. Это касается уже описания натуралистич. и фаталистич. учений эпохи первых философов Индии, а также упражнений в аскетич. мазохизме, очень популярных в эпоху Будды (гл. IX). Особую историко-филос. значимость имеет гл. XII, где А. дает реконструкцию учения первого наставника Будды — протосанкхьяика-йогина **Арады Каламы** и второго — Удраки Рамапутры. Об историч. аутентичности учения Арады, по А., едва ли не самой ранней версии **санкхьи**, свидетельствует отсутствие в нем положения о трех **гунах** и трактовка «непроявленного» (см. **Вьякта-авьякта**) не как активной Первоматерии мира, но как неопределимого ядра психофизич. организации, призванного обеспечить, возможно, ее континуальность в **сансаре**. Но никак не менее убедительно в той же гл. XII излагается осн. причина разрыва будущего Будды с его первыми учителями: ею, согласно А., оказывается его отказ от концепции **Атмана**, к-рый, во-первых, при редуцировании его до «чистого со-

знания» становится началом вполне «факультативным», во-вторых, обеспечивает чувство «Я», «самости», к-рое, в глазах основателя буддизма, исключает саму возможность освобождения.

«Саундарананда» («О Нанде и Сундари») принадлежит к произведениям «украшенной», куртуазной поэзии. Ее осн. сюжет — печаль сводного брата Будды Нанды, разлученного с возлюбленной Сундари, но постепенно начинающего осознавать суетность земных желаний. Будда убеждает его в том, что его избранница так же безобразна в сравнении с небесными нимфами-*ансарами*, как обезьяна в сравнении с ней, а затем, когда Нанда желает уже *ансару*, Ананда наставляет его в том, что удовольствия даже с небесными женщинами — такой же тлен, как и с земными. Нанда усердно предается созерцательной практике и становится **архатом**.

А. был автором одной из первых санскр. пьес — «Шарипутра-пракараны», посвященной обращению Буддой его будущих знаменитых учеников Шарипутры и Маудгальяны. Она сохранилась лишь фрагментарно.

Как бы ни обстояло дело с его принадлежностью к конкретной школе (см. выше), А. — одна из значительных «промежуточных» фигур, определявших эволюцию инд. буддизма в направлении **махаяны**. В «Буддачарите», где излагается первая проповедь Будды о страдании, основатель буддизма характеризуется как «владыка мира» и прямо указывает на «широкий путь», проложенный предшествовавшими **буддами** (XVI.28, 64, 69, 75, 85). Нанда в др. поэме также не ограничивается собственным освобождением, но, подобно следующим «путем **бодхисаттвы**», преисполнен сострадания ко всем существам (*махакарунья*), коих желает извлечь из океана страдания, и «реализует» истину о пустотности (**шуньявада**) всего сущего (Саундарананда XIII.8, XVII.16–22).

Соч.: *Ашвагхоша*. Жизнь Будды. *Калидаса*. Драмы. Пер. К. Бальмонта. М., 1990; *Шохин В.К.* Индийская философия. Шраманский период. СПб., 2007; *The Buddhacarita of Aśvaghoṣa*. Ed. and transl. by E.H. Johnston. Pt 1–2. Calc., 1936.

Лит.: *Ашвагхоша*. Буддачарита (гл. 12) // Историко-филос. ежегодник '87. М., 1987; *Шохин В.К.* Буддийская версия древней санхья-йоги (Традиция Арада Каламы) // Там же; *Law B.C.* *Aśvaghoṣa*. Calc., 1946.

В.К. Шохин

АШОКА (300–232 до н.э.) — третий правитель из дин. Маурьев, создавший модель универсального будд. монархического государства. Сын маурийского царя Биндусары. Собственное имя — Пиядаси (санскр. Приядарши Дэванамприя, букв. «Угодный богам»). В молодости принимал участие в ряде кровопролитных войн, связанных с подавлением восстаний, расширением границ империи и борьбой за власть, за что получил прозвище «Чанда-А.» («Жестокий А.»).

Во время правления А. (268–232 до н.э.) империя Маурьев расширилась до небывалых в истории Др. Индии размеров. Принципы, положенные А. в основу гос. идеологии, социальной политики и всей системы управления, во мн. опирались на будд. **дхарму**. Согласно ланкийским хроникам, через семь лет после коронации А. принял **буддизм**, что подтверждают и тексты малых наскальных эдиктов из Брахмагири и Ахрауры. В большом наскальном эдикте XIII о завершении войны с государством Калинга (совр. Орисса) А. сообщает о больших жертвах, к-рые повлекла эта война, и о своем раскаянии в связи с этим. Далее в эдикте говорится, что

из раскаяния возникла «строгая забота об охране *дхармы*, любовь к *дхарме*, стремление к наставлению в *дхарме*».

В будд. источниках калингский эдикт связывается с началом «чудесного духовного преображения» А., в результате к-рого он превратился из «Чанда-А.» в «Дхарма-А.» (т.е. «А., защитника *дхармы*»). Сопоставление дат показывает, что между окончанием войны и сообщением о раскаянии имеется значительный разрыв во времени. Следовательно, слова о раскаянии царя явились результатом продуманной идеологич. политики.

Поскольку буддисты изначально вкладывали в понятие *дхарма* весьма широкий смысл, не ограниченный конфессиональными рамками, то в сочетании с принципиальным отказом буддистов от претензий на собственную исключительность подобное понимание открывало путь для мирного сосуществования и сотрудничества мн. идейных течений, что первым из инд. правителей понял и успешно применил на практике именно А. В большом наскальном эдикте XII говорится о том, «что в любом случае следует почитать чужую веру. Поступая так, [человек] способствует успеху своей веры и оказывает поддержку чужой. Поступая иначе, он подрывает корни своей веры и вредит чужой... Хорошо [людям] сходиться вместе, чтобы они могли друг от друга слушать *дхарму* и следовать ей. Ибо таково желание Пиядаси, угодного богам, чтобы последователи всех вер были хорошо осведомлены о *дхарме* и склонны к [совершению] благих дел».

Новаторство будд. понимания *дхармы*, использованного А., заключалось в том, что она не мыслилась разной для представителей различных **варн** и религ. течений. Соответственно, едиными должны были быть для всех нормы и правила поведения. На обязательность исполнения *дхармы* для всех без исключения указывается в большом колонном эдикте VI: «Я обращаю внимание на все группы людей», — заявляет А. Преимущественно светский, а не религ. характер его *дхармы* проявлялся также в том, что контроль за надлежащим ее исполнением император возложил не на жрецов или монахов, а на специально выделенных для этого чиновников — *дхарма-махаматров*.

В наиболее концентрированном виде вся цивилизационная программа А. выражена в следующих словах из большого колонного эдикта I: «Вот правило — управление с помощью *дхармы*, принесение счастья с помощью *дхармы* и защита с помощью *дхармы*».

В государстве А. была реформирована вся административная структура. Помимо высших должностных лиц, «ведающих защитой государства» (*сенанаяка*) и «ведающих правопорядком» (*вохарика*), указом А. были введены чиновники, «ведающие *дхармой*».

Наиболее характерным пунктом цивилизационной программы А. является «защита страны с помощью *дхармы*». Она понималась как тотальный отказ от убийства и вообще причинения вреда всему живому. В колонном эдикте VII упоминаются два способа введения правил *дхармы*: «ограничивающими предписаниями» и «внутренним убеждением».

Оборотной стороной этого принципа стала концепция «завоевания с помощью *дхармы*» (*дхармавиджая*). В большом наскальном эдикте XII из Шахбазгархи сказано, что «Пиядаси, угодный богам, желает всем живым существам безопасности, самообладания, душевного спокойствия и мягкости. И ту победу Пиядаси считает главной, к-рая [одержана с помощью] *дхармы*. И эта победа одержана им здесь и на всех границах, даже отстоящих отсюда на шестьсот йоджан...». В целях реализации политики *дхармавиджайи* в различные страны после Третьего собора в Паталипутре

были направлены будд. миссии, в т.ч. в Кашмир, Гандхару, Суварнабхуми, Ланку, район Гималаев.

Эдикты из Брахмагири, Ахрауры, Бхабру и др. позволяют охарактеризовать цивилизацию А. как будд. цивилизацию по преимуществу. Образ А. как идеального царя — покровителя *дхармы* и созданной им цивилизации как модели идеального социума служил предметом подражания для мн. правителей во мн. странах Азии. Идея неразрывной связи царской власти и будд. *дхармы*, впервые провозглашенная А., в сочетании с идеей непрерывности *дхармы* трансформировалась в будд. историографии в идею династийной связи всех царей будд. мира, происходивших от одного мифич. родоначальника — Махасамматы. Согласно будд. источникам, в последние годы правления А. его власть ослабла, в отдельных провинциях вспыхивали мятежи. Преемникам А. не удалось сохранить единую империю, и она через какое-то время распалась.

Лит.: *Barua B.M.* Asoka and His Inscriptions. Calc., 1955; *Basak R.* Aśokan Inscriptions. Calc., 1959; *Bhandarkar R.* Aśoka. Calc., 1955; *Nikam N.A., McKeon R.* (eds. and transl.). The Edicts of Asoka. Chicago, 1966; *Smith V.* Aśoka. Oxf., 1920; *Strong J.S.* The Legend of King Asoka. Princeton (NJ), 1983; *Thapar R.* Asoka and the Decline of the Mauryas. Oxf., 1961.

С.Ю. Ленехов

АШРАМА (санскр. āśrama, от корня śram — «совершать усилие», с префиксом ā) — интенсивное духовное усилие или место, где такое усилие совершается, — пристанище или убежище отшельника.

1. А. в **индуизме** — стадии жизни «дваждырожденных», т.е. членов трех высших *варн* — **брахманов**, кшатриев и вайшьев, получающих посвящение в **Веды** (считается «вторым рождением»). В идеале жизненный путь «дваждырожденного» включает четыре этапа: 1) **брахмачарья**, или жизнь ученика, — изучение Вед под руководством учителя, жизнь в его доме; 2) **грихастха**, или жизнь домохозяина, — создание семьи, заботы о ее благосостоянии, вместе с тем оказание материальной поддержки жрецам и отшельникам; 3) **ванапрастха**, или жизнь лесного отшельника, — после появления внуков уединение в лесной обители, углубленные размышления и занятия **йогой** и 4) **санньяса**, или жизнь странствующего аскета, — бродяжничество и жизнь на подаяние (см. **Аскетизм**). Каждой стадии предписывалась своя **дхарма** (религ. долг): для *брахмачари* — целомудрие, прислуживание учителю, присмотр за ритуальным огнем в доме учителя, образ жизни нищего; для *грихастхи* — пять великих жертвоприношений (животным, людям, богам, предкам и Брахме), а также множество др. ритуалов, воздержание от сексуальных контактов за исключением времени, определенного для зачатия детей; для *ванапрастхи* — ношение одежды из коры деревьев, шкур, подстригание волос и ногтей и бритье бороды, употребление в пищу только лесных плодов и объедков, оставшихся после жертвоприношения (это тоже считалось участием в жертвоприношении); *санньяси* же полностью освобожден от ритуальных обязанностей, а значит, и от поддержания *дхармы*. Именно с этой стадией соотносится высшая цель в системе целей человеческой жизни (**пурушартха**) индуизма — **мокша**, связанная с выходом из **сансары**, остальные А. соответствуют **артхе** и **дхарме**. Переход от одной стадии к другой сопровождался определенными ритуалами, однако сама последовательность стадий на практике не всегда соблюдалась, напр. допускался

переход *брахмачари* (или *грихастхи*) прямо к состоянию *санньяси*, без прохождения промежуточных стадий.

Концепция четырех А., представляющая венец человеческой жизни как полную отрешенность от социума, была попыткой вписать идеал аскета в рамки ортодоксального брахманистского мировоззрения и примирить его с идеей строго иерархического распределения ритуальных обязанностей — **варна-ашрама**(-*дхарма*) (религ. долга сословий и стадий жизни).

2. Убежище для тех, кто стремится к духовному самосовершенствованию под руководством учителя, — религ. община, основанная к.-л. известным духовным учителем с целью создания благоприятных условий для духовного развития своих последователей. *Ашрам* (именно такая форма санскр. слова укоренилась в рус. яз.) является открытым — любой желающий может там поселиться и оставаться сколько хочет. А. известны со времен **Будды** (будд. тексты упоминают А., созданный брахманом Бавари в Юж. Индии), но наиболее широкое распространение они получили в XX в. В совр. Индии насчитываются тысячи А. самых разных религ. направлений. Многие из них стали влиятельными организациями, занимающимися просветительской, издательской и благотворительной деятельностью. Напр., А. Ауробиндо в Пондишери (основан А. **Гхошем**), Севграм, основанный **Ганди** близ Варды, **Раманы Махариши** в Тируваннамалае, Винобы Бхавы близ Паунара.

В.Г. Лысенко

АШТАНГИКА-МАРГА см. **ВОСЬМЕРИЧНЫЙ ПУТЬ**

АЮРВЕДА (санскр. āyurveda, букв. «знание [о том, как поддержать] жизнь, или долголетие») — система традиц. медицины (включающая этиологию, анатомию, терапию и фармакологию), сформировавшаяся в рамках **индуизма** и широко распространенная не только в Индии, но и в др. странах Юж., Юго-Вост. и Зап. Азии. В индуизме А. трактуется как одно из средств и условий достижения четырех целей человеческой жизни (**пурушартха**). Мастера А., как и первые ученые Др. Греции, называвшие себя «физиологами», исследовали природу, стремились к мудрости и в своих теоретич. построениях придерживались принципов витализма.

В отличие от медицинской практики народных целителей, астрологов, шаманов, жрецов, специалистов по укусам змей и др., основанной исключительно на магич. понимании болезни, не опирающемся на текстовую традицию, классич. А. исследует здоровье и болезнь в рамках более общих мировоззренческих и биологич. принципов, таких как баланс и дисбаланс трех физиологич. факторов (напоминающих гуморы Гиппократ и Галена), влияние **кармы** и т.п., связана с богатой лит-рой и развивалась гл. обр. **брахманами** — представителями высшего сословия инд. об-ва.

Корни А. восходят к «Атхарваведе», сборнику магич. заклинаний, стоящему неск. особняком по отношению к ортодоксальному ведийскому ритуализму (см. **Веды**). Возникновение болезни приписывается здесь проискам злых богов и духов, а также магич. порче, насланной противником, а ее лечение носит соответственно магич. и ритуалистич. характер (подчеркивается значение заклинаний, обетов, священных возлияний и очистительных обрядов). Вместе с тем в «Атхарваведе» содержатся классификации болезней, материалы об анатомии человека, травной медицине.

Традиция самой А. связывает свое происхождение с создателем Вселенной **Брахманом**, к-рый передал свои медицинские познания Праджapati, тот же, в свою очередь, передал их Ашвинам и Индре. Индра открыл одну из главных медицинских наук — хирургию (*шалья*) школе Дивадасы, царя Каши, к-рый считался инкарнацией бога врачевания Дханвантари. Развитие этой школы было систематизировано Сушрутой в известном собрании медицинских текстов «Сушрута-самхита», датированном II–III вв. н.э. Науку внутренней медицины (*кая чикитса*) Индра открыл школе Айтреи Пунарвасу, результатом развития к-рой является трактат «Чарака-самхита», составленный Чаракой, по преданию придворным врачом царя Канишки, в I в. н.э. и окончательно отредактированный Дридахбалой ок. V в. н.э. Др. важными текстами традиции А. являются «Аштангахридая-самхита» Вагбхаты (ок. 600) и «Мадхаванидана» («Этиология Мадхавы») Мадхавакары (ок. 700).

А. продолжала быть чрезвычайно плодотворной и творческой традицией вплоть до XVII в. В последнее время правительство Индии оказывает значительную поддержку исследованиям по А. и аюрведической медицине.

Медицинская теория А. опиралась на филос. схемы устройства мира и человека, развитые гл. обр. в двух школах — **вайшешике** и **санкхье**, хотя в ней встречаются термины и понятия др. систем, таких как **ньяя**, **веданта**, **йога**, **буддизм** и **джайнизм**. У *вайшешики* А. заимствует идею атомистического строения Вселенной и тела человека (см. **Атомизм**), у *санкхьи* — идею эволюции **Пракрити** и взаимодействия **гун**. Однако, хотя механистич. взгляды *вайшешики* и эволюционистские представления *санкхьи* во многом исключают друг друга, авторы аюрведических текстов, игнорируя возможные противоречия, используют те и другие для решения задач медицинской науки, к-рая нацелена на эмпирию каждодневной жизни. По словам индолога Дж. Ларсона, «философия для медицины выступает служанкой наблюдения и эксперимента».

Если взять чисто практич., т.е. терапевтич., аспект медицины, то, с т.зр. совр. ученых, во всех индоевроп. культурах, в т.ч. и индийской, можно обнаружить аналогии трех осн. методов лечения — с помощью ножа (хирургия), растений и заклинаний. В классич. А., как и в медицине эллинистической эпохи, с утратой первостепенного значения магич. обрядов названная триада приобретает форму хирургии, фармацевтики и диетологии.

Хотя медицинские тексты свидетельствуют об очень раннем знакомстве инд. врачей со сложными хирургическими операциями типа кесарева сечения, эмбриотомии из матки умершей женщины, пластической хирургии и т.п., но под воздействием идеологии ненасилия (*ахимса*) хирургия в эпоху расцвета индуизма практически исчезает из врачебной практики, уступая место более «мягким» методам воздействия на организм (очистительные процедуры (*шодхана*), применение лекарственных препаратов и диета).

Для инд. медиков человеческий организм представлял собой не систему фиксированных органов, каждый из к-рых занимает определенное место и выполняет свою функцию (это объясняется тем, что в силу религ. запретов изучение анатомии на трупах в Индии было развито очень слабо), а совокупность энергетич. флюидов, к-рые циркулируют по внутренним каналам тела.

Главным предметом А. является жизнедеятельность человеческого организма в контексте жизнедеятельности природы. Поэтому из пяти первоэлементов (см. **Махабхуты**), к-рыми занималась инд. натурфилософия, на первый план выступают те, что составляют оплот жизненной активности, — ветер, огонь и вода. Все вместе они образуют питательную жидкость — **расу**. Ветер проявляет себя в моторной деятель-

ности организма (дыхание, глотание, говорение, пищеварение, выведение экскрементов, роды, кровообращение и двигательная активность вообще). Все это составляет *вату* (соответствует гумору ветра у Гипократа). Огонь — энергетич. система, к-рая поддерживает температуру тела и способствует перевариванию пищи (*пака* — букв. «подогревание на огне»), окрашиванию крови в красный цвет, влияет на цвет лица, является предпосылкой зрения, чувственной активности. Соответствует гумору *питта*, или желчи. Вода представляет собой соединительную ткань организма, *капху*, или флегму, проявляющуюся в поте, плазме и всех др. жидкостях, к-рые поддерживают ткани и части тела в состоянии единого целого.

К трем осн. флюидам добавляется еще восемь элементов (*бхута*): питательная жидкость (*раса*), *дхату*, кровь (*ракта*), плоть (*манса*), жир (*медас*), кости (*астхи*), желчь (*мажджда*) и семя (*шукра*). Все они происходят из *расы* путем «варения»: кровь — это «сваренная» *раса*, плоть — это «сваренная» кровь и т.д. Одним словом, все твердые части тела являются результатом «варки» жидких. Физиология тела, по А., отражает действие стихий в природе, где все вегетативные процессы протекают под воздействием жара Солнца, к-рое также «варит» все жидкости.

Вата, *питта* и *капха*, т.е. дыхательная, пищеварительная и интегративная функции биологич. системы, исчерпывают формы жизнедеятельности организма. В состоянии сбалансированности они выступают как *тридхату* («три элемента»), что соответствует здоровью; когда их баланс нарушается, что соответствует болезни, то они становятся *тридоша* (букв. «тремя ошибками»), европ. исследователи называют их «гуморами»; есть много свидетельств распространенности теории гуморов в античном мире — от Греции через Ближний Восток до Юго-Вост. Азии).

Все люди, животные и растения, а также природные и психологич. явления (времена года, стихии, пищевые продукты, климатические условия, температуры, типы поведения, запахи, вкусы, ощущения и т.п.), включая их нормальное и аномальное функционирование (болезни), делятся в А. на три класса по преобладанию в них *ваты*, *питты* или *капхи*.

На индивидуальном уровне воссоздание равновесия трех классов элементов, а значит, лечение больного достигается за счет «подавления» избыточного элемента. Напр., болезни, вызванные желчью, рекомендуется лечить водяной пищей, остужающей огонь, в условиях прохладного дождливого климата или прохладного времени года — соответствующими остужающими средствами гигиены, запахами и ощущениями, успокаивающим общением и т.п. Болезни, вызванные флегмой, напротив — огненной пищей, жарким климатом и т.п.

Кроме нарушения баланса гуморов причиной болезни могут стать нарушения элементов тела (*дхату*), а также внешние факторы, не имеющие отношения к теории гуморов, — повреждение частей тела, отравление и происки сверхъестественных сил (духов предков, демонов и т.п.). Признается и влияние *кармы* — проступков человека в прошлых существованиях (*карма-винака*).

Соответственно, лечение может включать помимо диеты использование лекарственных препаратов, приготовленных из трав, животных продуктов, металлов. В текстах по А. упоминаются религ. ритуалы и произнесение **мантр** (магич. формул). Причем с сер. I тыс. н.э. акцент на магико-ритуальных аспектах А. явно усиливается.

Т.о., здоровье и болезнь, с т.зр. А., являются сложными многофакторными явлениями, связанными не только с физиологией и экологией, но и с моральным состоянием как индивида, так и Вселенной в целом. Это очевидно и из следующей распространенной классификации осн. причин болезней. Первая — неправильное

соединение органов чувств с их объектами, являющееся сферой действия врача и устраняемое с помощью диеты, хирургического вмешательства, специальных лекарств. Вторая — недостаток мудрости, представляющий собой субъективную причину заболевания, связанную с аффективной мыслительной, речевой и моторной деятельностью индивида, или, иными словами, с одержимостью страстями. Поддается лечению с помощью *йоги* и медитации. Третья — время или смена времен года, что включает и окружение человека, его среду.

Стратегия устранения каждой из трех причин заключается в поисках того, что больше всего подходит (*самья* — букв. «совпадающее с сутью, душой») данному конкретному человеку, начиная от питания, кончая климатом и средой.

А. часто называют холистической медициной, поскольку она предполагает взгляд на природу, человека, об-во и культуру как единое целое, или же экологич. медициной, т.к. она подразумевает создание некой гармоничной экосистемы.

Лит.: *Filliozat J.* La doctrine classique de la médecine indienne. P., 1949; *Paths to Asian Medical Knowledge.* Ed. by Ch. Leslie, A. Young. Berkley etc. 1992; *Studies in Indian Medical History.* Ed. by G.J. Heulenbeld, D. Wujastic. Groningen, 1987; *Zimmermann F.* Le discours des remèdes au pays des épicés: enquête sur la médecine hindue. P., 1989; *Zysk K.G., Larson G.J.* Aurveda and the Hindu Philosophical Systems // PhEW. 1987, vol. 37, № 3, p. 245–259.

В.Г. Лысенко

АЮРВЕДИЧЕСКИЕ ТЕКСТЫ — текстовая традиция **аюрведы**. Начальные, скорее всего, устные А.т. восходят, по-видимому, к сер. I тыс. до н.э., т.к. уже **Панини** свидетельствует о значительной медицинской и фармакологич. номенклатуре, но куда более обстоятельные сведения о медицине предлагают будд. источники. Отношение ранней будд. общины к медицинским познаниям было неоднозначным. Монахам запрещалось заниматься врачебной практикой, вероятнее всего, потому, что она была тесно связана с брахманистской магией, к-рую буддисты порицали и высмеивали. Тем не менее со временем эти запреты стали все чаще нарушаться, и среди лидеров будд. общины фигурирует и педиатр Дживака (Дигха-никая I.47 и др.).

Не случайно поэтому «предклассич. период» А.т. реконструируется из будд. источников, многие из к-рых были открыты в результате археографических экспедиций в Центр. и Ср. Азию в конце XIX — начале XX в. Наиболее ранними среди них считались т.н. *Bower-manuscripts* (по имени англичанина, нашедшего их в 1890 в будд. ступе в Кит. Туркестане). Индологи датируют эти тексты, написанные на неправильном санскрите, смешанном с пракритом, в промежутке IV–VI вв. Первый из них посвящен целебным силам нек-рых растений, пищеварению, эликсиру долголетия, способам правильного составления лекарств. Второй фрагмент содержит формулы 14 средств против внутр. и пр. болезней. Третий получил назв. «Навантика» (букв. «Масло», т.е. экстракт из предшествующих пособий): в его 16 разделах рассматриваются лечебные отвары, масла, эликсиры, средства стимуляции потенции, детские болезни и т.д. Все фрагменты составлены в версифицированной форме, и то, что их составители предпочитали сложные стихотворные размеры, свидетельствует в пользу названной сравнительно поздней датировки. В Ср. Азии была найдена рукопись и другого медицинского стихотворного трактата — «Йога-шатаки», переведенного позднее на тиб. яз. Возможно, именно к этому

тексту относится свидетельство кит. будд. паломника И Цзина (635–713) о восьми-частном медицинском сочинении.

Классич. период *аюрведы* представлен прежде всего тремя большими сводами (*самхиты*), представляющими собой компендии медицинских знаний и обозначенными по имени трех великих авторитетов — Чараки, Сушруты и Вагбхаты.

«Чарака-самхита» («Свод Чараки») была не новаторским произведением, но переработкой науч. трактата (**тантра**) Агнивеши, считавшегося, в свою очередь, учеником Пунарвасу Айтрейи и соучеником Бхеды (имеются ссылки и на «Бхеда-самхиту»). Согласно кит. Трипитаке, Чарака был лейб-медиком великого покровителя буддизма кушанского царя Канишки (II в. н.э.), но известно, что в VIII–IX вв. текст был отредактирован и дописан (не менее, как предполагается, чем на треть) неким Дардхабалой, сыном Копалибалы.

Как то и положено было своду *аюрведы*, «Чарака-самхита» представлена в виде восьмикнижия: 1) «Сутра-стхана» («Раздел основоположений») — общие пролегомены в медицинскую науку, включая осн. средства терапии, диетологию, кодекс поведения врача; 2) «Нидана-стхана» («Раздел причин») — трактовка восьми осн. видов болезней; 3) «Вимана-стхана» («Раздел измерений») — исследование питания, общая патология, история медицинской науки; 4) «Шарира-стхана» («Раздел тела») — учение о человеке, анатомия, эмбриология; 5) «Индрия-стхана» («Раздел индрий»; см. **Индрии**) — диагностика и прогностика; 6) «Чикитса-стхана» («Раздел терапии») — специальная терапия; 7) «Кальпа-стхана» и 8) «Сиддханта-стхана» — общая терапия. Эти книги делятся далее на главы и «параграфы». В 8-й гл., методологически наиболее важной, кн. III рассматриваются критерии аутентичных медицинских пособий и наиболее подходящих наставников, а также три способа получения знания: изучение (*адхьяяна*), наставление (*адхьяпана*) и участие в дискуссиях (*самбхаша*). В первом из этих «параграфов» представлены требования к тому, кто решил посвятить себя изучению *аюрведы*. Ученик должен быть сам здоров и полностью предан науке; ему следует вставать рано утром или даже в последнюю стражу ночи, после совершения омовения мысленно почтить богов, *риши*, коров, **брахманов**, учителей, старцев, «просветленных» и наставников, а затем предаться размышлениям в уединенном месте; ему предписано читать медицинские тексты вслух со вниманием, проверять собственные ошибки и ошибки «коллег» и непрерывно упражняться в своих занятиях весь день и даже ночью (III.8.6–7). В «параграфе», посвященном обучению, расписываются 25 предполагаемых достоинств ученика наряду с требуемой от него ритуальной практикой, а также обряд завершения обучения, во время к-рого учитель дает последнюю инструкцию ученику, содержащую целый кодекс поведения, типологически сопоставимый с клятвой Гипократа, но только значительно более детализированный. Учитель призывает его соблюдать целомудрие (**брахмачарья**), говорить правду, придерживаться вегетарианства, а также только такого питания и образа жизни, к-рые способствуют развитию интеллекта, воздерживаться от зависти и не носить при себе оружия. Ученик должен почитать учителя, не предаваться эгоцентризму и привязанностям, обеспечивать (если он хочет процветания на земле, а после смерти — на небе) благоденствие коровам и брахманам, вести себя скромно, воздерживаться от вина и компании людей предосудительного поведения, непрестанно увеличивать свои знания, не лечить женщину в отсутствие мужа или опекуна, человека, неугодного царю или вельможам, быть безупречно внимательным к пациенту, не разглашать его семейных тайн, а ему самому и его ближайшим родственникам не высказывать предположений о его скором уходе из жизни и, наконец, всячески скрывать свою эрудицию от других (III.8.13).

Врачу рекомендуется участвовать в дискуссиях, к-рые делятся на дружеские и состязательные. В первом случае с собеседником следует говорить доверительно, участливо задавать вопросы и, когда он спрашивает, давать точный ответ. Совсем иное дело — дискуссия с соперником. Здесь цель одна — победа, и она оправдывает любые средства, включая изощренные, как мы бы сказали макиавеллистические. Следует исходить из классификации противника и аудитории, в присутствии к-рой ведется диспут, различая среди них высшие, средние и низшие. Это различие определяет всю стратегию. С оппонентом высшим или равного достоинства следует держаться осторожно и внимательно. С тем, кто предположительно недостаточно опытен, искусен или смел, следует, напротив, действовать решительно, используя все его слабые стороны. Но главное — склонить на свою сторону аудиторию, поставив перед ней соперника в невыгодное положение, а ей лучше всего льстить, особенно когда она более или менее благожелательна и — ее наибольшее достоинство — невежественна (III.8.16–26). Как бы ни датировалась «Чарака-самхита» в ее отредактированном виде, предложенный здесь «учебник дискуссии» рассматривается Г. Оберхаммером и нек-рыми др. индологами как самая ранняя версия текстов по «практич. диалектике», что подтверждается и теми «диалектич. топиками», к-рые подробно расписываются далее в том же «параграфе»: диспут, субстанция, качество, движение, общее, особенное, присущность, тезис, обоснование, контр-обоснование, аргумент, пример, применение, заключение, опровержение, доктрина, высказывание, восприятие, умозаключение, традиция, сравнение, сомнение, намерение, неопределенные суждения, изыскание, определенность, допущение, источник, неопределенное высказывание, определенное высказывание, экзаменация, контр-экзаменация, пороки речи, достоинства речи, словесные ухищрения, ложные аргументы, нарушение временного порядка, опровержение, коррекция, отказ от тезиса (III.8.27–66). Многие из них «пересекаются» с категориальными топиками **вайшешики** и **ньяи** (именно здесь встречается одна из ее ранних, семичленная, схем силлогизма — см. **аваява**), отражая, бесспорно, значительную степень влияния этих филос. направлений на общеинд., «междисциплинарную» интеллектуальную среду.

В следующей, кн. IV «Чарака-самхиты», посвященной анатомии и физиологии, бесспорно влияние др. филос. традиции — **санкхьи**. В ее 1-м разд. подробно исследуются духовное начало (**Пуруша**) и различные «пневмологические» концепции, популярные в период составления текста, затем ум-**манас**, процесс восприятия, происхождение и функции *индрий* (способности восприятия и действия), материальные элементы (**махабхуты**), контакт духовного начала-**Пуруши** с тремя **гунами**, взаимодействие *Пуруши* с др. познавательными факторами, процессы космич. эволюции и инволюции, трансмиграция, заболевания психич. составляющих индивида, стадии йогического тренинга и освобождение (**мокша**). Вполне закономерно, что «медицинская *санкхья*», на к-рую впервые обратил внимание историк инд. философии С. Дасгупта, привлекла внимание исследователей этого направления инд. мысли.

«Сушрута-самхита» («Свод Сушруты») может быть датирована в своей окончательной редакции, видимо, чуть более поздним временем (IX–X вв.), но, безусловно, представляет собой опыт систематизации весьма древнего предания *аюрведы* (Ж. Фильоза считал, что она даже предшествовала «Чарака-самхите»), возможно альтернативного тому, на к-рое опиралась «Чарака-самхита». Если сравнивать эти два памятника, то наиболее значительное различие касается того, что «Сушрута-самхита» восполняет отсутствие в предыдущем тексте специальных разд. по хирургии (Сушрута считался в медицинской традиции именно знаменитым хирургом). 1-я кн. — «Сутра-стхана» также посвящена пролегоменам в медицинскую

науку; 2-я, «Нидана-стхана», — патологии; 3-я, «Шарира-стхана», — анатомии и эмбриологии (здесь также явственно различимо наследие доклассич. *санкхьи*); 4-я, «Чикитса-стхана», — терапии; 5-я, «Кальпа-стхана», — токсикологии; 6-я, «Уттара-стхана» — глазным болезням и тем материям, к-рые не были освещены в предыдущих книгах. Как и в «Чарака-самхите», в тексте подробно детализируется инд. «клятва Гиппократата». В «Сушрута-самхите» получили отражение дискуссии школ *аюрведы* по соотношению имманентных и внешних причин физиологич. отклонений. Составитель текста выделяет среди них: 1) факторы наследственности и повреждения организма матери во время беременности; 2) внешние природные факторы — климат, травмы, отравления, укусы животных и т.д.; 3) внешние сверхприродные факторы — воздействия богов и демонов (ср. схему трех разновидностей страдания в комментариях к «Санкхья-карике»).

С именем буддиста Вагбхаты до нас дошли фактически два памятника: «Аштанга-санграха» («Собрание из восьмичастной [науки медицины]») и «Аштангахридая-самхита» («Свод сущности восьмичастной [науки медицины]»). Первый из этих текстов написан в типичной для инд. науч. лит-ры прозаическо-поэтич. форме, второй (чуть более поздний) является стихотворным трактатом. В обоих текстах цитируются два предыдущих свода А.т.

Помимо трех сводов в ту же эпоху, не позднее VIII–IX вв., был составлен нормативный «учебник» *аюрведы* — «Ругвинишчая» («Исследование болезней») Мадхавакары, авторитетное пособие по патологии и диагностике. Примерно XI в. датируются коммент. к названным сводам *аюрведы*, а также, вероятно, и к пособию Мадхавакары. А.т. составляются в виде специализированных трактатов (из наиболее подробных тексты под назв. «Чикитсасара-санграха» Чакрапанидатты и Вангасены — XI–XII вв., «Шарнгадхарма-самхита» Шарнгадхары — XIII в.) и имеют разветвленную комментаторскую традицию. Не позднее XII–XIII вв. данная текстовая традиция отчасти начинает сливаться с традицией «ренессансной» магии и алхимии, связанных с культом ртути (*расаяна*), в чем можно видеть уже признаки теоретич. исчерпанности инд. медицинской науки.

Исследователи нередко говорят о влиянии греч. медицины на индийскую. Среди осн. натурфилос. постулатов А.т., близких к античным и ср.-век. западным, можно выделить учение о трех гуморах, базовых составляющих организма, — ветре (*ваю*), желчи (*питта*) и флегме (*илеишма*), соответствующих осн. макрокосмич. началам, дисгармония между к-рыми является главной причиной всех расстройств организма и на к-рые должна быть направлена осн. терапевтич. стратегия. В практич. материях А.т. на сравнительно поздней стадии испытывают влияние персидской и арабской медицины (в рекомендации наркотич. и алхимич. средств, а также в диагностике). Вместе с тем на более ранней стадии они сами оказали значительное влияние на персидско-арабскую медицину, прежде всего, вероятно, через коллегия переводчиков инд. текстов на ср.-персидский в период сасанидского культурного расцвета при Аббасидах («Дом мудрости» при халифе ал-Мамуне — 813–833), а также на цейлонскую и в еще большей мере на тибетскую.

Соч.: *Бонгард-Левин Г.М.* Древнеиндийская цивилизация. М., 1993; *Шохин В.К.* Школы индийской философии. Период формирования (IV в. до н.э. — II в. н.э.). М., 2004.

Лит.: *Dasgupta S.N.* A History of Indian Philosophy. Vol. I. Cambridge, 1922; *Winternitz M.* History of Indian Literature. Vol. III. Transl. by S. Jha. D. etc., 1967.

АЯТАНА (санскр. āyatana — «место пребывания», «опора», «прибежище») — один из ранних будд. классификационных терминов, приписываемых Будде Шакьямуни. Известна классификация 12 А.: шесть «внутренних» (глаза, уши, нос, язык, тело, манас) и шесть «внешних» (видимое, слышимое, обоняемое, вкушаемое, осязаемое, мыслимое). Термин «А.» применялся для систематич. описания условий познания в абстракции от сознания (**виджняна**), к-рое опирается на чувственный акт в следующий за ним момент и тогда служит предметом классификации 18 дхату.

В.Г. Лысенко



Б **АЛАДЕВА ВИДЬЯБХУШАНА** (Bāladeva Vidyābhūṣaṇa) (XVII–XVIII вв.) — мыслитель бенг. вишнуизма. Прославился тем, что написал коммент. к «Брахма-сутрам» и т.о. основал доктрину школы на прочном фундаменте веданты.

Главные его произведения: «Говинда-бхашья» («Истолкование Говинды») — коммент. к «Брахма-сутрам»; «Сукшма-тика» («Тонкие разъяснения») — автокоммент. к «Говинда-бхашье»; филос.-теологич. трактаты «Веданта-сьямантака» («Волшебный камень веданты»), «Сиддханата-ратна» («Драгоценность конечных истин»), «Сиддханата-дарпана» («Зерцало конечных истин») и «Прамея-ратнавали» («Драгоценная гирлянда основоположений»); коммент. к «Бхагавата-пуране», «**Бхагавадгите**», **упанишад**ам и «Вишну-сахасранама-стотре» («Восхвалению тысячи имен Вишну») из **Махабхараты**; трактаты по поэтике «Чхандах-кауствубха» («Самоцветы просодии») и «Сахитья-кауमुди» («Лунный свет поэтики») и др.

Б.В. родился в дер. Ремуна (совр. шт. Орисса). Годы его жизни неизвестны; последнее соч. датировано 1764. В юности Б.В. примкнул к последователям **Мадхвы**, но позже сблизился с бенг. вишнуитами и решил стать последователем этой школы. За короткий срок изучил *веданту*, а также «Сандарбхи» и «Бхагавата-пурану». Жизнь провел в подвижничестве и за написанием филос. трудов.

«Говинда-бхашья» представляет собой классич. коммент. на «Брахма-сутры» Бадараяны. По преданию, «Говинда-бхашья» была написана Б.В. в ответ на желание оппонентов **Чайтаньи** подтвердить свое право считаться самостоятельной школой *веданты*. Известно также, что Б.В. был неудовлетворен *бхашьями* др. школ, поскольку ни одна из них не отвечала идеям Чайтаньи и его последователей. Как гласит легенда, при дворе правителя Джайпура Джайсингха II возник конфликт между бенг. вишнуитами и последователями религ. учителя Рамананды. Последние, обеспокоенные растущим влиянием бенг. вишнуитов на царя, потребовали, чтобы те либо представили свой собственный коммент. к «Брахма-сутрам», либо отказались от притязаний на право считаться самостоятельной школой. Ответить на вызов было поручено Б.В., к-рый, как гласит предание, всего за 18 дней написал «Говинда-бхашью»; по его словам, коммент. был продиктован ему во сне Кришной. Так Б.В. поддержал авторитет своей школы и одновременно упрочил ее филос. базу.

Будучи достаточно поздним текстом, «Говинда-бхашья» наследует всю предыдущую традицию комментирования «Брахма-сутр». Во мн. своих положениях Б.В. опирается на Мадхву, порой повторяя его аргументы, но часто он оказывается ближе к **Раманудже**, чем к Мадхве, поскольку не принимает учения последнего о вечнораздельном бытии Бога, мира и живых существ. По сути же автор «Говинда-бхашьи», хотя и не всегда явно, следует своим предшественникам по бенг. вишнуизму, основываясь на выработанной ими энергийной концепции причинности и принципе «непостижимой единораздельности» (**ачинтья-бхеда-абхеда**). Помимо этого, комментируя «Брахма-сутры», Б.В. в гораздо большей степени, чем Мадхва, опирается на «Бхагавага-пурану». Что касается стиля комментария, то, следуя Мадхве, он стремится к предельной краткости, даже лапидарности. Это, если учесть колоссальный подтекст, связанный с многовековой полемикой между ведантическими школами, а также большое количество как прямых, так и скрытых отсылок к самым разным текстам инд. культуры, делает восприятие его сочинений нелегким.

Как и сами «Брахма-сутры», осн. текст «Говинда-бхашьи» состоит из четырех частей. Перед ними идет Вступление, где Б.В. характеризует «пять сущих» (*панча-таттвани*), к-рые, согласно ему, являются «предметом» *веданты*. Это Бог (**Ишвара**), индивидуальное живое существо (**джива**), материальная природа (**Праkritи**), время (**кала**) и деятельность (**карма**). Бог независим и обладает всеобъемлющим сознанием. Хотя и единый, он являет себя во множестве; неделимый, Он выступает как носитель бесчисленных свойств. Верующим он открывается благодаря **бхакти**. Индивиды, напротив, множественны, их сознание ограничено. Из-за того, что они отвращены от *Ишвары*, над ними властвует материальная природа. Она получает свою силу от Всевышнего, оплодотворяющего ее своим взглядом. Время — бессознательная субстанция, но она есть опосредующая причина возникновения и уничтожения мира. Эти четыре — *Ишвара*, индивид, природа и время — вечны; деятельность же безначальна, но в свой срок приходит к концу. Четыре «сущих» (без *Ишвары*) — энергии **Брахмана**, Он — их единый источник.

Основу 1-й части составляют четыре начальные **сутры**, смысл к-рых состоит в том, что: 1) подлинный предмет знания — *Брахман*; 2) все проистекает из Него; 3) *Брахмана* можно постичь только на основе *упанишад*; 4) все *упанишады* согласны в этом между собой. В поддержку третьего и четвертого утверждений Б.В. доказывает, что *Брахман* выразим в словах. Здесь же Б.В. приводит аргументы в подтверждение того, что *Брахман* есть Бог, «Верховный Владыка», что Он — причина мира и присутствует во всем и одновременно от всего отличен, что Он лишен недостатков, наделен бесчисленными атрибутами и непостижимыми энергиями.

Во 2-й части автор отклоняет аргументы **санкхьи**, **йоги** и **вайшешики** против *веданты*, а затем приводит аргументы в опровержение важнейших положений самих этих школ, напр., идеи самопроизвольного возникновения мира из *прадханы*, или из атомов. Б.В. отвергает субстанциальный дуализм *санкхьи* и плюрализм *вайшешики*, доказывая, что Бог есть как материальная (**упадана**), так и инструментальная (**нимитта**) причина мира и что сущее есть единая неделимая субстанция. Помимо этого, Б.В. ведет полемику против буддистов, опровергая идеи «мгновенности» и «взаимозависимого порождения», доказывая, что сущее реально, объективно и субстанциально. Далее, он приводит аргументы в доказательство того, что индивид отличен от Бога и относится к Нему как Его часть, что индивидуальное бытие целиком зависит от Бога.

3-я часть посвящена практич. пути богопознания. Как объясняет автор, целью первых двух частей было пробудить в адепте страстное желание постичь Бога и на-

учить его отрешенности от мирского. Б.В. утверждает, что суть всякого совершенствования — *бхакти*. Чтобы показать преимущества *бхакти*, а также укрепить веру адепта, приводятся доводы, из к-рых следует, что Бог — источник всех *аватар*, что Он дарует высшее блаженство и наделен формой и образом. Отклоняется идея адвайтистов о том, что *Брахман* постигается только путем отрицания у него атрибутов (*neti, neti* — «не это, не это»). Помимо этого, Б.В. доказывает, что богопознание не зависит ни от каких ритуальных действий.

В 4-й части Б.В. доказывает, что Бог (*Ишвара*), а не живое существо (*джива*) является подлинным объектом сосредоточения; что на того, кто постиг Бога, не влияют его прошлые деяния. Здесь же утверждается, что даже по достижении освобождения (*мукти*) живое существо не сливается с Богом, но сохраняет индивидуальность, обретая иное, совершенное тело и чувства, благодаря к-рым может постоянно служить Богу, никогда больше не возвращаясь в материальный мир.

«Веданта-сымантака» — трактат, к-рый большинство исследователей приписывают Б.В. В нем излагается учение о познании и характеризуются «пять сущих» (*панча-таттвани*): Бог (*Ишвара*), индивидуальное живое существо (*джива*), материальная природа (*Пракрити*), время (*кала*) и деятельность (*карма*). Текст имеет шесть частей, к-рые названы «лучами» (*кирана*); 1-я часть посвящена учению о познании; каждая из последующих частей — одному из «пяти сущих». Наиболее важна 1-я часть, поскольку это одно из наиболее полных в бенг. вишнуизме изложений данной темы. Автор заявляет, что без **праман** — верных познавательных средств, невозможно удостовериться в предмете познания, а потому прежде следует выяснить, обладаем ли мы *праманами* для постижения упомянутых «пяти сущих».

Гносеология Б.В. сводится к неск. ходам: 1) перечисление всех известных *праман* и их характеристики; 2) сведение всех *праман* к трем, не сводимым ни к каким другим; 3) критика этих трех *праман* и отбрасывание двух из них как непригодных в познании запредельного; 4) обоснование абсолютной достоверности единственной оставшейся *праманы*. Б.В. перечисляет все известные ему *праманы*, признаваемые др. школами: восприятие (**прагьякша**), вывод (**анумана**), авторитетное свидетельство (**шабда**), означивание (*упамана*), подразумевание (**артхапатти**), не-данность (*анупалабдхи*), поверье (*айтихья*) и включение (*самбхава*). Восприятие — непосредственное соприкосновение чувств с объектом. Вывод — инструментальная причина выводного знания (т.е. классич. пятичленное высказывание). Авторитетное свидетельство — слова достойного доверия лица. Означивание — причина соотнесения; соотнесение же — это знание взаимосвязи между именем и именуемым (если мы знаем, что гаял живет в лесу и похож на корову, то, когда мы видим в лесу животное, похожее на корову, слово «гайл» в нашем сознании соотносится с этим животным). Подразумевание — установление скрытой причины наблюдаемого факта на основании отсутствия видимой причины (Дэвадатта не ест днем, но толстеет; следовательно, он ест ночью). Не-данность — отсутствие восприятия объекта («здесь чего-то не хватает»). Поверье — ходячее мнение, источник к-рого неизвестен, напр., слухи о том, что в дереве живет дух-*якша*. Включение — это когда, зная о сотне, мы знаем о десятках, из к-рых она состоит.

Дальше перечисленные *праманы* делятся на два разряда. В 1-й попадают три «главные» — восприятие, вывод и авторитетное свидетельство, без к-рых невозможно обойтись полностью. Даже тот, кто утверждает, что достаточно одного восприятия, сам того не желая, вынужден обращаться к выводу. Не обойтись и без свидетельства: даже отвергая его, человек все равно вынужден принимать чужое мнение относительно того, что недоступно восприятию. Что касается оставшихся пяти *праман*, то они несамостоятельны и сводятся к трем первым.

Затем идет критика чувственного восприятия и вывода: оба они несовершенны и если и применимы, то лишь в очень узкой сфере. Так, восприятие не способно схватывать то, что находится слишком близко или слишком далеко, — птиц в небе и краску на собственных глазах. Оно не схватывает также объекты скрытые, непроявленные: ингредиенты смесей, звезды и планеты в дневном небе, капли, упавшие в водоем. Восприятие может и полностью вводить в заблуждение: фокусник показывает нам фальшивую говорящую голову, и мы верим, что она живая. Столь же ненадежен и вывод, когда мы заключаем о вещах по их косвенным признакам: знание признака доставляется восприятием, ненадежность к-рого доказана. Напр., дождь только что прошел над горой и погасил горевший там огонь, но дым еще идет; мы же смотрим издалека на гору и говорим: «На горе огонь, поскольку там дым». Еще больше затруднений, когда мы заключаем о сверхчувственной реальности. В этой области вообще невозможно прийти к определенному выводу, поскольку любое умозрение нуждается в основании, не существующем для конечных истин. Все это ставит под вопрос возможность познания вообще, а тем более возможность познания метафизич. истин.

Следующим и последним шагом в рассуждениях Б.В. является обоснование достоверности оставшейся третьей *праманы*. Не только авторитетное свидетельство, но даже просто слово как таковое никогда не бывает заблуждением — лишь в силу того, что оно несет знание непосредственно, не требуя ни контакта с означаемым предметом, ни его косвенных признаков, — напр., при слове «сокровищница» у нас спонтанно возникает представление о сокровищах и т.п. Если нам говорят, что огонь спасает от холода, мы также воспринимаем это непосредственно, причем не опыт служит нам в этом случае причиной знания, а, наоборот, знание, данное словом, дает возможность опыта. Слово может обладать и сверхъестественной силой, как, напр., **мантры**, эффективность к-рых самоочевидна и к-рым бессмысленно и невозможно искать косвенных подтверждений. Тем более не требует подтверждений сообщение, исходящее из авторитетного источника. Такое знание способно устранять заблуждение. Напр., очевидец может нам сообщить, что, хотя дым по-прежнему и виден, дождь погасил на горе огонь. Поэтому лишь авторитетное свидетельство есть достоверное средство познания, независимое от др. *праман*; благодаря ему человек способен в познании преодолевать свою ограниченную природу. Но нужно быть твердо уверенным, что свидетельство действительно достоверно. Только свидетельство **Вед**, лишенное укорененных в человеческой природе недостатков, может быть источником безошибочного знания как о вещах мира, так и о запредельных предметах.

«Прамея-ратनावали» основывается на тематическом подборе цитат из текстов **шрути** и **смрити**. Автор перечисляет девять основоположений (**прамея**), к-рые, как он сообщает, принадлежат Мадхве, а затем приводит аргументы в подтверждение каждого из них, иллюстрируя их цитатами — в основном из «главных» *упанишад*, «Бхагавадгиты» и **пуран**. В трактате, т.о., девять глав; каждая посвящена определенной теме. Темы эти следующие: 1) Бог — это Вишну; 2) Бог постигается благодаря Ведам; 3) мир реален; 4) различие между Богом, миром и индивидуальным живым существом реально; 5) индивид реален; 6) живые существа обладают разной степенью достоинства; 7) освобождение — это достижение Бога; 8) освобождение достигается благодаря поклонению Богу; 9) есть три *праманы* — восприятие, вывод и авторитетное свидетельство, из к-рых только последняя обладает абсолютной достоверностью.

«Сиддханта-ратна» представляет собой дополнение, «подкрепление» (*нитхака*) к главному произведению Б.В. — «Говинда-бхашье». В нем восемь частей, к-рые по-

священы следующим темам: 1) природа живого существа и путь совершенствования для него; 2–3) Бог, его природа и природа Его атрибутов; 4) доводы в подтверждение того, что все священные тексты учат о Боге; 5–6) аргументы против учения последователей Шанкары о том, что *Брахман* лишен атрибутов (*ниргуна*); 7) аргументы против учения адвайтистов об иллюзорности индивидуального бытия; 8) учение о *бхакти* как о предназначении живого существа.

Интерес представляют характеристики *бхакти*, к-рые дает Б.В. Как путь совершенствования человека, *бхакти* есть «служение» (**севана**) Бхагавану. Но как процесс служения, *бхакти* тесно связано с процессом «познания» (**джняна**) по принципу «присущности» (**саманья**), как вид и род. *Бхакти* «принадлежит» познанию, как Пандавы принадлежат к роду Кауравов.

Познание бывает двух видов: первый можно сравнить с пристальным, немигающим, «изучающим» взглядом (*нирнимеша-викша*); второй — с взглядом «искоса» или «уголками глаз» (*апанга-викша*). Пристальный, бесстрастный взгляд на человека заставляет его уйти в себя и не дает возможности другим познать его как личность, в многообразии черт; тогда как взгляд «уголками глаз», выражающий чувство, расположенность, привлекает человека и вызывает в нем желание открыться. Точно так же и **Бхагаван** скрывает свои личностные черты от тех, кто идет путем одного лишь знания, но многообразно открывается тем, кто идет путем *бхакти*, выражающего совершенство познания и служения. Из этого следует, что *бхакти* определяется, «квалифицируется» знанием (**чит**) и блаженством (**ананда**).

Из текстов *шрути* явствует: *бхакти* столь могущественно, что покоряет самого Бога: *Бхагаван* добровольно пребывает под властью бхакта, как пчела в чашечке лотоса или юноша в объятиях возлюбленной. Какова же сущностная природа (*сварупа*) *бхакти*, к-рой покоряется *Бхагаван*? Ясно, что это не природа материального мира и не природа обыкновенного живого существа, ибо *Бхагаван* не может быть подвластен тому, что ограничено. На самом деле природа *бхакти* энергична; она — сама сущность «радующей» и «познающей» энергий (*хладини-шакти* и *самвит-шакти*), к-рыми, в свою очередь, «квалифицируется» сущностная природа *Бхагавана*. Поскольку *бхакти* энергично, оно одновременно и едино, и нераздельно с Богом. Именно в силу этой единораздельности, к-рая у Б.В. обозначается выработанным в школе Мадхвы термином «различенность» — **вишеша**, *бхакти* как бы «распределяет» себя между *Бхагаваном* и бхактом, доставляя им обоим блаженство, гораздо более высокое, чем они испытывали бы по отдельности.

Соч.: *Baladeva Vidyābhūṣaṇa*. Brahma-sūtra-govinda-bhāṣya. Ed. by Kṛṣṇadāsa. Madhurā, 1997; *id.* Prameya-ratnāvalī. Ed. by Haridāsa Śastrī. Vṛndāban, 1981; The Vedānta-sūtras of Bādarāyana. Ed. with an English transl. and the comment. of Baladeva by Rai Bahadur Srisa Chāndra Vasu. N.D., 1979.

Лит.: *Ватман С.В.* Бенгальский вайшнавизм. СПб., 2005; *Chakravarti S.C.* Philosophical Foundation of Bengal Vaishnavism. Calc., 1969; *Das S.* «Govinda-bhāṣya» — History of its Composition. V. 5. Gauḍīya, 1960; *De S.K.* Philosophy of Bengal Vaiṣṇavism. Bengal's Contribution to Sanskrit Literature and Studies in Bengal Vaiṣṇavism. Calc., 1960; *Narang S.* The Vaisnava Philosophy [according to Baladeva Vidyābhūṣaṇa]. D., 1984.

С.В. Ватман

БАЛАСУБРАМАНИАН Р. (Balasubramanian R.) — совр. инд. философ. Известен как знаток **адвайты**. В то же время его считают авторитетом в области феноменологии

и экзистенциализма. Примечательно, что Б. посвятил свою докторскую диссертацию Н. Бердяеву, о к-ром опубликовал также монографич. исследование. Мн. годы преподавал в Мадрасе (ныне Ченнай), был директором Института высших филос. исследований им. **Радхакришнана** при Мадрасском ун-те. Является почетным профессором Школы вост. и зап. мысли им. Шри **Ауробиндо**, Ун-та Пондишери. В течение неск. лет Б. был директором Инд. совета по филос. исследованиям. Является президентом Афро-азиатской филос. ассоциации.

Соч. Р. Баласубраманиана: Personalistic Existentialism of Berdyaev. Madras, 1970; The Taittiriyanopanisad-bhasya-varika of Suresvara. Madras, 1974, 1984; Advaita Vedanta. Madras, 1976; A Study of the Brahmasiddhi of Mandanamisra. Benares, 1983; Primal Spirituality of the Vedas: its Renewal and Renaissance. N.D., 1996; ed.: Advaita Vedanta. N.D., 2000; ed.: Enworlded Subjectivity: its Three Worlds and Beyond. N.D., 2006;

Лит.: Parampara: Essays in Honour of R. Balasubramanian. Eds. Srinivasa Rao, Godabarisha Mishra. N.D., 2003.

М.Т. Степаняну

БАНДХА (санскр. bandha, букв. «связь, соединение») — термин инд. и особенно джайн. философии, обозначающий связанность души (**джива**) **кармой**. Б. возникает в результате притока (**асрава**) частиц кармической материи в душу, что ведет к затемнению естественных свойств духовной субстанции. Причинами возникновения Б. считаются ложное видение (*митхья-дришти*), отсутствие самоконтроля (*авирати*), невнимательность (*апрамада*), страсти (*каша*) и троякая активность (**йога**) души (посредством тела, ума и речи). Б. также может рассматриваться как психическая (**бхава**), понимаемая как совокупность ложных состояний души, и как физическая (**дравья**), т.е. реальное взаимопроникновение души и кармической материи. Задача души заключается в том, чтобы полностью разрушить свою связь с *кармой*, достичь освобождения (**мокша**) от материи.

Н.А. Железнова

БАНЕРДЖИ НИКУНДЖА ВИХАРИ (Banerjee Nikunja Vihari) (1897–1992) — один из наиболее видных инд. философов второй пол. XX в. Родился в деревне (шт. Зап. Бенгалия). Учился в сельской школе, а затем в Калькуттском ун-те. Преподавал сначала в Пенджабе, а с 1922 по 1963 (вплоть до ухода на пенсию) в Делийском ун-те, где с 1946 по 1963 являлся деканом факультета. Б. читал лекции в лучших ун-тах мира, был лично знаком с М. Хайдеггером и К. Ясперсом.

В Индии Б. ценят за создание «антропоцентричной и гуманистич. философии, укорененной в трансцендентной рефлексии». Б. отрицал мистицизм и филос. абсолютизм. В то же время он указывал на «трансцендентную в социальном плане» природу знания и рассматривал индивидуальное «через призму „Я“» в отношении с другими. Б. предложил оригинальный анализ времени, смысла и языка в монографии, опубликованной в Великобритании и получившей большой резонанс. Для него типичен масштабный подход к филос. проблемам и размышление о будущем как философии, так и религии, образования. В последние годы жизни Б. уделял большое внимание переводам и комментированию памятников инд. духовной культуры.

Соч. Н.В. Банерджи: Concerning Human Understanding. L., 1958; Language, Meaning and Persons. L., 1963; The Concept of Philosophy. Calc., 1968; Glimpses of Indian Wisdom. N.D., 1972; Indian Experiments with Truth. N.D., 1973; Philosophical Reconstruction. N.D., 1973; Kant's Philosophy of the Self. N.D., 1974; Spirit of Indian Philosophy. N.D., 1974; The Future of Education. Calc., 1976; Buddhism and Marxism: a Study in Humanism. N.D., 1978; The Future of Religion. N.D., 1981; Srimad Bhagavadgita: Sanscrit Text, English Translation, and a Commentary. N.D., 1984; Knowledge, Reason and Human Autonomy. Bombay, 1985; Towards Perpetual Peace. D. & Simla, 1988; The Dhammapada (with introductory essays and notes). N.D., 1989; The Outlines of Jaina Ethics and Religion. N.D., 1990; Chaitanya and Vaisnavism. Calc., 1990.

Лит.: *Лутман А.Д.* Современная индийская философия. М., 1985, с. 33; The Philosophy of Nikunja Vihari Banerjee. Ed. by Margaret Chatterjee. N.D., 1990; *Satchidananda K. Murty* Traditions, Teaching and Research. N.D., 1985, p. 104–105.

М.Т. Степанянц

БАХУШРУТИЯ (санскр. bahūśrutīya — «школа эрудитов») — будд. школа «семейства» **махасангхики**, возникшая в сер. III в. до н.э. в результате раскола школы гокулика, практически сразу после обособления последней. Основателем ее считается Яджнявалкья, к-рый в духе «демократизма» махасангхиков призывал своих адептов донести истину будд. учения до всех буддистов — как монахов, так и мирян (по легендам, он погрузился в медитацию еще во времена **Будды**, пребывал в ней два столетия, а затем вышел из нее и подверг критике трактовку «трех корзин» у осн. махасангхиков). Канон текстов Б., как и **тхеравады**, состоял только из компонентов «трех корзин» (см. **Типитака**) — Виная-питаки, Сутра-питаки и Абхидхарма-питаки.

Осн. регионом школы считается нижнее течение р. Кришна (Юж. Индия), др. регионами ее влияния были Андхра (Центр. Индия) и Пешавар (совр. Пакистан). Б. развернула активную миссионерскую деятельность: с I по IV в. н.э. ее монастырские общины распространялись по всему Индостану — от крайнего севера до крайнего юга, их центры существовали в Таксиле, Пешаваре, Тахти-Бахлоле, Нагарджунаконде. Нек-рые индологи (напр., Э. Джонстон) относили к этой школе и великого поэта **Ашвагхошу** (многие это предположение, однако, оспаривали).

Среди религ. проблем, решением к-рых занималась Б., была и проблема даров, или пожертвований: хотя Будда и считался онтологически внеположенным будд. общине-*сангхе*, дары, по мнению представителей школы, следует приносить и ему и ей. Т.о., здесь представители школы пытались занять срединную позицию между воззрениями **махишасаки**, считавшей Будду одной из составляющих общины, к-рой на этом основании следует приносить жертвования, и **дхармагултаки**, подчеркивавшей его непричастность к общине и потому настаивавших на бесполезности пожертвований ей.

Осн. нововведение Б. в будд. филос. доктрину, вызвавшее протест со стороны традиционалистов-тхеравадинов, — это провозглашение «трансцендентности» (*локоттара*) ее ключевых пунктов: «страдательности» (**дуккха**) всего сущего, его преходящести (**анитья**) и бессубстанциальности (*анатма*), а также двух понятий, постепенно возводившихся буддистами до статуса Абсолюта — **нирваны** и **шуньяты** («пу-

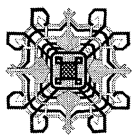
стотность»). В определенном смысле они признавали «надмирность» и самой будд. общины. Остальное в будд. учении бахушрутии считали лишь «земным» (*лаукика*).

Б. ставила вопрос о двух уровнях истины познания вещей — конвенциональном и абсолютном. Эта стратификация истины применялась и к трактовке самой проповеди Будды, в к-рой позднее они различали относительную истину (*самврители-сатья*) и «благородную истину» (*арья-сатья*), и в этом следует видеть существенный вклад Б. в общебудд. герменевтику. Указанная герменевтич. установка, опирающаяся на стратификацию уровней истины, а также онтологизация осн. «предельных» понятий (*нирваны* и *шуньяты*) свидетельствуют о том, что Б. представляла собой одну из заметных «станций» на пути будд. мировоззрения от традиц. модели к махаянской. В своей «практической философии» бахушрутии отстаивали тезис, согласно к-рому путь, ведущий к устранению страданий (четвертая благородная истина), не может осуществляться посредством психотехники (как полагало большинство будд. школ); он является путем накопления «заслуги» (*пунья*) и опирается прежде всего на нравственный тренинг.

В рамках Б. сложилось и отдельное филос. направление, специально разрабатывавшее стратификацию истины — *праджняптивлада* («учение [о том, что все вещи суть лишь] названия»). В учении Будды нек-рые предметы суть лишь простые названия (*праджняпти*), другие принадлежат к истинам относительным (*самврители-сатья*), третьи — к сфере абсолютной истины (*парамартхика-сатья*), четвертые относятся к следствиям определенных причин (*хетухала*). Праджняптивлады, однако, не остановились на стратификации истины, но сделали и дальнейший логич. ход, приняв иерархизацию самой реальностью вещей. Так, обычные эмпирич. вещи, по их рассуждению, обладают только частичной реальностью, будучи в конечном счете лишь следствием употребления обыденного языка, тогда как страдание-*дуккха* обладает реальностью абсолютной (*парамартха*). Люди только кажутся субъектами своих действий, тогда как на деле все осуществляется самими действиями, к-рые, каким-то образом аккумулируясь, обеспечивают «вызревание» своих результатов (*випака*) в виде форм и обстоятельств существования индивидов. **Сансара** и *нирвана* также не более чем словесные выражения. Очевидно, что и здесь мы имеем дело с явными начальными разработками приоритетных концепций будущих осн. школ **махаяны** — и **мадхьямаки**, и **виджнянавады**.

Лит.: Шохин В.К. Школы индийской философии. Период формирования (IV в. до н.э. — II в. н.э.). М., 2004; *Bureau A.* Les Sectes bouddhiques du Petit Véhicule. Saïgon, 1955; *Dutt N.* Buddhist Sects in India. D., 1977; EIPh. Vol. VIII. Buddhist Philosophy from 150 to 350 A.D. Ed. by K.H. Potter. D., 1999.

В.К. Шохин



БЕССМЕРТИЕ. Первые представления о Б. отражены в самых архаичных гимнах «Риг-веды» и «Атхарваведы». Согласно им, после смерти человек продолжает существовать в форме некой тонкой сущности, своего рода двойника — призрака (*прета*)

либо вблизи места своего захоронения, либо в сумраке подземелья. Но это еще не подземное царство мертвых бога Ямы. Представления о нем, как и о небесах, связаны с идеей загробного воздаяния, следы к-рой обнаруживаются в более поздних гимнах. В зависимости от выполнения своих ритуальных обязанностей (см. **Брахманизм**) умерший либо уносится на небеса дымом погребального костра (воплощения бога Агни), где вновь обретает свое тело и наслаждается вечной жизнью вместе с богами, либо отправляется в царство Ямы — ад (*нарака*), где его ожидают мучения. Дифференциация посмертной участи продолжает развиваться в *брахманах* в учении о двух путях: пути богов (*дэваяна*), связывающем землю и небо (этот путь проложили боги, когда спускались на землю для участия в посвященных им жертвоприношениях), и пути предков (*питрияна*), связывающем землю с подземным миром, — умершие предки тоже посещают трапезу в свою честь; это верование в виде культового подношения пищи предкам (**шраддха**) сохранилось и до наших дней. Однако в центре *брахман* — представление о Б. как следствии ритуального отождествления жертвующего с микро- и макрокосмом; в **упанишадах** оно трансформируется в знаменитое мистич. отождествление индивидуальной души, **Атмана**, с мировой душой, **Брахманом**. Там же можно найти и ранние формулировки доктрины **кармы**. С появлением идеи бессмертной души, к-рая странствует по разным телесным оболочкам (реинкарнация), можно говорить о двух разных пониманиях Б.: Б. души, претерпевающей бесконечные телесные воплощения (**сансара**), и Б. как выход из круга перерождений. В первом случае это по сути бесконечное повторение рождений и смертей, что многими инд. религиями оценивается негативно, как страдание (**дуккха**). Высшая религ. цель (**мокша, нирвана**) большинством религий связывается прежде всего с состоянием вне **сансары**, а значит, вне рождений и смертей, но поскольку достижение этой цели считается чрезвычайно сложным, самым преданным верующим предлагается перерождение в райских обителях богов или **будды**, или на небесах, где они смогут вкушать плоды своих добрых деяний и готовиться к конечному освобождению. Однако эти небеса тоже подвержены закону *кармы* и *сансары*, и пребывание на них, хотя и очень продолжительно, все же не вечно, поэтому провинившиеся могут потерять свой высокий статус и вернуться на землю.

В.Г. Лысенко

БИМБА-ПРАТИБИМБАВАДА (санскр. bimba-pratibimba-vāda — учение об образе и прообразе) — в инд. мысли, прежде всего в **веданте**, представление о том, что индивидуальная душа представляет собой отражение высшего **Брахмана**. Согласно **адвайта-веданте Шанкары**, душа тождественна *Брахману* (или высшему **Атману**), более того, сама множественность душ иллюзорна, а индивидуальные, личностные особенности души — это всего лишь сжатая история ее прежних рождений, протекавшая целиком в сфере **майи**. Однако до тех пор пока эмпирический мир продолжает свое относительно реальное существование, невозможно и полное растворение души в *Брахмане*; возможно только неразличение, подобие (как между отражением, образом — *пратибимба* и отражаемым, прообразом — *бимба*). В коммент. на «Брахма-сутры» Шанкары сказано: «А душа — лишь отражение высшего *Атмана*» (II.3.50). В целом в послешанкаровой *адвайте* идея Б. характерна для направления *виварана*, восходящего к ведантисту Падмападе; здесь сама космическая иллюзия — *майя* приобретает известную самостоятельность, начиная все

больше походить на **Пракрити санкхьи**, а индивидуальная душа оказывается более устойчивым образованием, «отражаясь» в некоем сравнительно реальном субстрате. Окончательную формулировку в рамках *адвайты* концепция Б. получила у **Пракашатмана**, Сарваджнятмана и Видьяраньи. В **двайта-веданте Мадхвы** душа является отражением Бога не в силу временных ограничений, к-рые снимаются в освобождении, но по самой своей природе, вследствие глубинного внутреннего «сходства» (*садришья*) с Кришной.

Н.В. Исаева

БИНДУ (санскр. bindu — капля, точка) — важное понятие философии и психофизиологии индуистского **тантризма**. Б. есть непроявленный метафизич. локус и одновременно символ максимально сконцентрированной универсальной полноты (*пурна*), вечного и недифференцированного источника жизни, находящегося за пределами времени и пространства. В Б. соединяются статический (**Шива**) и динамический (**шакти**) аспекты абсолютного начала. Именно с уровня Б. начинается этап творения Вселенной, и в нем же Вселенная впоследствии исчезает на этапе своего растворения. На письме *деванагари* Б. обозначается в виде точки-*анусвары*. Б. имплицитно включает в себя все буквы санскр. алфавита, от **а** до **ha**, поэтому оно называется еще и *аһаṃ* (санскр. Я), где **а** соотносится с Шивой, **ha** — с Шакти, а ṃ (собственно Б.) — с их соединением. Поскольку же *ахам* — это еще и **мантра**, то Б. оказывается и основой всех *мантр*. В эзотерической психофизиологии тантризма и **хатха-йоги** Б., с одной стороны, ассоциируется с центром, связанным с межбровной точкой, а с др. — с семенем. Считается, что благодаря упражнениям по задержке семени во время сексуальных практик тело адепта накапливает огромную жизненную силу, что может отдалить (или уничтожить) смерть и помочь ему в духовном продвижении. Б. — неотъемлемый элемент **янтры**. В *трике* Б. соответствует онтологич. ступени **Ишвары**.

См. также ст.: **ОМ; Пранава.**

С.В. Пахомов



БОГ. Среди религий Индии не было ни одной, в к-рой понятие Б. по своему содержанию и значимости совпадало бы с аналогичным понятием авраамических религий (иудаизма, христианства и ислама). Не существует и общеинд. термина для этого понятия. Слово *дэва* обозначает Б. как члена множества. В теистич. религиях Б. называли по имени: Вишну, Шива и т.д., или по типичному обращению **Ишвара** (чаще всего употребляется по отношению к Шиве) или **Бхагаван** (Вишну), а также Пурушоттма, Парабрахман и т.д.

Ведийские боги (*дэвы*) олицетворяют природные явления или абстрактные понятия, такие как Речь (**вач**), Вера (**шрадха**) и т.п. (см. **Веды**), однако границы между сферами их действия отличаются подвижностью. Когда авторы ведийских гим-

нов, древние поэты *риши*, обращаются к к.-н. одному богу (или группе богов), они как бы забывают обо всех остальных: его восхваляют как главного и единственного, приписывая ему не только функции, но даже и имена др. богов. В религиозно-литературе это явление, вслед за индологом и религиоведом Максом Мюллером, стали называть генотеизмом и рассматривать как переходную стадию между политеизмом и монотеизмом. Действительно, многообразие богов в нек-рых гимнах описывается как разнообразие проявлений некоего единого духовного начала, высшей божественной силы, лежащей в основании всех вещей: «Что есть одно, вдохновенные называют мн. способами. Агни, Ямой, Матарिशваном (его) называют» (Ригведа I.164.46). Однако в этом порыве к монизму не содержалось логич. необходимости перехода к монотеизму: в высшем начале видели не личного бога, а скорее безличный Абсолют — **Брахман** (слово ср.р.), знание к-рого наделялось таинственной властью сначала над ритуалом, а потом и над всем миром. В **упанишадах** происходит более четкая демаркация между профанной, обрядовой религией, связанной с поклонением отдельным богам, и мистич. прозрением, «внутренним» жертвоприношением, когда вся религ. жизнь превращается в личный духовный эксперимент по «открытию» в собственной душе высшего духовного принципа (идея тождества **Атмана** и **Брахмана**). При своем дальнейшем развитии «ритуалистич.» направление привело к созданию оригинальной атеистич. концепции ортодоксальной индуистской школы **миманса**, согласно к-рой и Веда и мир «совечны» богам, поэтому не могут быть ими созданы. Боги же, упомянутые в Ведах, суть лишь имена, а точнее — магич. сила, содержащаяся в их именах.

Развитие «мистич.» направления шло по двум линиям: 1) супраатеистической, в к-рой трансцендентность и безличный характер **Брахмана** сочетается с иллюзорностью мира — концепция *ниргуна Брахмана* (**Брахмана** без качеств) в **адвайта-веданте Шанкары**; 2) теистической — концепция Б. как создателя и властителя Вселенной (*Ишвара*), трансцендентного и одновременно имманентного миру: с одной стороны, он «испускает» из себя др. богов, людей, животных, растения, камни, пыль и т.д., с др. — превосходит и каждое из своих творений и всю их целостность.

Индуизм, развившийся из ведийской религии и **брахманизма**, является совокупностью разных и разнообразных по своему характеру религ. верований и практик, поэтому в нем содержатся элементы и политеизма, и пантеизма, и генотеизма, и монотеизма, и теизма, и филос. монизма, к-рые то исключают друг друга, то пересекаются, то ассимилируют друг друга в качестве частных случаев. Напр., согласно теории вишнуитской секты *панчаратра* у Вишну восемь форм (*вьяхя*), среди к-рых — форма безличного Абсолюта и форма **аватар** (воплощений божественного начала в конкретный персонаж), а с т.зр. шиваитских теологов, Шива предсуществует по отношению к творимой им Вселенной в форме чистого субъекта, *ахам*. Совр. индолог фон Штитенкрон выделяет в религ. доктринах индуизма четыре уровня рассмотрения: 1) Абсолют (*парабрахман*), 2) личный бог (имя зависит от конкретной религии), 3) др. боги (*аватары* или частичные манифестации Верховного бога), 4) окружающий мир. В теистических религиях (**бхакти**), к к-рым относится прежде всего **вишнуизм**, первая и вторая ступень меняются местами.

Три главных бога индуизма: Брахма, Вишну и Шива, разделившие между собой три основные космологич. функции — создание мира (Брахма), его поддержание (Вишну) и разрушение (Шива), иногда рассматриваются как три ипостаси (**Тримурти**) единого абсолютного начала (**Брахмана**). Однако в большинстве случаев речь идет о разных религиях: в одной этим высшим началом считается Вишну (в

этом случае *Брахман* выступает второстепенным Б., к-рому Вишну поручил творение мира), в др. — Шива, в третьей — Кришна, в четвертой — богиня Шакти или Кали и т.д. (кстати, во мн. штатах Индии женские божества популярнее мужских). Даже в монотеистических религиях Б. не является единственным высшим существом, у него есть супруга, к-рая считается одним из важных проявлений его природы (у Вишну — Лакшми, у Шивы — Парвати и т.д.), ездовое животное (напр., бык Нанди у Шивы), тотемное животное (змей Нага у Шивы), а также разные священные предметы (жезл, раковина и т.п.), к-рые эти боги держат в руках. Но ни в одной из этих религий нет догматов, определяющих статус и природу Б. По-разному понимается в них и природа спасения. Если для вишнуитов и кришнаитов — это богопознание, то для сторонников большинства филос. школ — это познание природы собственного «Я». В **кашмирском шиваизме** — синтез того и другого: самопознание считается одновременно и богопознанием, поскольку Шива в этой религии — это не Он, а «Я сам».

Соответственно разнообразны и размышления индуистских философов по поводу теологич. вопросов. В *адвайта-веданте* вера в *Ишвару*, названного здесь *Сагуна Брахманом* («Брахманом с качествами»), выражает лишь эмпирич. взгляд на мир, считающийся в конечном счете проявлением неведения (**авидья**) и препятствием на пути к освобождению от перерождений (**мокша**). В остальных же школах **веданты** именно с поклонением *Ишваре*, причем не ритуальным, не формальным, а глубоко личным и эмоциональным, связывается самый действенный путь спасения — любовное богочитание (*бхакти*). В отличие от авраамических религий индийские не придерживались доктрины креационизма (творения из ничто). В **вишишта-адвайте Рамануджи** преобладает идея эманации: Б. творит мир и индивидуальные души из себя самого, как паук паутину, в онтологич. аспекте индивидуальные души являются качествами *Брахмана*; в **двайте** он является инструментальной, но не материальной причиной мира и индивидуальных душ; в **ньяе-вайшешике** индивидуальные души, атомы и универсалии существуют вечно, как и *Ишвара*, поэтому он не творец мира, а лишь Демург и надзирает за космич. порядком (фактически *Ишвара* царит, но не правит, поскольку у череды космич. циклов созидания и разрушения мира есть свои внутренние законы; см. **Дхарма**). Подобно индивидуальным душам (*атманам*), Б. ньяи-вайшешики является вечной и вездесущей субстанцией (**дравьей**), наделенной сознанием и волей, но в отличие от них у него нет материального тела, он совершенен, всеведущ и всемогущ, т.е. между ним и остальными душами есть различие лишь по степени выраженности определенных свойств, но не по природе. В **йоге** Патанджали Б. (*Ишвара*) тоже отличается от индивидуальной души тем, что лишен недостатков и абсолютно свободен. Это не творец, Демург или спаситель, а идеальный *йогин*, призванный вдохновлять тех, кто стремится к реализации природы собственного «Я» (**Пुरुши**), своим примером.

В вишнуитских **пуранах** преобладает идея творения как эманации. Мир «истекает» из Б., образуя его «тело». Имманентность Б. снимает проблему теодицеи, поскольку зло оказывается неотъемлемой составляющей космич. порядка. Когда оно начинает этому порядку угрожать, на земле появляется *аватара* Б. («**Бхагавадгита**») и восстанавливает всеобщую гармонию, «гарантом» к-рой он является. Наконец, в тантристских направлениях индуизма (см. **Тантризм**) именно имманентность Б. способствует развитию йогических практик и ритуалов, в к-рых обычное человеческое тело рассматривается как священный сосуд божественной энергии, к-рую можно использовать во благо спасения.

В теистич. религиях, прежде всего вишнуизме, **шактизме** и **шиваизме**, значительное место занимает концепция божественной милости, или благодати (*прасада*, *ануграха*, *шактипат*), при этом она по-разному сочетается с представлениями о необходимости собственных усилий со стороны человека: от почти полного отрицания роли последних в вишнуизме, до парадоксального сочетания благодати и занятий йогой в кашмирском шиваизме.

Если в ведийской религии и в брахманизме не было ни поклонения изображениям богов (аниконизм), ни храмов (жертвоприношения совершались под открытым небом), то в индуизме появляется и то и другое. Считается, что Б. присутствует в своих изображениях собственной персоной (в вишнуизме при инаугурации нового изображения предполагается специальная процедура «открывания глаз»), что в филос. текстах часто рассматривается как пример парадокса целого и частей: Б. един, но при этом одновременно находится в множестве своих образов.

В **буддизме** и **джайнизме** существование богов признается, но при этом не считается сколько-нибудь значимым фактом религ. жизни (**Будда** не запрещал вновь обращенным поклоняться своим богам, но всячески подчеркивал бесполезность этого занятия). По представлениям буддистов, боги (*дэвы*) в прошлых рождениях — добродетельные люди, переродившиеся в облике богов, живут в своих мирах долго и счастливо, но не вечно, поскольку продолжительность жизни в этих мирах определяется запасом заслуг, по исчерпанию к-рого они должны снова вернуться на землю. *Дэвы* подвержены закону **кармы** и могут достичь окончательного освобождения (**нирваны**), лишь переродившись в облике людей. Статус брахманистских богов в буддизме приравнен к статусу мирских последователей Будды (напр., в эпизоде, когда бог Брахма Самапатти смиренно просит Будду отбросить колебания, связанные с опасением быть непонятым, и проповедовать свое учение; см. **Будда Шакьямуни**).

В джайнизме помимо нек-рых брахманистских и впоследствии индуистских богов, к-рых он принял в свое лоно в качестве элементов общеинд. наследия, возник и собственный пантеон: божества, населяющие разные уровни джайн. Вселенной (преимущественно небесные миры). По образу жизни они напоминают людей и даже живут в своего рода царствах, окруженные придворными, армией, куртизанками и т.п. Однако им не поклоняются, и по своему статусу в джайн. религии они гораздо ниже святых отшельников — *джин* и **тиртханкаров** (см. **Джайнизма космография**).

В.Г. Лысенко

БОДХИ (санскр., пали bodhi от budh — «пробуждаться») — в **буддизме** «пробуждение», или «просветление», — опыт, пережитый монахом Гаутамой под деревом Б., в результате к-рого он стал **Буддой** (букв. «пробужденным» или «просветленным»). Этот опыт, состоящий из трех фаз, обозначается как «тройственное знание» (*три-видья*): сначала будущий Будда вспомнил о всех своих прошлых существованиях, чем подтвердил реальность перерождения (**сансара**); затем он увидел существ, перерождающихся в разных мирах в зависимости от моральных качеств своих поступков, что было открытием закона «созревания **кармы**» (*карма-випака*; см. **Випака**); наконец, он констатировал полное и окончательное искоренение всех своих «омрачений» (**асрава**) и достижение **нирваны**. Эти два аспекта Б. — «освобождающее знание» и «очищение» — неразрывно связаны. Традиционно счи-

тается, что Б. является реализацией (в смысле «экспериментальной» верификации) **Четырех благородных истин**. Во всех направлениях буддизма опыт Будды Шакьямуни был признан парадигмальным для достижения «буддства». Однако в последующей лит-ре понятие «Б.» подверглось рефлексии и проблематизации. Под Б. стало пониматься и единомоментное высшее интуитивное прозрение — познание вещей, каковы они суть (*ятхабхутам*), называемое **абхиджня**, и процесс, ведущий к этому событию, — Путь (**марга**), состоящий из разного рода духовных практик (см. **Восьмеричный путь**; **Матрика**).

Но несмотря на сближение Б. и мистич. откровения, даже когда Б. трактуется как своего рода гносис, оно не рассматривается как автономное трансцендентное знание, возникающее спонтанно либо ниспосылаемое извне. Акцент на связи Б. с Путем составляет его отличие не только от мистич. знания, но и от *нирваны* как трансцендентного состояния, синонимом к-рой его часто считают. Б. как Путь разбивается на множество разных факторов (общее их число в текстах традиц. буддизма достигает 37). Дистинкция процесс—результат, подспудно присутствовавшая в термине Б., в полной мере выявилась в **махаяне** в спорах о постепенном или мгновенном просветлении. Последнее опиралось на махаянскую концепцию врожденной прищущности Б. (понимаемой как опыт *будд* и **бодхисаттв**) всем живым существам. В **йогачаре** Б. отождествляется с «переворотом основы» (*ашрая-паравритти*) — заключительным этапом процесса преобразования адептом своей психосоматич. природы, когда она перестает быть опорой *сансары*.

В.Г. Лысенко

БОДХИДХАРМА (Bodhidharma) (V–VI вв.) — инд. будд. монах, первый патриарх школы **дхьяна** (кит. *чань*, яп. *дзен*, вьет. *тхьен*). Родился предположительно в Юж. Индии в брахманской семье, был третьим сыном местного правителя. Более 40 лет учился в будд. монастырях, по нек-рым сведениям, основанной школой **дхармагуптака**, где в совершенстве овладел методом медитации. Согласно различным источникам, между 470 и 527 отправился в Китай (наиболее вероятная дата прибытия в Кантон — 520). Согласно «Лоян цзюэлань цзи» («Хроники общины Лояна», 547) — наиболее раннего из дошедших до нас источников, в к-рых упоминается Б., некий миссионер под этим именем выразил восхищение видом пагоды Юньнинсы («Вечного покоя») и провел перед ней в молитвенном поклоне неск. дней. Сообщается, что Б. встречался с имп. дин. Лян У-ди (правил 502–549) и на вопрос последнего: «Есть ли заслуги в покровительстве будд. монастырям, строительстве пагод и прочего?» дал недвусмысленно отрицательный ответ. Хотя в дискуссии о том, что считается заслугой (*пунья*) в **буддизме**, Б. занимал позицию школ **мадхьямака** и **виджнянавада**, он не нашел понимания у императора. В результате ему пришлось покинуть Лоян и отправиться в соседнее царство Вэй, где он поселился рядом с монастырем Шаолиньсы. В агиографич. источниках упоминается, что Б. провел девять лет в безмолвном созерцании стены в пещере неподалеку от вершины Укунфэн в горах Суншань. Сообщается, что Б. умер на берегу р. Лобиньхэ в 536 и был погребен в горах Сюнэршань в Хэзани.

Учение Б. продолжает традиции **сутры** «Ланкаватара», четыре свитка к-рой он передал своему ученику и преемнику Хуэйкэ (487–593), и сводится к концепции «двух проникновений» в суть проповеди «Ланкаватары» и практики «созерцания стены» (трактат «О двух проникновениях и четырех практиках»). «Проникновение

в принцип» предполагает осознание «истинной реальности» и «изначально чистой природы всех живых существ», что достигается в процессе «сидячего созерцания стены». «Проникновение в практику» осуществляется благодаря следованию таким правилам: исходя из того, что все причинно обусловлено, следует равнодушно относиться к счастью и несчастью, не испытывать ненависти к причиняющим тебе вред, освободиться от страстей и стремлений, во всем следовать учению Будды. По преданию, Б. также сформулировал четыре осн. принципа *чань*-буддизма, предписывающих поддерживать «особую передачу традиции вне учения», «не опираться на слова и письменные знаки», «указывать непосредственно на сознание», «выявляя собственную природу, становиться Буддой».

В краткой форме суть учения Б. изложена в Предисловии к трактату «Общие рассуждения Б. о четырех действиях, ведущих на Путь Великой Колесницы»: «Успокойте свое сознание, занимайтесь обыденными делами, пребывайте в естественности, практикуйте методы, ведущие к Просветлению, — все это и есть Путь Великой Колесницы, к-рый ведет к умиротворению сознания и свободен от любых ошибок». Учение Б. первоначально называлось «Школой дхармы умиротворения сознания» (см. **Дхарма**) и «Школой единой колесницы». Оно оказало значительное влияние на культуру стран Дальнего Востока.

Лит.: *Broughto J.L.* The Bodhidharma Anthology: The Earliest Records of Zen. Berkeley, 1999; *Faure B.* Bodhidharma as Textual and Religious Paradigm // History of Religions. 1986, vol. 25, № 3, p. 187–198; *id.* Le traité de Bodhidharma: Première anthologie du bouddhisme Chan. P., 1986.

С.Ю. Ленехов

БОДХИСАТТВА (пали bodhisatta, санскр. bodhisattva — «существо, [предназначенное к] просветлению») — в традиц. буддизме и буддизме **махаяны** лицо, принявшее решение стать **буддой**, чтобы достичь **нирваны** и помочь др. существам выйти из безначальных реинкарнаций (см. **Сансара**) и страданий (см. **Духкха**). Альтруистич. идеал Б., к-рый «задерживается» в сансаре ради того, чтобы помочь другим, противостоит двум другим, более эгоцентрич. ориентирам буддиста — достижениям состояний **архата** и *пратьекабудды*, стремящихся преимущественно к собственному освобождению.

В «ортодоксальном» буддизме **тхеравады** имидж Б. занимает почетное, но сравнительно маргинальное положение. Б. были только бывшие *будды*, коих насчитывается 24. Последним из Б. был исторический **Будда Шакьямуни**, но ожидается еще пришествие *будды* грядущего мирового порядка — **Майтреи**. На этом пути будущие *будды* культивировали все необходимые «совершенства» (**парамита**), а также сострадание к живым существам (**каруна**) и сорадование им (**майтри**). В палийском собрании **джатак** описываются многочисленные подвиги самопожертвования Будды в его прежних рождениях (напр., знаменитая история о том, как Будда кормил голодную тигрицу, отрезая мясо от собственного тела), часто явно противоречащие декларируемой буддистами же ориентации на срединный путь балансирования между любимыми крайностями.

В *махаяне* идеал Б. становится приоритетным и определяющим (недаром другое ее название *боддхисаттваяана* — «путь (колесница) Б.»). Его реализация возможна уже не только для 24 *будд*, но и для каждого буддиста, что получает «космологич.» подкрепление: число Б., как и *будд*, мыслится бесконечным, и они населяют не

только земной, но и небесные миры. Будущий Б., к-рым может быть не только человек, но и др. существо, дает однажды великий обет достичь просветления и извлечь все существа из круговорота *сансары*. В поэме Шантидэвы «Бодхичарья-аватара» (VIII в.) Б. торжественно обещает себе использовать накопленную им «заслугу» (*пунья*) для облегчения страданий живых существ (передача своей заслуги в традиц. буддизме была онтологически немислимой), служить лекарством, врачом и сиделкой всем, кто еще не избавился от болезней *сансары*, быть защитником нуждающихся в защите, проводником блуждающих в пустыне, кораблем, пристанью и мостом для ищущих берега в море *сансары*, светильником слепых, ложем уставших и слугой всех нуждающихся (III.6–7, 17–18).

Длительность пути Б. исчисляется мировыми периодами. Он должен достичь десяти совершенств-*парамит*, а нек-рые классификаторы вменяют ему также обретение 37 начал просветления, в числе к-рых четыре состояния внимания, четыре сверхспособности и пять сверхсил. Еще один признак махаянского Б. — культивирование созерцания пустотности (*шуньята*) всего сущего, к-рое мыслится необходимым условием сострадания, но на деле оказывается условием и его «снятия»: поскольку все сущее пусто и преходяще и некого и нечего почитать или порицать, то нет ни радости, ни страдания, а потому и того, что следует любить или ненавидеть: «Ищите их, — увещевает тот же Шантидэва, — и вы их не найдете!» (IX.152–153).

Б. занимают весьма значительное место в пантеоне центральноазиатской и дальневосточной *махаяны* и включают ряд учителей буддизма (начиная с **Нагарджуны** и Асанги), но преимущественно — мифологич. персонажи, главных из к-рых насчитывается от восьми до десяти (наиболее популярны Авалокитешвара, Манджушри, Ваджралани, Кшитигарбха).

Иерархия ступеней лестницы достижений Б. расписывается в **праздниках парамитских текстах**, в «Лалита-вистаре» (III–IV вв.), в «Махаяна-сутра-аланкаре» (гл. XX, XXI), но специализированным трактатом на данную тему был «Дашабхумика-сутра» («Наставление о десяти уровнях»), составленный в школе протойогачары, вероятно, в III–IV вв. н.э., где иерархизируются уровни совершенства того, кто следует «путем Б.», каждый из к-рых соотносится с соответствующим «совершенством» — *парамитой*. Это позволяет составителю текста систематизировать практически все учение *махаяны* («ступеньки» излагаются Б. Ваджрагарбхой в ответ на просьбу Будды поведать о них присутствующим).

На 1-й ступени — «радостной» (*прамудита*) — начинающий Б. овладевает совершенством щедрости (*дана*). Он доверяет *буддам*, печется о всех, прилежен в изучении **дхармы**; его щедрость «нематериальная», ибо он сострадает живым существам, к-рые не заботятся о своем освобождении, и он готов пожертвовать ради них своими женами, детьми, членами тела, здоровьем и самой жизнью, ликуя из-за своего превосходства над другими.

Далее следует 2-я ступень — «незагрязненность» (*вимала*), — на к-рой адепт овладевает совершенством нравственности (**шила**), идентичным «профессиональному» освоению самодисциплины по методу классич. **восьмеричного пути** (последний включается, т.о., в виде частного случая в иерархию достижений в *махаяне*). «Незагрязненность» означает освобождение от нечистоты аффектов.

На 3-й ступени — «лучезарной» (*прабхакари*) — будущий Б. становится «светильником учения», способным к уразумению сокровенных умозрительных истин. Здесь он овладевает совершенством терпения (*кшанти*), ибо денно и ночью упражняется в изучении махаянских **сутр**. Он становится экспертом в четырех нормативных медитациях и достигает «обителей Брахмы» (здесь в систему *махаяны* вклю-

чается уже главное индуистское божество), развивая поэтапно благодать, сострадание (*каруна*), сорадование (*майтри*), бесстрашие, и уже начинает излучать свет в небесных пределах.

4-я ступень — «пламенная» (*аршичмати*) — позволяет адепту созерцать истинную природу всех существ и населяемого ими мира. В его «огненном» видении отражаются преходящесть сущего и значение освобождения, и он бросает прощальный взгляд на остатки ложных воззрений, прежде всего связанных с представлением о своем «Я». Здесь он овладевает совершенством мужества (*вирья*), ибо окончательно укрепляется в истинной вере в «три драгоценности» буддизма — Будду, учение и общину.

5-я ступень так и называется — «чрезвычайно труднодостижимая» (*судурджая*), ибо только теперь можно постичь различие истины конвенциональной (*самврити-сатья*) и абсолютной (*парамартхика-сатья*) и, соответственно, конечную пустотность всего сущего. Поскольку адепт старается о благе живых существ, созерцая их преходящесть и одновременно сущностную «освобожденность», эта ступень соотносится с освоением совершенства медитации (*дхьяна*).

6-я ступень получила назв. «перед лицом [полной ясности]» (*абхимукхи*), ибо на данной стадии адепт становится экспертом в совершенстве истинного познания (*праджня*). Он видит глубинное единство *сансары* и *нирваны* и знает, что все вещи суть «только-сознание».

На 7-й ступени — «далеко распространяющейся» (*дурамгама*) — адепт становится уже настоящим Б. Он может войти в *паранирвану*, но медит ради освобождения др. существ, предпочитая ей «активную *нирвану*» (*апратиштхита-нирвана*). Сейчас он овладевает сразу двумя новыми совершенствами: умением использовать любые страгаемы (*упая*) ради помощи «сансарным» существам и способностью передавать им свой запас «заслуги» (*пунья*).

8-я ступень — «недвижимая» (*ачала*), ибо Б. неколебим в своей решимости действовать в этом мире ради освобождения др. существ. Соответствующим совершенством является поэтому верность великому обету (*пранидхана*). Теперь Б. может принимать любой внешний облик ради помощи др. существам.

На 9-й ступени — «благочестивого размышления» (*садхумати*) — Б. использует весь свой интеллектуальный потенциал для проповеди *дхармы*. Здесь реализуется совершенство всемогущества (*бала*), проявляющееся также в постижении Б. магич. формул (*дхарани*), этих «словесных талисманов», к-рое он передает дальше ищущим освобождения.

10-я ступень — «облако учения» (*дхармамегха*) — превращает адепта уже в небесного Б. Он восседает, как «освященный», на небе, на великом лотосе, и его тело излучает особый свет. Соответствующее совершенство — полнота знания, а с облаком он сравнивается потому, что, подобно тому как оно проливает дождь, он, распространяя свои лучи на землю, смягчает печаль и страдание живых существ. На этой ступени Б. становится уже Майтреей, к-рый ожидает своего часа на небе *тушита*, чтобы явиться на землю новым *буддой*. Так восхождение адепта, начавшееся с ликования по поводу превосходства над «обычными людьми», завершается полнотой самообожествления и претензией на восседание на небесных престолах. А это и составляет реальную цель практики *махаяаны*, средствами осуществления к-рой служат все перечисленные совершенства-*парамиты*.

Символика ступеней на «пути Б.» нашла отражение и в будд. зодчестве. Так, знаменитый храм архитектурного комплекса Боробудур (Центр. Ява), датируемый VII–IX вв., состоит из основания (символизирующего мир), над к-рым надстроены шесть

квадратных платформ (первые уровни совершенства), а над ними — три круглые платформы (высшие уровни совершенства), к-рые завершаются ступой (последняя ступень «небесного Б.»). Последовательность ярусов совершенства должна внушать мысль каждому адепту, что он, если только будет правильно работать с хорошими «учебными пособиями», может, начав с щедрости, мало-помалу увеличивать свои «заслуги» и стать еще одним, новым божеством. Поэтому с т.зр. религиоведческой компаративистики будд. «линейная» иерархия ступеней совершенства может рассматриваться как инверсия христианского пути восхождения (изложенного также в иерархической последовательности добродетелей, например в «Лестнице» Иоанна Синайского), где считается, что реальные достижения обратно пропорциональны «ступенькам» самооценки, а эйфорические высоты последней прямо пропорциональны объему человеческого падения.

Лит.: *Игнатович А.Н.* Десять ступеней бодхисаттвы (на материале сутры «Цзиньгуанмин цзуйшэ ванцин») // Психологические аспекты буддизма. Новосибирск, 1986; *Dayal R.* The Bodhisattva Doctrine in Sanskrit Buddhist Literature. L., 1932; The Bodhisattva Doctrine in Buddhism. Ed. by L.S. Kawamura. Calgari, 1981.

В.К. Шохин

БОДХИЧИТТА (санскр. bodhicitta) — в буддизме мысль, нацеленная на пробуждение, или просветление (**бодхи**). Хотя термин «Б.» появляется в нек-рых протомаяхьянских текстах традиц. буддизма (напр., «Махавасту»), свое доктринальное значение он получает в развитой махаяне. Здесь Б. обозначает сознательное решение **бодхисаттвы** достичь просветления ради освобождения всех живых существ от **дуккхи**. Б. можно толковать и как определенное состояние (здесь намерение, предваряющее вступление на путь **бодхисаттвы** и служащее мотивом и осн. движущей силой продвижения по этому пути), и как процесс, к-рый к нему ведет. В махаянской лит-ре Б. тесно связана с определенными чувствами (сострадание ко всему живому — **каруна**), мыслями (напр., о пробуждении) **бодхисаттвы**, а также с рядом ритуалов: словесной формулой торжественного обета **бодхисаттвы**, действиями и жестами.

В **ваджраяне** Б. считается несокрушимым ядром, **ваджрой**, тела, речи и ума всех будд. В индивидуальном ритуале Б. — энергия, отождествляемая с мужским семенем и **упаей** (средствами), в отличие от женского начала — **праджни** (мудрость), с к-рой она воссоединяется. Фактически концепция Б. предполагает присутствие скрытого совершенства в любом, даже самом низком существе, что позволяет ему рассчитывать на спасение (в этом отношении Б. можно сопоставить с понятием благодати теистич. религий).

В.Г. Лысенко

БРАХМАН (санскр. brahman) — одно из системообразующих понятий инд. мысли, означающее абсолютное первоначало бытия и глубинное содержание всех мировых феноменов, структурировавшее мифологич. модели, ритуалистич. и мистич. парадигмы всей «ортодоксальной» религ. традиции Индии.

Однозначный перевод понятия Б. на к.-л. европ. яз. исключается ввиду широкого контекста его употребления в бесчисленных текстах, а также собственного полисемантизма.

В дискуссии об истоках значения Б. приняли участие мн. ведущие индологи. Г. Ольденберг (1917) акцентировал значение магич. силы, сосредоточенной в «молитвенной формуле», Ж. Дюмезиль (1935) — связь Б. со жрецом-фламеном. Л. Рену (1949) произвел искомое слово от глаг. корня. *barh* (*brah*), означающего «говорить загадками», а соответствующее понятие — от сакральной и «связующей энергетики», заключенной в загадках и мистериях, к-рыми обменивались жрецы во время ритуальных состязаний (**брахмодья**). Я. Гонда (1950) производил Б. от корня *bṛh* («расти», «быть сильным»), опираясь на др.-инд. экзегетов. Эту апелляцию к местным истолкованиям отверг П. Тиме (1952), предложивший осмыслить ассоциации Б. с особого рода сакральной речевой деятельностью. Я. Хестерман (1968) связал Б. с теми словесными ритуальными состязаниями, к-рыми сопровождалась торжественные обряды вроде жертвоприношения коня (*ашвамедха*). В.Н. Топоров (1974) видел истоки Б. в идее мирового дерева.

Так или иначе, уже в «Атхарваведе» Б. — «лоно [всего] сущего и не-сущего» (IV.1.1), и в нем заключены все боги — «как коровы в коровнике» (XI.8.32). Одновременно уже в поздневедийский период складываются осн. понятийные производные от Б.: **брахманы**, *брахмáны*, Брахма. Первоначальным и сущностным ядром всего сущего Б. окончательно становится в **упанишадах**. Тексты Палийского канона свидетельствуют о значительной популярности рассуждений о Б. в эпоху **Будды**. Так, в «Брахмаджала-сутте» Б. устойчиво определяется как верховное божество и одновременно субстанциальная основа мира. Претензии брахманов на происхождение от самого Б. высмеиваются буддистами. Идею же соединения с Б. (как обозначение достижения высшего блага) Будда не отвергает, но считает, что сами брахманы на него претендовать не могут, будучи обременены житейскими заботами и чувственными страстями. Реального «соединения с Б.» могут достичь только сам Будда и следующие его пути монахи.

Послебудд. *упанишады* определяют два осн. направления будд. развития концепта Б.: как чисто «субстанционального» абсолютного начала сущего и как абсолюта, персонифицированного в соответствии с теми течениями (вишнуитскими или шиваитскими), к-рые нуждаются в нем для обеспечения своей онтологии.

Решающая по значимости трактовка природы Б. и его соотношения с миром была представлена **Шанкарой**, к-рый стремился доказать, что все пассажи *упанишад* выражают философию абсолютистского монизма. «Акосмическая» трактовка Б. в **адвайта-веданте** вызвала реакцию в вишнуитских школах **веданты**. Созданная **Бхаскарой** доктрина *бхеда-абхедавады* отождествляет Б. с Вишну, а мир рассматривает как результат эманации Б. Фактически доктрина **бхеда-абхеда** определяет трактовки всех последующих вишнуитских школ *веданты*: **вишишта-адвайты Рамануджи**, **двайта-адвайты** Нимбарки, *шуддха-адвайты* Валлабхи. Сходным обр. в школе **Абхинавагупты (кашмирский шиваизм)** Абсолют («Высший Шива») неотделим от своей космич. манифестации, в к-рой покоится и к-рой одушевляет все сущее (подобно тому как все мысли покоятся в недискурсивном сознании).

См. также ст.: **Атман; Бог; Брахманизм; Индуизм.**

Лит.: *Исаева Н.В.* Слово, творящее мир. От ранней веданты к кашмирскому шиваизму: Гаудапада, Бхартрихари, Абхинавагупта. М., 1996; Шанкара и индийская философия. М., 1991; Комментарий Шанкары на «Брахма-сутры» (I.1.1). Пер., введ. и коммент. Н.В. Исаевой // Народы

Азии и Африки. 1983, № 4; *Топоров В.Н.* О брахмане. К истокам концепции // Проблемы истории языков и культуры Индии. М., 1974.

В.К. Шохин

БРАХМАНИЗМ — в Др. Индии система религ. мировоззрения и ритуала, развившаяся из ведийской религии (см. **Веды**) и впоследствии трансформировавшаяся в **индуизм**. Назв. Б., предложенное зап. историками религии, может быть истолковано как производное от 1) *брахмана* (*brahman*, ср.р.) — сакральной формулы, космич. загадки, заключающей в себе квинтэссенцию жертвоприношения (на мифологич. уровне *брахману* (ср.р.) соответствует бог Брахма, символизировавший первооснову мира); 2) **брахмана** (*brahman*, м.р.), знатока *брахмана* (ср.р.) — жреца, надзирающего за соблюдением правил ритуала; 3) *брахман* (*brahmāna*), группы текстов, толкующих смысл ритуальных процедур (составлены примерно между IX и VI вв. до н.э.). Хронологич. рамки существования Б. довольно расплывчаты: сер. I тыс. до н.э. — нач. н.э.

В Б. ритуал из средства воздействия на богов и решения земных проблем (хорошего, урожая, потомства, долголетия, защиты от врагов и богатства) становится наивысшим символом власти и богатства, главным регулятором социальной и религ. жизни. Боги утрачивают непосредственное влияние на судьбы людей, выступая придатком жертвоприношения. Результат жертвы (достижение жертвующим небес) производится не богами, а самим ритуалом, к-рый, будучи правильно исполненным, действует как неотвратимая космич. сила. Хотя любое жертвоприношение совершается в интересах жертвующего (*яджаманы*), подлинными хозяевами ритуала являются жрецы-брахманы. Считалось, что исполнение ритуала в соответствии с правилами, известными лишь им одним, дает им власть над жертвоприношением и вместе с ним и над вселенским порядком. В ритуале нет ничего второстепенного, все имеет важное символическое значение, даже детали: подготовка жертвы, способ ее расчленения, счет слогов в ритуальных заклинаниях, тон и громкость их исполнения, координация ритуальных действий с рецитацией текстов, правильно выбранное место и время и т.п. Ведийские гимны и заклинания сохранились и дошли до нашего времени именно благодаря тому, что в период Б. они были систематизированы в соответствии с нуждами ритуала и включены в собрания, известные как «Ригведа», «Самаведа», «Яджурведа» и «Атхарваведа».

Классич. ритуал (прежде всего *шраута*, т.е. торжественные публичные церемонии, напр. жертвоприношение коня — *ашвамедха*, или жертвоприношение *сомы*) представлял собой, как правило, символич. космогонич. акт воссоздания Вселенной, неба, земли, частей света и т.д. из расчлененного тела жертвенного животного (в соответствии с модельным жертвоприношением бога Праджапати, принесшим себя в жертву путем расчленения на части собственного тела, а затем создавшим из них и космос и все, что его населяет). Устройство ритуального пространства и алтаря символизирует устройство Вселенной; части тела человека или жертвенного животного, а также ритуальная утварь отождествляются со стихиями, странами света, мирами, богами и т.д. Именно такие соответствия и составляли главное содержание космич. загадки — *брахмана*, к-рая делала жрецов-брахманов властителями и хранителями тайны и магич. силы жертвоприношения. Кшатрии в ритуале лишь следуют за брахманами. Ведущий бог ведийской религии Индра в Б. уступает главенство богу Праджапати, к-рый воплощает жертвоприношение как структурированное действие, несущее в себе идею порядка (**дхармы**). Иногда Праджапати отождествляется с Брахмой. В *брахманах* — текстах, примыкавших к собрани-

ям ведийских гимнов и посвященных толкованию жертвоприношения, каждому действию и предмету давалось символич., космологич. и мифологич. объяснение. Обычно это была история его возникновения, связанная с какими-то обстоятельствами жизни богов. Мифология Б., такая же ритуалоцентричная, как и его религия, задает прообраз и вместе с тем модель социального и религ. поведения: как поступали когда-то боги, так теперь поступают люди. Продолжением *брахман* являются **араньяки** — толкования ритуалов, исполняемых в лесу. К Б. относится и завершающая часть **Вед** — **упанишад**, в к-рых внешний ритуал уступает место внутреннему, совершаемому мысленно, а в цепочке соответствий на первый план выступает конечное звено, с к-рым отождествляются все различаемые ранее стадии и оппозиции, — высший **Брахман** (суть всего), тождественный индивидуальной душе — **Атману**. Это отождествление ляжет в основу важнейшего филос. направления **индуизма** — **веданты**, к-рое составит гностич. часть ведийского наследия, тогда как ритуалистич. часть будет развиваться в филос. спекуляциях школы **миманса**. Неудовлетворенность, вызванная чрезвычайным формализмом Б., его мелочной регламентацией человеческой жизни, недоступностью для непосвященных, послужила благодатной почвой для возникновения мистицизма *упанишад* и расцвета неортодоксальных (неведийских) религий: **адживикизма**, **джайнизма** и **буддизма**. Вызов со стороны новых форм религиозности, а также кризис самого Б. способствовали формированию на его основе более открытой и доступной религии — индуизма. В индуизме торжественные ритуалы, такие как *ашвамедха*, постепенно сойдут на нет, а боги вновь обретут власть и над космосом, и над людьми, и над самим ритуалом, став предметом не только филос. размышления или мистич. созерцания, но и пышного культа и глубокой личной привязанности (**бхакти**).

Лит.: Маламуд Ш. Испечь мир. Ритуал и мысль в древней Индии. Пер. с фр. и вступ. ст. В.Г. Лысенко. М., 2005; Семенцов В.С. Проблемы интерпретации брахманической прозы. Ритуальный символизм. М., 1981; Шохин В.К. Брахманистская философия. Начальный и раннеклассический периоды. М., 1994.

В.Г. Лысенко

БРАХМАНЫ (санскр. brāhmana) — одна из четырех *варн* (см. **Варна-ашрама**) традиц. инд. об-ва. Нек-рые исследователи (А. Бэшем) полагают, что первоначально, в ранневедич. период, Б. называли особых людей — «тех, кто одержим *брахмой*», таинственной и магич. силой, типологически схожей с полинезийской *маной*. Затем Б. стали считаться жрецы, руководившие жертвоприношением. Впоследствии же Б. именовали всех представителей жреческого сословия. В ведийскую эпоху Б. разделились на экзогамные кланы (*готры*). Согласно изложенному в «Ригведе» мифу (X.90), Б., как и др. *варны*, появились в результате жертвоприношения космич. первочеловека (**Пуруша**). Значение Б. еще больше возрастает в поздневедийский период в связи с развитием ритуальной деятельности. Именно Б. исполняли осн. ритуалы, в т.ч. имевшие отношение к царской власти (*раджасуя*, *ашвамедха*). Кроме того, в их руках была сосредоточена образовательная сфера, включая ведийские дисциплины. Только Б. знакомили всех остальных «дваждырожденных» со священными текстами. Владели они также навыками магич. искусства. В силу этих и др. причин Б. претендовали на исключительное положение в об-ве, требовали особого почитания. Нередко их (да и сами они себя) воспринимали как божеств в человеческом облике: «Б. — ученый или неученый — великое божество»

(«Ману-смрити»). Люди верили, что Б. обладают огромной духовной силой, к-рой могут распоряжаться по своему усмотрению. Б. освобождались от выражения раболепия в адрес правителя, не уплачивали подати; клад, к-рый находил Б., оставался у него. Убийство Б. — тягчайший грех; Б. назывался *авадхья*, т.е. «тем, кого нельзя убить». Любой ущерб, нанесенный Б., карается с большей суровостью, чем ущерб, нанесенный членам др. сословий.

Вместе с тем именно Б. должны были строго соблюдать многочисленные предписания, зафиксированные в **дхармашастрах**. В частности, им предписывалось обязательное прохождение четырех возрастных этапов (**ашрама**). Б. должны вести ритуально чистый образ жизни, быть благочестивыми и добродетельными. Основная **дхарма** Б. — приносить жертвы для себя и для других, получать и раздавать дары, учить **Веды** и обучать им. На практике это выражалось в том, что Б., как правило, были жрецами, священниками, наставниками. Их приглашали для участия в домашних обрядах жизненного цикла (**санскара**). Многие Б. занимали административные или гос. посты, являлись членами государственных советов. Домашний жрец царя (*пурохита*) оказывал существенное влияние на решение гос. вопросов. Б. могли владеть землей, хотя самим обрабатывать землю им не разрешалось (впрочем, из этого правила были исключения).

В ходе становления и развития кастовой системы появилось множество брахманских каст, к-рые в осн. разделялись по региональному (самое распространенное деление — на «сев.» и «юж.» Б.) или конфессиональному признаку (вишнуитские, шиваитские Б. и т.д.). К наст. вр. в Индии насчитывается около сотни каст Б., располагающихся на разных ступенях внутренней иерархии. Однако даже самая низкая из брахманских каст традиционно считается выше наиболее высокой касты любого др. сословия. Согласно древнейшим будд. источникам, Б. делились на «сельских» и «ученых»; первые занимались магией и прорицательством, вторые, гораздо более уважаемые, отправляли разнообразные ритуалы. Следует заметить, что привилегированное положение Б. зафиксировано в текстах, созданных самими Б. Подлинное же положение Б. в об-ве было не столь однозначным, как это описано в их сочинениях. Так, в будд. и джайн. источниках самое высокое положение занимают не Б., но воины (кшатрии). Именно в руках кшатриев находилась реальная власть. Нек-рые **упанишады** (напр., «Брихадараньяка-уп.») содержат эпизоды, в к-рых носителями священного знания оказывались не Б., но кшатрии. Сохранились и глухие намеки на вражду между этими двумя высшими *варнами* (миф о Парашураме). В ряде поздних текстов, особенно имеющих фольклорную основу, Б. иногда подвергаются сатирическому осмеиванию («Панчатантра»). Нередко у Б. был сравнительно низкий статус в об-ве (упоминаются Б.-слуги, Б.-пастухи), есть свидетельства о том, что Б. платили налоги (если не посвящали себя традиц. занятиям), их могли подвергнуть суду и наказаниям, имущество их могло быть конфисковано. Тем не менее прямая критика претензий Б. на превосходство встречается очень редко. В целом же роль Б. в развитии религ. культуры Индии трудно переоценить. Большинство древних ортодоксальных текстов, по к-рым наука восстанавливает религ. прошлое Индии и к-рые по сей день являются живым настоящим для миллионов верующих индийцев, созданы либо отредактированы Б. Они сформировали комплекс социальных предписаний, разработали осн. категории и концептуальные схемы инд. философии, кодифицировали различные области знания и деятельности. Хотя в наст. вр. в Индии удельный вес Б. невелик (не больше 6% населения), они продолжают оказывать значительное влияние на об-во в сфере культуры, образования, политики.

БРАХМО САМАДЖ (санскр. Brahmo Samāj, Brahma Samāj — Об-во Брахмана) — реформаторская индуистская организация, на учение к-рой оказали влияние христианство и ислам; основана в 1828 в Калькутте **Р. Роем**. Ориентирована на представителей интеллектуальной элиты (**брахманов**), поэтому по численности никогда не превышала 10 тыс. чел. Ее первыми членами были шесть близких друзей Роя. Они собирались один раз в неделю в доме Роя по вечерам, читали ведийские тексты и слушали проповеди на бенгали. После смерти Роя (1833) друзья поддерживали работу Об-ва. В 1842 в Б.С. влилась созданная Дебендранатхом Тагором группа «Таттвабодхини сабха». Возглавив Б.С., Тагор упрочил организационные принципы, введя обряд посвящения и присягу, подготовил «завет», включающий неск. принципов, способствовал активизации деятельности Об-ва. Результатом стал рост численности Б.С., к-рая достигла 700 чел. к 1847. В 1858 его членом стал **Кешаб Чандра Сен**, сыгравший в его истории заметную роль.

Представители Б.С. отрицают авторитет **Вед** и ведийские обряды, политеизм, идолопоклонство, концепцию **аватар**, идеи **кармы** и реинкарнации, практикуют нек-рые христианские обряды, выступают за социальные преобразования, против кастовой системы. Между ними всегда имелись нек-рые расхождения: в то время как Рой старался модернизировать индуистское вероучение, Д. Тагор совершенно отказался от веры в ведийские истины и сделал основой идеологии **брахманизма** разум и интуицию. Расхождения привели к отделению в 60-е гг. XIX в. от Б.С. радикальной группы под руководством К.Ч. Сена, взявшей имя «Б.С. Индии». Группа стала влиятельной политич. силой и способствовала принятию ряда прогрессивных законов (против детских браков, самосожжения женщин, в пользу повторных браков вдов, женского образования). К.Ч. Сен проповедовал новую религ. доктрину — «Новое освобождение» (бенг. novo bidhān, санскр. nava vidhāna), но в реальной жизни нарушал собственные реформаторские принципы (в частности, устроил брак своей дочери до достижения ею совершеннолетия). Его поведение стало причиной очередного раскола в Б.С., в результате к-рого в 1878 образовалась новая группа — «Садхаран Б.С.» (Общий Б.С.), признавшая авторитет **упанишад** и продолжившая социальные реформы. В XX в. Б.С. фактически утратила прежнее влияние, тем не менее именно она содействовала появлению поколения индийцев с новым менталитетом, готовых к реформированию устоев об-ва.

Н.А. Канаева

БРАХМОДЬЯ (санскр. brahmodya) — словесное состязание жрецов во время торжественных ведийских жертвоприношений, «игра в священное знание» в виде вопросов о богах, обрядовых действиях, осн. элементах и тайных явлениях мироздания и ответов на них, победители к-рой получали призы. Точная этимология термина не поддается однозначной идентификации. Согласно концепции В.Н. Топорова, Б. можно интерпретировать и как «говорение о *брахмане*» и как «говорение вокруг *брахмана*», если под *брахманом* понимать особое культовое сооружение или (что не противоречит этому) словесную часть ритуала (при активном участии жреца-**брахмана**), синхронизированную с осн. обрядовыми действиями. Термин «Б.» фигурирует в *брахманах* (см. **Веды**) и *шраута-сутрах* (см. **Веданги**), но ассоциируется уже с указаниями «Белой Яджурведы» в связи с церемонией *ашваме-дха* — торжественным жертвоприношением коня. Ф.Б.Я. Кёйпер предполагал, что

Б. должна была занимать важное место в новогоднем ритуале, «способствовать» переходу от старого года к «новорожденному».

Начальная Б. представляла собой игру в попеременное загадывание друг другу загадок участниками этого словесного агона, к-рые делились на две «партии», и целая группа гимнов-загадок «Ригведы» уже, несомненно, относится к этому жанру сакральных текстов. Так, в одном из гимнов (I.164.34–35) одна «партия» предлагала вопросы: «Я спрашиваю тебя о крайней границе земли. // Я спрашиваю тебя, где пуп мироздания. // Я спрашиваю тебя о семени племенного жеребца. // Я спрашиваю о высшем небе речи», а другая по порядку отвечала: «Этот алтарь — крайняя граница земли. // Это жертвоприношение — пуп мироздания. // Этот *сома* — семя племенного жеребца. // **Брахман** этот — высшее небо речи» (*пер. Т.Я. Елизаренковой*). Загадки в форме последовательных цепочек вопросов были характерны для космогонич. гимнов «Ригведы», собранных в самой поздней, *мандале* X. Достаточно привести нек-рые наиболее цитируемые (X.81.2, 4): «Что это было за местоположение? // Какова точка опоры? Как произошло (то), // Благодаря чему Вишвакарман, порождая землю, открыл небо (своим) величием, (этот) все охватывающий взглядом?.. Что это была за древесина и что за дерево, // Из чего вытесали небо и землю? // О вы, способные думать, спросите же мыслью (своей) о том, // На чем стоял он, укрепляя миры?» (*пер. Т.Я. Елизаренковой*).

Ведийские тексты-загадки в стиле Б. воспроизводились и в др. памятниках ведийского корпуса, в *брахманах* и *упанишадах*, притом даже сравнительно позднего происхождения. Так, в «Мундака-уп.» (III.1.1) и в «Шветашватара-уп.» (IV.6) приводится загадка о двух птицах на одном дереве, одна из к-рых ест сладкую ягоду, а другая молча смотрит (Ригведа I.164.20), а вторая из названных *упанишад* открывается серией «гностич. вопрошаний» (I.1): «В чем причина? В Брахмане? Откуда мы родились? Чем живем? И где основаны? Знающие *Брахмана*, [поведайте] — кем ведомые существуем мы в смене счастья и иных [обстоятельств]?» (*пер. А.Я. Сыркина*). Существенно важно, что поздневедийские памятники свидетельствуют о Б. и как об институте др.-инд. об-ва. Так, весь разд. III «Брихадараньяка-уп.» посвящен сюжету о том, как царь Видехи Джанака, желая узнать, кто из собравшихся ко двору брахманов самый мудрый, сулит им в награду коров за победу в споре. С самого начала ясно, что на получение дара претендует знаменитый *риши* Яджнявалкья. Др. эрудиты вызывают его на словесный поединок и задают трудные вопросы, однако Яджнявалкью это не смущает: мудрецу Ашвале он отвечает на вопросы о подробностях ритуала и исполнения гимнов, Джараткарне — о восьми «орудиях восприятия» и воспринимаемом ими, Бхуджье — о том, куда уходят после смерти цари, совершившие *ашвамеду*, Ушасте — об «**Атмане** внутри всего» и т.д.

Несомненна связь между Б. и одной из дисциплин знания поздневедийской эпохи. В перечнях этих дисциплин в «Чхандогья-уп.» наряду с прочими названа и некая наука *ваковакья* (VII.1.2.4; II.1.7.1). **Шанкара** в коммент. к этим пассажам трактует данное понятие уже как «дискурсивную науку», как впоследствии обозначалась **ньяя**, но здесь явный анахронизм, т.к. знаменитый философ экстраполирует совр. ему явление на глубокую древность. Но нельзя не признать и его бесспорной интуиции: в *ваковакье* следует видеть, вероятнее всего, искусство ведения спора в жреческих школах, умение задавать вопросы и отвечать на них. Это подтверждается и присутствием в *брахманах* специальных терминов, означающих «вопрошающий» (*прашнин*), «задающий перекрестные вопросы» (*абхипрашнин*), «отвечающий» (*прашнавивака*) и т.д. С *ваковакьей* же несомненными генетич. узлами была связана древняя **локаята**, появившаяся уже в шраманский период, — искусство

выигрывать спор на мировоззренческую тему, правда уже с использованием рациональной аргументации *pro* и *contra*.

Значение Б. для будущего инд. философии трудно переоценить. Хотя спекуляции на тему космогонич. аллегорий и тайн мироздания сами по себе философии еще не составляют (в противоположность мнению большинства историков инд. философии, к-рые до наст. вр. включают соответствующий ведийский материал в ее начальные разделы), т.к. в них отсутствует еще к.-л. исследование соответствующих предметов (в виде хотя бы зачаточной критики суждений или систематизации понятий), механизмы Б. позволяют наглядно проследить происхождение тех филос. дискуссий, к-рые составляли осн. формат филос. деятельности в Индии. Что же касается *ваковакьи*, то ее значение также никак не ограничивается связями с ней *локайты*, но речь должна идти скорее о той древней проториторике, с к-рой генетически была неразрывно связана будущая *ньяя*. Нет сомнения, что мы имеем здесь дело с составной частью предметной области *ньяи*, разрабатывавшей схему диалога в диспуте и критерии присуждения победы или, соответственно, поражения одного из его участников (ср. *Ньяя-сутры* V).

Соч.: Ригведа. Мандалы I–IV. Изд. подгот. Т.Я. Елизаренкова. М., 1989; Ригведа. Мандалы IX–X. Изд. подгот. Т.Я. Елизаренкова. М., 1999; Упанিশады. Пер. с санскр., предисл. и коммент. А.Я. Сыркина. М., 1967.

Лит.: Елизаренкова Т.Я., Топоров В.Н. О ведийской загадке типа *brahmodya* // Паремнологические исследования. М., 1984; Кёйнер Ф.Б.Я. Труды по ведийской мифологии. Пер. с англ. М., 1986; Топоров В.Н. О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией мирового дерева // Труды по знаковым системам. V. Тарту, 1971; он же. О брахмане. К истокам концепции // Проблемы истории языков и культуры народов Индии. Сб. статей памяти В.С. Воробьева-Десятовского. М., 1974.

В.К. Шохин

БУДДА (санскр. *buddha* — букв. «пробудившийся», «просветленный») —

1) высшее состояние духовного совершенствования в ряде направлений инд. религ. и филос. мысли, но прежде всего в **буддизме**;

2) имя аскета Сиддхартхи Гаутамы, известного также под именем Шакьямуни («Мудреца из рода Шакья»); см. **Будда Шакьямуни**;

3) нарицательное имя для многочисленных просветленных существ будд. пантеона, обладающих собственными мирами (*буддха-киштра*) в бесконечной Вселенной.

Состояние «просветленности» мыслилось в раннем буддизме **тхеравады** как антипод состоянию «омраченности», т.е. погруженности в бесконечный круговорот рождений и смертей (**сансара**). Просветленный понимался как постоянно пребывающий в **нирване** в противоположность существам «этого мира», «захваченным» *сансарой*. Реальность понималась как непрерывный поток мгновенных состояний-**дхарм**, и «истинное видение этой реальности» (*ятхабхутам*) означало обретение мудрости (**праджни**), приводящей к состоянию просветления. Представление о мгновенно проявляющихся *дхармах* и само ключевое понятие «возникновение» (*самудая*) осмыслялось в категориях «прошедшего» (*атита*), «будущего» (*анагата*) и «настоящего» (*пратьюпанна*).

Целью анализа потока психофизич. состояний (*дхарм*) было опровержение существования индивидуального «Я», субстанциональной души (**Атмана**). Др. сознания

из этого анализа совершенно «выпадали», и очень остро вставала проблема интерперсональности. С т.зр. Будды, «существо» (*самттва*) является лишь номинальной сущностью, к-рая не может реально возникать. Одно из центр. понятий буддизма — *нирвана* фактически означает наличие недискурсивного, лишённого эмоционального и интеллектуального содержания сознания, или, как пишут буддисты, неомраченного сознания, избавленного от «загрязнений» (*клеши*, *авараны*).

В буддизме **махаяны** «просветленность» понималась как пребывание в «недвойственности», за пределами всяких ограничений, различий и обозначений. Именно такое состояние называлось «высшим, полным, окончательным просветлением» (*аннутрара-самьяк-самбодхи*). В *махаяне* невозможно проводить различие между *сансарой* и *нирваной*.

Поскольку для совершенствующегося в *махаяне* не может быть различия между ним и др. существами, как не существует и самого понятия «существа», категории «просветленный» и «просветление» могут иметь смысл только по отношению ко всей совокупности живых существ. В *махаяне* главными определяющими качествами **бодхисаттвы** (т.е. существа, наделенного **бодхичиттой** — устремленностью обрести просветление) являются мудрость (*праджня*) и сострадание (*махакаруна*, или **каруна**). Эти качества невозможно по определению проявить локально, в какой-то момент времени, в каком-то месте, по отношению к какому-то конкретному объекту. Поскольку *бодхисаттва* не может быть ничем ограничен, он также именуется *махасаттвой* («великим существом»).

«Незамкнутость» филос. категорий буддизма на «одномоментно» и «одноместно» сосредоточенной рациональности, их живая связь с древней традицией, предполагающая свободное «перетекание» от мифологем к философемам с легкой возможностью их обратного превращения (вторичная и даже третичная мифологизация), обусловлена не их местом в системе знания, а их ролью осн. стержня будд. культуры. Именно в рамках этой парадигмы филос. понятие с легкостью превращается в художественный образ, в юридическое установление или в религ. догмат.

Тела Будды

Сопоставление развивающегося, по мере развития буддизма, представления о сущности Б. с конкретными биографич. сведениями о жизни исторического Будды Шакьямуни способствовали формированию концепции о трех телах Б. (**трикая**). Согласно этой концепции, подлинная сущность Б. не может быть выражена в категориях пространства и времени — она вечна, бесконечна и невыразима, т.е. абсолютна. Эта истинная сущность Б. обозначается как *дхарма кая* («тело закона», «дхармическое тело»). Положительная сущность по сути отрицательной категории — *нирваны* проявляется в *самбхога кая* («тело блаженства»), в к-рой Б. обретает всеблаженство *нирваны* и общается с высшими личностями (*йогинами*, *бодхисаттвами*), сознание к-рых пребывает на уровне миров «форм» и «не-форм». В «магически созданном теле» — *нирмана кая* Б. являются в мире желаний и проповедуют свое учение людям и др. существам этого мира. Одним из таких воплощений и был Будда Шакьямуни.

В будд. иконографии *дхарма кая* изображается обычно в виде ступы, *самбхога кая* — в виде *бодхисаттвы*, сидящего в позе созерцания, украшенного диадемой, браслетами, серьгами — атрибутами царской власти, а *нирмана кая* — в виде Б. в простых монашеских одеждах с чашей для сбора подаяния (*патра*) в руке.

Мифология

Согласно канонич. источникам, Б. обладает 32 признаками «великого человека» (*махапуруша-лакшана*) — руки и ноги округленные, пальцы рук длинные, кожа зо-

лотистого цвета, плечи широкие, язык длинный, красивой формы, голос подобен голосу Брахмы и т.д., а также 80 дополнительными признаками. Способности и силы, к-рые ему присущи, превосходят способности любых возможных существ во всех мирах. После достижения *нирваны* Б. может оставаться в человеческом облике до конца **кальпы**. Количество Б. неисчислимо, каждый из них обитает в своем мире (*буддха-кшетра*). Будде Шакьямуни предшествовали: Дипанкара, Кракучханда, Канакамуни, Кашьяпа.

В **ваджраяне** существует представление о пяти *дхьяни*-Б.: Акшобхья, Вайрочана, Ратнасамбхавя, Амитабха и Амогхасиддхи, к-рые выполняют функцию антропоморфных символов, служащих опорой для работы сознания созерцающего.

С.Ю. Лепехов

БУДДА ШАКЬЯМУНИ (санскр. buddha śākyamuni, «пробужденный отшельник из рода Шакьев») — религ. титул основателя **буддизма** Сиддхартхи Гаутамы (VI–IV вв. до н.э.). Родился возле г. Капилавасту, респ. Шакьев, царстве Кошала, умер в Кушинагаре, респ. Маллов, царстве Магадха. Даты его рождения, пробуждения и смерти (*паринирваны*) в разных будд. традициях определяются по-разному: согласно сингальским «длинным» хроникам, Б.Ш. родился в 624 до н.э. и достиг *паринирваны* в 543 (544) до н.э. (в соответствии с этой датой, официально признанной ЮНЕСКО, в 1956 праздновалось 2500-летие буддизма); по версии япон. буддистов, опирающейся на «короткие» хроники и поддерживаемой нем. ученым Х. Бехертом, Б.Ш. жил с 448 по 368 до н.э. Большинство совр. ученых придерживаются датировки ок. 566 по 486 до н.э., опирающейся на др.-греч. свидетельства о коронации **Ашоки**.

Исторически правдоподобным считается, что будущий Б.Ш. появился на свет в местечке Лумбини, у подножия Гималаев (совр. Непал), в семье, принадлежавшей к сословию воинов (кшатриев). Он женился в 16 лет и обзавелся ребенком, но позже, испытав разочарование в светской жизни, в возрасте 29 лет против родительской воли вступил на стезю отшельника и проходил обучение у известных аскетов своего времени **Арады Каламы** и Удраки Рамапутры. Первые его попытки достичь пробуждения не были успешными; он создал свое учение и проповедовал его в течение 45 лет. Умер от несварения желудка в возрасте 80 лет. Все эти сведения в большей или в меньшей степени совпадают в будд. источниках разных направлений. Хотя буддисты-тхеравадины (см. **Тхеравада**) считают, что Б.Ш. говорил на пали, ученые полагают, что его яз. был магадхи (разг. яз. — пракрит, существовавший на территории гос-ва Магадха).

В палийской «Сутта-питаке» (см. **Типитака**) жизнь Б.Ш. описывается начиная с момента, когда, достигнув пробуждения (**бодхи**), он решил проповедовать свое учение. **Сутты** содержат сведения об обстоятельствах его проповеднической деятельности, географии его перемещений по Индии, о его слушателях и собеседниках. Б.Ш. не был соц. реформатором, не критиковал существующие порядки и не осуждал богатство и богачей. Считал более важным отказ от привязанности к собственности, чем просто ее отсутствие по бедности. Среди мирских последователей Б.Ш. были разбогатевшие куртизанки, торговцы и т.п., делавшие общине дорогие подарки.

В более поздней лит-ре появляются полные жизнеописания Б.Ш. Самые известные из них — «Лалита-вистара», «Буддхачарита», «Махавасту», «Нидана-катха», сборники **джатак** и др. Согласно этим легендам, будущий Б.Ш., прежде чем родиться сыном правителя Шакьев, перерождался в общей сложности 550 раз. Наконец боги решили, что ему пришло время воплотиться в человека, к-рый спасет мир, и что это рождение будет последним перед его уходом в **нирвану**. Мать будущего **Будды** Майя увидела в пророческом сне, как в ее бок вошел прекрасный белый слон. В мае (месяц *весака* по инд. календарю) в парке Лумбини, между Капилавасту (столицей Шакьев) и Дэвадахой (совр. Румминдей, Непал), среди деревьев и цветов у нее родился сын. Он появился на свет не так, как все, а выйдя из бока своей матери (в Индии считалось, что великие святые появляются на свет чудесным способом, чтобы избежать страданий, связанных с рождением). 32 знака «великого мужа», обнаруженные у младенца (золотистая кожа, знак колеса на ступне, широкие пятки, сросшиеся брови, длинные пальцы рук, длинные мочки ушей и т.п.), были истолкованы придворными жрецами как предзнаменование того, что он может стать либо *чакравартином*, могущественным правителем, устанавливающим на земле праведный порядок, либо великим отшельником. Отец его — Шуддходана, правитель клана Шакьев, видел в сыне своего преемника и желал, естественно, чтобы тот пошел по первому пути. Однако призванный ко двору по случаю чудесного рождения аскет Асита Девала предсказал ему второй путь.

Царевичу дали имя Сиддхартха («Тот, кто реализовал цель»). Чтобы предсказание аскета не сбылось, царь создал во дворце атмосферу вечного праздника, надеясь, что ничто не наведет его отпрыска на мысли о горестях этого мира. Когда царевичу исполнилось 16 лет, он женился на своей двоюродной сестре Яшодхаре, через 13 лет она родила ему сына, названного Рахула («Путь»). Тяготясь своим праздным образом жизни, царевич три раза тайно покидал дворец. В первый раз он встретил больного и понял, что в мире есть уродующие человека недуги, во второй раз — старика и понял, что молодость не вечна, в третий — похоронную процессию, наблюдая к-рую осознал бренность человеческой жизни. По нек-рым версиям, ему встретился еще и отшельник, что навело его на мысль о возможности преодолеть страдания этого мира уединенным и созерцательным образом жизни. Т.о., легенда показывает, что будущему Б.Ш. открылось не только реальное положение вещей, но и выход из него.

Оставив близких и отказавшись от роли правителя, царевич под именем отшельника Гаутама отправился в Раджагриху (совр. Раджгир), столицу Магадхи, правитель к-рой Бимбисара, очарованный аристократической внешностью и умом молодого отшельника, пригласил его разделить с ним трон. Гаутама вежливо отказался, предпочтя уроки медитации Арады Каламы и Удраки Рамапутры. Однако, овладев методами медитации и даже превзойдя в ней своих знаменитых учителей, он так и не испытал духовного пробуждения. Оставался еще один известный и, пожалуй, самый популярный среди отшельников того времени способ — аскеза. Вместе с пятью др. отшельниками Гаутама предается самому суровому самоограничению, доходит до крайнего истощения, но все равно не обретает желаемый опыт. В результате этого, уже второго в его жизни экзистенциального кризиса он принимает решение прервать аскезу, что было воспринято его сотоварищами как отказ от духовной практики, и они в гневе покинули его. Гаутама принял из рук деревенской девушки Суджаты немного приготовленного на молоке риса и сразу восстановил свои силы. Вечером он сел под деревом *nipal* (*Ficus religiosa*, «дерево *Бодхи*») и предался медитации.

Сначала его искушал Мара, воплощение осн. человеческих пороков. Одолев его, аскет Гаутама вошел в состояние глубокого сосредоточения и в первой половине ночи постиг все свои прошлые рождения, а во второй — обрел «божественное око»: способность видеть участь всех живых существ в течение бесчисленных перерождений. Разрушив омрачения и аффекты, в ночь полнолуния месяца *весак* в месте, к-рое сейчас называется Бодх Гайя, Гаутама пережил высшее духовное пробуждение (*бодхи*) и стал Буддой. Неск. недель он провел в раздумье о разных аспектах открытой им Истины — *дхармы* — и о возможности открыть ее людям. Б.Ш. сомневался: смогут ли они понять и принять его учение. Охватив мир «оком просветленного», Б.Ш. узрел, что различие между людьми состоит не в их происхождении, а в уровне их духовного развития (это было принципиальным новшеством, отличавшим буддизм в древности от **брахманизма** с его приверженностью социальной и духовной иерархии сословий — *варнам*).

Приняв решение проповедовать *дхарму*, Б.Ш. сначала ищет тех, кто может понять его учение. Он разыскал отшельников, с к-рыми занимался аскетич. практикой, и объявил им, что стал **архатом**, полностью «пробужденным». Однако они сначала не поверили ему и, только после того как Б.Ш. в отчаянье воскликнул: «Признайте, что я никогда не говорил ничего подобного!», отшельники, зная его честность и искренность, согласились его выслушать. Именно перед ними Б.Ш. (в Исипатане, совр. Сарнатх, там сейчас стоит ступа, возведенная во времена Ашоки) и произносит свою первую проповедь о **Четырех благородных истинах (чатвари арья сатъяни)**, получившую назв. «Поворот колеса дхармы». Пять аскетов становятся первыми учениками Б.Ш., положив начало *сангхе* (общине). Проповедническая деятельность Б.Ш. длится 45 лет.

Обстоятельства кончины Б.Ш. подробно описаны в «Махапариниббана-сутте». Б.Ш. говорит своему любимому ученику Ананде о том, что он — старый и усталый человек, чей земной путь подходит концу, но при этом намекает, что мог бы при желании продлить свое существование на еще одну **кальпу**. Ананда упускает момент, чтобы попросить Учителя остаться. Событием, послужившим непосредственной причиной смертельного недуга Б.Ш., было угощение некоего кузнеца Чунды. В текстах это блюдо называется *суукара-маддава* (свинина). По правилам, существовавшим в *сангхе* времен Б.Ш., монахи должны были есть все, что им подают, даже мясо (хотя им запрещалось просить его, или питаться мясом, специально для них приготовленным). Однако смерть Б.Ш. от употребления в пищу несвежей свинины, хотя ей и пытались придать характер самопожертвования (Б.Ш. попросил Чунду накормить монахов др. пищей, а это сомнительное угощение оставить ему), плохо вписывалась в контекст образа Первоучителя. Поэтому последнее блюдо Б.Ш. *суукара-маддава* получило «вегетарианское» толкование (особые трюфели, излюбленное кушанье свиней).

В лесу Упаваттана под Кушинагаром умирающий Б.Ш. распорядился, чтобы все похоронные церемонии провели местные жители. Рыдания и иные выражения скорби были, с его т.зр., признаком омраченности, подверженности страстям. Братья-монахи должны были использовать смерть Учителя как уникальный объект медитации, благодаря чему многие из них обрели пробуждение и стали *архатами*. Тело Б.Ш. было кремировано, а его останки (зубы и кости) были распределены между разными будд. общинами тогдашней Индии и стали предметом культа для простых верующих. Монахи же получили в наследство *дхарму* — особый опыт Б.Ш. и путь к нему.

Жизнеописание Б.Ш. является важным элементом будд. учения. Выводы некоторых ученых о его «неисторичности» и «мифологичности» (напр., фр. ученый Э. Сенар

считал его вариацией на тему соляного мифа) несколько не умаляют его значения для понимания будд. мысли. Жизнь Б.Ш. призвана была служить иллюстрацией важнейших положений буддизма о «срединности»: путь между крайностями гедонизма (жизнь во дворце отца) и аскетизма (период жесткого самоограничения), ориентация на практику спасения («прагматизм») и важность личного опыта («эмпиризм»).

Согласно будд. учению, *паринирвана* Б.Ш. означала полное его исчезновение из всех планов существования. Однако еще среди ранних будд. общин были такие, в к-рых Б.Ш. пытались представлять некой сверхмирной сущностью (*локоттара*). С развитием *махаяаны* назревает потребность «воскресить» Б.Ш. Согласно ей, Б.Ш. объявляет, что сказал о своем уходе в *паринирвану* из педагогич. соображений, чтобы его последователи, рассчитывая на его помощь, не слишком «расслабились». На самом деле он вечен и, когда это необходимо, будет появляться в одном из трех своих тел. Главным извечным «телом Будды» объявлялась *дхарма кая* — «Тело Закона», «таковость» (*татхата*), реальность как она есть, вечно пробужденное сознание. Это высшее Тело может проявлять себя на разных уровнях будд. психокосмоса: на уровне *рупа-дхату* и *арупа-дхату* (мира форм и мира не-форм — разных стадий медитаций) — как «Тело наслаждения» (*самбхога кая*), на уровне *кама-дхату* (мира желаний) — как материальное «превращенное Тело» (*нирмана кая*). Именно «превращенным Телом» считают махаянисты исторического Б.Ш. Т.о., эволюция образа Б.Ш. в истории буддизма заключалась не только в обожествлении историч. личности, но и в деперсонализации и абсолютизации религ. опыта этой личности в символе *дхарма каи*.

Лит.: Андросов В.П. Будда Шакьямуни. М., 2001; Будда. Истории о перерождениях. М., 1991; Жизнь Будды. Новосибирск, 1994; *Bureau A.* Recherches sur la biographie du Buddha. Vol. 1–3. P., 1971–1995; *Bechert H.* The Dating of the Historical Buddha. Vol. 1–3. Göttingen, 1991–1997; *Carrithers M.* The Buddha. Oxf., 1996 (12th ed.); *Edwardes M.* A Life of the Buddha, from a Burmese Manuscript. L., 1959; *Frauwallner E.* The Historical Data We Possess on the Person and Doctrine of the Buddha // *Kleine Schriften*. Ed. by G. Oberhammer, E. Steinkellner. Wiesbaden, 1982; *Klimkeit H.-J.* Der Buddha: Leben und Lehre. Stuttgart, 1990; *Krom N.J.* The Life of Buddha on the Stupa of Barabudur According to the Lalitavistara Text. The Hague, 1926; *Lamotte É.* The Buddha, His Teachings, and His Sangha // *The World of Buddhism: Buddhist Monks and Nuns in Society and Culture*. Ed. by Heinz Bechert, Richard Gombrich. L., 1984; *Nakamura H.* Gotama Buddha. Los Angeles — Tokyo, 1977; *Reynolds F.E., Hallisey Ch.* The Buddha // *Buddhism and Asian History*. Ed. by J.M. Kitagawa, M.D. Cummings. N.Y., 1989; *Rockhill W.* The Life of the Buddha and the Early History of His Order, Derived from Tibetan Works. L., 1884; *Saddhatissa H.* The Life of the Buddha. L., 1976; *Schumann H.* Der historische Buddha. Köln, 1982; *Thomas E.J.* The Life of Buddha as Legend and History. L., 1960 (6th ed.); *Zafropulo Gh.* L'illumination du Buddha: Essais de chronologie relative et de stratigraphie textuelle. Innsbruck, 1993.

В.Г. Лысенко

БУДДАГХОСА (пали *Buddhaghosa*) — комментатор осн. текстов Палийского канона, авторитетнейший экзегет в истории буддизма, живший в V в. Биографич. сведения о Б., за исключением его собственных предисловий к его комментариям,

позднесредневекового происхождения: тридцатистишие в продолжении «Махавансы» («Великая хроника» Шри-Ланки), написанное в XIII в. Дхаммакирти (XXXVII.215–247), и жизнеописание «Буддагхосуппатти» («Прибытие Буддагхосы»), составленное бирманским монахом Маха Мангалой в XVI в.

По этим преданиям, Б. родился в Индии во время правления на Ланке Маханамы (409–421/31), в семье домашнего жреца-*пурохиты* царя Сангамы в дер. Гхоса близ Гайи (Магадха) недалеко от знаменитого дерева *Бодхи*, где достиг просветления **Будда**. Б. получил хорошее образование и исходил всю Индию, вызывая на полемич. состязания знатоков диспута. Однажды, после диспута с будд. монахом Реватой, он заинтересовался его учением и вступил в будд. общину с целью «самообразования». В общине произошло его обращение в буддизм, и он написал первые свои сочинения — трактат «Джнянодая» («Восхождение знания») и «Аттхасалини» («Полнота смысла»), коммент. к «Дхаммасангани» (см. **Абхидхармические тексты**). Ревата, видя, что новообращенный собирается предпринимать великие труды, предложил ему отправиться в столицу Ланки Анурудхапуру, где хранились сингальские коммент. к Палийскому канону (**Типитака**), чтобы перевести и их на пали. Б. последовал этому совету, учился у наставника Сангхапали и получил от ученых авторитетов разрешение на перевод. При этом они дали ему на пробу откомментировать два двустихия, из истолкования к-рых благодаря его вдохновению выросло знаменитое соч. «Висуддхимагга» («Путь очищения»).

За исключением отдельных деталей, приведенные сведения вполне реалистичны. Правда, совр. исследователи сомневаются в месте рождения Б., к-рым могла быть, по их мнению, помимо Сев.-Вост. Гайи и Юго-Зап. Андрха, и Юж. Канчипурам. Очевидно, что Б. не был переводчиком всех сингальских коммент., а также что это не были переводы в совр. смысле, но скорее переложения. Те тексты, к-рые переложил Б., составляли в общей сложности порядка 25 сингальских источников и один дравидийский (время создания оригиналов Б. следует отнести к первым вв. н.э.). Вероятно, Б. покинул Шри-Ланку из-за иноземных вторжений в ее столицу и потому не завершил всех своих начинаний. Но и то, что он сделал (даже если не приписывать ему чужие труды, каковы, по мнению исследователей, комментарии к **джатакам**, «Дхаммападе», «Кхуддакапатхе» и «Суттанипате»), весьма впечатляет. Б.Ч. Лоу, исследователь тв-ва Б., отмечает его большую компетентность не только в будд., но и в брахманистской лит-ре (грамматика **Панини**, «Йога-сутры» и т.д.).

Названный трактат «Висуддхимагга» можно рассматривать в качестве своего рода введения к комментариям на палийские тексты, хотя на деле коммент. были написаны (судя по цитатам) позже. Он представляет собой компендиум будд. учения в целом, обнаруживающий серьезное изучение самих канонич. текстов на пали, а также внеканонич. и сингальских коммент. Б. следует самой древней и авторитетной традиции **стхавиравады**, связанной со школой *махавихары* («великий монастырь»). «Путь очищения» систематизирует всю будд. доктрину под тремя осн. «рубриками»: моральный тренинг (**шила**), созерцательная практика (**дхьяна**) и высшая мудрость (**праджня**) в 23 главах. Трактат начинается с изложения осн. поведенческих предписаний, аскетич. и медитативной практики. Далее Б. систематизирует будд. учение о «сверхспособностях» (**иддхи**), об умозрении (**абхиджня**). 3-я часть посвящена осн. классификациям точечно-динамичных «атомов существования» — **дхарм** (пять «групп») — **скандх**, 12 «опор сознания» — **аятан**, 18 «элементов» — **дхату**), деятельности чувств (**индрии**), **Четырем благородным истинам** Будды — о страдании, его происхождении, его прекращении и средствах реализации этой задачи, закону зависимого происхождения состояний квазииндивида (**пратитья самутпа-**

да) и, наконец, «очищению» (в соответствии с названием компендиума) воззрений посредством устранения сомнений, видения пути, окончательного «очищения» знания и видения и преимуществ культивирования мудрости.

Б. приписывается палийское переложение коммент. на осн. разделы Палийского канона — Виная-питаку, четыре собрания-*никаи* Сутта-питаки (Дигха-никая, Мадж-джхима-никая, Самъютта-никая и Ангуттара-никая) и на все семь трактатов Абхидхамма-питаки. Комментарии Б. строятся по единому плану и предваряются изложением истории их составления. В коммент. к *суттам* он пытается всякий раз восстановить их событийный фон — те обстоятельства, при к-рых они были произнесены Буддой (в том, что они должны были быть его речениями, комментатор-традиционалист не сомневается). Педантичный Б. истолковывает каждую фразу или слово, к-рые он считает вызывающими сомнение или заслуживающими специального внимания с экзегетической, филос. или религ. точки зрения. Его замечания по поводу редких слов чаще всего убедительны для ученых-палистов, как значимы и все приводимые им разночтения. Вместе с тем Б. то и дело «разбавляет» свое истолкование анекдотами, притчами, легендами, облегчая для восприятия. Благодаря этому он невольно сохраняет значительный материал по истории общественных нравов, фольклору, народным верованиям. Тем не менее не следует забывать и о том, что его экзегезу от истолковываемого материала отделяет порой тысячелетие и эпохе Будды нередко приписываются реалии гораздо более позднего времени. Влияние Б. на последующую палийскую комментаторскую традицию было исключительно велико.

Лит.: Law B.C. Buddhaghosha. L., 1946; EIPh. Vol. IX. Buddhist Philosophy from 350 to 600 A.D. Ed. by K.H. Potter. D., 2003.

В.К. Шохин

БУДДИЗМ — европ. обозначение древнейшей мировой религии, возникшей в Индии в сер. I тыс. до н.э. и восходящей к учению отшельника Сиддхартхи Гаутамы, носящего титул **Будды Шакьямуни**. Сами буддисты называют себя *бауддха* (последователи Будды), а свое вероисповедание — *буддха дхарма* («Закон (Учение) Будды»). Б. как религия и филос. учение зиждется на авторитете Будды, модели его жизненного пути и прежде всего — опыта «пробуждения» (**бодхи**), в к-ром ему открылась **Истина (дхарма)** о природе человека и о возможности его спасения (**нирвана**). В ходе историч. развития Б., распространившийся из Индии в Тибет, Центр. Азию, Шри-Ланку, Юго-Вост. и Вост. Азию, а в XX в. проникший в Европу, Америку и Австралию, стал объектом культурного и религ. влияния принявших его стран и претерпел серьезную внутреннюю трансформацию, обрета множество разных и порой несовместимых друг с другом форм. Неграмотный тиб. крестьянин, вращающий барабан с записанными на нем молитвами, верящий в богов, духов предков и магич. обряды, имеет мало общего с дзенским подвижником, к-рый ради обретения интуитивного озарения способен годами созерцать голую стену, а тот — с мирянином-амидаистом, сотни раз в день повторяющим имя **будды** Амиды (санскр. Амиитабха). Столь же мало общего между тхеравадинским монахом, строго придерживающимся целибата и вегетарианства, и последователем **тантризма**, практикующим употребление мяса, опьяняющих напитков и слияние с партнершей. Тем не менее речь идет не о разных учениях, искусствен-

но соединенных именем Будды, а о разных формах, к-рые приняло в своем историч. развитии одно учение Б.

Этой религии нельзя принадлежать по рождению (в отличие, напр., от **брахманизма**), обращение в Б. есть результат осознанного выбора, формула, к-рую при этом произносят, т.н. три прибежища (или драгоценности): «Прибегаю к Будде, его Учению (*дхарма*) и Общине (*сангха*)», наполнялась в разные историч. периоды разным содержанием: Будда — от исторического Будды Шакьямуни до множества *будд махаяны* и *ваджраяны*, *дхарма* — от учения о спасении, опирающегося на психологию и практич. мораль, до универсальной религии с пантеоном, сложным ритуалом и разнообразными религ.-филос. доктринами; *сангха* — от небольшой группы бродячих отшельников до множества приверженцев (монахов и мирян) в разных странах мира.

Возникновение и распространение Б. Б. возник в Сев.-Вост. Индии в среде *шраманов* (бродячих отшельников, противопоставлявших свои духовные поиски системе религ. ценностей **брахманов**) как одна из аскетич. общин, образовавшаяся вокруг харизматического лидера и имевшая как мирских последователей, так и влиятельных покровителей среди знати (см. также **Адживикизм**; **Джайнизм**). Шраманское движение, несмотря на свою неоднородность, разделяло ряд общих идей: 1) сомнение в действенности ведийского ритуала и в священном характере текстов **Вед**; 2) неприятие социальной иерархии (см. **Варна-ашрама**), в к-рой доминирующее положение занимали жрецы-брахманы; 3) вера в **карму** как безличный моральный закон и **сансару** — цикл перерождений; 4) убеждение в том, что освобождения от страданий (**мокша**, **нирвана**) можно достичь лишь вне об-ва, ведя бродячий образ жизни и практикуя ненасилие (**ахимса**), аскетич. самоограничение, **йогу** и медитацию. Хотя мн. последователи Будды по своему происхождению принадлежали к брахманскому сословию, Б. был всецело продуктом шраманского движения и, широко используя понятия брахманизма (*карма*, *дхарма*, **Брахман**, **Атман** и др.), наполнял их своим содержанием. Впоследствии Б. и брахманизм (и его поздняя форма — **индуизм**) постоянно полемизировали между собой, попутно обогащая друг друга идеями и методами (особенно в области философии).

Территория, на к-рой разворачивалась деятельность Будды, — сев.-восток долины р. Ганг — отличалась разнообразием в этнич. и политич. отношении. Здесь развивалась городская цивилизация, и на фоне разложения родового строя шло быстрое становление государственности (будд. тексты упоминают 16 государств, монархий и племенных республик, названных часто по имени населявших их народов). По этой причине влияние брахманизма, преобладавшего преимущественно в родо-племенной, деревенской Индии, было сравнительно небольшим.

Будд. традиция ведет свое летоисчисление с *паринирваны* («полной *нирваны*», или окончания земного пути) Будды в 543 до н.э. (хотя эта дата принята ЮНЕСКО и в 1956 в мире отмечалось 2500-летие Б., ее следует считать условной). То немногое, что известно о жизни Будды Шакьямуни и о ранней будд. общине, почерпнуто из эдиктов царя **Ашоки**, археологич. находок и текстов, созданных по меньшей мере пять веков спустя после кончины Первоучителя. Считая, что монахи должны опираться лишь на *дхарму* и правила монашеской дисциплины, Будда не оставил преемника, поэтому после его кончины самой авторитетной инстанцией для монахов были т.н. **буддийские соборы**, на к-рых представители разных общин совместно решали организационные и доктринальные вопросы. Надежными данными, подтверждающими историчность соборов, совр. наука не располагает. По преданию, через год после смерти Будды, на Первом соборе в Раджагрихе (древней столице

Магадхи, совр. Раджгир, шт. Бихар), к-рому покровительствовал царь Бимбисара, председательствующий монах Кашьяпа обратился к старейшине Упали с просьбой рассказать о провозглашенных Буддой правилах поведения монахов, а к любимому ученику Будды — Ананде — с просьбой процитировать наставления Будды. Затем 500 монахов продекламировали тексты, заложив в основу будд. канона кодекс монашеской дисциплины (*виная*) и доктрину — *дхарму*. В дальнейшем, после добавления **абхидхармы** («разъяснение доктрины»), собрание священных будд. текстов стало называться «Три корзины» (см. **Типитака**). На Втором соборе в Вайшали (шт. Бихар ок. 367 до н.э.) и особенно на Третьем соборе в Паталипутре (совр. Патна, 236 или 247 до н.э., статус его считается спорным) произошел раскол между «консерваторами» и поборниками большей открытости *сангхи*, что привело к образованию первых сект Б.: **стхавиравады** (пали — **тхеравада**, «учение старейшин») и **махасангхики** («большой общины»). Каждая из них постепенно разветвлялась на школы, создававшие свою религ. лит.-ру. Собор в Паталипутре (Ашока назначил его председателем Тиссу Моггалипутту, выступившего с опровержением «диссидентских» учений) был собранием только сторонников *стхавиравады*, от к-рой к тому времени откололась **сарвастивада**. *Тхеравада* преобладала в Центр. Индии (Каушамби, Удджайн), а с III в. до н.э. — на Цейлоне. Запись ее канона (Типитака) на яз. пали относится к I в. до н.э. *Сарвастивада*, создавшая санскр. версию канона (*Трипитака*), утвердилась в кушанскую эпоху в Гандхаре и Кашмире. Последний собор на территории Индии состоялся ок. 100 н.э. в Кашмире (по др. версиям, в Джаландаре) при поддержке царя Канишки. На нем был создан коммент. «Махавибхаша» (или «Вибхаша») к «Абхидхарма-питаке». Впоследствии монахов, признающих авторитет «Вибхашы», стали называть вайбхашиками (см. **Вайбхашика**), а тех, кто предпочел опираться на «Сутра-питаку», — саутрантиками. Отсутствие единого авторитетного центра, разногласия по поводу дисциплины и доктрины, специализация в разных разделах будд. канона — эти и др. факторы способствовали активному образованию и распространению школ на территории Индии. Идеи *махасангхики* нашли воплощение в новом направлении, к-рое его последователи называли *махаяной* («широким путем», или «большой колесницей»), противопоставив учению их предшественников как **хиньяне** («узкому пути», или «малой колеснице»). Однако последние не приняли этого обозначения, идентифицируя себя по названию своих школ (18, однако совр. ученые насчитывают от 23 до 30 школ; из них до нашего времени сохранилась одна — *тхеравада*). Чтобы избежать оценочного термина *хиньяна*, ученые используют термины либо «традиц. Б.», либо «юж. Б.» (в противоположность «сев.», махаянскому). Расцвет *махаяны* приходится на сер. I тыс. н.э., в ней возникли свои религ.-филос. школы (главные из них **мадхьямака** и **йогачара**); в VII–IX вв. из нее выделилась *ваджраяна* («алмазный путь», или «алмазная колесница»).

В первый век существования из места своего возникновения (Магадхи и Кошалы) Б. распространился в значит. части Индии, включая Мадхуру (совр. Мадурай) на юге и Удджайн в Центр. Индии. При Ашоке Б. становится гос. религией империи Маурьев, после его смерти и воцарения дин. Шунгов, покровительствовавшей брахманизму, утверждается на Шри-Ланке (II в. до н.э.). Б. поддерживали и индо-греч. цари, напр. Менандр, что нашло отражение в его знаменитых диалогах с буддистом Нагасеной (см. «**Милинда-панья**»). В течение трех последующих веков Б., оказавшийся наиболее приемлемой религией для пестрых по своему этнич. составу империй, превращается во влиятельную силу на всей территории Индии, а с воцарением дин. Сатаваханов (II–III вв.) проникает в Центр. Азию. В эпоху правления

Канишки (I–II вв. н.э.) его влияние простирается от сев. границ Индии до Центр. Азии. В это же время он попадает в торговые центры Сев. Китая, а также через Юго-Вост. Азию достигает Юж. Китая. Со II по IX в. Б. постепенно утверждается в Юго-Вост. и Юж. Азии, Китае, откуда проникает в Японию, Корею, Тибет. В этот период будд. монастыри образуют крупные объединения (*махавихары*), действовавшие и как ун-ты, центры просвещения, учености и искусства (гл. из них — **Наланда**). В Юж. Индии поддержку Б. оказывает дин. Сатаваханов. Хотя с VIII в. на большей части территории Индии Б. начинает приходить в упадок (особенно после разрушения будд. монастырей гуннами), его влияние продолжает сохраняться на севере и востоке. С сер. VIII в. в Бихаре и Бенгалии к власти приходит дин. Палов, представители к-рой были буддистами. Доминирующим направлением при Палах была *ваджраяна*, центром ее изучения и практики — монастырь Наланда. Именно при Палах в связи с ослаблением контактов с Китаем инд. буддисты обратили свой интерес к Тибету и Юго-Вост. Азии.

Как всеазиатская религия, создавшая свой тип цивилизации, включающий все достижения Индии в области науки, философии, грамматики, искусства, медицины, архитектуры, Б. достигает своего пика к IX в., когда под его влиянием находится значит. часть Азии. Однако в это время в Индии начинают происходить процессы (усиление влияния индуизма, разрушение будд. монастырей — осн. оплота Б. в Индии — мусульманскими завоевателями), способствовавшие упадку и в конечном счете вытеснению Б. из этой страны в XII в. С уходом из Индии заканчивается эра гегемонии инд. формы Б. и начинается новый историч. этап, когда Б. вступает в более тесные отношения с культурой тех стран, в к-рых он утверждается в качестве гос. религии.

Совр. Б. существует в трех осн. формах: *тхеравада* распространена в Шри-Ланке, Мьянме (бывш. Бирме), Таиланде, Лаосе и Камбодже (Кампучин); *махаяна* и близкая ей *ваджраяна* преобладают в Китае, включая Тибет, во Вьетнаме, Японии, Корее и Монголии, а также в Бутане и Сиккиме (на севере Индии). В самой Индии, а также в Пакистане, на Филиппинах и в Индонезии буддисты составляют 1–2% населения. Значит. число буддистов проживает в Непале. Количество буддистов в США оценивается от 1 до 10 млн. (примерно 70% из них выходцы из стран Азии и 30% — новообращенные), в Канаде 300 тыс., Юж. Америке 160 тыс. и в Европе от 1 до 3 млн. Общее число буддистов в мире колеблется от 300 до 500 млн. (данные 1997). Такой разброс в цифрах связан с трудностями подсчета, состоящими в том, что, во-первых, Б. позволяет сохранить ту религию, к к-рой человек принадлежал раньше, а во-вторых, с тем, что в нек-рых странах он слился с местными религиями (напр., с синтоизмом в Японии и даосизмом в Китае).

Учение о спасении. Если в основе др. мировых религий лежит вера во всемогущего Бога, создавшего мир, то с т.зр. Б. мир никем не создан и никем не управляется, а вера в бога — властителя и мироуправителя — **Ишвару** подрывает основы закона индивидуального морального воздаяния — *кармы* (если «люди становятся убийцами и ворами, невоздержанными, лжецами, клеветниками, насильниками, болтунами, скупыми, лжемыслящими... благодаря *Ишваре*, то... нет ни побуждения к действию, ни усилия, ни необходимости что-то сделать или что-то не сделать, а раз так, то термин *шрамана* (совершающий усилие) к ним неприменим, ибо их ум находится в замешательстве, а познавательные способности бесконтрольны» — Ангуттара-никая 3.61). Направляя взгляд человека внутрь самого себя, взывая не столько к его вере, сколько к его сознанию и воле, Будда повторяет, что единственная цель его учения — спасение от перерождений («Все мое учение имеет один

лишь вкус спасения»), к-рое человек способен достичь собственными усилиями, если осознанно изменит себя, используя путь, открытый Буддой в состоянии пробуждения («Будьте сами себе светильниками!»). В этом смысле Б. является религией спасения без Бога (хотя в поздних его формах признается важность помощи человеку со стороны более духовно продвинутых существ). Это первая в мировой истории религия, с т.зр. к-рой происхождение человека, его социальный статус, род занятий (каста) и, наконец, пол не являются основанием, чтобы считать одних людей выше других (хотя в силу своей *кармы* люди отличаются друг от друга, они равны в том смысле, что устроены совершенно одинаково). Переноса центр тяжести на внутр. природу человека, Б. подчеркивает ее изменчивость и конечность (рождение приводит к смерти, а смерть — к новому рождению), вызывающие ощущение зыбкости и несамодостаточности человек. бытия. Человек стремится «дополнить себя» вещами, др. людьми и существами, но, не достигая таким способом искомой устойчивости и целостности, постоянно испытывает неудовлетворенность. В Б. ее называют *духкха* (в европ. традиции *духкхе* больше соответствуют экзистенциалистские понятия тревожности, озабоченности, страха или психоаналитич. понятие фрустрации, нежели христианское понимание страдания). Изменчивость состояний человека превращает в *духкху* даже удовольствия. **Четыре благородные истины**, возвешенные Буддой и часто отождествляемые с его *дхармой* (учением), указывают на всеобщность *духкхи* («всё есть *духкха*»), на ее причину — желание, укорененное в ошибочном представлении человека о своем неизменном «Я» (*Атмане*), провозглашаю принципальную возможность ее искоренения и раскрывают способ реализации этой возможности (**восьмеричный путь**: правильные воззрение, намерение, речь, действие, образ жизни, усилие, осознание и сосредоточение). Это и есть рекомендуемый Буддой Путь спасения от тягот и страданий и достижения идеального внутр. состояния умиротворенности и безмятежности. Традиция говорит о нем как о сочетании «культуры поведения» (**шила**), «культуры психики» (**читта** или **самадхи**) и «культуры мудрости» (**праджня**). Пять правил поведения, предписанных как для монахов, так и для мирян (*панча шила*: не убий, не бери чужого, не прелюбодействуй, не лги, не опьяняй себя), перекликаются с заповедями в др. религиях. Однако, проповедуя их, Будда призывает не столько к совести своих слушателей или к их страху перед возможным наказанием, сколько к их здравому смыслу, подводя их к мысли, что соблюдение данных заповедей создаст более благоприятные условия для личной и социальной гармонии. Методы работы над собой (особенно в борьбе со страстями), рекомендуемые Буддой для монахов (пали *бхиккху*, санскр. *бхикшу*), отличаются от методов др. аскетич. общин не только исключением практик самоумерщвления, но и общей тенденцией заменять подавление чувств их сознательным контролем и развитием непривязанности к их объектам, а также всеохватывающей практикой самонаблюдения (пали **сати**, санскр. **смрити**). Чистая **йога**, с т.зр. Б., чтобы иметь «спасительный» эффект, должна быть еще и «мудрой», т.е. нести в себе будд. идеи («культура мудрости», освещающая др. аспекты Пути). Использование йогич. практики для развития сверхспособностей (телепатии, ясновидения и т.п.) осуждается как отход от Пути. Физич. или психич. здоровье является в Б. не самоцелью, а одним из условий успешной религ. практики, развитие же сил, помогающих господствовать над миром и др. людьми, рассматривается как самоутверждение личности, препятствующее духовному прогрессу.

Принцип срединности. Свой Путь Будда называет «срединным» в отличие от др. способов обретения внутренней самодостаточности и полноты, к-рые он опре-

делял как «крайности» (чувственное удовольствие и аскетич. самоумерщвление): на собственном опыте Будда осознал, что успех духовного самосовершенствования во многом зависит от состояния тела (он достиг «пробуждения» только после того, как отказался от жесткой аскезы и восстановил здоровье). Срединный путь — это не раз и навсегда отлаженное равновесие, а скорее постоянное смещение центра тяжести то в одну, то в др. сторону. Точка равновесия важна как точка духовного роста, и в каждом отдельном случае она должна определяться заново. Так, если будд. монах в результате практик по «успокоению ума» впал в слишком заторможенное состояние, Будда рекомендует ему «взбодриться» с помощью более жесткой аскезы. Принцип «срединности» пронизывает все учение Будды. Напр., учение об отсутствии «Я» (**анатмавада**) предстает как срединный путь между крайностями веры в единый неизменный *Атман* (**сассатавада**) и уверенностью в его разрушении после смерти (**уччхедавада**); доктрина взаимозависимого происхождения элементов реальности (**пратитья самутпада**) — как срединный путь между крайним кармическим детерминизмом (*кривада*) и верой в случайность всего происходящего в мире (**ядриччхавада**). Идея срединности получила дальнейшее развитие в махаянской школе **мадхьямака** (букв. «срединная»). Согласно ее основателю **Нагарджуне**, срединный путь — это снятие всех оппозиций и их растворение в пустоте всего сущего.

Учение о человеке. Будда считает, что источник возможного самоизменения, ведущего к спасению, заложен в самой природе человека: состоя из частей, как и все в мироздании, он лишен неизменного стержня — *Атмана* («Я», души), сохраняющегося в течение этой жизни и последующих перерождений, центра, управляющего разными его частями по своему желанию, «внутреннего правителя» (как *Атман упанишад*). Выдвигая на первый план моральную сторону закона *кармы* (человек несет ответственность прежде всего за свои мысли и намерения, а уже потом за конкретные действия), Будда подчеркивает, что понятие вечного *Атмана* как субъекта перерождения противоречит идее морального воздаяния, и прежде всего — возможности духовного самосовершенствования: ведь неизменный *Атман* «не становится от хорошего деяния большим и не становится от нехорошего деяния меньшим» (Брихадараньяка-уп. VI.4.22), ибо для него «нет ни *кармы*, ни разрушения *кармы*». Однако Будда не согласен и с тем, что смерть человека является полным прекращением его существования. На место *Атмана* как статичного бытия Будда поставил сам процесс изменения в виде индивидуального потока **дхарм** — дискретных событий соматич. и психич. характера, обуславливающих возникновение друг друга в определенном порядке (*пратитья самутпада*). Это должно было обосновать реальность изменений (морального совершенствования или деградации) в личн. личности и, кроме того, существование морального воздаяния для индивида не только в виде его благоприятного или неблагоприятного перерождения, как в брахманизме, но и в каждое мгновение его жизни.

Человек, по учению Б., — это не соединение вечной души с бранным телом, как в др. инд. учениях, а динамич. психосоматич. система, состоящая из взаимосогласованных в своем функционировании *дхарм*, образующих пять групп (**скандх**): **рупа** — тело и органы чувств; **ведана** — ощущение (приятное, неприятное и нейтральное); **санджня** — восприятие, распознавание, идентификация объектов (зрения, слуха, обоняния, вкуса, осязания и мысли); **санскар**ы — факторы, определяющие реализацию *кармы* через определенную конфигурацию индивидуального потока *дхарм*; **виджняна** — шесть чувственных сознаний (сознание зрения, слуха и т.п., включая осознание внутр. состояний). Все *скандхи* соединяются в единое це-

лое и образуют иллюзию существования индивида благодаря **упадане** (букв. «топливу»), состоящей в привязанности к «Я»; она же создает предпосылки будущих рождений и смертей, освободиться от к-рых можно, лишь искоренив в себе эгоцентрич. установку, привычку понимать всё в терминах «Я», «мое» и научившись рассматривать свою психику как объективный процесс чередования *дхарм* (система упражнений, разработанная для этого, включала медитацию над 32 элементами тела, сопровождающуюся постоянным повторением слов: «это не я, это не мое, это не мое „Я“, „Я“ не содержится в этом, это не содержится в „Я“» и т.п.). Однако при замене *Атмана скандхами* возникала др. проблема: как объяснить тождество личности в разные моменты времени, память и узнавание, если нет неизменного субъекта? Обсуждением ее занимались многие поколения будд. философов.

Будда разделяет традиц. инд. идею циклического развития Вселенной, подчеркивая, что главную роль в нем играет духовный фактор — уровень сознания населяющих ее существ. Среди них помимо человека есть боги (*дэвы*), демоны, духи предков, животные и др. Все они связаны *кармой* и *сансарой* (напр., перерождение в виде бога есть результат благой *кармы*, а в виде демона — дурной *кармы*) и в этом смысле являются элементами «естественного» устройства Вселенной. Однако из этих существ только человек способен осуществить выбор своей участи, изменить *карму* и даже окончательно освободиться от перерождений, испытав просветление (*бодхи*) и достигнув полного успокоения (*нирваны*). Это значит, что богам и др. существам, чтобы иметь возможность освободиться от *сансары*, нужно сначала переродиться в облике человека. Однако, преодолевая *сансару*, человек преодолевает и само человек. состояние, не обретая никакого иного. *Нирвана* — это всецело трансцендентный опыт, не поддающийся описанию и не имеющий ничего общего с блаженством, к-рое может пережить или даже вообразить обычный человек (Будда сравнивает счастье обычных людей с удовольствием, испытываемым прокаженным от расчесывания собственных язв, *нирвану* — с излечением от проказы, а разговоры о *нирване* с обычными людьми — с бесплодной попыткой объяснить прокаженному, в чем состоит удовольствие здоровых людей).

Образ Будды. Основатель Б. не называет себя богом или посланцем богов, а говорит о себе как об обычном человеке, ставшем учителем в результате переживания опыта, «неизв. ранее», — опыта «пробуждения» (*бодхи*), видения реальности как она есть (*ятхабхутам*), неизменно подчеркивая, что не он, Будда, важен для верующих, а то, что он открыл в этом опыте и чему учит, — *дхарма* — «истина», «закон» («Те, кто видят *дхарму*, видят и меня», «*дхарма* — подобна Луне, Будда же — пальцу, указывающему на нее»). Однако в последующем развитии Б. отношение к Будде претерпело существенные изменения. В нек-рых школах раннего Б. возникает представление о надмирной природе Будды (*локоттара*), продолжающей существовать в особой трансцендентной форме. В *махаяне* историч. Будда рассматривается как одно из проявлений Абсолюта (*дхармы* — доктрина трех тел Будды, **трикая**), появляется культ других *будд* (в кит. и яп. Б. больше поклоняются Амитабхе или Вайрочане) и особенно культ **бодхисаттв**. Если в ранних будд. монастырях не было ни святилищ, ни изображений Будды, хотя существовало поклонение его останкам, то с развитием культовой и ритуальной стороны Б. реликварии (*ступы*) становятся осн. будд. культовыми памятниками, возникают живопись, скульптура, посвященные Будде, а также практика паломничества к священным местам, связанным с его жизнью, календарные праздники (главный из них — *весак*), обряды жизненного цикла и т.п. Наряду с этим складываются направления, в к-рых любой культ, в т.ч. и культ Будды, считается препятствием к достижению просветления (адептам

предлагается отбросить Будду как грязную тряпку), а главное внимание уделяется «внутренней» работе над собой (*чань, дзен*).

Единство и многообразие в вероучении Б. Несмотря на дистанцию между разными будд. традициями, ни одна из них не считается «ересью», поскольку в Б. нет ни единого канона (в каждом направлении имеется своя «священная лит-ра»), ни общих положений, наделенных силой догматов. Формула «трех драгоценностей», или «трех прибежищ», считающаяся будд. «символом веры» (ее произносят и миряне при посвящении в Б., и послушники при посвящении в монахи), не несет в себе никаких «содержательных» истин. *Дхарма* — это и опыт, изнутри к-рого все видится «как оно есть» (*ятхабхутам*), и вместе с тем предписание (метод), применяя которое, можно испытать этот опыт самому. Особенность Б. как религ. учения состоит в том, что оно не сформулировано в каком-то едином и универсальном виде, рассчитанном на всех без исключения людей. *Дхарма* — это всегда послание конкретному человеку в конкретной ситуации. Для Будды главное различие между людьми связано не с их происхождением, а со степенью раскрытия заложенного в них духовного потенциала (в *махаяне* его называют «природой Будды»). В текстах это иллюстрируется примером с лотосами: в одном пруду они голубого цвета, в др. — красного, в третьем белого, но независимо от цвета (каждый из них символизирует сословия) в любом пруду есть и нераскрывшиеся, и полураскрывшиеся, и полностью раскрывшиеся цветы, высоко возвышающиеся над водой. Сострадание к тяжелой участи живых существ побуждает Будду находить формы проповеди, соответствующие духовному уровню его слушателей. В Б. эта тактика получила назв. **упая каушалья** («искусные средства» обращения). Хотя принцип благорасположенности ко всем существам провозглашался и другими инд. религиями, именно Б. выдвинул его в центр своей этики. При этом в Б., прежде всего в раннем, добродетель больше ориентирована на непричинение зла, чем на активное делание добра, что вытекает из предпочтения нравственного мотива в сравнении с нравственным действием.

Изначальная нацеленность на слушателя, реципиента и позволила Б. ассимилировать огромное количество местных верований, культов, народных обрядов, культур, идеологий, лит. и художественных традиций на всем географич. пространстве, находившемся под его влиянием на протяжении мн. веков. Иногда историч. развитие Б. рассматривается как деградация первоначального учения Будды. Такой взгляд существует как среди буддистов (прежде всего тхеравадинов, считающих себя носителями учения «самого Будды»), так и среди буддологов (напр., исследователей из Об-ва палийских текстов в кон. XIX — нач. XX в. — Г. Ольденберга, супругов Рис-Дэвидс и др.). Однако распространение и развитие Б. всецело соответствует принципу *упая каушалья*, согласно к-рому учение Будды — не истина, а лишь инструмент обретения истины, к-рая выше всех учений (Будда говорил о нем как о плоте, к-рый надо использовать для переправы через бурную реку, а потом просто выбросить). Поэтому, сколь бы ни были велики различия между направлениями и школами Б., все они, сохраняя учения о Четырех благородных истинах и Среднем пути, о взаимозависимом возникновении (*пратитья самутпада*), об изменчивости (**анитья**), отсутствии постоянной сущности (*анатма*) и подверженности *дуккхе* всех элементов существования (*дхарм*), — являются формами одной и той же религии, к-рую проповедовал Будда Шакьямуни.

Лит.: *Агаджанян А.С.* Буддийский путь в XX в. М., 1993; Буддийский взгляд на мир. Ред.-сост. В.И. Рудой, Е.П. Островская. СПб., 1993; Буддизм. Словарь. М., 1992; *Бутон Ринчендуб.* История буддизма.

СПб., 1999; *Васильев В.Б.* Буддизм, его догматы, история и литература. В 3-х ч. СПб., 1857–1869; *Ермаков И.Е.* Мир китайского буддизма. СПб., 1994; *Ермакова Т.В.* и др. Введение в буддизм. СПб., 1999; *Ермакова Т.В., Островская Е.П.* Классический буддизм. СПб., 1999; *они же.* Классические буддийские практики. СПб., 2001; Категории буддийской культуры. Ред.-сост. Е.П. Островская. СПб., 2000; *Ленехов С.Ю.* Философия мадхьямиков и генезис буддийской цивилизации. Улан-Удэ, 1999; *Лысенко В.Г.* Ранняя буддийская философия // *Лысенко В.Г., Терентьев А.А., Шохин В.К.* Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма. М., 1994; *Ольденбург С.Ф.* Жизнь Будды. Пг., 1919; Основы буддийского мировоззрения: Индия, Китай. Ред.-сост. В.И. Рудой. М., 1994; *Розенберг О.О.* Проблемы буддийской философии. Пг., 1918; *Рудой В.И., Островская Е.П., Ермакова Т.В.* Классическая буддийская философия. СПб., 1999; *Торчинов Е.А.* Введение в буддологию. СПб., 2000; *он же.* Философия буддизма махаяны. СПб., 2002; *Шохин В.К.* Первые философы Индии. М., 1997; *Щербатской Ф.И.* Философское учение буддизма. Пг., 1919; *он же.* Избранные труды по буддизму. М., 1988; *Conze E.* Buddhism: Its Essence and Development. Oxf., 1951; *Frauwallner E.* Die Philosophie des Buddhismus. B., 1956; *Griffiths P.J.* On Being Buddha. Albany (N.Y.), 1994; *Hirakawa Akira.* A History of Indian Buddhism: From Sakyamuni to Early Mahayana. Transl. and ed. by Paul Groner. Honolulu, 1990; *Lamotte E.* Histoire du Bouddhisme indien: Des origines à l'Ere Saka. Louvain, 1958; *Murti T.R.V.* The Central Philosophy of Buddhism. L., 1955; *Schopen G.* Bones, Stones, and Buddhist Monks: Collected Papers on the Archaeology, Epigraphy, and Texts of Monastic Buddhism in India. Honolulu, 1996; *Warder A.K.* Indian Buddhism. D., 1970.

В.Г. Лысенко

БУДДИЙСКИЕ СОБОРЫ. Сохранившиеся историч. тексты, условно называемые «будд. хрониками», повествуют о четырех соборах. После «ухода» Будды Шакьямуни в нирвану последователи собрались на Первый собор и совместными усилиями восстановили в памяти все проповеди и наставления Будды. Их разделили на две части: в одну вошли тексты, касающиеся по преимуществу принципов добродетельного и недобродетельного поведения, правила посвящения, исповеди, а также легенды о жизни и деятельности Будды Шакьямуни, в др. — тексты Законоучения. Было принято решение, что «жизнь Закона Будды покоится на *винае*», к-рая дважды в месяц будет зачитываться на собраниях монахов (*бхику*), где провинившиеся должны покаяться. Нравственным кодексом буддиста было добровольное согласие на контроль товарищей по общине.

Последующие Б.С. имели региональное значение, они никогда не охватывали всей географически расширяющейся сферы религии. Так, Второй собор проходил «спустя 100 лет». Это весьма условная цифра. Так указывали, когда точно не знали, а «100 лет» всегда считалось почтенным сроком и легко запоминающимся. Здравый смысл подсказывает, что Второй собор мог состояться прибол. в конце IV — нач. III в. до н.э., т.е. примерно через 40–60 лет после «ухода» Будды Шакьямуни. Созыв собора был вызван нарушениями дисциплины монахами из Вайшали. Они не следовали *винае*, запрещавшей *бхику* делать запасы, брать в руки золото, серебро и т.д. Как при жизни Просветленного, так и после Его *нирваны* чаще всего именно *виная* (общее название нравственно-этич. учений, правил воспитания, руководств по поведению, заповедей, обетов и т.д. всех школ) являлась яблоком раздора будд. братии.

Задачи *винаи* обуславливались созданием внешних и внутренних условий для духовного совершенствования члена общины и тех мирян, кому дорог Закон (*дхарма*) Будды. В основе *винаи* — идеи нестяжательства, невмешательства в жизнь об-ва и его индивидов при готовности оказать духовную помощь просящему, веротерпимости, равнодушии к сословным (в Индии — кастовым) рамкам и равенстве внутри монастырской общины, а также любви, милосердия и дружелюбия ко всем существам. На эти идеи опираются монастырские уставы (*пратимокша*), проповеди и дидактич. наставления, к-рыми полны произведения мн. жанров будд. лит-ры — от канонич. **сутр** до филос. трактатов, от посланий царям прошлого до лекций совр. миссионеров.

На Втором соборе старейшины (санскр. *стхавиры*, пали *тхеры*) осудили отступников. Видимо, это решение и последовавший за ним раскол общины послужили исходным пунктом формирования первой будд. школы как части *сангхи*, сплоченной в соответствии с определенным толкованием *винаи*. Ею стала **тхеравада** (учение старейшин) — школа раннего **буддизма** и Малой колесницы (**хияяна**).

Однако осужденные старейшинами вайшалйцы (от Вайшали — города, где проходил собор, совр. шт. Бихар) не отказались от изменения *винаи* и даже пошли на пересмотр учения. С этой целью они собрали свой и тоже Второй собор, получивший назв. *махасангити* — великого собрания, в к-ром участвовали как монахи, так и буддисты-миряне. Там было высказано мнение, что буквальное соблюдение канонич. дисциплинарных правил не есть духовное развитие по-буддийски. Оно состоит в индивидуальном осмыслении опыта Будды и согласовании его со своими внутренними задатками. Странники нового направления величали себя «великообщинниками» (махасангхиками).

В протесте махасангхиков против стхавиров сказалась тенденция к демократизации общины, ослаблению монашеской исключительности и обмирщению религии. На рассмотрение собрания *бхикшу* Махадэва предложил пять пунктов о сущности архатства. Он поставил под сомнение моральные и интеллектуальные способности **архатов**, их свободу от страданий, мудрость и всезнание. Махадэва предложил также неск. иные принципы организационного устройства **махасангхики**, изгнавшей старейшин, большинство из к-рых считались *архатами*.

Итак, Вторым собором последователи каждой школы называют различные события с разным составом участников.

Рост популярности буддизма при имп. **Ашоке** (правил 268–232 до н.э.) и заметное пополнение рядов монашества ослабили внутриобщинную дисциплину, что вызвало возмущение будд. духовной элиты. Она настояла на созыве Третьего собора в столице империи Маурьев — Паталипутре. Руководил собором Тисса Моггалипутта — уважаемый Ашокой авторитетный старейшина общины. Он отобрал *бхикшу*, хорошо знавших тексты, и в их редакции восстановил «истинное» учение. Нек-рые трактовки Тисса обличил в соч. «Катхаваттху» (одна из кн. Абхидхамма-питаки Палийского канона) как враждебные учению Будды.

В целом на соборе преобладали *стхавиры*, что и предопределило его решения, среди к-рых наиболее важным было назначение большого числа представителей школы *тхеравада* миссионерами. Можно сказать, что с этого времени буддизм уже претендовал на роль мировой религии. Миссии были направлены в Кашмир, Гандхару (Афганистан), юж. области Средней Азии, Гималайские страны, Зап. Декан, Индокитай. На Шри-Ланку во главе огромной миссии отправился сын Ашоки — Махендра.

Тисса Моггалипутта был представителем одной из школ дхармического анализа, специализировавшейся, видимо, на классификации (*вибхаджа*) *дхармо*-частиц.

Предпочтение, оказанное на соборе вибхаджавадинам, а также их претензии на аутентичность своего учения Слову Будды вызвали отрицательную реакцию других абхидхармистов и привели к расхождениям среди сторонников «учения старейшин» (т.е. *тхеравады*). Признавших авторитет *вибхаджавады* стали называть «стхавиравадинами», не признавших — «сарвастивадинами».

Нужно пояснить, что на Третьем соборе и особенно после него среди адептов буддизма все большее значение приобретало понятие **абхидхарма** — «Высшее Законоучение». В нек-рых школах работа в этом направлении вылилась в создание семи трактатов, составивших канонич. «Абхидхарма-питаку». В Малой колеснице данное понятие имеет по меньшей мере два значения: 1) отдел знаний по теории *дхармо*-частиц, психологии, космологии и т.д., примерно соответствующий объему понятия «философия» в античной культуре; 2) особый аналитический метод изложения и систематизации, характерный для книг «Третьей корзины» свода текстов канона (**Типитаки**), коммент. к ним и постканонических трудов, называемых **абхидхармическими текстами**.

Первоначально *абхидхарма* представляла собой экзегетику Слова Будды (*дхармы*) со свойственным ей поиском средств и приемов хранения, передачи, истолкования колоссального устного наследия. В их основе лежали не только различные техники запоминания материала, но и медитативная практика, в сеансах к-рой осуществлялись советы по преобразованию внутреннего мира и давались установки по изменению моделей поведения монахов. В этом смысле *абхидхарма* — это и система понятий и методов, изучаемая каждым буддистом в качестве базового образования. В будд. учебных заведениях прошлого и настоящего обязательны классы и факультативы по этому предмету. Здесь обучают теории и практике филос. полемики, разрабатывают теорию источников достоверного знания и т.д. В **махаяне** это комплексное знание помогло становлению будд. логики и эпистемологии.

Считается, что Четвертый собор был создан по инициативе кушанского имп. Канишки (I–II вв.). Будд. тексты восторженно отзываются о последнем, величая его «вторым Ашокой». Очевидно, и при этом правителе буддизм переживал расцвет. Канишка в религ. политике тоже придерживался принципа веротерпимости, что позволяло миссионерам буддизма проникать в самые отдаленные районы обширной державы — прежде всего в Ср. и Центр. Азию.

Собор, о к-ром известно только по источникам «сев.» буддизма, состоялся в Кашмире — старинном центре **сарвастивады**. Преобладали на нем старейшины-*архаты*, но руководил собором **Васумитра**, к-рый не был таковым. Показательно также и то, что среди присутствующих упоминаются махасангхики и монахи-**бодхисаттвы**, читавшие здесь наизусть абхидхармические труды. На соборе обсуждались санскр. комментарии (*вибхашии*) к трем канонич. отделам писания — Виная-, Сутра- и Абхидхарма-питаке. *Вибхашии* стимулировали появление сарвастивадинской религ. философии.

В развитом буддизме «учительский» способ передачи знаний преобразовался в монастырское обучение специальным религ.-филос. дисциплинам — **шастрам**. Крупнейшие монастыри превращались в ун-ты будд. знания, куда приходили учиться монахи-паломники из различных стран будд. мира. Преподаватели сочиняли особые трактаты — своего рода конспекты (*карики*) лекционного курса, — направленные против идейных противников. *Карикки*, комментарии к ним, а также коммент. к комментариям — вот осн. жанры будд. полемич. филос. лит-ры, создававшейся в течение 10 последующих веков инд. буддизма. Первичным источником *шастр* считались *сутры*, называемые в этой своей роли **агамами** — «священным писани-

ем». Преподаватели и знатоки текстов (*ачарьи*) в то же время могли быть духовными воспитателями (*гуру*), а также выполнять должностные обязанности в монастырях и отправлять ритуалы.

Вибхашы, представлявшие собой в определенной мере упорядоченные собрания цитат из древней канонич. лит-ры под углом зрения дхармического анализа, не являлись *агамами* в букв. смысле этого термина. Это дало повод части сарвастивадинов не признавать авторитета *вибхашы* и их сочинителей. Последних, преимущественно кашмирцев, стали называть «вайбхашиками» — сторонниками *вибхашы*, а первых — «саутрантиками», т.е. согласными только с положениями *сутр*. Саутрантики не признавали за Слово Будды и Абхидхарма-питаку, считая ее тексты более поздними произведениями, составленными на материале *сутр*. Однако это важное для философии разделение не затрагивало религ. сущности *сарвастивады* как течения Малой колесницы.

Изучение *дхармо*-частиц было одним из осн. направлений будд. философии знания. Здесь получили развитие проблемы инд. онтологии, эпистемологии, космологии, сотериологии и др. Природа инд. философии такова, что филос.-религ. школы буддизма, **индуизма**, **джайнизма** создавали свои концепции в условиях взаимно обогащающей полемики. *Вайбхашика* и *саутрантика* спорили не только об авторитетности текстов, хотя проблемы герменевтики действительно стали исходным пунктом их разногласий. Но затем разногласия распространились также на ряд узловых положений теории *дхармо*-частиц, теории познания и даже сотериологии. В результате возникли две «автономные» религ.-филос. системы, к-рые наиболее ярко характеризуют достижения филос. мысли мудрецов Малой колесницы.

Лит.: Андросов В.П. Будда Шакьямуни и инд. буддизм. М., 2001; *Bongard-Levin G.M.* Индия эпохи Маурьев. М., 1973; *Lamotte E.* Histoire du Bouddhisme Indien. Louvain, 1958; *Warder A.K.* Indian Buddhism. D., 1970; *Walleser M.* Die Sekten des alten Buddhismus. Heidelberg, 1927.

В.П. Андросов

БУДДХИ (санскр. *buddhi* — «интеллект», «ум», «разум», «сознание», «сердце», «решение», «суждение») — многозначное и труднопереводимое на европ. языки понятие, означающее высшую ментальную способность как нечто, приближающееся к духовному началу, но онтологически отличное от него. Специально и обстоятельно концепция Б. разрабатывалась в **санкхье** и **адвайта-веданте** — тех направлениях инд. философии, для к-рых было важно прочертить границы между духовным началом и его «ментальным окружением».

Впервые в брахманистских текстах в контексте работы с концептами *санкхьи* Б. встречается в «Катха-уп.», в иерархии начал микрокосма, где это сперва сравнивается с колесничим, к-рый обеспечивает движение **Атмана** в мире чувственных объектов (Ш.3); затем Б. помещается между умом-**манасом** и началом «великий **Атман**» (*махан Атман*), к-рое выше сознания, но ниже «непроявленного» (**авьякта**) (Ш.10–11, ср. VI.7, где Б. трактуется как начало **саттва** — «сущее»). В эпич. «Мокшадхарме» оба начала иногда перечисляются в том же отношении субординации (Мбх. XII.238.3), но преобладающей была тенденция их отождествления: Б. позиционируется в иерархии начал (**таттва**) как «великий **Атман**» (Мбх. XII.291.21, 36; 298.11,16 и т.д.). В нек-рых эпич. текстах Б. координируется с началом **читта** и ставится выше его на аналогичной шкале (Мбх. XII.267.16). В одной

из гл. «Мокшадхармы», где это начало уступает высшее место на вертикали только *Атману*, Б. трактуется как «*Атман* человека», как «*Атман Атмана*», модифицирует себя в виде **индрий** («когда Б. слышит, получается слышание» и т.д.); Б. влаждствует над ними, но подпадает под воздействие каждой из трех **гун** и не может выйти за пределы гунных состояний, как море — за пределы своих волн (Мбх. XII.240.3–8). Везде, однако, начиная с версии *санкхьи* по **Араде Каламе**, Б. входит, наряду с «непроявленным», **аханкарой** и пятью элементами, в систему «восьми природ» (Буддачарита XII. 18 и т.д.).

В «Санкхья-карике» **Ишваракришны** и у его комментаторов окончательно устанавливается статус Б. и в отношении др. начал *санкхьи*, и в отношении собственных характеристик. Закрепляется тождество Б. и «великого *Атмана*» (к-рый становится как бы макрокосмич. гипостазированием Б.) в виде первого эманата **Пракрити** (ст. 21), а начало *читта* «уходит» из *санкхьи* в **йогу**. Б. получает основную дефиницию в виде способности выносить «решение» (*адхьявасая*), к-рую можно понимать и как познавательное определение (типа: «Это — горшок», «Это — ткань»), и как практическое (типа: «Я предназначен для того», «Я должен сделать это»), но одновременно идентифицируется как субстрат восьми диспозиций сознания (**бхавы**): добродетель, знание, бесстрашие и сверхспособности с их противоположностями — не-добродетелью, не-знанием, пристрастием и бессилием (ст. 23). Б. возглавляет три начала **антахкараны** и сопоставляется с главным стражем (10 *индрий* — с дверьми); при этом именно Б. принимает решение об информации, получаемой ими из внешнего мира (ст. 35). В результате *индрии*, *манас* и *аханкара* передают результаты своей «работы» с объектами Б. (ст. 36). По толкованию **Вачаспати Мишры**, подобно тому как надзиратели передают собранный в деревне налог далее по инстанциям, *индрии* передают свое отражение объектов *манасу*, тот — *аханкаре*, а тот — Б. Меж тем Б. осуществляет все «вкушение» объектов **Пурушей**, но помимо этого различает и «тонкую границу» между ним и *Пракрити*, иными словами, отвечает не только за все познание, но и за самопознание (ст. 37). Т.о., деятельность всесильного «министра» как бы оставляет самого царя в роли пассивной санкционирующей инстанции при решении всех его задач. Эти сложные взаимоотношения поставили перед санкхьяиками проблему определения «сотрудничества» *Пуруши* и Б.: по их представлениям, они отражаются друг в друге, при этом одно начало принимает видимость другого. В космологич. измерении Б. составляет первое начало среди компонентов тонкого тела — **сукшма-шариры** (ст. 40), чье «взаимодействие» с физич. телом (в виде рождений на лестнице **сансары**) также зависит от преобладания в сознании того или иного существа одной из восьми диспозиций, локализованных в Б. (ст. 43–45).

Ведантская трактовка Б. была весьма сходна с той, к-рую предложила классич. *санкхья*. Б. и здесь — составляющая трехчастной *антахкараны*, и здесь первый компонент «тонкого тела», и здесь является локусом желаний, впечатлений, но также и «заслуги», и здесь соотношение Б. с *Атманом* устанавливается через «отражательные аналогии». Проблема различения *Атмана* и Б. решалась и ведантистами, притом близко к тому, что предлагали санкхьяики, но не идентично этому. По «Упадеша-сахасри» **Шанкары**, сама идея «Я — созерцатель» не могла бы осуществиться без отражения *Атмана* в Б. (II.18.89), а в «Брахмасутра-бхашье» качествами Б. названы желание, ненависть, радость, страдание, к-рые образуют свойства души (**джива**), когда *Атман* находится в сансарном состоянии; по ассоциации с Б. *Атману* приписывается и непричастный ему атомарный размер (II.3.29). Все, что видит *Атман*, он видит будучи «проникнут» Б., но в отличие от Б. является нё-

изменным и никогда не прекращает быть субъектом познания (II.7.5, II.12.14–15). Это означает, что духовное начало в *адвайта-веданте* мыслится все же более независимым от Б., чем в *санкхье*: *Атман* действует с помощью Б., но Б. не осуществляет за него все сознание и самосознание.

Лит.: Лунный свет санкхьи. Ишваракришна. Гаудапада. Вачаспати Мишра. Изд. подгот. В.К. Шохин. М., 1995; *Edgerton F.* The Beginnings of Indian Philosophy. Selections from the Rig Veda, Atharva Veda, Upaniṣads and Mahābhārata. Transl. from the Sanskrit with an Introd. and Glossarial Index. L., 1965; *EIPh.* Vol. III. Advaita Vedānta up to Śaṅkara and His Pupils. Ed. by K.H. Potter. D., 1981.

В.К. Шохин

БХАВА (санскр. bhāva от корня bhū — «быть», «становиться») — понятие инд. философии с широким спектром значений: «становление», «действие», «состояние», «существование», «бытие» в противоположность «небытию» (**абхава**). Анализ языка вывел грамматистов к проблемам понимания бытия гораздо раньше, чем к этому пришли философы. В «Нирукте» («Этимологии») **Яски** (V в. до н.э.) Б. противопоставляется **саттва** как значения соответственно глаголов и имен, где первое выражает «становление», «процесс», «бытие в ходе его реализации», «некое длящееся или постоянно воспроизводящееся состояние», а второе — «совершенное бытие», «сущее», «законченную вещь». Связь имени с *саттвой*, а глагола — с Б. встречается и в др. текстах как более раннего, так и более позднего времени, напр. в «Рик-прагишакье» (XII.5.18–19), «Артхашастре» (II.10.16) и «Вакьяпадии» (II.342). Иногда вместо *саттвы* употребляют термин **дравья** («субстанция»), вместо Б. — **крия** («действие»).

Значительное влияние на лингвофилос. традицию оказала концепция шести модификаций (*викара*) Б. некоего Варшьяни, цитируемого Яской. Судя по тому, что они выражены глаголами: «рождается», «существует», «изменяется», «растет», «деградирует», «разрушается», Варшьяни, как и сам Яска, понимает Б. в смысле «действия», «становления» и т.д. (Нирукта I.1). Любой глагол должен в принципе вписаться в одну из этих модификаций.

Последующие грамматисты и философы по-разному понимали соотношение Б. и модификаций. Согласно одним, Б. есть процесс, а модификации — разные его формы, согласно другим, модификации Б. суть разные состояния одного и того же неизменного, статичного бытия. Третьи сводили шесть модификаций к двум — становлению и разрушению или свертыванию и разворачиванию (**санкхья**), четвертые считали их иллюзорными (**адвайта**).

Динамич. аспект Б. подчеркнут не только в грамматике, но и в **буддизме**, где это изменчивый и зависимый элемент бытия, синоним **дхармы** (в этом смысле Б. переводят как «феномен»), содержащий, однако, некую собственную летучую сущность, отсюда его употребление в смысле «собственной природы» (*свабхава*). Ни буддисты, ни грамматисты не проводят разграничения между бытием вещей и процессов и бытием как таковым. Концепция абсолютного бытия (**сат**) формулируется в школах монистич. толка (*адвайта*). В **вайшешике** и **ньяе** Б. (синоним **сатта**) выступает как свойство «быть», «существовать», к-рое охватывает все категории наличных вещей.

В.Г. Лысенко

БХАВАВИВЕКА (санскр. bhāvaviveka, букв. «аналитик бытия»; также известен как Бхавья (Bhavya), букв. «глядящий в будущее») — будд. мыслитель VI в. из Юж. Индии, основоположник **сватантрика-мадхьямаки** — подшколы махаянской философии. Полемизируя с философами **хинаяны**, **йогачары**, **санкхьи**, **вайшешики**, **веданты** и **мимансы**, он излагал их взгляды системно, за что его называют первым историком инд. философии. Он также оспаривал апофатическую методичку Буддхапалиты, что привело к расколу в **мадхьямаке**. Хотя Б. тоже отрицал возможность независимого возникновения сущностей (*нихсвабхава*), для него пустотность (*шуньята*) не есть небытие вещей, а лишь обозначение того, что природа вещей лишена сущности. Он утверждал в «Мадхьямака-хридая-кариках» («Строфы о сущности мадхьямаки») и в автокоммент. к ним, что познание имеет особенный внешний объект (*свалакшана*), напоминающий атом *саутрантики*, но не существующий в абсолютном смысле (*парамартха*); появление же в сознании любого психофизич. феномена есть появление его значения. Согласно мыслителю, сфера знания состоит из «действительно истинного», в чем двойственность познания устраняется достоверным непосредственным восприятием, и «условно истинного», сохраняющего двойственность. Деструктивную позицию в полемике Буддхапалиты он дополнил позитивными доктринальными доводами (*сватантра*), в к-рых опирался на логику **Дигнаги**. Б. признавал два способа достоверного познания: непосредственное восприятие, схватывающее особенное в объекте, и вывод, схватывающий общее в нем. Первый способ он подразделял на чувственное, умственное и провидческое (йогическое) восприятие, а также самовосприятие. Любое непосредственное восприятие, не омраченное деятельностью рассудка, проникает в истинную действительность. С религ. т.зр., он проповедовал идеалы **махаяаны**, доктрину четырех Тел **Будды**. Б. принадлежит также трактат о расхождениях и спорах внутри **буддизма**, об образовании школ.

Лит.: Frauwallner E. Die Philosophie des Buddhismus. B., 1956; Iida Sh. Reason and Emptiness. Tokyo, 1980; Walleser M. Prajñā-pradīpa, a Commentary on the Mādhyamaka Sutra. Calc., 1914.

В.П. Андросов

БХАВАСАРВАДЖНЯ см. **БХАСАРВАДЖНЯ**

БХАВАЧАКРА (санскр. bhāvacaakra, букв. «колесо становления»; др. назв.: «колесо **сансары**», «колесо жизни», «колесо страдания»). В **буддизме** символическое представление закона кармического воздаяния и перерождения (*сансара*) в соответствии с будд. концепцией причинности **пратитья самутпада**. 12-членная *пратитья самутпада* названа Б. в знаменитом тхеравадинском трактате «Висуддхимагга» **Буддагхосы**. Ее иконографич. изображения представляют собой **мандалы**, к-рые широко распространены в **махаяане** и особенно в тиб. буддизме.

В поздней иконографии Б. изображается в виде колеса в пасти и четырех лапах красного чудовища, символизирующего смерть (образ бога Ямы). В этот осн. круг, представляющий обод колеса, вписано еще четыре круга, заполненные образами, символизирующими разные будд. понятия. В центр. круге изображены три страсти, удерживающие человека в тисках *сансары*: сладострастие в образе синей курицы, гнев в образе зеленой змеи и невежество в образе черной свиньи. Во втором круге

по черному полю следуют в ад грешники, а по белому — праведники устремляются в рай. В третьем круге изображены шесть миров *сансары*: мир богов (вверху), ад (внизу), справа или слева — мир людей и мир *претов* (духов умерших), слева или справа — мир *асуров* (демонов) и мир животных. Во внешнем круге 12 образов, символизирующих 12 звеньев (**нидан**) *пратитья самутпада*: слепой (невежество — **авидья**); горшечник (формирующие факторы — **сансары**): каждый «лепит» свою будущую жизнь, как горшечник — свой горшок; обезьяна (сознание, к-рое способно только подражать); человек в лодке, плывущий по океану (**нама-рупа**: тело и психика человека уже сложились, но он не умеет ими управлять); дом с запертыми окнами и дверями (сферы органов чувств пока не действуют); обнимающиеся мужчина и женщина (контакт сознания и органов чувств); человек, в глаз к-рого попала стрела (ощущения, **ведана**, — приятные и неприятные); человек с чашей вина (желание); человек, срывающий плоды с дерева (привязанность к объектам желания); курица, несущая яйца (зарождение будущей жизни); рожаящая женщина (рождение); старик, несущий на спине мертвеца (старость и смерть).

По прекращению *авидьи*, т.е. после того, как индивид реализовал **Четыре благородные истины**, цепь *пратитья самутпада* начинает раскручиваться в обратную сторону: «Когда *авидья* и желания исчерпывают себя, ни кармически благоприятные, ни кармически неблагоприятные *сансары* больше не производятся и, т.о., никакое сознание не рождается больше в материнском лоне» (Нидана 51).

Лит.: Donath D.C. Buddhism for the West: Theravāda, Mahāyāna and Vajrayāna; a Comprehensive Review of Buddhist History, Philosophy, and Teachings from the Time of the Buddha to the Present Day. Julian Press, 1971; *Jamgön Kongtrul Lodrö Tayé*. Myriad Worlds: Buddhist Cosmology in Abhidharma, Kalacakra, and Dzog-chen. Ithaca (N.Y.), 1995; *Sadakata Akira*. Buddhist Cosmology: Philosophy and Origins. Transl. by Gaynor Sekimori. Tokyo, 1997.

См. также лит-ру к ст.: **Пратитья самутпада**.

В.Г. Лысенко

БХАВЫ (санскр. bhāvāḥ — мн. ч.) — в ряде филос. традиций осн. диспозиции-состояния сознания, изучение к-рых было важно не только с чисто теоретич. т.зр. (прежде всего в виде построения их классификаций), но и с духовно-практической — с целью ориентации по «внутренней карте» человеческого менталитета для определения того, в каких точках на пути от **сансары** к освобождению от нее он находится.

Судя по «Буддачарите» **Ашвагхоши** уже в самой ранней версии *санкхья-йоги*, связанной с именем **Арады Каламы**, различалось, по крайней мере, восемь «сансарных» состояний сознания и, помимо этого, специальное внимание уделялось разновидностям незнания, к-рых насчитывалось пять. Феноменология сознания «записана» по простой, «горизонтальной» схеме. Здесь выявляются три аспекта менталитета, обеспечивающие пребывание индивида в мире страдания и перевоплощений. Интеллектуальному аспекту соответствует уровень «незнания», а ему, в свою очередь, шесть характеристик сознания: «неправильность», «самость», «смешение», «наложение», «неразличение», «отпадение»; аспекту эмоциональному — «жажда», волевому — «действие» и две его характеристики, а именно «привязанность» и «неправильные средства» (Буддачарита XII.23–32). Разновидности же «пятичленно-го незнания» (*панчапарвавидья*), к-рые включают в себя и все вышеизложенные,

трактуются как «темнота» — лень, «ослепление» — рождение и смерть, «великое ослепление» — страсть, «мрак» — гнев и «крошечный мрак» — уныние (ХП.33–37). При этом существенно важно, что, по Араде, не субъект совершает те или иные действия, к чему-то привязывается и многообразно заблуждается, но сами эти установки, интенции его сознания. Потому сама «неправильность» ответственна за то, что «человек не так делает делаемое и неправильно мыслит мыслимое» или «отпадение» ответственно за то, что индивид ложно привязывается к тому, что не есть его «Я», и «отпадает» в *сансару*. Потому эти диспозиции сознания здесь субстантивируются, становятся автономными, наподобие улыбки Чеширского кота из знаменитой сказки Л. Кэрролла.

Хотя схема «пятичленного незнания» вряд ли восходит во всей своей первоизданности к Араде Каламе, Ашвагхоша был достаточно «историчен», чтобы не приписывать ему самого термина Б. Впервые он обнаруживается в текстах «**Махабхараты**». Так, при изложении структуры индивида у почтенного учителя **санкхьи** Панчашикхи различаются три вида состояний, именуемых Б., к-рые фактически приравняются к трем видам ощущений (**ведана**), как те, далее, к трем «реалиям» (**гуна**), соответствующим преобладанию в сознании индивида **саттвы** (состояния радости и успокоения), **раджаса** (расстройства и беспокойства), **тамаса** (ослепления и усталости) (Мбх. XII.212.24–28).

В период соперничавших школ специальным предметом изыскания в школе Панчадхикараны была классификация уровней восьми Б., к-рые к тому времени уже, видимо, стабилизировались в четыре пары: **дхарма—адхарма**, знание—незнание, бесстрашие—страстность, «сверхспособности»—«бессилие». По данным «Юкти-дипики» (коммент. к «Санкхья-карике» 43), Панчадхикарана различал два уровня знания — «природное» (*пракрита*) и «производное» (*вайкрита*), из к-рых первый распределяется на три видовых — «одновременное с началом мира» (*таттвасамакала*), «имманентное» (*самсиддхика*) и «приобретаемое» (*абхигьяндика*), а второй — на приобретаемое непосредственно (*свавайкрита*) и опосредованно (*паравайкрита*). Возможно, именование «одновременное с началом мира» означает, что данный уровень знания как-то соотносим с макрокосмич. процессом развития внутри первого *махата*, когда одновременно с этим эманатом возникает и его самосознание; имманентные и приобретаемые уровни знания предполагают уже наличие тела у индивида; «непосредственное» соотносимо с размышлением, «опосредованное» — с результатами психотехники. Виндхьявасин устранил из этой схемы уровни «одновременное с началом мира» и «имманентное», сохранив остальные.

В классич. *санкхье* представлена контаминация двух систем записей Б., происхождение к-рой является предметом размышлений ее историков. При этом вторая, значительно более подробная, имеет не менее длинную родословную, чем первая.

Первая систематизация Б. включает, по «Санкхья-карике» **Ишваракришны**, четыре известные пары: знание—незнание, **дхарма—адхарма**, бесстрашие—страстность, «сверхспособности»—«бессилие», локализуемые в **буддхи** (ст. 23). При этом положительные Б. составляют «саттвичный» аспект *буддхи*, отрицательные — «тамасичный». Комментатор Гаудапада истолковывает в этой *карике* дхармичность как милость, щедрость, самовоздержание и культивирование нужных достоинств; знание — как внешнее (изучение **Вед** и **веданг**, а также **ньяи**, **мимансы** и **дхармашастр**) и внутреннее (познание различия **Пракрити** и **Пуруши**); бесстрашие — также как внешнее (безразличие к внешним объектам) и внутреннее (безразличие ко всем проявлениям первоматерии мира); сверхспособности — как восемь норма-

тивных оккультных способностей достигать сверхмалости, сверхвеликости, сверхтяжести, сверхлегкости, беспрепятственности, полного осуществления желаний, владычества и всевластия (отрицательные диспозиции сознания легко конструируются из противоположностей перечисленных). Эти Б. стратифицируются — как «имманентные» (*самсиддхика*), «природные» (*пракритика*) и «приобретаемые» (*вайкритика*) (ст. 43), из чего видно, что Ишваракришна существенно сократил и «рационализировал» схему Панчадхикараны, опираясь в то же время именно на нее, но не пошел окончательно на ее «деонтологизацию», как то сделал Виндхьявасин (см. выше). Гаудапада истолковывает первые Б. как знание, дхармичность, бесстрашие и сверхспособности, возникшие в начале мира вместе с первомудрецом Капилой (полумифический основатель *санкхьи*), вторые — как те же самые, но возникшие уже вместе с четырьмя «духовными сыновьями» Брахмы — Санакой, Сананданой, Санатаной и Санаткумарой, третьи — как появляющиеся у обычных людей, у к-рых благодаря наставничеству учителя вначале приобретает знание, от него — бесстрашие, от него — дхармичность, от нее — сверхспособности.

Др. классификация обобщает 50 Б. (ст. 46–47): пять разновидностей заблуждения (*випарьяя*), 28 неспособностей (*ашакти*), девять разновидностей удовлетворенности достигнутым (*тушти*) и восемь достижений (*сиддхи*), и все четыре класса вместе именуется «ментальным миропроявлением» (*пратьяя-сарга*). Пять разновидностей заблуждения распадаются на восемь подвидов «мрака» и «омрачения», 10 подвидов «великого омрачения», 18 видов «тьмы» и «кромешной тьмы» — всего, т.о., 62 подвида (ст. 48). Хотя эта схема была разработана до Ишваракришны, **Вачаспати Мишра** (в соответствии и с др. толкователями) интерпретирует ее по-новому. Он трактует первую группу как ошибочное отождествление **Атмана** с одной из «восьми *Пракрити*», вторую — как эйфорию богов при обретении восьми сверхспособностей-*сиддхи*, третью — как привязанность к 10 объектам чувств (каждый из к-рых имеет и обычную и «божественную» разновидности), четвертую — как привязанность к этим 10 объектам и восьми сверхспособностям вместе, пятую — как страх их лишиться. Неспособности складываются из дефектов 11 **индрий** (включая **манас**) и 17 погрешностей способности суждения, к-рые образуются из противоположностей девяти подвидов удовлетворенности и восьми подвидов достижений (ст. 49). 10 подвидов удовлетворенности делятся на четыре внутренних, именуемых *Пракрити*, «средства», «время» и «счастье», и пять внешних — они складываются из прекращения восприятия пяти объектов чувств (ст. 50). Гаудапада трактует *Пракрити* как познание первопричины мира, к-рое в сознании познающего не ведет к достижению освобождения, «средства» — как надежду на аскетич. практику и атрибутику, «время» — как надежду на то, что освобождение придет в свое время без затраты особых усилий, «счастье» — как надежду на счастливое обретение освобождения, а внешние — как удовлетворенность от одного лишь безразличия к внешним вещам. Наконец, восемь достижений складываются из «размышления», «обучения», «изучения», противодействия трем разновидностям страдания (**духкха**), «обретения друзей» и «даров»; при этом три предшествовавшие в списке Б. состояния сознания (незнание, неспособность, удовлетворенность) характеризуются как препятствие для реализации четвертого (ст. 51). При истолковании разновидностей достижений комментаторы Ишваракришны разноречат (скорее, чем разномыслят). Др. вариант истолкования (на к-рый ссылается Вачаспати Мишра, не одобряя его) состоял в том, чтобы под «размышлением» понимать самостоятельное достижение истины (в силу заслуг, накопленных в прежних рождениях), под «обучением» — обретение того же при изучении текстов *сан-*

кхьи, под «изучением» — обретение того, что достигается «обучением» под руководством учителя, под «обретением друзей» — получение знания с помощью друга, уже постигшего истину, под «дарами» — получение знания от удовлетворенного дарамы знатока.

Многообразие Б. обуславливается, согласно *санкхье*, как и почти все остальное в эмпирич. мире, «пропорциями» трех *гун*. Б. неотделимы от «тонкого тела» (**сукшма шарира**), и преобладание в менталитете индивида тех или иных Б. определяет дальнейшее продвижение индивида (вверх или вниз) по лестнице перевоплощений (ст. 44–45). Лишь одна из них — знание (соответствующая и «достижениям») — ведет к освобождению (ст. 53).

Лит.: Лунный свет санкхьи. Ишваракришна. Гаудапада. Вачаспати Мишра. Изд. подгот. В.К. Шохин. М., 1995; *Шохин В.К.* Школы индийской философии. Период формирования (IV в. до н.э. — II в. н.э.). М., 2004; *он же.* Индийская философия. Шраманский период. СПб., 2007; *Chakravarti P.* Origin and Development of the Sāṃkhya System of Thought. N.D., 1951.

В.К. Шохин

«БХАГАВАДГИТА» (санскр. bhagavadgītā — «Песнь Бхагавата», «Песнь Господа», т.е. Кришны) — древнеинд. религ.-филос. поэма, первоначально самостоятельное произведение, Б. в дальнейшем вошла в эпич. свод **«Махабхарата»** (кн. 6, гл. 23–40). Состоит из 700 стихов (*шлок*), разделенных на 18 глав (сакральное число, повторяющееся членение «Махабхараты»). Осн. учение Б. было сформулировано в III–II вв. до н.э., но формирование текста поэмы растянулось почти на 1500 лет — от эпохи «Чхандогья-уп.» (VII–VI вв. до н.э.) до VIII–IX вв. — времени появления первых коммент. на Б.

Поэма повествует о событиях, непосредственно предшествовавших великой битве между Кауравами и Пандавами — двумя крупнейшими инд. племенными кланами. Потрясенный мыслью о предстоящем убийстве близких людей, вождь Пандавов Арджуна хочет уклониться от битвы. Не в силах выпутаться из противоречия между долгом воина и голосом совести и рассудка, удерживающим его от выполнения этого долга, Арджуна обращается за советом к Кришне. После ответа Кришны он полностью разрешает свои сомнения и готов принять участие в битве. Эта фабула, однако, служит лишь поводом для изложения учения устами Кришны. Учение Б. было синтезом мистико-ритуалистич. спекуляций **упанишад**, раннего этапа учений **санкхьи** и **йоги**, а также эмоционально окрашенного теизма вишнуитской секты бхагаватов с их культом Кришны как воплощения Вишну-Нараяны. Реальность (**сат**), по Б., не может быть постигнута органами чувств: это неопишесмый, вечный, неизменный, бескачественный, бездеятельный Абсолют, тождественный **Брахману упанишад**. Он описывается также как абсолютный субъект — *кшетраджня* (знающий поле), противопоставленный множеству познаваемых им объектов (*кшетра*). Однако в отличие от *упанишад* Б. придает более высокий статус не безличному Абсолюту, а личностному божеству — **Ишваре**. В духе учения *санкхьи* Б. относит к «миру объектов» (*кшетра*, **Пракрити**) не только неодушевленные предметы, но и психич. состояния, объясняемые в терминах концепции трех *гун*, а также эмпирич. сознание (**четана**). Этика Б. строится с учетом ее осн. сотериологич. установки — возможно, более полного уподобления Абсолюту, слияния с ним. Один из путей к

этому — основанная на полном отречении от мира медитативная практика *йоги*, др. путь (*карма-йога*) — пребывая в мире, совершать предписанные **шастрами** действия, без стремления к их «плоду» (выгодному результату), осуществляя тем самым как бы отрешенность от деяний «изнутри» при сохранении внешней активности, т.е. «бездействие в действии». В этом принципиальное отличие Б. от призывов *упанишад* к полному отказу от деятельности. Еще один путь к освобождению — совершение действий в виде жертвы **Бхагавану** (причем подчеркивается предпочтительность «жертвы знанием» конкретной материальной жертве). Наконец, наиболее с т.зр. Б. совершенный путь — это путь **бхакти** (*бхакти-йога* или *бхакти-марга* — сами эти термины относятся к более позднему времени), понимаемый как благоговейная любовь к *Бхагавану*, почитание его.

Согласно указаниям Б. и большинства комментариев, текст поэмы должен быть не «понят», «осмыслен» (в совр. значении этих слов), а выучен наизусть, и затем его следует регулярно повторять (вслух либо про себя). Отсюда традиция интерпретации Б. как особого инструмента психич. тренировки. Образы поэмы внутренне противоречивы, так что при достаточно долгом повторении адепт приходит к освобождению этих образов от всякого конкретного содержания. В результате возникает состояние длящегося, непрерывного знания-припоминания (его непрерывность сравнивается комментаторами со струей бесшумно льющегося масла), лишенного всякого представления о предмете; это состояние чистого процесса осознания, замкнутого на самое себя и неопишуемого в понятиях, получает в Б. разные наименования: *брахмана-нирвана* (II.72, V.24–26); *нирвана* (VI.15), состояние «твердой (стойкой, прочной) мудрости» (II.54–58) и др.

Соединившая в себе элементы различных умозрительных систем, Б. оказала влияние на мн. школы инд. философии, и прежде всего на **веданту**. Она вошла в состав «тройственного канона», т.е. ведантской канонич. лит-ры, породив обширную комментаторскую традицию. Наиболее важные комментарии **Шанкары**, **Рамануджи**, **Ведантадешики**, а также кашмирских шиваитов (см. **Кашмирский шиваизм**) отражают развитые в различных школах веданты подходы к пониманию ключевых для этого направления проблем соотношения **Атмана** и **Брахмана**, ответственности знания, действия и религ. почитания на пути к освобождению. Идеи Б. имели важное значение для индуистского возрождения XIX–XX вв., особенно для **А. Гхоша**, **Вивекананды**, **Ганди** и **Радхакришнана**.

Лит.: Бхагавадгита. Пер., введ. и примеч. Б.Л. Смирнова. Аш., 1980 (кн. 6, гл. 25–42); *Семенцов В.С.* «Бхагавадгита» в традиции и в современной научной критике. М., 1985; *The Bhagavadgita, with a Commentary Based on the Original Sources, by R.G. Zaehner.* Oxf., 1969; *Edgerton F.* *The Bhagavadgita.* Harvard (Mass.), 1941; *Lamotte E.* *Notes sur la Bhagavadgita.* P., 1929.

В.С. Семенцов

БХАГАВАН (БХАГАВАТ) (bhagavān — форма им. пад.; bhagavat — форма основы) — санскр. слово, близкое по значению рус. словам «господин», «владыка», «Господь», «Бог». Состоит из основы bhaga- и суфф. — vat/vant/vān, означающего обладание чем-то. Слово bhaga связано с главным корнем bhaj ('делить', 'наделять', 'быть сопричастным', 'обладать', 'наслаждаться', 'любить', 'читать', 'служить' и т.д.) и само, среди пр., может значить 'часть', '[счастливая] участь', 'доля', '[счастливый]

удел', 'счастье', 'благо', 'красота', 'любовь' и т.д.; в **Ведах** — это эпитет при именах богов (и даже имя одного из богов). Совр. языковеды полагают, что *бхага* этимологически (исторически) родственно рус. слову «Бог». Слово Б. первоначально значило 'счастливый' и/или 'дающий счастье', 'благодатный', 'славный', 'чтимый', 'святой' и впоследствии стало использоваться в качестве почтительного обращения к богам, полубожественным существам и особо почитаемым людям. В будд. текстах Б. — постоянный эпитет **Будды Шакьямуни**, других **будд** и **боддхисаттв**, в джайнских — **Джины Махавиры**. В вишнуитских (и/или кришнаитских) текстах Б. — одно из имен-эпитетов Вишну и Кришны (ср., напр., «**Бхагавадгита**», «**Бхагавата-пурана**»).

См. также ст.: **Бхакти**.

С.Д. Серебряный

БХАГАВАТ см. **БХАГАВАН**

БХАДРАБАХУ (Bhadrabāhu) — джайн. учитель, принадлежащий к шестому после смерти **Джины Махавиры** поколению наставников общины и последний, имевший титул «шрутакевалин» (досл. «знарок предания»), поскольку знал наизусть все проповеди Махавиры. Б. был также известен как автор коммент. «Нирьюкти» на ряд текстов джайн. канона и работы по астрономии «Бхадрабаху-самхита». С именем же Б. связывается джайн. десятичленный силлогизм. **Шветамбары** также приписывают ему один канонич. текст под назв. «Кальпа-сутра». Имя Б. играет ключевую роль в истории «великой схизмы» **джайнизма**, но каждое направление дает свою интерпретацию событий. Дигамбарская традиция утверждает, что Б. принял руководство джайн. *сангхой* после Самбхутивиджая в 317 до н.э. В царствование Чандрагупты Маурьи (322–298 до н.э.), деда **Ашоки**, половина общины (как утверждает традиция, 12 тыс. чел.) из-за свирепствовавшего в центр. областях страны голода во главе с Б. отправилась из Магадхи на юг страны, в Карнатаку, где голода не было, а др. половина (старые, немощные и наименее стойкие) осталась под руководством монаха Стхулабхадры. За время отсутствия Б. Стхулабхадра, заинтересованный в сохранении священных книг, и его сторонники создали собор в Паталипутре, на к-ром собрали воедино 11 книг священного канона — *анг*, восходящих к проповеди самого Махавиры. Кроме канонизации священного писания оставшаяся часть монахов ввела обычай носить белую одежду. Когда по прошествии 12 лет, после окончания голода, Б. с монахами вернулся, то он и его «партия» отказались признать каноничность собранных текстов, заявив, что подлинные *анги* и *пурвы* были утеряны, а также отказались признать законным и соответствующим учению Джины нововведение сторонников Стхулабхадры — ношение белой одежды. Раскол единой джайн. общины, как сообщают дигамбарские авторы, произошел в 136 эры Викрама, т.е. в 79 н.э. В дальнейшем, согласно дигамбарскому преданию, Б. стал духовным наставником царя Чандрагупты Маурьи, к-рый под влиянием своего учителя отказался от царства, принял джайн. монашеские обеты и вместе с Б. отправился на юг Индии, в Шраванабелголу, где на горе Чандрагири закончил свои дни посредством «святой смерти» — *саллекханы* (полный отказ от пищи и питья). Там же имеются отпечатки стоп (*падуки*) Б., являющиеся местом поклонения **дигамбаров**. В соответствии же со шветамбарскими источниками, Б. отправился не на юг Индии, как утверждают дигамбары, а в Непал. Когда был созван собор (ок. 300 до н.э.) в Паталипутре,

обнаружилось, что никто из присутствовавших на нем не знал доподлинно последнюю часть писания, т.н. 12-ю *ангу*, включающую 14 *пурв*. Поскольку Б., знавший ее, отсутствовал, община направила к нему двух монахов, к-рые должны были пригласить его. Б. из-за принятых 12 обетов не мог отправиться в Паталипутру, но согласился наставить в писании учеников. Поэтому Стхулабхадра вместе с 500 др. учениками получили наставление непосредственно от самого Б. Однако все ученики, за исключением Стхулабхадры, выказали неспособность к постижению писания. Поэтому только Стхулабхадра смог выучить недостающую часть писания. Кроме того, Б. настоял на том, чтобы последние четыре *пурвы* Стхулабхадра не передавал никому. Поэтому канон все равно остался неполным.

Лит.: *Ayyangar R., Seshagiri B. Studies in South Indian Jainism. Madras, 1922; Jambuvijayaji M. (ed.). Ācārāṅgasūtram and Sūtrakṛtāṅgam with the Nirukti of Ācārya Bhadrabāhu Swāmi and the Commentary of Śilāṅkācārya. D., 1978; Vidyabhusana S.C.H. A History of Indian Logic. D., 1978.*

Н.А. Железнова

БХАКТИ (санскр. bhakti — «сопричастность», «приверженность», «преданность», «почитание», «поклонение») — одно из осн. понятий **индуизма**, означающее религ. путь эмоционально-личного почитания избранного божества и, одновременно, общепринятое в индологии обозначение всех тех религ. течений, для к-рых указанная форма богопочитания является системообразующей. Согласно традиц. классификациям, Б. составляет один из трех «путей» (**марга**) религ. практики наряду с «путем познания» (*джняна-марга*) и «путем действия» (*карма-марга*), к-рый считается оптимальным для большинства адептов. Б.-*марга* как наиболее экзотерич. способ реализации высшей цели человеческого существования получает санкцию уже в древности, фактически «перекрывает» большинство течений ср.-век. индуизма (порожденных самим бхактистским движением), остается преобладающим в новое и новейшее время и является важнейшей составляющей в совр. неоиндуистском прозелитизме за пределами Индии. Движение Б. оставило очень значительный след в истории инд. философии: практически все школы **веданты**, оппонировавшие **адвайта-веданте**, переосмыслили ведантийскую «теологию», «космологию» и «антропологию» исходя из потребностей реального богопочитания (к-рое было, во всяком случае на теоретич. уровне, поставлено под вопрос радикальным монизмом **Шанкары** и его последователей).

Упанишады как антологии брахманистского экзотерич. гносиса никак не могут считаться источниками по бхактизму. Однако в «Шветашватара-уп.» (2-я пол. I тыс. до н.э.) впервые в брахманистской лит-ре встречается само слово «Б.», означающее почитание как божества, так и наставника (VI.23). С появлением данного слова в указанном смысле (еще, разумеется, весьма далекого от терминологизации) хронологически совпадает очень важное «внешнее» свидетельство «Аштадхьяи» **Панини**, позволяющее говорить о бхактическом почитании Васудэвы — первоначально важного божества вишнуитского круга, постепенно сливающегося с Кришной (IV.3.98).

Эпиграфич. сообщение II в. до н.э., по к-рому один из индогреков Гелиодор, сын Диона, житель Таксилы (крайний сев.-запад Индии), называет себя «приверженцем **Бхагавата**» (подразумевается тот же Васудэва) и сообщает, что он воздвиг колонну в его честь, свидетельствует о начале не только бхактизма, но и прозелитической

деятельности вишнуитов. Нет сомнения, что здесь они уже соперничают с буддистами, к-рые уже при **Ашоке** думали об обращении греков-яванов.

О начальной концептуализации религ. пути эмоциональной сопричастности Богу (в сопоставлении с двумя другими — см. выше) можно говорить только в связи с «**Бхагавадгитой**», реальной датировки к-рой, к сожалению, не существует. Осн. положения «Бхагавадгиты» в связи с *бхакти-маргой* сосредоточены преимущественно во второй трети поэмы (гл. VII–XII), к-рые и по традиц. толкованию посвящены «пути сопричастности» Богу. Они сводятся преимущественно к следующему. Практикуя **йогу**, следует прежде всего направлять ум на *Бхагавана*-Кришну (VII.1); среди четырех видов почитателей *Бхагавана* наиболее достойны похвалы «знающие» (VII.16–19); люди, не ведающие истины, почитают др. божества, не зная, что даже плоды этого почитания они получают от *Бхагавана*, поскольку те божества — лишь его «формы» (VII.20–23; типичная для индуизма стратегия инклюзивизма, к-рая была раскрыта нем. индологом П. Хакером); для того чтобы стать причастным *Бхагавану*, необходимо помнить о нем в час смерти (VIII.5–13); о *Бхагаване* необходимо помнить и всегда, ибо так освобождаются от **сансары** (VIII.14–16); люди, лишённые разума, не почитают *Бхагавана*, видя лишь его материальную оболочку, но люди с «великой душой» почитают его, пребывая в нем сердцем и постоянно его славя (IX.11–14); даже порочные люди, почитая *Бхагавана*, должны быстро стать праведными (при этом не указывается, однако, предполагает ли это их отказ от своей порочности) и достичь освобождения (IX. 30–31); почитание эмоциональное легче, чем путь познания **Брахмана** (IX.39–40); мудрые поклоняются *Бхагавану*, почитая его как источник всего сущего (X.8); к *Бхагавану* приобщается его почитатель-бхакт, к-рый действует ради него, считает его высшим и не имеет помимо него иных привязанностей (XI.55); почитающие «непреходящее» (*акшара*) также обретают *Бхагавана*, но их путь значительно труднее, чем описанное выше эмоциональное почитание (XII.2–8). Среди др. стихов поэмы можно выделить те, в к-рых Кришна заверяет Арджуну: кто как его почитает, того таким же образом почитает и он, и такой адепт-бхакт становится ему «причастным» (IV.11); Кришна увещевает Арджуну стать его бхактом — тем, кто направляет на него свое сознание, приносит ему жертвы и поклоняется (XVIII.65); Б. есть благоговение перед Кришной и высшая преданность ему (XVIII.67–68).

По наблюдению В.С. Семенцова, частотность в пассажах, посвященных Б., упоминаний о знании может создать впечатление, что в «Бхагавадгите» смешиваются «путь преданности» и «путь знания», но это не так, потому что само «знание» понималось в Др. Индии по-иному, чем в совр. мире, и означало знание-процесс как особое интериоризованное ритуальное действо. Можно сказать и по-другому, а именно: речь идет о познании-действии как постоянной мысленной работе адепта с образом «избранного божества», сопровождаемой внутренним и внешним богопочитанием. В таком случае путь Б. будет иным познанием-действием, чем медитация на «непреходящее» или анонимного *Брахмана*. Но можно заметить и другое: постоянные рекомендации Б. как наиболее доступного пути к высшей цели означают желание идеологов индуизма, кришнаизма в первую очередь, привлечь как можно больше адептов др. божеств легкостью нового пути, что снова напоминает параллельные процессы в буддизме, когда идеалу трудящегося во имя освобождения **архата** противопоставлялась возможность ускоренного достижения **нирваны** посредством почитания («будд. Б.») махаянского пантеона — **будд** и **бодхисатгв**. Как бы, однако, ни оценивать метод Б. (а речь, безусловно, идет именно о технологии освобождения), очевидно, что на этой стадии он еще не равнозначен религ. экста-

тизму, экзальтации и готовности выбора из разных способов сближения с «избранным божеством».

Некоторые исследователи усматривают начало собственно бхактистского культа уже со II в. — в почитании в Тамилнаде местного божества Муругана, бога охоты, войны и любви, обожествленной энергии солнца (в почитании, сопровождавшемся оргиастическими плясками, с элементами шаманизма), к-рый постепенно стал ассоциироваться с сыном Шивы — Скандой. Однако лит. выражение «путь преданности» получает в культовой поэзии шиваитских мистиков **наянаров** и вишнуитских **альваров**, датируемой преимущественно в пределах V–IX вв. Причины популярности этой интимно-мистической и одновременно обращенной к широким слоям населения гимнографии, достаточно рано получившей доступ в южноинд. храмовой культ — *пуджу*, многообразны. Здесь следует учесть и попытки доступного для масс противодействия очень сильной в рассматриваемую эпоху джайн. и будд. пропаганде на юге Индии, и развитие феодализма (инд. ученые М.Г. Нараянан и К. Веллутхат обратили внимание на значительную долю терминологии феодального служения в лексике мистиков-поэтов), и, что самое, вероятно, важное, потребность лидеров «народной религии» в непосредственном общении с божеством без посредничества брахманского жречества.

Отличие Б. в гимнографии шиваитских и вишнуитских поэтов от Б. в «Бхагавадгите» состояло прежде всего в том, что «путь преданности» рассматривался теперь уже не как один из возможных способов достижения высшей цели, пусть и лучший в сравнении с другими, но как единственный. А также в том, что осн. механизмом в соединении с Богом считается уже не знание-как-действие, но интенсивная разработка сердечных чувств, извлечение из них самого разнообразного «топлива» для огня самоотдачи, культивирование религ. эроса. Меняются и представления о высшем благе. Как отмечает Ю.М. Алиханова, бхакт отказывается даже от общепринятого идеала освобождения (**мокша**), выражая готовность добровольно переходить из рождения в рождение (снова подобно будд. *бодхисаттве*) с тем, чтобы каждый раз возобновлять свои любовно-религ. муки и отдаваться служению божеству. Само собой разумеется, что в огне религ. сублимированного эроса сгорали и традиц. нормативы, связанные прежде всего с варновыми границами между людьми.

Влияние движения наянаров и альваров на южноинд. индуизм было весьма ощутимо. Общеинд. божества локализуются и почитаются как покровители конкретного святилища: почитаются не просто Шива и Вишну, но Шива из Арура, Вишну из Шрирангама и т.д. Установка бхактов на созерцание образа возлюбленного божества способствует культу изображений, статуй богов в храмовом богослужении-*пудже*.

Движение наянаров и альваров дало импульс распространению «пути преданности» по всей территории Индостана, оказав влияние на религиозность как простых людей, так и философов (к числу последних альваров относился и **Ямуначарья**, мистич. интуиции к-рого были впоследствии систематизированы **Рамануджей**). Из Тамилнада начинается экспансия Б. в соседний Карнатак, затем в Махараштру, далее на сев.-запад, в Раджпутану и Гуджарат (совр. «пояс хинди»), и сев.-восток, в Бенгалию, параллельно с появлением все новых течений на юге Индостана. Эта филиация «бхактического индуизма» занимает весь период «высокого средневековья» — с XI по XVI в.

Пользуясь уже рассмотренной классификацией «Бхагавадгиты», а также др. моделями инд. ментальности, можно, как кажется, сказать, что само движение Б. допускает дальнейшее деление на Б. с преобладанием «пути знания» (все филос. шко-

лы, ориентирующиеся на Б., — и вишнуитские, и шиваитские), со значительным компонентом «пути действия» (нек-рые шиваитские нонконформистские группы) и, наконец, с доминированием «пути преданности» («Б. в Б.») в виде специализации в технике экзальтации и экстаза (нек-рые течения кришнаизма).

Существовали, однако, и специальные классификации бхактических эмоций и направлений, к-рые уже не нуждаются в реконструировании, поскольку они были «выписаны» в самих инд. ср.-век. памятниках. Первая из них, на к-рую обратили внимание мн. специалисты, в т.ч. Дж. Карман, является применением к Б. осн. типологизации эмоций в руководствах по поэтике, в к-рых различались естественные эмоции (**бхавы**) и создаваемые на их основе сценические (**расы**). Каждая из осн. бхактических эмоций — рассматриваемая в применении и к адепту, и к божеству — дает один из возможных модусов «пути преданности». Их насчитывалось пять: 1) тип отношения слуги к господину, 2) тип отношения сына к родителям (в обоих случаях это Б. уважительной субординации), 3) тип отношения двух друзей (Б. «фамильярности»), 4) тип родительского отношения к «избранному божеству» (Б. с материнскими чувствами), 5) тип отношения влюбленных, к-рый рассматривался как высший тип, включающий в себя в определенном смысле все предыдущие.

Другая, еще более известная классификация распределяла уже не столько эмоции, сколько интенции, иными словами, те уровни причастности к Богу, до к-рых бхакт мог «дотянуться» в своей религ. практике. Этих стадий-целей в общении с «избранным божеством» насчитывалось четыре: 1) пребывание с ним в одном небесном регионе (*салокья*); 2) пребывание (в различных смыслах) близ него (*самитья*); 3) обретение его «формы», доступное лишь для самых к нему приближенных (*сарупья*); 4) вхождение в его мистич. тело как полное «растворение» в нем (*саюджья*). Каждый бхакт соответственно мог примериться к одной из этих целей, сообразовывая с ней свои желания и возможности, и знать, на что он может рассчитывать, применяя свою «технику эмоциональности», считавшуюся магически действенной.

Еще одна классификация бхактов принадлежала известному руководителю одной из бхактистских групп **Валлабхе**. Он делил их на тех, кто служит божеству «по правилам», пользуясь предписаниями текстов (*марьяда-бхакти*), и тех, кто делает это спонтанно, не опираясь на религиозное образование (*пушти-бхакти*).

Основная же ср.-век. классификация самих бхактических сект-общин, принятая в индологии, исходит из их деления на те, в к-рых божество мыслится в конечном счете персонифицированным, адекватно представленным в той или иной антропоморфной форме (*сагуна-бхакты*), и те, в к-рых божество мыслится, несмотря на наличие внешней манифестации, с к-рой «работает» бхакт, как в конечном смысле безличная духовность Абсолюта (*ниргуна-бхакты*).

Типичными представителями *сагуна-Б.* следует считать вишнуитских бхактов, к-рые распределяются в первую очередь по «конфессиональному» признаку — бхакты-кришнаиты и бхакты-рамаиты. Кришнаиты также образуют конгломерат течений, к-рые частично делятся по регионам — среди них в первую очередь можно различать юж.-инд. и сев.-инд. кришнаизм. Среди сев. кришнаитских сект выделяется община *пушти-марг* (букв. «путь процветания»), основанная в самом конце XV в. уже названным Валлабхой в Брадже — центр.-инд. регионе, примыкающем к Матхуре, — том самом городе, в окрестностях к-рого, по кришнаитским легендам, прошли детские годы Кришны. Окончательно группа сложилась при сыне **гуру** — Виттхальнатхе. Она прославилась тем, что при ее центр. храме Шри Натаджи образовался союз восьми поэтов-бхактов «Аштачап» (свое-

образные преемники альваров), среди к-рых особо выделялся Сурдас (ок. 1478 — ок. 1563), автор поэмы «Сурсагар», посвященной земным воплощениям Вишну, прежде всего Кришне. Позднее в том же Брадже сложилась группа *радхаваллабха* («возлюбленные Радхи»), основанная проповедником и поэтом Хитом Хариваншем Госвами (1502–1552) и обожествлявшая главную возлюбленную Кришны пастушку Радху (указанная секта в силу этой своей «феминистич.» направленности весьма близка к индуистскому **тантризму — шактизму**). Среди бенг. кришнаитских общин, в числе к-рых были хорошо известны Гаудия-вайшнавцы, получает приоритет группа **Чайтаньи** (ок. 1486 — 1533), реформировавшего местный кришнаизм, проповедавшего экальтированное почитание Кришны и Радхи, учредившего *санкиртан* — совместное воспевание имени Кришны — и танцевальные культовые процессии и закончившего жизнь экстагическим самоубийством. Чайтанью, однако, следует считать наследником, но никак не учредителем бенг. традиции Б., к-рая ко времени его проповеди дала крупных религ. поэтов (среди них выделяется Джаядэва, XII в., автор знаменитой «Гитаговинды» — лирической биографии юного Кришны). Веком раньше Чайтаньи жил поэт Видьяпати (ок. 1380 — 1460), один из создателей новоинд. лит. языка майтхили. Рамаиты осваивали преимущественно эмоцию «рабского служения» божеству, в их культе отсутствует эротич. составляющая, и он отмечен чертами большего нравственного дидактизма (сам образ Рамы значительно более целомудрен, чем Кришны), а также большей лояльностью к варно-кастовой системе. Среди поэтов-рамаитов выделялся Тулсидас (ок. 1532 — 1623), автор написанной на новоинд. языке авадхи (близком к хинди) «Рамачаритаманасы» («Море подвигов Рамы»), представляющей собой новое, бхактистское прочтение древней «**Рамаяны**».

Направление *ниргуна*-Б. (последователи к-рого назывались *санты* — «благие») восходит к Рамананде (1400–1470 или 1440–1518), бенаресскому проповеднику, к-рый считал себя последователем Рамануджи, но представлял себе Бога не в виде Вишну, но скорее как абстрактного Абсолюта, коего можно почитать под любым именем, и резко порицал внешние формы религиозности в виде «обычного» культа и идолопоклонства. В функционировавшую общину это движение было «собрано» его учеником ткачом из Бенареса Кабиром (XV в.), основавшим группу *кабир-пантх*. Он писал гимны, проповедуя веру в единое «внеконфессиональное» божество, и резко обличал претензии жрецов на роль посредников между Богом и человеком. Единомышленником и соучеником Кабира был кожевник из неприкасаемых Равидас (XV в.), критиковавший варно-кастовое неравенство и писавший о «городе вечной справедливости». Др. единомышленниками Кабира были чесальщик хлопка Даду, ювелир Акхо Бхагат, торговцы Малукдас и Нанак, последний из к-рых стал основателем сикхизма. Для *сантов* характерны установки на эгалитаризм, веротерпимость, нравственность и прочие добродетели.

Рассмотренная схема не в полной мере «перекрывает» все направления ср.-век. Б. Так, влиятельное и крепко сколоченное шиваитское течение **лингаята** в Карнатаке (по-другому вирашайвы — «героические шиваиты»), организованное Басавой (ок. 1105 — 1167), последователи к-рого почитали Шиву как «бога слияния двух рек» и его фаллический символ-*лингам*, установив собственный институт странствующих монахов, полностью отрицая брахманский авторитет и вступая в конфликт с нормами социальной жизни и с властями, обнаруживает сходство с *ниргуна*-бхактами в своем нонконформизме и с *сагуна*-бхактами в эмоционально насыщенном почитании конкретного «избранного божества» (то же относится и к ряду др. шиваитских орденов странствующих отшельников-*санньясинов*). Секта *варкари* в Махараштре,

почитавшая дравидское по происхождению местное божество Виттхала, основанная Джнянешваром (1271/5–1296) и сочетавшая компоненты и **вишнуизма** и **шиваизма**, также близка и *ниргуна*-бхактам — в своей «внеконфессиональности», и *сагуна*-бхактам — в рецитации имен божества и песенно-танцевальном его почитании (что напоминает кришнаизм). Поэтому представляется, что корректнее то, что называется *сагуна*-Б., обозначать как Б., опирающуюся на развитую мифологич. биографию того или иного «избранного божества», а *ниргуна*-Б. — как Б. с меньшей долей мифологичности.

Оба направления Б. по приведенной классификации практически едины в нек-рых первостепенных организационно-культурных моментах. К ним относятся прежде всего сильный конгрегационизм (для брахманического индуизма как «неорганизованной религии» нехарактерный), культ *гуру*, почитание духовных генеалогий и «агиографии», практика рецитации имен «избранного божества» (и его мифологич. круга), подчеркнутая вместе с тем экстравертность и экспрессивность (со значительной долей театральности) культа, включающая в ряде случаев коллективные «радения».

Бхактистский индуизм ставит перед исследователями и более значительные проблемы классификационного порядка. В ряде случаев наиболее чувственно насыщенные бхактические культы (лидеры к-рых, а вслед за ними и адепты, идентифицировали себя, напр., и как Кришну и как Радху) очень непросто отличить от шактистских, и потому существуют примерно равные возможности видеть в них и Б. с элементами тантризма, и тантризм с чертами Б. С тантристами бхактов сближает многое: и «реформаторское» отношение к брахманистской «ортодоксии», и принижение брахманистских сакральных текстов в сравнении с собственными, и социальный эгалитаризм, и культ *гуру*, и (в нек-рых группах) нигилистическое отношение к общепринятым ритуальным и нравственным нормам. Различие следует видеть в том, что если указанные элементы в отдельных течениях Б. варьируются, то в тантризме они являются величиной сравнительно постоянной и системообразующей. Кратко же и Б. и тантризм можно обозначить как две популярнейшие версии «эмоционального богопочитания» в индуизме, с той разницей, что Б. в большей мере, чем тантризм, ориентируется на мужские культы и в меньшей мере, чем он, соответственно на женские.

В наст. вр. многие из течений Б. располагают в Индии миллионами почитателей, и даже «ортодоксальные ведантисты», традиц. последователи «пути знания», пытаются всячески доказать свою лояльность «пути преданности». Нек-рые же необхактистские группы, распространяются и за пределы Индии, составляя серьезную конкуренцию таким миссионерским движениям в духе «пути знания», как неоведантизм (типа Миссии Рамакришны). К наиболее «настойчивым» среди них принадлежит такое в основе своей бхактическое течение, как «Международное об-во сознания Кришны» (основано Свами Бхактиведантой Прабхупадой).

Соч.: *Джайядева*. Гитаговинда. Пер. с санскр., вступит. ст. и коммент. А.Я. Сыркина. М., 1995; *Сазанова Н.М.* Нет жизни без Кришны. Из средневековой индийской поэзии. М., 1992; *Семенов В.С.* Бхагавад-гита в традиции и в современной научной критике. М., 1985; *Тулси Дас*. Рамаяна, или Рамачаритаманаса. Море подвигов Рамы. Пер. с хинди, коммент., вступит. ст. акад. А.П. Баранникова. М.—Л., 1948.

Лит.: *Алиханова Ю.М.* Бхакти // Индуизм, джайнизм, сикхизм. М., 1996; *Бычихина Л.В.*, *Дубянский А.М.* Тамильская литература. Краткий очерк. М., 1987; *Ванина Е.Ю.* Идеи и общество в Индии XVI–XVIII вв. М.,

1993; *Гафурова Н.Б.* Кабир и его наследие. М., 1976; *Глушкова И.П.* Трансформация традиции в пределах единого сакрального пространства // Восток. 1997, № 3; *Древо индуизма.* Отв. ред. И.П. Глушкова. М., 1999; *Серебряный С.Д.* Видьяпати. М., 1980; *Сазанова Н.М.* «Океан поэзии» Сурдаса. М., 1973; *Ткачева А.А.* Новые религии Востока. М., 1991; *Фаликов Б.З.* Неоиндуизм и западная культура. М., 1994; *Цветков Ю.В.* Сурдас и его поэзия. М., 1979; *он же.* Тулсидас. М., 1987.

В.К. Шохин

БХАРТРИХАРИ (санскр. Bhartrhari) — инд. философ и грамматист (ок. V в. н.э.). Преданием нередко отождествляется с известным санскр. поэтом, автором цикла назидательных поэм о любви, праведном поведении и отрешении — «Шатака-траям» («Три сотни»), а также с неким йогом. Зап. ученые считают, что это были три разных человека.

Выходец из семьи ортодоксального **брахмана**, принадлежавшего традиции *май-траяния* «Черной Яджурведы» (согласно одной из легенд, его мать была шудрянкой), Б. нек-рое время жил при дворе царя Валабхи (совр. Вала, шт. Гуджарат) Майтраки, где прославился не только ученостью, но и утонченным вкусом к чувственным удовольствиям. Испытывая сильную тягу к духовной жизни, Б. пытался отказаться от мирских утех. После долгой борьбы с собой он стал наконец йогом и провел остаток жизни в пещере под Удджайном (здесь, возможно, легенды связывают с ним факты из жизни йога Б.). Изучал брахманистские ортодоксальные системы (особенно **вайшешик**у), вместе с тем испытал сильное влияние **буддизма мадхьямаки**, однако осн. свое предназначение видел в филос. развитии идей грамматики (**вьякарана**).

Осн. сочинения: трактат «Вакьяпадия» («О предложении и слове») и коммент. «Махабахашья-дипика» («Свет Великого Комментария») к «Махабахашье» грамматиста **Патанджали**. Авторство Б. в отношении «Вритти» — автокоммент. к первой части «Вакьяпадии», а также соч. «Шабдадхату-самикша» (один из вариантов перевода: «Размышление о природе бытия как Слове») и «Бхаттикавья» («Поэма Бхатти», т.е. Бхартрихари, в к-рой правила грамматики иллюстрируются описанием подвигов Рамы) оспаривается многими совр. учеными. Его «Вакьяпадия» была известна буддисту **Дигнаге**, другой будд. автор — Дхармапала написал коммент. к ее части (ныне утраченный).

«Вакьяпадия» состоит из 2000 стихов (*карик*), распределенных по трем главам (*кандам*): «Брахма-канда» («Глава о Брахмане»), «Вакья-канда» («Глава о предложении») и «Пада-канда» («Глава о слове»). Отсюда др. назв. трактата — «Триканди» («Трехчастное»).

В «Брахма-канде» формируются основы метафизич. концепции Б., т.н. лингвистич. монизма (**шабда-адвайта**). В остальных двух частях обсуждаются лингвистич. проблемы, к-рые, однако, не лишены филос. интереса. Так, во 2-й *канде* Б. утверждает первичность фразы как фундаментальной лингвистич. единицы в противоположность многочисленным теориям, считающим таковой отдельное слово (см. **Абхихита-анвая**; **Анвита-абхидхана**). Слово, отмечает Б., является лишь продуктом анализа фразы и поэтому не имеет вне ее никакого самостоятельного смысла, точно так же как суффиксы, приставки и т.п. части слова — вне самого слова.

Наиболее обширная 3-я *канда* поделена на 14 секций, посвященных отдельным понятиям грамматики и философии — субстанции, качеству, действию, времени,

пространству, отношению. Ее лейтмотивом является рассмотрение этих понятий как различных проявлений и аспектов единого и всеобъемлющего **Брахмана**-слова.

Каждая *канда* комментировалась отдельно: 1-я — Харивришабхой (его иногда отождествляют с самим Б.) во «Вритти», 2-я — Пуньяраджей (IX в.) в «Парикирна-пракаше» («Свет разъяснения») и 3-я — Хелараджей (X в.) в «Пракаше» («[Ясный] свет»).

Композиция «Вакьяпади» чрезвычайно сложна: одни и те же темы обсуждаются в разных частях текста; трудно определить, говорит ли грамматист от своего лица или излагает чужую т.зр.; не всегда понятно, где кончаются аргументы pro и начинаются аргументы contra той или иной позиции. В целом стратегия Б. в этом тексте скорее энциклопедическая, чем полемическая. Он не только демонстрирует контраст между противоположными точками зрения и комплексами аргументов в их пользу, но и стремится вписать их в горизонт своей системы, претендующей на универсальный охват всех существующих позиций (Я. Хубен называет метод Б. «перспективизмом»).

В историю инд. мысли Б. вошел как создатель доктрины лингвистич. монизма (*шабда-адвайта*). С т.зр. Б., «все познание пронизано словом» (Вакьяпадия I.123). Слово (**шабда**) выступает у него средоточием первоначального внутреннего единства сознания: еще не рожденной лингвистич. формы и обозначаемого объекта, а познание — интуитивным открытием в себе этого глубинного Слова, врожденного у всех существ. Это первичное, всеобъемлющее слово Б. отождествляет с единым и вечным *Брахманом*, содержащим — в отличие от *Брахмана*-абсолюта **Шанкары** — реальные потенции-силы — **шакти**. Благодаря своим потенциям *Брахман* предстает как субъект, объект и сам акт познания. Б. наделяет потенциями букв. всё: слова, понятия, вещи, события. В его мире ничто не реализовано полностью и окончательно, ничто не равно самому себе, все находится в процессе раскрытия, проявления, манифестации. Фактически все сущее, включая язык, есть, по Б., только разворачивание потенций: каждый объект обладает всеми возможностями превращения, каждое слово — всеми значениями. В любом слове бесконечные возможности языка сталкиваются с бесконечными возможностями представления объекта, все зависит от смысла предложения, в к-ром значение отдельного слова условно (см. **Вакьяпада**), а также от намерения субъекта выразить то или иное содержание (*вивакши-та*). В момент своего возникновения в сознании говорящего предложение едино и нечленимо. Оно является неким недифференцированным сгустком смысла, **спхотой**, а звук речи, **дхвани**, лишь проявляет его. Понимание же такого высказывания слушающим является интуитивным постижением (**пратибха**) его единого смысла, тогда как анализ (*аподдхара*), разбивающий предложения на слова, — искусственной операцией грамматистов, к-рые иллюзорно «опредмечивают» потенции-*шакти* единого Слова-*Брахмана*.

Если недифференцированное «внутреннее» Слово-реальность — это находящийся в постоянном бурлении океан, то эмпирич. слово подобно магнетич. вспышке, выхватывающей из потока лишь случайные статич. конфигурации потенций-сил, или, иначе, эмпирич. слово — это искусственные «прерывания постепенности», статич. форма динамического. По словам Б., «имитирование разделенности постоянно искажает познание и язык» (Вакьяпадия I.86). Вместе с тем Б. подчеркивает, что наша картина реальности дифференцирована, структурирована и практически создана именно языком. В этом отношении его позиция близка будд. т.зр. на реальность как мысленную конструкцию (**кальпана**). В своем учении Б. синтезирует положения многих совр. ему школ, напр., осн. категории (**падартха**) *вайше-*

шики выступают у него силами-потенциями единого *Брахмана*. Однако, излагая альтернативные точки зрения по разным вопросам, Б. часто не высказывает предпочтения ни одной из них.

Монизм Б. тесно связан с холизмом — акцентом на большей реальности целого в сравнении с частями, поэтому единицей значения у него является не слово (*пада*), а предложение (*вакья*), а в конечном счете — Высшее нерасчлененное Слово, к-рое содержит хоть и очень тонкое, немислимое и непроизносимое, но все же «послание». А раз есть «послание», его должен кто-то принять и расшифровать. Поскольку Высшее Слово Б. — это не просто язык как таковой, а санскрит — священный язык брахманов, это «послание», по Б., — написанные на санскрите **Веды**. Веды выполняют у Б. двоякую роль: с одной стороны, они служат или способами постижения Высшего Сущностного Слова-*Брахмана* и средствами приближения к нему, доступными человеку как конечному существу, поэтому они выступают в столь разнообразных, но каждый раз конечных формах, с другой — они сами являются многоликими проявлениями этого Слова, за к-рыми просматривается или скорее угадывается его фундаментальное единство, выраженное в слоге **ОМ**. Из этого слога разворачиваются многочисленные формы представления единого знания (**веданги, шастры**), главная среди к-рых для Б. — грамматика (*вьякарана*), поскольку именно она открывает прямой доступ к высшей сущности слова: «Грамматика — врата к освобождению (**апаварга**), лекарство против нечистоты слова, она очищает все науки и светит своим светом в каждой из них» (Вакьяпадая 1.14). Т.о., Б. соединил грамматику с сотериологией, придав ей статус **даршаны** как полноценной традиц. системы филос. воззрения.

Учение Б., хотя и часто подвергалось критике (со стороны буддистов, найяиков, мимансаков и особенно нек-рых кашмирских шиваитов), оказало большое влияние на многих инд. философов, включая тех, кто его критиковали, но особенно на **Абхинавагупту**. Оценка личности и учения Б. в истории инд. мысли была весьма противоречивой: его считают то буддистом, то последователем **веданты**, то «чистым» грамматистом. Лингвистика и философия Б. вызывают большой интерес у совр. исследователей. Его сопоставляют с В. Гумбольдтом, де Соссюром, Фреге, Расселом, Струсоном, Витгенштейном, Дерридой и др., ему посвящаются конференции и коллективные труды.

Лит.: *Исаева Н.В.* Слово, творящее мир. Гаудапада, Бхартрихари, Абхинавагупта. М., 1997; *Лысенко В.Г.* Лингвистический монизм Бхартрихари // Историко-филос. ежегодник-2003. М., 2004, с. 275–290; *Bhartrhari Philosopher and Grammarian // Proceedings of the First International Conference on Bhartrhari (Univ. of Poona, January 6–8, 1992).* Ed. by S. Bhatte, J. Bronkhorst. D., 1993; *Herzberger R.* Bhartrhari and the Buddhists. An Essay in the Development of 5th and 6th century Indian Thought (Toronto Univ. Diss.). Dordrecht, 1986 (Studies of Classical India, vol. 8); *Houben J.E.M.* The Sambandhasamuddesha (Chapter on Relation) and Bhartrhari's Philosophy of Language: a Study of Bhartrhari Sabandhasamuddesha in the Context of the Vākyaapadīya, with a Translation of Helārāja's Commentary Prakīraprakāśa. Groningen, 1995; *Iyer Subramanya K.A.* Bhartrhari. A Study of the Vākyaapadīya in the Light of the Ancient Commentaries. Poona, 1969; *Patnaik Tandra.* Sabda: A Study of Bhartrhari's Philosophy of Language. N.D., 1994; *Rath G.* Linguistic Philosophy in Vākyaapadīya. D., 2000.

См. также лит-ру к ст.: **Вьякарана; Патанджали; Языка философия.**

БХАСАРВАДЖНЯ (также **БХАВАСАРВАДЖНЯ**) (санскр. Bhā(va)sarvajña) — философ-найяк IX–X вв., уроженец Кашмира. Его деятельность имеет исключительное значение для ср.-век. **ньяи**: тв-во Б. знаменует наступление второго этапа в ее развитии (после **Уддйотакары**, автора субкоммент. к «Ньяя-сутрам»). Б. сочетал энциклопедич. эрудицию с дарованием искусного аналитика и смелым новаторством. Пересматривая ряд краеугольных «филос. догматов» *ньяи* и **вайшешики**, он частично опирается на традицию своей «конфессии» — сев. **шиваизма** и конкретно школы **пашупата**. Б. несомненно принадлежали два произведения — «Ньяя-сара» и автокоммент. к ней.

«Ньяя-сара» («Суть ньяи») — трактат в трех главах, посвященных трем источникам знания (**прамана**) — восприятию, умозаключению и словесному свидетельству. Уже этот список соответствует ревизии классич. *ньяи*, к-рая изначально признавала четыре источника знания, включая сравнение, *упаману* (это засвидетельствовано в «Ньяя-сутрах»). Сводя четыре источника знания к трем, Б. руководствуется не только логич. соображениями, но и «конфессиональными» — именно такой их набор признавали философы пашупатов. Источник знания — инструмент прямого и определенного постижения вещи (*самьяг анубхава*), заблуждение — столь же определенное, но ложное познание, область сомнения включает не только колебания субъекта в идентификации объекта, но также воображение и неопределенные суждения. Восприятие — средство непосредственного (*апарокша*) познания — подразделяется на йогическое (объекты коего отдалены в пространстве и времени) и обычное; йогическое также делится на перцепции в «дисциплинированном» и «спонтанном» состояниях сознания йогина. Любые восприятия проходят две стадии — простое отражения объекта и его понятийной идентификации (см. **Нирвикальпака-савикальпака**). Умозаключение — средство опосредованного (*парокша*) познания, реализуемого через прямое инвариантное «сопровождение» среднего термина (дым) большим (огонь), к-рое есть «проникновение» (**вьяпти**) одного в другое в силу соотношения их имманентных «природ» (*свабхава*). Умозаключения подразделяются на положительные (**анвая**) и отрицательные (**вьятирека**), на работающие с наблюдаемым и ненаблюдаемым объектами, на «умозаключения-для-себя» и «умозаключения-для-других», или силлогизм (в соответствии с дифференциацией **Дигнаги**). Второй из пяти членов силлогизма (здесь Б. реформу Дигнаги не поддерживает) — аргумент (**хету**) — может быть положительным, отрицательным или положительно-отрицательным. Дискуссии Б. делит на «бесстрастные» и «страстные»: первые направлены на раскрытие истины, вторые — на победу над противником (здесь он следует классификации «Чарака-самхиты»); они могут быть (как и для составителя «Ньяя-сутр») софистическими и эристическими. Словесное свидетельство — средство прямого познания через понимание условных значений (*самая*) слов. Оно также может быть двух видов — в соответствии с наблюдаемостью и ненаблюдаемостью его референтов. Ни один из видов сравнения не может претендовать на статус отдельного источника знания. Суждение типа: «Гаял похож на корову» может быть включено в словесное свидетельство; «Моя корова похожа на это животное» — случай припоминания (к-рое вообще к источникам знания не относится); «Это животное называется „гаял“» — снова словесное суждение.

Почему же все-таки составитель «Ньяя-сутр» считает сравнение четвертым источником знания? Потому, что он не всегда аккуратен в своих классификациях (приводятся и др. подобные случаи) и нигде не указывает отличия словесного суждения от словесного свидетельства, разновидностью к-рого и является сравнение. Заимствуя частично квадрилемму «Йога-сутр», Б. делит все объекты по-

знания на те, к-рых следует достигать, и средства их достижения и те, к-рых следует избегать, и механизмы их избежания. То, чего следует избегать, — это будущее страдание (**духкха**), у к-рого имеются следующие разновидности: тело, шесть чувств (включая ум-**манас**), шесть соответствующих познаний, удовольствие и собственно страдание. Источники же страдания — незнание (**авидья**), желание, а также **дхарма** и **адхарма** (последние два суть причины приятного и неприятного). То, что должно быть достигнуто, — это полное прекращение к.-л. связей со страданием. Средство этого достижения — познание реальности, содержанием к-рого является **Атман**. Последний также двух видов: **Ишвара** (всемогущий, всезнающий мироздатель), бытие к-рого устанавливается через умозаключение (от следствий, подобных земле, к их причине), и индивидуальная душа, «вкушающая» плоды **сансары** и устанавливаемая как локус знания и памяти, что опровергает будд. отрицания *Атмана*. В противоположность большинству найяиков и вайшешиков Б. утверждает, что в состоянии освобождения, к-рое достигается йогическим видением Шивы, индивидуальная душа вкушает блаженство (**ананда**) и обладает сознанием (**чит**); он сомневается в том, что кто-либо, наделенный разумом, может быть привлечен перспективой освобождения в виде состояния полной безэмоциональности.

Трактат «Ньяя-бхушана» («Украшение ньяи») посвящен преимущественно полемике. Б. корректирует семь концепций ошибочного восприятия, принадлежавших др. школам, отстаивает, в оппозиции **мимансе**, «внешний» критерий истины, отвергает учение философа-грамматиста **Бхартгрихари** об особом, «нефонетич.» носителе сигнификативности слов (**спхота**), а также космологию **санкхьи** и монистич. доктрину **адвайта-веданты**, но наибольшее внимание уделяет критике **виджнянавады** (отстаивая онтологич. плюрализм, основоположный для *вайшешики* и *ньяи*, он подчеркивает отсутствие различий между монизмом *виджнянавады* и *веданты*), прежде всего «Прамана-варттики» **Дхармакирти**.

Лит.: EPh. Vol. II. Indian Metaphysics and Epistemology. The Tradition of Nyāya-Vaiśeṣika up to Gaṅgeśa. Ed. by K.H. Potter. D., 1977; *Suthor G.* The Nyāyasāra of Bhāsarvajña: A Critical and Analytical Study. Ahmedabad, 1991.

В.К. Шохин

БХАСКАРА (Bhāskara, VIII–IX вв.) — представитель одного из направлений **веданты** — **бхеда-абхеда** (учения о тождестве и различии), младший современник **Шанкары**, базовые положения к-рого он опровергает в своем коммент. на «Брахма-сутры», названном «Бхаскарабхашья» («Комментарий Бхаскары»). Основанием для критики Шанкары стал пассаж из «Чхандогья-уп.» (VI.1.4.) и интерпретация его в «Брахма-сутрах». Вопрос касался реальности мира в его соотношении с **Брахманом**. Интерпретация Шанкары, утверждающая реальность только *Брахмана* и изменчивость, а значит, нереальность мира, вступала, по мнению Б., в явное противоречие со священными текстами, в ряде случаев утверждавшими тождество *Брахмана* и мира. Контраргументация Б., результатом к-рой стал упрек Шанкаре в тайной приверженности **буддизму** махаянского толка, сводилась к утверждению реальности мира как реального следствия *Брахмана*. Показав возможность разрешения противоречия без отказа от мира, он подчеркивает противоречивость решения, предложенного **адвайтой**: допущение существования незнания (**авидья**), повинного в кажущейся реальности мира, Б. рассматривает как

необоснованное — это же незнание может быть причиной того, что сторонник *адвайты* полагает свое учение истинным, тогда как оно может быть таким же ложным, как сам мир. Предметом критики Б. стало и описание незнания как безначального, неопишуемого, одновременно реального и нереального: если незнание реально, то это противоречит положению о единственности *Брахмана*, если нет, то встает вопрос, как вообще возможно введение в заблуждение чем-то абсолютно нереальным. По мнению Б., *Брахман* лишь трансформируется в мир. Он могуществен настолько, что может, только пожелав, трансформироваться и в воспринимаемый мир, и в воспринимающие мир души. При этом он остается неизменным и чистым, т.е. самим собой, подобно солнцу, постоянно излучающему свет и остающемуся при этом неизменно ярким.

Согласно Б., *Брахман* может быть расчленен на две части, одна из к-рых является духовной, а др. — материальной. Посредством своей материальной части он преобразуется в мир и в таких преобразованиях подвержен **карме**. Мирская составляющая — его неотъемлемая часть, и даже во время уничтожения мира обе части сохраняют свою тонкую сущность, и только при достижении освобождения «растворяются» в *Брахмане*. Эти ограничительные условия (**упадхи**) могут быть рассмотрены как частичное проявление *Брахмана*, пребывающего в виде индивидуальной души.

Материальный мир и мир душ понимаются как модификации и преобразования *Брахмана*, осуществляемые его различными энергиями. Возникающий с неизбежностью вопрос о тождестве либо различии *Брахмана* и мира Б. решал отказом от абсолютной полярности понятий тождества и различия. О них нельзя сказать, что существование одного означает невозможность другого, поскольку они диалектически включают друг друга в свои определения. Утверждение тождества двух объектов содержит указание на существование различий между ними, подобно тому как волны, будучи частью моря, тем не менее отличаются от него. Абсолютное тождество возможно лишь как тавтология («А есть А»), но для двух объектов оно немислимо. Это справедливо и для таких объектов, как *Брахман* и душа. Души отличаются от Бога, но они — его часть, проявление его силы и мощи, подобно тому как искры и свет огня суть проявления огненной энергии. Но хотя души и составляют часть *Брахмана*, изначально они находятся под влиянием *авидьи*, желаний и *кармы*. По природе своей душа атомарна и одушевляет тело подобно капле сандалового масла, ароматизирующей пространство вокруг. Причиной ее привязанности является желание мирских объектов, в то время как причиной освобождения — стремление к *Брахману*. Высшим источником деятельности души является сам *Брахман*.

По мнению Б., человек на протяжении всей своей жизни должен исполнять обязанности, предписанные священными текстами. В отличие от Шанкары, допускавшего необязательность исполнения религ. долга для человека, достигшего освобождения, Б., как в дальнейшем и **Ядавапракаша**, полагал недопустимым отказ от предписанных обязанностей на любой стадии. Однако исполнение религ. долга само по себе не дает освобождения, оно должно сочетаться со знанием (*джняна-самуччита-карма*). Состояние освобожденной души — это состояние непрерывного сознания счастья. Такая душа обладает всезнанием, всемогуществом и едина со всеми остальными душами, как сам Бог. Одним из существенных условий достижения освобождения является привязанность, расположение к Богу (*рага*). *Брахман*, несмотря на то что преобразуется в мир, тем не менее не исчерпывается им. Это, в свою очередь, указывает на духовную природу мира, к-рая в конце

мирового периода выявится как *Брахман*, лишенный всякой формы. Именно этому *Брахману*, обладающему природой чистого бытия и сознания, безграничному и бесконечному, должно поклоняться. Б. приводит сравнение с субстанцией и атрибутами. Атрибут есть не субстанция, а ее характеристика. Субстанцию мы познаем благодаря ее атрибутам, в то время как атрибуты указывают на ту сущность, к которой они относятся.

Для прохождения пути освобождения необходима, согласно Б., привязанность, или устремленность к Богу, к-рая родственна **бхакти** у поздних вишнуитов, в т.ч. и у **Рамануджи**. Многим обязанный Б. как философ, Рамануджа подверг критике осн. положения его концепции *бхеда-абхеда* в своем трактате «Ведартха-самграха». Критика Рамануджей Б. осуществляется в основном как выявление неадекватности используемых им примеров, подтверждающих его теорию. Осн. расхождение между Б. и Рамануджей касалось вопроса о природе *Брахмана*. Согласно Б., *Брахман* существует как чистое бытие и знание, не имея образа и формы, и как проявленное следствие, мир. В отличие от него Рамануджа полагал, что утверждать для одного и того же объекта в одно и то же время и тождество и отличие от др. объекта неправомерно. Если для Б. состояния тождества и различия между Богом и миром — это два равноправных модуса бытия самого Бога, связанные друг с другом, то для Рамануджи состояния тождества и различия Бога и мира неравноправны. Различие возможно лишь тогда, когда есть тождество, но различие зависит от него подобно тому, как часть зависит от целого.

Соч.: *Brahmasūtra with a Commentary by Bhāskaracārya*. Partially ed. by V.P. Dvivedin. Banaras, 1915 (Chowkhamba Sanskrit Series, 20).

Лит.: *Псху Р.В.* «Ведартхасамграха» Рамануджи: полемика вишишта-адвайта-веданты с бхеда-абхеда-вадой // Вестник РУДН, серия «Философия». 2006, № 2 (12), с. 105–120; *Dasgupta S.* History of Indian Philosophy. Vol. 3. D., 1975; *Srinivasachari P.N.* The Philosophy of Bhāskara // Journal of the Madras Univ. 1928, № 1, p. 114–124.

Р.В. Псху

БХАТТА КАЛЛАТА (Bhaṭṭa Kallata) — философ и йогин **кашмирского шиваизма**, жил во времена правления кашмирского царя Авантивармана (855–883). Ученик **Васугупты** и современник **Сомананды** и **Утпаладэвы**, признанный мастер систем *трика* и *кула*, снискавший глубокое почтение **Абхинавагупты**; единственный из мастеров кашмирского шиваизма, упоминаемый в трактате «Раджа-тарангини» кашмирского историка Калханы.

По мнению большинства авторов-современников Б.К., а также ряда совр. ученых, Б.К. является автором «Спанда-карик» и коммент. к ним «Спанда-вритти», в к-рых он раскрывает суть **спанды**, тончайшей вибрации абсолютного сознания, принцип к-рой был описан Васугуптой в «Шива-сутрах». Утпала Вайшнава называет Б.К. *махакави*, «великим поэтом». Др. сочинения Б.К.: «Спандасарвава-таттвартха-чинтамани», «Мадху-вахини», «Таттва-вичара», «Свасвабхава-самбодхана» — не дошли до наших дней и известны лишь по ссылкам.

Мнения совр. ученых по поводу авторства «Спанда-карик» расходятся. Так, Пандит, Као, Чаттерджи приписывают текст Б.К., тогда как Пандэ и Ньюли — Васугупте, остальные же воздерживаются от окончательных выводов. Большинство авторов, бывших современниками Б.К., единодушно считают автором «Спанда-карик» имен-

но его. К ним относятся комментаторы «Спанда-карик» Рамакантха и Утпала Вайшнава, а также Бхаскара Бхатта, к-рый отмечает, что Б.К. дал разъяснение первым трем главам «Шива-сутр» в своем соч. «Спанда-карики», а четвертую главу посвятил утерянному коммент. «Татвартха-чинтамани».

В.А. Дмитриева

БХАТТАЧАРИЯ КАЛИДАС (Bhattacharyya Kalidas) (1911–1984) — инд. философ. Б.К. критически относился к состоянию инд. филос. мысли, начиная с XI в., когда она, по его оценкам, перестала быть «живым изучением человека в его отношениях к миру, с одной стороны, и Духу, или Трансцендентному Абсолюту, — с другой», и постепенно превратилась «в холодную, интеллектуальную, логич. рефлексию». В этот период практически не было эффективного диалога между философией и наукой, в частности математикой. Исключение составляли отчасти буддисты, джайны и нек-рые найяки-вайшешики. В целом все же математика не оказала методологич. влияния на логику. Благодаря общему культурному возрождению XIX–XX вв. и в особенности усилиям **С. Радхакришнана**, **Дасгупты**, **А. Гхоша** и Б.К. стало наблюдаться «счастливое возрождение» инд. философии. Однако со 2-й пол. XX в. инд. философия оказалась бессильной справиться с натиском различного рода зап. идей: к этому времени «пандиты превратились в механических начетчиков, лишенных какой-либо широты взглядов». Тем не менее в предисловии к сборнику избранных статей совр. философов, опубликованному в 1963 г. под его редакцией, Б.К. занял более оптимистич. позицию. Он разделил своих современников на неск. групп. Первые — те, кто пытается критиковать зап. философию с оригинальных позиций, опираясь на положения нек-рых из традиц. инд. систем. Вторые — те, кто дает новое толкование или подвергает критич. осмыслению положения старых инд. школ. Третьи — те, кто пишет объективные работы по истории инд. философии, опираясь на палийские и санскр. источники. Четвертые — те, кто, будучи хорошо знаком и с инд., и зап. философией, философствуют самостоятельным, оригинальным образом. Сам Б.К. относился к числу тех, кто был убежден в необходимости связи философии с наукой, особенно математикой. Он также считал, что любая зап. идея должна быть осмыслена в собственно инд. культурном контексте.

Соч.: *Bhattacharyya K. Alternative Standpoints in Philosophy. Calc., 1953; id. Object, Content and Relation. Calc., 1953; id. (ed.). Recent Indian Philosophy. Calc., 1963; id. Philosophy, Logic and Language. Bombay, 1965.*

Лит.: *Self, Knowledge and Freedom, Essays for Kalidas Bhattacharyya. Calc., 1978.*

М.Т. Степаняц

БХАТТАЧАРИЯ КРИШНА ЧАНДРА (Bhattacharyya Krishna Chandra) (1875–1949) — философ, имя к-рого часто упоминается в одном ряду с такими выдающимися философами Индии 1-й пол. XX в., как **С. Радхакришнан** и **А. Гхош**. Б.К.Ч. хорошо знал инд. филос. традицию и был автором ряда содержательных работ по **адвайта-веданте**, **санкхье**, **йоге**. Из всех зап. философских систем и теорий ему ближе всего идеи И. Канта, неокантианства и неопозитивизма, хотя он и подверг

их переосмыслению. Он даже попытался ввести в оборот комплекс новых понятий и категорий, не имеющих аналогов ни в инд., ни в зап. философиях. Инд. исследователи творчества Б.К.Ч. всегда испытывали затруднение в определении системы его взглядов, то называя их «абстрактным идеализмом», то соотнося с экзистенциализмом, то рассматривая в свете феноменологии Э. Гуссерля. Даже сын его — Гопинатх Бхаттачария, декан филос. факультета Калькутского ун-та, — выступивший редактором трудов отца, во вступительной статье вынужден был признать, что изложение взглядов Б.К.Ч. является «несовершенным и неадекватным», в них «имеются, бесспорно, темные места». **Дая Кришна** хотя и признает, что взгляды Б.К.Ч. «безусловно, находятся в рамках традиции классич. инд. философии», однако же отмечает, что «стиль мышления Б.К.Ч. затруднителен для понимания, слишком абстрактен и туманен», «Б.К.Ч. — слишком технический философ, и в ходе его мыслей множество темных мест». Отечественный исследователь А.Д. Литман пришел к заключению, что, хотя филос. мышление Б.К.Ч. и отличалось оригинальностью, «его филос. система не нашла себе приверженцев и, явившись лишь компонентом совр. инд. философии, в дальнейшем осталась на периферии магистральных направлений ее развития».

Соч.: *Bhattacharyya K.* Studies in Philosophy. Vol. 1–2. Calc., 1956–1958.

Лит.: *Литман А.Д.* Современная индийская философия. М., 1985; *Дая Кришна.* Philosophy in India // Contemporary Philosophy. A Survey. Ed. by R. Klibansky. Firenze, 1971, p. 565–566; *Lal B.K.* Contemporary Indian Philosophy. Delhi–Varanasi–Patna, 1978; *Satchidananda Murty K.* Traditions, Teaching and Research. N.D., 1985.

М.Т. Степаняну

БХЕДА-АБХЕДА (санскр. bhedābheda, букв. «[учение о] тождестве и различии») — филос. направление **веданты**, согласно к-рому **Брахман** одновременно существует в двух аспектах: как трансцендентный миру, абсолютно отличный от него, и как имманентный миру и душам, составляющий с ними неразрывное единство. Истоки доктрины прослеживаются еще в гимне «Пуруша-сукта» из «Ригведь», ее историч. развитие обыкновенно разделяют на три периода. К первому причисляют предшественников **Шанкары**, идеи к-рых дошли только в передаче более поздних мыслителей и еще не были сформулированы с достаточной степенью четкости. Это Ашмаратхья и Аудо-ломини, упоминаемые Бадараяной, а также Бхартрипрапанча (ок. V в.), впервые подробно развивший сравнение *Брахмана* и мира с океаном и его волнами. В дальнейшем развитие доктрины отражает общую историч. эволюцию *веданты*: от акцента на тождество (А.) — к признанию все большей реальности различия (Б.). 2-й период связан с именем **Бхаскары**, младшего современника Шанкары и толкователя «Брахма-сутр», положившего начало вишнуитскому направлению *веданты*. С т.зр. Бхаскары, *Брахман*-причина реально эмануирует в мир, являющийся его следствием. Эта ранняя Б. еще достаточно близка к представлениям **адвайты**: несмотря на полемику с Шанкарой, Бхаскара полагал, что *Брахман* наделяется нераздельной сущностью (*эки-бхава*), а его растворение в мире обусловлено **упадхи**, или «привходящими ограничениями». Отстаивая абсолютную значимость *Брахмана*, «наделенного свойствами» (*сагуна*), он считал, что в своем высшем проявлении этот *Брахман* лишен формы, не затрагивается мирским многообразием и не имеет частей и только в такой своей ипостаси может быть объектом

поклонения. Следующий крупный представитель Б., **Ядавапракаша**, утверждал, что посредством «энергии эманации» (*паринама-шакти*) *Брахман* реально развертывается в персонифицированного Бога — **Ишвару**, души (**чит**) и неодушевленную природу (*ачит*). Равноправность аспектов тождества и различия в учении Ядавапракаши и признание относительной реальности души сближают его идеи со школой **Рамануджи**. Если учения Бхаскары и Ядавапракаши оказались в роли посредников между *адвайтой* и **вишишта-адвайтой**, то третий период развития доктрины сыграл роль своеобразного мостика уже между *вишишта-адвайтой* и **двайтой Мадхвы**. Один из представителей этого этапа, Нимбарка (XI в.), вводит изменчивость в самую сердцевину представления о *Брахмане*; в своем варианте Б., более известном как **двайта-адвайта** (двойственность-и-недвойственность), он разделяет статический, или тождественный аспект *Брахмана* (А.) и его динамич., или различительный аспект (Б.), к-рый проявляется в виде силы, энергии (**шакти**). Представление Нимбарки об отдельном реальном существовании **дживы**, получающей свою форму от *Брахмана* и прямо зависящей от него, прямо подводит к осн. положениям школы *двайты*.

Лит.: Hopkins T.J. The Hindu Religious Tradition. Encino, 1971; Mahadevan T.M.P. Outlines of Hinduism. Bombay, 1971; Tripathi M.S. A Sketch of the Vedanta Philosophy. N.D., 1982.

Н.В. Исаева

БХОГА (санскр. bhoga от bhuj — «вкусать»), более полная формула (*карма-пхала-бхога*), «вкушение плодов действия» — в инд. традиции механизм реализации **кармы** в индивидуальном опыте. Единственный способ избыть, «погасить» *карму* — это ее «вкусить», т.е. испытать. Б. определяется как переживание удовольствия и стремление к объектам, его приносящим, с одной стороны, и переживание страдания и стремление избежать объектов, его вызывающих, — с другой. Б. характеризует любую деятельность населяющих космос существ, поэтому она — это фактически синоним кармического опыта в самом широком смысле слова, вовлекающего в свою орбиту не только сознательные существа, наделенные душой (**Атман**, **джива**), но и любые живые тела (организмы), обладающие даже самой примитивной сенсорикой. Для владельца тела, *бхокта*, — это «положительный» (удовольствие) и «отрицательный» (страдание) опыт, служащий соответственно вознаграждением и наказанием. В нек-рых текстах говорится о специальном теле — Б.-*деха*, созданном для кармической ретрибуции в период между смертью и новым рождением индивида (**антарабхава**). Однако, признавая вовлеченность всей природы в сферу **сансары**, инд. мыслители достаточно резко расходились в определении конкретных границ этой сферы. Дальше всех дошли джайны, наделавшие сансарным опытом даже неорганическую природу. Но и «умеренные» не были во всем согласны друг с другом. Напр., они спорили о статусе растений. Большинство инд. мыслителей приписывало им Б., вайшешики же не видели никакой принципиальной разницы между растениями и камнями. Вместе с тем вайшешики способны к Б. приписывают мифологич. существам водной, огненной и воздушной стихии, утверждая, что их тела обладают Б. за счет примеси атомов земли, придающих им устойчивую форму.

В.Г. Лысенко

БХРАМА (санскр. bhrama, «заблуждение»; синоним — *випарьяя*, санскр. viparyaya) — ошибка, заблуждение, разновидность неистинного познания (см. **Апрама**). Среди инд. философов многие придерживались мнения, что поскольку у чувственного познания есть реально существующий субстрат, с к-рым орган чувств вступает в контакт, оно не может быть ложным (сны не считаются разновидностью заблуждения именно потому, что не порождены этим контактом). Даже когда перламутровую раковину ошибочно принимают за кусочек серебра, само восприятие остается истинным. Не случайно инд. философы обсуждают перцептивные ошибки отдельно от тем, связанных с восприятием и выводом. Примеры этих ошибок, среди к-рых принятие раковины за серебро, веревки — за змею, оптич. иллюзии и миражи, типа озера в пустыне, города Гандхарвов (мифич. небесных музыкантов), а также двойной луны, синего неба и т.д., трактуются как случаи концептуальных заблуждений (см. **Кхьятывада**).

Эпистемологич. и вместе с тем логич. теория ошибок создана в двух школах — **ньяе** и **вайшешике**. Обе отстаивают принципы реализма, утверждая, что объект ошибочного суждения существует, но ему приписываются свойства др. объекта (*аньятха-кхьяти*). Осн. отличие этих двух школ друг от друга можно свести к разнице познавательных установок: если *ньяю* больше интересует вопрос, в чем именно заключается ошибка, каков ее, если угодно, алгоритм (большинство ошибок найяики связывают с действием памяти; см. **Смрити**), то *вайшешика* в лице **Прашастапады** делает акцент на условия ее возникновения и функционирования.

Среди этих условий оказываются и чисто физиологические — ущербность **индрий** (органов чувств), вызванная гуморами (*доша*), и психологич. — ментальные впечатления, оставленные прошлым восприятием др. объекта, напр., актуальное восприятие одного объекта (коровы) под воздействием ментальных впечатлений смешивается с прошлым восприятием др. объекта (лошади), и моральные — **адхарма** (неправедность). Прашастапада различает и *абхиманну* — иллюзорное восприятие, к-рое происходит в отсутствие реального объекта, напр. — восприятие голубизны неба и черноты ночи. С т.зр. *вайшешики* — это оптич. иллюзии, поскольку небо не обладает воспринимаемым цветом, а темнота, будучи не самостоятельной сущностью, а лишь отсутствием света, лишена каких бы то ни было характеристик.

Следующий вид заблуждения, по Прашастападе, — заблуждение в отношении объектов логич. вывода. Это уже чисто логич. заблуждение, хотя и основанное на перцептивной ошибке — принятии пара за дым, гаяла за корову, где дым и рога являются **хегу**, основаниями логич. вывода (см. **Хегу-абхаса**).

К особому виду он относит заблуждения, к-рые можно было бы определить как мировоззренческие (учения и доктрины, к-рые вайшешики считали ложными). При этом Прашастапада подчеркивает невозможность оценки этих учений с т.зр. их «полезности» или «вредности», давая тем самым понять, что речь идет не просто о концептуальных ошибках и ложных доктринах, но о заблуждениях более глобального характера, касающихся, как бы мы сейчас выразились, ценностных установок личности.

В.Г. Лысенко

БХУМИ (санскр. bhūmi — «земля», «страна», «основа положения») — в **буддизме** термин используется в учении о последовательных стадиях духовного совершенствования. В Малой колеснице (**хинаяна**) называют восемь стадий духовного роста,

в Великой колеснице (**махаяна**) известны 10 стадий духовного роста **бодхисаттв**, а также три и более стадий роста великолепия и всемогущества **будд**. Согласно **Нагарджуне** («Дашабхумика-вибхаша»), прежде чем войти в первую стадию духовного совершенствования, «подвижникам нужно высадить корни добра (**бодхичитта**), сотворить благодеяния, умножить накопления [добродетельности и знания Закона], совершить подношения *Буддам*, принимать покровительство духовных друзей, обладать глубоким и сильным устремлением [к духовным вершинам], помнить о живых существах с состраданием, верить в благой Закон. Выполнив восемь названных условий, они должны дать обет: „После достижения мною освобождения [от череды рождений] Я буду спасать живые существа...“ Они присоединятся к тем, кому обеспечено просветление. Они родятся в роду Истинносущего (**Татхагата**) и освободятся от всех недостатков. Они отвернутся от мирских путей и вступят на высший Путь. Т.о., они войдут в первую стадию». Даже первая стадия (*прамудита*) — уже достаточно высокий духовный уровень, соответствующий третьей стадии Пути (**марга**) Великой колесницы. На этом уровне непосредственно воспринимается пустотность (*шуньята*), а *бодхисаттва* занят совершенствованием даяния (*дана-парамита*).

Лит.: *Dayal H. The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature. L., 1932; Inagaki H. Nāgārjuna's Discourse on the Ten Stages (Daśabhūmika-vibhāṣā). A Study and Translation from Chinese of the Verses and Chapter 9. Ryukoku Gakkai, 1998.*

В.П. Андросов



В **АДА** (санскр. *vāda* — «разговор», «беседа», «дискуссия», «диспут», «полемика») — многозначный термин инд. философии, посредством к-рого обозначаются: 1) конкретные доктрины индивидуальных мыслителей, групп или школ, обосновываемые в дискуссии (ср. *атмавада*, *анатмавада*, *асаткарьявада*, *саткарьявада* и т.д.); 2) дискуссия как таковая, практика и теория к-рой разрабатывалась и «неортодоксальными» и «ортодоксальными» течениями и школами; 3) наиболее солидная и престижная из трех осн. форм дискуссии — диспут, 10-й категориальный топик **ньяя**.

Концепции дискуссии, прямо названные Г. Оберхаммером «*Vāda-Traditionen*», разрабатывались и протонайяиками, и буддистами, и в медицинской традиции (см. **Аюрведа**). Они составляли древнеинд. теорию аргументации, к-рая в конечном счете восходила еще к попыткам нормативизации ведийской **брахмодьи**, затем к брахманскому искусству победы в мировоззренческом споре **локаяты**, но реально стала оформляться в период ранних филос. школ, и в ней, судя по медицинскому трактату «Чарака-самхита» (I–II вв. н.э.), были реализованы как прескриптивные, так и дескриптивные установки.

В соответствующем разделе «Чарака-самхиты» (III.8.15–65) вначале предлагается деление всех дискуссий на два осн. класса — дружественные и состязательные. В первых должна быть достигнута истина, во вторых — победа одной из сторон. В

дружественных дискуссиях предписывается обращаться к собеседнику доверительно, но не следует искать победы, бояться поражения, во что бы то ни стало настаивать на своем, обсуждать предмет, к-рый собеседником недостаточно изучен; надо убеждать противника максимально корректно и быть внимательным к тому, что он говорит. В состязательную же дискуссию следует вступать, хорошо измерив силы свои и противника и как следует изучив аудиторию, от к-рой, собственно, и зависит исход поединка. Аудитория бывает компетентная и некомпетентная, а также дружественная, нейтральная и враждебная (составитель текста рекомендует предпочитать некомпетентную или дружественную). Заручившись же поддержкой аудитории, следует использовать любые средства для поражения противника, пользуясь его слабыми местами (используя, к примеру, его робость, заикание, волнение, замедленную реакцию и т.д.). Лучше всего к.-л. образом вынудить аудиторию предложить предмет диспута, выгодный для проponenta и невыгодный для оппонента. Помимо этого, составитель «Чарака-самхиты» рекомендует участнику медицинских дискуссий знать еще 44 топика — начиная с В. и завершая причинами поражения в споре, к-рые в соответствующем разделе получили свое название и уже входили в арсенал филос. школ его времени. При этом в рамках В. выделяются две разновидности соревновательного диспута — спор софистический (**джалпа**) и спор эристический (**витанда**).

По «Ньяя-сутрам», В. — «это [диспут, к-рый ведет] к принятию одного из двух альтернативных мнений [о предмете], когда [одно из них] обосновывается, [а другое] опровергается посредством [обращения] к источникам знания и дискурсу с использованием пяти членов силлогизма и при отсутствии противоречия принятым доктринам» (I.2.1). Из этого определения следует, что В. — сложный категориальный топик, выстраиваемый на базе других — источников знания (**прамана**), членов силлогизма (**аваява**), дискурса-**тарки** и доктрины (**сиддханта**). **Ватсьяяна** уточняет, что только взаимоисключающие характеристики, относящиеся к одному предмету, могут соответствовать двум альтернативным мнениям — ввиду их взаимопротиворечивости, напр., что **Атман** есть и что его нет. Др. уточнение касается того, что отстаивать свою позицию и опровергать другую должны оба участника В. (ни один из них не может только доказывать или опровергать что-то). Далее он уточняет, что В. как серьезная контроверза не предполагает тех сомнительных приемов софистики и эристики, к-рые, при их разоблачении, ведут к поражению в диспуте, но что упоминание о требовании непротиворечия принятым доктринам позволяет признать поражение того участника диспута-В., к-рый это требование нарушает. **Удйотакара** подвергает критике будд. определение В. как ведение диспута с целью установить свой тезис и разрушить чужой (философ находит много трудностей уже в связи с будд. интерпретациями «своего» и «чужого», а также в связи с «установлением» тезиса).

Соч.: Ньяя-сутры. Ньяя-бхашья. Историко-филос. исслед., пер. с санскр. и коммент. В.К. Шохина. М., 2001; *Шохин В.К.* Школы индийской философии. Период формирования (IV в. до н.э. — II в. н.э.). М., 2004, с. 284–294.

Лит.: EIPh. Vol. II. Indian Metaphysics and Epistemology. The Tradition of Nyāya-Vaiśeṣika up to Gaṅgeśa. Ed. by K.H. Potter. D., 1977; *Oberhammer G.* Ein Beitrag zu den Vāda-Traditionen Indiens // WZKSOA. 1963, Bd 7, S. 63–103; *id.* Terminologie der frühen philosophischen Scholastik in Indien. Bd. 1. Wien, 1991; *Tucci G.* Pre-Dignāga Buddhist Texts on Logic from Chinese Sources. Transl. with Introd., Notes and Indices. Bar., 1929; *Viśvabhūṣana S.* History of Indian Logic. Calc., 1921; *Yuichi Kajiyama.* On the Authorship

of the Upāyahrdaya // Studies in the Buddhist Epistemological Tradition. Proceedings of the Second International Dharmakīrti Conference. Vienna, June 11–16, 1989. Ed. by E. Steinkellner. Wien, 1991.

В.К. Шохин

ВАДЖАПЬЯНА (санскр. Vajrapāyana) — древний грамматист, живший, очевидно, во временном промежутке между **Панини** и **Катьяяной** (т.е. в V–III вв. до н.э.). О нем и его работах ничего не известно, но его имя упоминает **Катьяяна** (*варттика* 35) в контексте обсуждения **сутры** Панини (I.2.64) в связи с идеей о том, что слова непосредственно означают (*абхидха*) общий образ, абрис-форму (**акрити**).

Согласно этой концепции, частный смысл в высказывании возникает, когда слова (обладающие общим значением) соединяются и взаимно конкретизируют друг друга. Напр., в сочетании «белая корова» слово «корова» имеет общее значение «коровность» и его соединение со словом «белая» конкретизирует его через связь с качеством «быть белым».

Эта позиция противопоставляется теории о том, что значение слова — конкретная вещь (**дравья**). С ней связывают имя др. древнего грамматиста — **Вьяди**.

Лит.: *Abhyankar K.V. A Dictionary of Sanskrit Grammar. Bar., 1986; Belvalker S.K. Systems of Sanskrit Grammar. D., 1997; EIPh. Vol. V. The Philosophy of the Grammarians. Ed. by H.G. Coward, K. Kunjuni Raja. D., 1990; Kunjuni Raja K. Indian Theories of Meaning. Madras, 1963; Scharfe H. Grammatical Literature. A History of Indian Literature. Ed. by J. Gonda. Vol. V, fasc. 2. Wiesbaden, 1977.*

В.П. Иванов

ВАДЖРА (санскр. vajra — «молния», «громовник», «палица бога Индры», «алмаз») — в **буддизме** символ мгновенного, как вспышка молнии, просветления (**бодхи**), указывающий на чисто световую, светлую и благодатную природу этого озарения ума. Термин также передает значение нерушимости Закона (**дхарма**) **Будды**, прочного, как алмаз. Как ритуальный предмет изображается и изготавливается в виде двустороннего пучка из пяти молний, исходящих из единой круглой сферы, в иконографии **махаяны** является атрибутом **будд** и **бодхисаттв**. Особое развитие эта символика получила в мифологии и ритуалах **ваджраяны**, в мифологии к-рой мн. персонажи являются носителями или держателями В., а нек-рые даже двойной В., изображаемой в виде четырех пучков молний, исходящих из одного шара (или молнии, пронзающей четыре стороны света).

В ритуалах В. (в паре с колокольчиком) обозначает мужскую духовность, состоящую в действенном сострадании (**каруна**) и мастерском применении искусных средств (*упая*) на Пути освобождения, а также в умении научить Закону и оказать духовную помощь др. существам. Но в абсолютной интерпретации В. символизирует неразрывное единство мудрости (**праджня**) и сострадания. В тиб.-монг. **буддизме** упор в осмыслении термина делается на значение «алмаз» (тиб. *дордже*), т.е. не на молниеносное Просветление, а на неуничтожимый Закон, ибо в **ваджраяне** В. — это символ неразрушимости, чистоты и превосходства тантрического Учения (*ваджра-дхарма*). В. является атрибутом различных божеств на **мандалах** четы-

рех классов **тантр**, а также ритуальным предметом, используемым в тантрической практике.

Лит.: Андросов В.П. Будда Шакьямуни и индийский буддизм. Современное истолкование древних текстов. М., 2001; *он же*. Буддизм Ваджраяны // Иконография Ваджраяны. М., 2003.

В.П. Андросов

ВАДЖРАЯНА (санскр. vajrayāna — букв. «алмазный путь» или «алмазная колесница»; др. назв. — *мантраяна*, «колесница **мантры**») — третье направление **буддизма** (наряду с **хинаяной** и **махаяной**). Сочетает религ.-филос. принципы *махаяны* с идеологией и особенно практикой **тантризма**. Зап. исследователи называют В. «будд. тантризмом» или «эзотерич. буддизмом». Иногда В. считают разновидностью *махаяны*, иногда отдельным направлением (В. отождествляется с тайным учением **Будды**, открытие к-рого группе избранных знаменовало «третий поворот Колеса **Дхармы**»). Как эзотерич. течение внутри *махаяны* В. складывалась в Индии в период III–VII вв. и оттуда распространилась в Китай и особенно Тибет, где раздробилась на множество сект. Канонич. тексты В. — **тантры** (важнейшие из них «Гухьясамаджа-тантра», «Хеваджра-тантра», «Ваджрабхайрава-тантра» и др.), *садханы* (руководства по тантрической медитации) и жизнеописания выдающихся учителей. Основателем В. считается Падмасамбхава (VIII в. н.э.).

В. появляется в Сев.-Зап. Индии (близ границы с совр. Афганистаном), в Зап. Бенгалии и в Ассаме, в Центр. Индии (Андхра) — районах, населенных неиндоарийскими народами. В будд. монастырях возникает неудовлетворенность схоластикой монастырского обучения и потребность в новом религ. опыте (нек-рые его образцы предлагает местная традиция: в Индии — архаич. ритуалы плодородия, в Тибете — шаманистская религия *бон*). В центре В. — мистич. опыт, личный духовный эксперимент, подчиняющий своим задачам и религ. веру и филос. спекуляции. В. вбирает в себя элементы и **индуизма** и местных верований, создает пантеон, населенный богами и сверхъестественными существами всех религий Индии, а затем Тибета, Китая, Монголии, Кореи, Японии и др. стран. Мужские персонажи пантеона имеют обязательные женские соответствия (богини, **будды**, **бодхисаттвы**, *дакини* и др.). Будды *махаяны* Вайрочана, Акшобхья, Ратнасамбхава, Амитабха и Амогхасиддхи становятся *дхьяни-буддами* В. (*буддами* созерцания). Для нек-рых направлений В. исторический Будда Шакьямуни — это всего лишь земное «призрачное тело» (*нирмана кая*) *будды* Вайрочаны. Среди *бодхисаттв* главные — **Майтрея**, *будда* грядущей эры, известный уже в традиц. буддизме, Манджушри, Авалокитешвара, Самантабhadра, Махастхамапрапта, Акашагарбха, Кшитигарбха.

Не отказываясь от предшествующей традиции, В. инкорпорирует ее в виде предварительной подготовки к посвящению в свои тайные обряды. Новообращенные должны следовать моральным нормам (**шила**), подчиняться монастырским порядкам, соблюдать обет *бодхисаттвы* и т.п., а также изучать хинаянские и махаянские тексты. Однако в отличие от *махаяны*, где все эти практики часто рассматривались как элементы постепенного и длительного (в течение мн. перерождений) пути к **нирване**, В. (особенно в Тибете) утверждает возможность не только освобождения при этой жизни, но и ускоренного и даже мгновенного просветления.

В своей филос. доктрине В. наделяет мир **сансары** религ. смыслом именно благодаря лежащей в его основе пустоте (она же — чистое сознание, она же — «при-

рода Будды», она же — *нирвана*). Филос. и религ. монизм *махаяны* становится опорой мистич. и практич. монизма В.: любое явление во Вселенной заряжено энергией всеохватывающего единства: даже аффекты, такие как страсть, ненависть и т.п., всегда считавшиеся препятствиями к достижению *нирваны*, в В. рассматриваются как ресурс энергии, к-рый можно использовать в духовных целях, очистив от нацеленности на чувственные объекты. Тело в В. — не «скопище нечистот» и не источник сансарной привязанности (как в традиц. буддизме и в меньшей степени в *махаяне*), а микрокосм, отражающий в миниатюре все природные и духовные явления. Реальное соединение абсолютного (*нирваны*) и относительного (*сансары*), единство экстаза чувственного и мистического, наслаждения и освобождения, символизирующее высшее и вечное состояние «недвойственности», может быть реализовано только в теле. Интерес к телу как сосуду вечного объясняет увлечение последователей В. алхимией и разными способами продления жизни.

С т.зр. В. *нирвана* как осознание пустоты (*шуньята*) есть лишь одна сторона опыта — пассивная мудрость (**праджня**), ее следует дополнить **каруной** — деятельным состраданием ко всему живому, составляющим *упаю* (средства). Осознание единства и тождества *праджни* и *упаи* составляет опыт пробуждения (**бодхи**). В нек-рых направлениях В. этот опыт представляется как естественное и спонтанное соединение пассивного женского начала — *Праджни* с активным мужским началом — *Каруной* или *Упаей*.

В космосе В. все таинственным образом связано: мысли, слова и действия соединены с их предметами, а те — с высшими силами и энергиями, через них раскрывающимися. *Буддам* и *бодхисаттвам* ставятся в соответствие первоэлементы (стихий), времена года, части света, органы чувств, цвета, запахи, звуки (магич. слоги), образы, жесты (*мудры*), животные, предметы, эмоции и даже пороки и преступления (ненависть и убийство относятся к Акшобхье, жадность и развратное поведение — к Амитабхе, омрачение и воровство — к Вайрочане и т.д.). Все эти явления взаимозаменяемы и взаимопреобразуемы (каждый из *будд* воплощается в *бодхисаттву* и в защитное божество — *видьяраджу*, кроме того, *будды* и *бодхисаттвы* могут воплощаться в любых индуистских богов — Шиву, Вишну, Ганешу и т.д.). Однако пантеон В., как и весь космос, не существует вне медитации — это не теистич. система, а предельно развитая индивидуальная ритуалистика. В. разрабатывает практики, с помощью к-рых адепт может временно превратиться в желаемое высшее существо, а поскольку все связано со всем — в какой-то аспект этого существа либо в элемент космоса, т.е. временно стать обладателем их силы и могущества. Прежде всего это практика трех «таинств»: «таинства ума» (визуализации **мандал** — космич. диаграмм и расположенных на них *будд* и *бодхисаттв*), «таинства речи» (произнесение *мантр*, магич. слогов) и «таинства тела» (*мудры* — особые ритуальные жесты и позы, имитирующие характерные жесты и позы *будд*, *бодхисаттв* и др. персонажей). Т.о., в практике В. ум, тело и речь составляют целое, пронизанное единой духовной энергией (*ваджрасаттва*), психическое и физическое соединяются в единой вибрации, что составляет резкий контраст с практикой медитации, как ее понимают в традиц. буддизме и в *махаяне*, когда медитирующий так или иначе «отрешается» от тела.

В конечном счете все существа, населяющие пантеон В., рассматриваются лишь как разные формы или проявления единого первоначала: иногда их сводят к одному из *будд*, напр. Вайрочане (под именем «Махавайрочана»), или к источнику всех *будд* — *Ади-Будде*, как в школе *калачакра*. Но при этом речь идет не о тенденции к монотеизму, а о возведении в Абсолют первозаданной пустоты, поэтому персона-

фикация высших существ будд. пантеона весьма условна. В силу того что единство Вселенной и ее обитателей основано на пустоте, все дихотомии и противопоставления, в т.ч. оппозиция добра и зла, тоже «пусты». Ни одна добродетель не является абсолютной и общеобязательной, никакое преступление не закрывает пути к спасению.

В. часто считают деградировавшей формой буддизма. Действительно, призывы к убийствам, прелюбодеяниям и др. шокирующие заявления нек-рых *тантр* могут создать впечатление воинствующего аморализма В. Однако это впечатление поверхностно, поскольку язык *тантр* не следует понимать буквально. Это код, известный только избранным. В. никогда не была массовым движением. Ее главные хранители — не монастыри, а духовные наставники, проводившие своих учеников по разным ступеням посвящения. Каждая ступень соответствовала одной из категорий текстов, обычно их четыре: *крия-мантра*, *чарья-мантра* и *йога-мантра* — содержат руководства по ритулам, магии и аскезе, а 4-я, самая высшая, — *ануттара-йога-мантра* — тайные ритуалы, к исполнению к-рых наставники допускали лишь адептов, достигших абсолютной духовной чистоты.

В рамках В. находит место и инициатива «совершенных» йогов-одиночек — *сиддхов* и *махасиддхов* (своими эксцентричными манерами, опрокидывающими все представления о приличиях, о высоком и низком, они напоминают юродивых в православной традиции). *Махасиддхи* отрицали не только монашескую чистоту и святость, но и традиц. методы медитации. О них складывались легенды, а нек-рые из них стали основателями учительских традиций (напр., **Нагарджуна**, Наропа, Тилопа и др.).

См. лит-ру к ст.: **Тантризм; Тантры.**

В.Г. Лысенко

ВАЙБХАШИКА см. **САРВАСТИВАДА**

ВАЙКХАРИ-ВАК см. **ВАЧ**

ВАЙРАГЬЯ (санскр. *vairagya* — «потеря краски», «бесстрастие», «безразличие») — состояние индифферентности к объектам чувственных и душевных привязанностей, мыслимое как осн. содержание внутренней аскезы и необходимое (хотя еще и не достаточное) условие освобождения (**мокша**). В. (синонимы — *вирага*, *вираджа*, *асанга*) — популярная тема инд. духовной лит-ры, предмет специальной разработки в дидактич. и даже куртуазной поэзии (ср. «Вайрагья-шатака» — «Стостишие о вайрагье» **Бхартрихари**, VI–VII вв.). Не было и филос. направления, к-рое не уделило бы этому внимания. Специальное значение имеет, однако, работа с этим понятием лишь в неск. **даршанах**.

В классич. **санкхье** В. осмысляется как одна из восьми диспозиций сознания (см. **Бхавы**), очерченная в «Санкхья-карике» **Ишваракришны** и у его комментаторов. В. наряду с **дхармой**, знанием и «сверхспособностями» — одна из четырех положительных диспозиций **буддхи** при преобладании **гуны саттва** (ст. 23). Следствие преобладания В. в сознании описывается как «погружение в **Пракрити**» (ст. 45). Согласно коммент. «Санкхья-вритти» (V–VI вв.) к этой *карике*, преобладание в сознании В. ведет к «растворению» в Первоматерии, и В. соотносится с

этим результатом как инструментальная причина (*нимитта*) с инструментальным следствием (*наймиттика*). Автор совр. ей «Санкхьясаптати-вритти» уточняет, что речь идет о том, кто контролирует свои чувства, привязан не к их объектам, а, напротив, к самоограничениям, но только не имеет истинного знания 25 начал и потому после смерти как бы растворяется в одном из восьми начал — будь то *Пракрити*, *буддхи*, **аханкара** или пять **танматр** — и освобождения не достигает (хотя ему и кажется, что уже достигает), а потому после перевоплощается в тело, «произведенное» для него в одном из трех миров. **Вачаспати Мишра** делает то существенное уточнение, что речь идет о том, кто принимает эти начала за **Атмана**. Имплицитно же указание на В. присутствует в др. классификации состояний сознания: В. включается в одну из разновидностей «удовлетворенности» (ст. 50), называемую «средства», — когда кто-то, не познав начала мира в соответствии с учением *санкхьи*, удовлетворяется аскетич. образом жизни и внешними знаками отшельничества.

В «Йога-сутрах» В. одна из двух осн. «плотин», к-рые можно воздвигнуть на пути «реки сознания», наряду с непрерывной практикой (*абхьяса*) различительного знания (I.12). **Вьяса** в коммент. к этой **сутре** уточняет, что В. перекрывает поток, устремленный к чувственным объектам. В отдельной *сутре* дается определение В.: это завершенное преодоление влечения и к обычным, «профанным», объектам, и к тем, что освящены ведийской традицией (I.15). Первые, по Вьясе, включают женщин, деликатесы, напитки, мирскую власть и т.д., вторые — обретение жизни на небе и «растворение в *Пракрити*» (заимствование у Ишваракришны здесь несомненно). Однако сама В. в **йоге** иерархизируется: за обозначенным ее уровнем следует другой, высший — когда благодаря постижению истинной природы **Пуруши** исчезает влечение и к *гунам* (I.16). Вьяса прямо эксплицирует наличие двух видов В., подчеркивая, что высший — уже такой свет знания, осознание к-рого в себе ведет к прекращению сансарного существования и с к-рым нераздельно связано «обосложение» (**кайвалья**) — конечная цель.

В традиции **ньяи** Вачаспати Мишра различает состояние «фрустрации», вызываемое страданиями и состояниями тела (*бадхана*), безразличие (*нирведа*) к тому и др. и В. — отношение индифферентности к этим объектам даже при их восприятии. В коммент. к «Сапта-падартхи» Шивадитьи, к-рый сам не выделял В. (список атрибутов **вайшешики** ее не включал), джайн. автор Джинавардхана Сури (XV в.) совершает незаметным образом радикальный пересмотр В., включая ее в разновидности желания (*иччха*) наряду с вожделением, ослеплением, алчностью, лицемерием и состраданием (**каруна**) — «симметрично» нетерпение и себялюбие включают им в разновидности ненависти (*двеша*).

В текстах **адвайта-веданты** состояния В. — одна из необходимых добродетелей ученика, наряду с изучением ведийских текстов и с такими качествами, как спокойствие, самоконтроль, альтруизм и т.д. (Сарваведанта-сиддхантасара-санграха, ст. 48–49). У **Шанкары** это непривязанность к радостям и страданиям, и настоящим и будущим (Упадеша-сахасри I.1.6). В коммент. к «Мундака-уп.» он специально отмечает, что в комментируемом тексте речь идет о тех ученых домохозяевах, а также лесных отшельниках и странствующих аскетах, к-рые, обретя В., оставляют тело и идут путем Солнца — сев. путем, туда, где пребывает «бессмертный *Пуруша*». **Сурешвара** в субкоммент. к «Брихадараньяка-уп.» в ответ на возражение абстрактного оппонента в связи с тем, что для устранения источников закабаления, возникающего из чувственных контактов, требуются действия, предлагает задуматься об этом «закабалении»: если эти контакты суть результаты прошлых заслуг и порока

(пунья и папа), то как они могут воздействовать на *Атмана*, по природе своей ни к чему не «привязанного» (*асанггин*)? А если он по природе своей таковым не является, то как вообще это закабаление возможно (I.51–69)? «Непривязанность» *Атмана* обсуждается специально в связи с целой концепцией учителя Бхартрипрапанчи, к-рый интерпретировал ее как самоустранение от желаний и предлагал читать один из пассажей истолковываемой **упанишады** как «он без к.-л. **кармы**, произведенной в том состоянии (глубокого сна), потому что он без желаний в этом состоянии (сна со сновидениями)». Желание — причина действий, но желаний нет во сне со сновидениями, они могут быть только в состоянии бодрствования. Или, по-другому, *асанга* может означать неизменность, поскольку изменения связаны с активностью. Причина в том, что *Атман* — не деятель, а деятельность реально относится к «отпечаткам» менталитета (**васаны**), к-рые лишь «окрашивают» его. Ответ Сурешвары состоит в том, что и сон и бодрствование не имеют на самом деле отношения к *Атману*, а потому его деятельность и в бодрствовании столь же иллюзорна, он — только «свидетель» (*сакшин*) и потому является ничему не «причастным» в абсолютном смысле. Подобно тому как большая рыба, переплывающая от одного берега к другому, не имеет с ними никакой связи, так и душа-**джива**, переплывающая от сна к бодрствованию, никак не «касается» этих «берегов».

Лит.: Лунный свет санкхьи. Ишваракришна. Гаудапада. Вачаспати Мишра. Изд. подгот. В.К. Шохин. М., 1995; Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья»). Пер. с санскр., введ., коммент. и реконструкция системы Е.П. Островской и В.И. Рудого. М., 1992; EIPh. Vol. III. Advaita Vedānta up to Śaṅkara and His Pupils. Ed. by K.H. Potter. D., 1981; EIPh. Vol. IV. Sāṃkhya: A Dualist Tradition in Indian Philosophy. Ed. by G.J. Larson, R.Sh. Bhattacharya. Princeton (N.J.), 1987; EIPh. Vol. VI. Indian Philosophical Analysis. Nyāya-Vaiśeṣika from Gaṅgeśa to Raghunātha Śiromaṇi. Ed. by K.H. Potter, S. Bhattacharya. D., 1993.

В.К. Шохин

ВАЙШЕШИКА (санскр. vaiśeṣika, от viśeṣa — «особенное», «отличное») — одна из **даршан** ортодоксальной инд. философии, известная своей системой онтологич. категорий и учением об атомах.

В истоках традиции В. лежат «В.-сутры» (ок. I в. н.э.), приписываемые легендарному мудрецу по прозвищу Канада или Канабхудж (букв. имя означает «поедатель зерен/атомов»). Одно из ранних соч. В. «Дашападартха-шастра» («Наука десяти категорий») **Чандраматти** (ок. V в.), содержащее доктрину 10 категорий, дошло до нашего времени в переводе на кит. яз. Учение, ставшее классикой В., представлено **Прашастападой** (ок. VI в.) в соч. «Падартхадхарма-санграха» («Собрание характеристик категорий»). В своих коммент. на соч. Прашастапады это учение развивали **Вьомашива** (ок. 948 — 972), **Шридхара** (ок. 950 — 1000), Удаяна (нач. XI в.), Падманабха Мишра («Сету», XVI в.) и Джагадиша Таркаланкара («Сукти», XVII в.). Необходимо упомянуть и ряд отдельных соч. по В., впрочем также опиравшихся на Прашастападу: «Прамана-манджари» Сарвадэвы (примерно нач. XI в.), «Лакшанавали» Удаяны, в к-ром даются определения (*лакшана*) ключевых понятий В., комментарии к нему «Ньяямукта-авали» (XVI в.) Шешы Шарншадхары и «Лакшанавали-парикша» Вишванатхи Джха (XIX в.), а также трактат «Ньяя-лилавати» («Очарование метода») Валлабхи (кон. XII в.) (его комментирована

ли логики **навья-ньяи Рагхунатха Широмани**, Матхуранатха Таркавагиша и нек-рые др.).

«В.-сутры» — собрание правил (примерно 400 **сутр**). Филологич. анализ выделяет в этом тексте разные временные пласты, древнейшие из к-рых датируются началом н.э., а последние — V–VI вв. Ранние коммент. к тексту не сохранились (известны лишь их назв. — «Вакья», «Бхашья» и их предполагаемые авторы — Равана, Айтрея, Катанди). До сер. 50-х гг. XX в. самым ранним из коммент. к «В.-сутрам» считался «Упаскара», созданный логиком XV в. Шанкарой Мишрой. Однако в 1957 А. Тхакур опубликовал анонимный коммент. «Вьякхья», к-рый был создан за неск. веков до «Упаскары» (ок. XIII в.), а в 1961 пандит Муни Джамбувиджая издал найденный им, возможно, еще более ранний коммент. Чандррананды «Вритти», датируемый в широких пределах от VI до XIV в. В 1985 А.Тхакур издал коммент. Вадиндры Бхатты «Канада-сутра-нибандха» (ок. XIII в.).

В XIX в. появляются коммент., к-рые сопровождают изд. «В.-сутр», — «Тарка-панчанана» Джаянараяны, «Тарка-аланкара» Чандраканты. Из созданных в XX в. выделяются «Видьямартанда» Брахмамуни, «Расаяна» Т. Вирагхавачарьи. В связи с переводом «В.-сутр» на инд. языки появляются «Канада-рахасья» Чандраканты (кон. XIX в.), «Бхашья» Дэвадатты (1898), «Тарка-ратха» Бхатгачарьи (1906) и др.

«В.-сутры» состоят из 10 книг, восемь из к-рых делятся на две части, точнее, на два «дневных урока» (*ахника*). Композиция *сутр* отражает мнемонич. характер этого текста, отсюда отсутствие строгого плана изложения и «циркулирующее» пересечение топиков. В 1-й части 1-й кн. формулируется цель труда: объяснение **дхармы**. Она традиционно определяется как то, что составляет конечное благо человека (хотя, судя по коммент. Прашастапады, *дхарма* понимается в смысле характеристики категорий), затем перечисляются три категории девяти субстанций (**дравья**: земля, вода, огонь, ветер, **акаша**, **Атман**, **манас**, время, направление), 17 качеств (**гун**) и пять разновидностей движения (**карма**) (у Шанкары Мишры их шесть: первые три плюс общее, особенное и присущность). Затем дается их сравнительный анализ (через выявление сходных и различительных характеристик). Во 2-й части анализу подвергаются понятия общего (**саманья**), особенного (**вишеша**) и бытия (*самта*). Однако, судя по коммент. Чандррананды, этим понятиям еще не придан статус отдельных категорий. 1-я часть 2-й кн. содержит перечисление девяти видов субстанций, затем рассматриваются качества, к-рые служат выводным знаком (**линга**) субстанций ветра и *акаши*. Обсуждение качеств и доказательство существования субстанций (времени и направления) продолжается и во 2-й части, к-рая завершается дискуссией с **мимансой** о природе звука. 1-я часть 3-й кн. содержит доказательство существования *Атмана* и чужой одушевленности, 2-я часть посвящена логич. выведению существования *манаса* и др. «выводным знаком» *Атмана*, здесь же утверждается множественность *Атманов*. В 1-й части 4-й кн. обсуждается природа «вечного» (атомов), условия и механизм чувственного восприятия (**пратьякша**), во 2-й части дается классификация невечных субстанций и доказываемая составленность тела человека и животных только из атомов земли. 1-я и 2-я части 5-й кн. посвящены классификации видов движения, а также дискуссии о природе темноты (**тамас**). В 6-й кн. содержится полемика с идеей *мимансы* о вечности слова **Вед** и рассуждение о *дхарме*, **адхарме** и **мокше**. В 1-й части 7-й кн. рассматривается еще одна классификация качеств, во 2-й части — общее и особенное в связи с единством (*экатва*) и отдельностью (*притхактва*), а также проблема соединения (полемика с *мимансой* по поводу характера связи между словом и его референтом). В обеих частях 8-й кн. исследуются условия познания осн. категорий. В 9-й кн. (де-

ление ее на две части содержится только у Шанкары Мишры) предлагается классификация типов небытия (**абхава**) и способов их познания, обсуждается природа йогического восприятия (**йоги-прагьякша** — возможно, поздняя интерполяция) и логич. вывода, а также классификация разных модусов «среднего термина» (**хету**) и др. условий логич. вывода, доказывается, что словесное свидетельство (**шабда**) и аналогия (**упамана**) сводятся к логич. выводу, анализируются формы и условия недостоверного знания (память, сновидение). В 10-й кн. рассматривается природа удовольствия и страдания и доказывается, что они не являются формами познания (согласно толкованию Шанкары Мишры), а также обсуждаются условия познания причины и следствия.

Период со времени 1-й редакции «В.-сутр» до появления «Падартхадхарма-санграхи» Прашастапады ученые называют «темным» — о нем не известно ничего или почти ничего, кроме неск. названий и имен. Джайн. автор VI в. Маллавадин в соч. «Двадашара-наячкара» помимо «В.-сутр» цитирует еще ряд источников В., не дошедших до нашего времени: коммент. к «В.-сутрам» «Вакья», а также «Бхашья» — коммент. к «Вакье». Комментатор Маллавадина Синхасури, живший, вероятно, в VII в., также упоминает текст В., к-рый называется «Катанди».

«Падартхадхарма-санграха» — важнейший текст В., созданный Прашастападой. Другое традиц. назв. — «Прашастапада-бхашья» («Коммент. Прашастапады»). Несмотря на то что базовым текстом В. являются «В.-сутры», сочинение Прашастапады пользовалось большим авторитетом, о чем свидетельствует значительное количество комментариев к нему (см. выше).

«Падартхадхарма-санграха» разбита на шесть книг (*нирупана*) в соответствии с категориями (**падартха**): субстанцией (*дравья*), качеством (*гуна*), движением (*карма*), общим (*саманья*), особенным (*вишеша*) и присущностью (**самавая**), каждая из к-рых подразделяется на разделы (*пракараны*), посвященные подвидам категорий, а в отдельных случаях сходным и различительным характеристикам категорий и их видов. Сначала категории представлены суммарно, затем каждая со всеми своими разновидностями рассматривается по отдельности. В 1-ю кн., посвященную категории «субстанция», включены и три общих вступительных разд.: «Раздел цели трактата», «Раздел перечисления» и «Раздел общих и различающихся свойств» (категорий). Целью, по Прашастападе является обретение знания «сущности сходных и различающихся характеристик шести категорий», к-рое ведет к высшему духовному совершенству, т.е. к *мокше* — освобождению от **сансары**. В «Разделе перечисления» названы субстанции (земля, вода, огонь, ветер, *акаша*, время, направление, *Атман* и *манас*); качества (цвет, вкус, запах, осязание, число, размер, отдельность, соединение, разъединение, дальность, близость, **буддхи**, удовольствие, страдание, желание, отвращение, усилие — 17, названных в «В.-сутрах», плюс еще семь: тяжесть, текучесть, вязкость, **санскара**, **адришта**, т.е. *дхарма* и *адхарма*, звук — всего 24); движения (бросание вверх, бросание вниз, сгибание, разгибание и перемещение); две разновидности категории общего: высшая универсалия (*пара-саманья*) — бытие (*самта*) и «ограниченные универсалии» среднего объема типа «субстанциальности» и «горшечности»; категория «особенное» не содержит ничего, кроме *антья-вишеши* — «конечных», или «предельных особенностей»; категория «присущность» определяется как отношение, к-рое, в отличие от чисто механич. связи (*санйого*), придает своим элементам характер единства.

«Раздел общих и различающихся свойств» соответствует процедуре *лакшана*, или определения. Прашастапада устанавливает здесь, что общего у разных групп категорий: сначала общие свойства всех категорий, затем пяти из них, исключая пер-

вую, затем пяти, исключая последнюю, затем трех первых, трех последних, далее по той же схеме рассматриваются и субстанции (сначала общие свойства всех девяти, затем разных групп субстанций). Очевидно, что общие свойства разных групп категорий и разных групп субстанций являются в то же время и их специфич. свойствами, поскольку одновременно отличают их от др. групп.

«Книга качеств» тоже начинается с «Раздела общих свойств». В нем дается определение качества и далее разворачивается подробная классификация качеств по разным основаниям: по характеру субстратов, их числу, функции, воспринимаемости и т.д. В этой же книге рассматриваются вопросы натурфилософии (в разделе качеств «великих элементов»), эпистемологии и логики (в разд. *буддхи*), психологии (в разд. удовольствия, страдания и т.д.), этики и сотериологии (в разд. *дхармы* и *адхармы*). Завершается «Книга качеств» «Разделом звука», что не может не вызывать вопросов, ведь логичнее было бы объединить звук с др. «специфич. качествами» «великих элементов» и рассмотреть после качеств осязания, что соответствовало бы его обычному месту в списке таких качеств. Нарушение этой логики, возможно, свидетельствует о том, что традиция рассматривать звук как качество *акаши* ко времени жизни Прашастапады еще не устоялась.

В «Книге движения» проблемы классификации движения выступают для Прашастапады на первый план: с одной стороны, существовала «канонич.» классификация пяти видов движения, идущая от «В.-сутр», но, с другой стороны, выдвигались серьезные полемич. аргументы, подрывающие ее действенность. Прашастапада предлагает свое собственное толкование движения, в к-ром «жесткое» понятие «класса» (*джати*) заменяется на более «мягкие» и вместе с тем более естественные деления движений на «произвольные» (*сам-пратьяя*) и «непроизвольные» (*асам-пратьяя*), а те, в свою очередь, — на свои довольно многочисленные разновидности.

В «Книге общего» Прашастапада подробно рассматривает связь высших и специфических универсалий с операциями «включения» и «исключения» (*анувритти-вьявритти*), а потом обсуждает характер присутствия универсалий в их субстратах. В «Книге особенного» исследуются «предельные особенности», их обоснование и восприятие. В «Книге присущности» Прашастапада стремится доказать необходимость такого отношения, его вечность и беспричинность и отвергает обвинения в том, что признание присущности ведет к регрессу в бесконечность.

В период, разделяющий «В.-сутры» и «Падартхадхарма-санграху», в учении В. произошла, по всей видимости, весьма радикальная «перестройка». В *сутрах* нет ни космогонич., ни космологич. доктрины, и натурфилософия, в них описанная, обходится без допущения божественного вмешательства. У Прашастапады появляется глава о космич. циклах, в к-рой важная роль отводится Махешваре (Великому **Ишваре**) — Демиургу. Есть и другие, более или менее значительные «усовершенствования»: «В.-сутры» упоминают 17 качеств, Прашастапада — 24. В «В.-сутрах» пять разновидностей движения, Прашастапада вдобавок делит их на «произвольные» и «непроизвольные». В «В.-сутрах» общее, особенное и присущность еще не причисляются к «категориям» (*надартхам*), у Прашастапады это уже «категории». Однако нет никакой уверенности в том, что эти и др. новации принадлежат именно Прашастападе, поскольку он явно опирался на предшествующую комментаторскую традицию, тексты к-рой не сохранились до нашего времени.

Традиц. инд. авторы, как правило, считают **ньяю** и В. очень близкими, чуть ли не родственными школами. В большинстве совр. работ их имена стоят рядом или пишутся через дефис. Действительно, сторонники этих школ разделяли мн. док-

трины друг друга, и в какой-то историч. момент появились «синкретические» труды, в к-рых семь категорий В. рассматриваются в одном ряду с 16 топиками *ньяи*. Совр. авторы, следуя традиции, тоже рассматривают *ньяю* и В. как части «тандема», в к-ром *ньяя* играла роль логики и эпистемологии, а В. — онтологии и доктрины категорий. Однако тесное сближение этих школ в работах индологов часто мешает увидеть их различия прежде всего на раннем этапе их развития.

Действительно, со стороны *ньяи* движение к «родственному союзу» с В. прослеживается начиная уже с «Ньяя-сутр». В последних главах этого «базового текста», являющихся исторически самыми поздними, безоговорочно принимается онтология В. (обоснование атомизма и др.). Но только **Уддйотакара** включил в *ньяю* и категориальную систему В. Ни «В.-сутры», ни «Падартхадхарма-санграха» не отмечены каким-то заметным влиянием текстов *ньяи*. Найяик Уддйотакара широко использовал доктрины В., комментаторы Прашастапады — доктрины *ньяи*, но это не мешало им придерживаться разных мнений по весьма важным проблемам — напр., по ключевому вопросу о статусе слова. Вайшешики не признавали, найяики, напротив, признавали его **праманой** — инструментом достоверного познания. Это повлекло за собой существенные последствия для истории обеих школ — *ньяя* была самым активным участником важных для инд. мысли дебатов по поводу значения слова, В. же от них уклонялась. Есть и другие, более или менее существенные различия.

По этой причине «родственную близость» В. с *ньяей* не следует преувеличивать. Многие школы принимали доктрины друг друга (напр., атомизм В. признавался даже в **двайте-веданте Мадхвы**), но это не мешало им сохранять самостоятельность. О синкретизме можно говорить только как о достаточно позднем явлении, когда среди инд. философов стало обычным делом комментировать тексты не только своей, но и др. школ. В результате этого «всеобщего синкретизма» нек-рые школы почти совершенно слились. Но итог процесса не следует проецировать на его начало.

Э. Фрауваальнер, один из самых авторитетных индологов прошлого столетия, считал, что первоначально В. была натурфилос. школой, интересовавшейся не поисками освобождения, а теоретич. объяснением явлений природы, и что доктрины освобождения и высшего Бога, к-рые ассоциируются с классич. В. Прашастапады, были добавлены под давлением «магистральной» традиции. Огромный авторитет этого ученого как знатока ранней В. не мешает нек-рым совр. исследователям достаточно жестко оспаривать отсутствие у нее сотериологич. идей. Однако, признавая, что В. не так безразлична идеям конечного освобождения, как это казалось до сих пор, ученые не оспаривают ее натурфилос. характера, полагая, что эта школа пытается «соединить сотериологию и физику» (В. Хальбфасс).

Онтология. Все, что существует во Вселенной, В. распределяла между шестью категориями (*падартхами*): субстанцией (*дравья*), качеством (*гуна*), движением (*карма*), общим (*саманья*), особенным (*вишеша*) и присущностью (*самавая*). Позднее к ним добавляется и 7-я — небытие (*абхава*). Категории реально существуют, познаваемы и именуемы (В. придерживалась принципа соответствия между языком и реальностью, и очень часто слова в ней служат знаками, *линга*, из к-рых выводится существование вещей). В каждой из категорий (за исключением присущности) можно выделить уровень умозрительных, но не воспринимаемых чувствами причин и уровень следствий — производный от них воспринимаемый мир. Все, что мы находим на втором уровне, объясняется в терминах конфигурации принципов первого уровня. Видимая Вселенная состоит из комбинаций атомов земли, воды, огня и ве-

тра, образующих составные субстанции соответствующих первоэлементов (**махабхут**) и несоставных субстанций — *акаши*, направления-места (*диши*), времени (**кала**); наблюдаемые качества сложных вещей появляются благодаря соединению качеств вечных субстанций (четырёх типов атомов); движение возникает вследствие актов соединения и разъединения движущегося предмета с пространственными точками. В категориях **саманья-вишеша** («общее-особенное») первый уровень конституируется, с одной стороны, универсалией бытия (*самта*), с другой — «атомами различия» — «конечными различителями» (*антья-вишеша*), второй же уровень представлен универсалиями «среднего звена», напр. «субстанциальностью», «земляно-стью», «горшечностью», воспринимаемыми при виде обычного глиняного горшка. Чтобы объяснить, почему составляющие мироздания, принадлежащие разным модусам бытия, могут соединяться в единое целое в объектах опыта, В. вводит категорию присущности (*самавая*), устанавливающую фундаментальную связь между субстанциями и качествами, субстанциями и движениями, вечными вещами и «конечными различителями», а также между причиной и следствием, целым и его частями и т.д. С помощью присущности В. интерпретирует отличие целого от суммы составляющих его частей (**аваява**, *аваявин*).

Для сторонников В. объяснить какое бы то ни было явление означало найти составляющие его «атомы». Помимо атомов материальных стихий в своем анализе разных процессов они выделяли «атомы» пространства (пространственные точки — *прадеша*), времени (моменты — **кшана**), движения — соединение и разъединение движущегося тела с точками пространства. Осн. действующий орган психики — *манас* — тоже представляет собой атом, что накладывает отпечаток на всю психич. жизнь индивида, к-рая представлена в В. последовательностью атомарных психич. актов.

Однако особенность онтологии В. состоит не столько в плюрализме первичных субстанций (неисчислимые атомы, *акаша*, пространство, время и т.д.), сколько в их бесконечном разнообразии (*вишеша* — отсюда, как считается, и название школы). Даже два атома одного класса будут отличаться друг от друга, но отличаться не своими сущностями, а благодаря укорененным в них «предельным особенностям», составляющим основу категории особенного (*антья-вишеша*). Родовая идентичность вещей тоже объясняется чем-то иным, чем они сами, напр., корова является коровой лишь потому, что в ней присутствует универсалия «коровности».

Теория познания. В области теории познания В. придерживалась реалистич. позиции (объекты реально существуют, и познание их адекватно отражает). Для вайшешиков познание ничем принципиально не отличалось от механич. материальных процессов, подобных изменению цвета горшка и т.п. В том и другом участвует совокупность (*самагри*) причинных факторов (психических, физических, моральных), оба разбиваются на этапы и т.д. Фундаментальная установка В. искать источник самодостаточности и целостности вещей и явлений не в них самих, а вовне нашла отражение и в теории познания, к-рая требует верификации одного акта познания с помощью др. такого же акта познания (**паратах праманья**). Мотивируется это тем, что раз процесс познания наряду с внутренними, субъективными включает и внешние, объективные составляющие, то вопрос о его истинности не может быть решен только в пределах самого познания. Оно нацеливается прежде всего на открытие (букв. «освещение») объектов (*артха-пракаша*), в то время как существование субъекта еще нужно логически вывести. В рубрику **видьи**, достоверного познания, наряду с чувственным восприятием (*пратьякша*) и логич. выводом (**анумана**) попадают такие виды познавательной активности (напр., память, **смрити**,

или йогическое восприятие, *йоги-прагьякша*), к-рые не имеют своих собственных инструментов (*праман*) и объясняются исключительно в психофизиологич. терминах: память — как контакт *манаса* и психич. отпечатков прошлого перцептивного опыта, а йогическое, т.е. сверхчувственное, восприятие — как непосредственный контакт *манаса* и *Атмана*. Двум первым видам *видьи* соответствуют одноименные *праманы*. Вайшешики, подобно буддистам-виджнянавадинам, признавали только их, в отличие от найяиков с их четырьмя *праманами* и от последователей др. школ, включавших в свой эпистемологич. «арсенал» от трех до шести *праман*.

В В. процесс познания состоит из атомарных познавательных актов «включения» (*анувритти*) определенного конкретного объекта в класс аналогичных объектов (ср. подведение под общее понятие) и его «исключения», или «выделения» (*вьявритти*), из др. классов. В сфере познания действует и принцип **анвая-вьятирека** — постоянной связи между двумя явлениями, где *анвая* означает «неизменное сопричастие» (если есть *A*, то есть и *B*), а *вьятирека* — «неизменное отсутствие» (если нет *A*, то нет и *B*). Как общеметодологич. принцип *ньяи* и В. он привел к созданию известной логич. доктрины «проникновения» (**вьяпти**), на к-ром строится содержательная истинность логич. вывода.

Этика и сотериология В. Все, что происходит в сфере кармического воздаяния (**правритти**), В. определяет оппозицией *дхармы* и *адхармы*, добродетели и порока. Главным источником морали являются тексты **шрути** и *смрити*, где установлены как общая *дхарма*, так и *дхарма варн* и **ашрам**. Действия людей, направленные на осуществление *дхармы*, связаны с вещами или явлениями, к-рые обязательно попадают в одну из трех первых категорий В. — субстанций, качеств и движений, объединенных понятием **артха** (здесь «объект»), т.е. они «предметны» в отличие от трех «непредметных» категорий, включающих универсалии, «конечные различители» и присущность. Вайшешики считали, что познание всех шести категорий освобождает от страданий, связанных с перерождением: узнав сущность шести категорий от учителя, адепт В. становится бесстрастным, что прекращает порождение новых и исчерпывает действие прежних *дхарм-адхарм*, остается лишь «чистая *дхарма*», но и она, породив покой, наслаждение и потерю интереса к телу, тоже прекращает свое действие. Т.о., *Атман* становится *абиджей* — лишенным потенций будущего существования. Наступает полное успокоение, «подобное загуханию огня», к-рое и есть *мокша*. Поскольку в отличие от школ **веданты** сознание в В. считалось не сущностью *Атмана*, а лишь его временным (на период воплощения) атрибутом, то при освобождении от круговорота перерождений *Атман* лишается не только страдания и пр. отрицательных качеств, но всех «положительных» качеств, таких как сознание и моральная добродетель. В., по всей видимости, испытала влияние будд. идеала **нирваны**.

Соч.: The Vaiśeṣika Sūtras of Kaṇāda with the Commentary of Śaṅkaramiśra and Extracts from the Gloss of Jayanārāyana together with Notes from the Commentary of Candrakānta and an Introduction by the Translator. Transl. by Nandalal Sinha. Allahabad, 1911; Vaiśeṣikadarśana of Kaṇāda with an Anonymous Commentary. Ed. by A. Thakur. Darbhanga, 1957; Vaiśeṣika Sūtras with the Commentary of Candranānda. Ed. by Jambuvijaya. Bar., 1961; Vaiśeṣikadarśana of Kaṇāda. Ed., with Vadindra's "Vārtika" and Kṛṣṇabhūpāla's "Trisūtrīprakāśca", by Anantalal Thakur. Darbhanga, 1985.

Лит.: Гостеева Е.П. Философия вайшешика. Таш., 1963; Лысенко В.Г. «Философия природы» в Индии. Атомизм школы вайшешика. М., 1986; она же. Универсум вайшешики. М., 2003; она же. Прашастапада. «Собрание характеристик категорий» с комментарием «Ньяякандали»

Шридрихары. Пер. с санскр., вступительный раздел, примечания, библиография и индексы В.Г. Лысенко. М., 2005; *Bhaduri S.* Studies in Nyāya–Vaiśeṣika Metaphysics. Poona: Bhandankar Oriental Research Institute, 1947; *Bronkhorst J.* Quelques axiomes du Vaiśeṣika // Les Cahiers de Philosophie. 1992, 14 (L'orient de la pensée: philosophies en Inde), p. 95–110; *Bronkhorst J.* (ed.). Proceedings of the Panel on Early Vaiśeṣika // AS. 1994, Vol. 48 (2); EIPh. Vol. II. Indian Metaphysics and Epistemology: The Tradition of Nyāya–Vaiśeṣika up to Gaṅgeśa. Ed. by K.H. Potter. D., 1977; *Faddegon B.* The Vaiśeṣika System Described with the Help of the Oldest Texts. Verhandelingen der Koninklijke Academie van Wetenschappen te Amsterdam. Afdeling Letterkunde. Nieuwe Reeks, deel 18, no. 2. Ams., 1918; *Gradinarov P.* Phenomenology and Indian Epistemology: Studies in Nyāya–Vaiśeṣika. Transcendental Logic and Atomism. N.D., 1990 (Sophia Indological Series 2); *Halbfass W.* On Being and What There Is. Classical Vaiśeṣika and the History of Indian Ontology. Albany, 1992; *Mishra U.* Conception of Matter According to Nyāya–Vaiśeṣika. Allahabad, 1936; *Narain H.* Evolution of the Nyāya–Vaiśeṣika Categoriology. Vol. I. Early Nyāya–Vaiśeṣika Categoriology. Varanasi, 1976; *Nenninger C.* Aus gutem Grund: Praśastapādas anumāna-Lehre und die drei Bedingungen des logischen Grundes // Philosophia Indica: Einsichten-Ansichten 1. Reinbek, 1992; *Shastri D.N.* Critique of Indian Realism. The Philosophy of Nyāya–Vaiśeṣika and Its Conflict with the Buddhist Dignāga School. Agra, 1964; *Thakur A.* Origin and Development of the Vaiśeṣika System // History of Science, Philosophy and Culture in Indian Civilization. General ed. D.P. Chattopadhyaya. Vol. II, pt 4. Centre for Studies in Civilizations. N.D., 2003.

В.Г. Лысенко

ВАКЬЯ-ПАДА (санскр. vākya — «высказывание, речение, предложение»; pada — «слово, словоформа») — две единицы, выделяемые инд. грамматистами в анализе слитной (*самхита*) речи (изначально — слитного произнесения ведийских текстов) и относящиеся друг к другу соответственно как целое и часть. Определение сущности этих единиц, природы их соотношения со смыслом и взаимного отношения — предмет многочисленных дискуссий грамматистов и философов Др. Индии.

Под П. в общем случае понимают слово/словоформу, т.е. выделяемый из речевого потока комплекс звуков, обладающий значением. Технич. определение П. в «Аштадхьяи» **Панини** таково: это форма, «имеющая в исходе именное или глагольное окончание». Под В. понимается высказывание, предложение, то, «что рождено соединением слов» (одно из ранних определений термина «В.», встречающееся в «Брихаддэвата» Шаунаки — ок. IV в. до н.э.).

Отношения В. и П. обсуждаются в контексте ключевого для инд. лингвофилософии вопроса — определения подлинно-сущего начала в языке/речи, носителя цели/предмета/смысла (в санскр. обозначается одним словом — **артха**).

Можно выделить два осн. подхода, к-рые после лингвофилософа **Бхартрихари** (V в. н.э.) в позднейшей комментаторской лит-ре именуются *падавада* (учение о реальности слова) и *акханда-вакьявада* (учение о реальности неделимого высказывания). Согласно первому воззрению, слова — подлинны носители смысла в предложении. Каждое слово имеет общее значение, к-рое требует для конкретизации др. слов. Слова, соединяясь с др. словами, порождают смысл высказывания. Это соединение становится возможным благодаря ряду факторов, к-рые, собственно, и со-

бирают разрозненные слова в высказывание. Эти факторы: *саннидхи* — следование слов в предложении друг за другом без значительных перерывов в произношении (последовательность слов не может быть воспринята как высказывание, если слова отделены друг от друга значительным временным промежутком); *аканкиша* — «ожидание», взаимная семантич. неполнота слов высказывания (напр., во фразе «пригони белую корову» глагол «пригони» требует наличия объекта — «коровы», корова требует конкретизации через признак «белая»); *йогьята* — «[взаимная] совместимость, уместность» смыслов (напр., во фразе «брызгает водой» слова сочетаются, т.к. действие «брызгания» сочетается с водой, а во фразе «брызгает огнем» — нет, т.к. огонь с брызганьем не сочетается).

Согласно второму учению (*акханда-вакьявада*), подлинным носителем смысла является высказывание/предложение, т.е. В. Слова — лишь искусственные, не обладающие самостоятельным бытием единицы, обретающие существование и наделяемые значением в ходе лингвистич. анализа. Они — удобное подспорье при языковом обучении, средства, иногда способствующие пониманию, но реальное означающее, подлинное слово (*шабда*) есть *спхота* — единомоментное раскрытие смысла, сущностная природа В.-высказывания. Понимание смысла не есть механистич. анализ значений слов, входящих в В., а «вспышка», осознание конкретного смысла, понимание, привязанное к конкретной ситуации коммуникации (*пратибха*).

Это учение (наиболее полно раскрывающееся у основоположника школы лингвистич. монизма грамматиста Бхартрихари) развивалось школой инд. грамматик, **вяякараной**. *Падаваду* же отстаивали представители школы **миманса** (с ними грамматисты вели ожесточенную полемику по поводу определения природы отношений В. и П.) и др. школы инд. философии.

В рамках двух обозначенных подходов существовало много направлений. Во 2-й кн. «Вакьяпадаи» Бхартрихари приводится список восьми осн. типов воззрений на природу отношения В. и П. Три из них относятся к теории *спхоты*, т.е. к «холическому» взгляду на В., а пять — к «атомистическому» взгляду. Последние пять распределяются между двумя возможными подходами к теории В., к-рые сформировались в рамках школы *миманса*. Они именуются **абхихита-анвая** и **анвита-абхидхана**. Их придерживались соответственно **Кумарила Бхатта** и Прабхакара. Согласно первому, формирующие В. слова изначально имеют общие значения и конкретизируются при появлении (опосредованной рядом факторов) грамматич. связи. Согласно второму, слова в В. выражают значения, будучи уже изначально взаимно связанными, т.е. слово (в отличие от изолированного его употребления) в В. имеет частное, конкретизированное значение, поскольку уже изначально своим «участием» в формировании В. связано с др. словами в конструкции.

Отношение В.–П. — сфера сложнейшего теоретизирования мн. философов и грамматистов Др. Индии. Трактаты, посвященные этой теме, создавались на протяжении как минимум двух тысяч лет и своим содержанием предвосхищают мн. совр. концепции зап. лингвистики и философии. В частности, идеи порождения высказывания грамматич. школы Панини сравнивают с генеративным подходом Н. Хомского, теория значения П. как семантико-синтаксич. функции коррелирует с идеями «падежной грамматики» Ч. Филмора, учение Бхартрихари о высказывании как осн. единице коммуникации соотносится с идеями аналитич. философии Л. Витгенштейна.

Лит.: *Abhyankar K.V.* A Dictionary of Sanskrit Grammar. Bar., 1986; *EIPh.* Vol. V. The Philosophy of the Grammarians. Ed. by H.G. Coward, K. Kunjuni Raja. D., 1990; *Matilal B.K.* The Word and the World. India's Contribution

to the Study of Language. D., 1990; Proceedings of the Winter Institute on Ancient Indian Theories on Sentence-Meaning (Held in March 1979). Ed. by S.D. Joshi. Pune, 1980; *Scharfe H.* Grammatical Literature. A History of Indian Literature. Ed. by J. Gonda. Vol. V, fasc. 2. Wiesbaden, 1977.

В.Л. Иванов

ВАЛЛАБХА (ВАЛЛАБХАЧАРЬЯ) (санскр. vallabha, vallabhācārya) — основатель ведантской школы *шуддха-адвайта* («чистая недвойственность») и одной из четырех признанных традиций вишнуитского **бхакти** — *рудра-сампрадая*. Жил и проповедовал в XV–XVI вв. Родился, по разным сведениям, в Бенаресе либо Чампапаранье (совр. шт. Мадхья-Прадеш) в семье **брахманов**-вишнуитов, выходцев с юга Индии. Детство провел в Бенаресе, обнаружив значительные способности в изучении сакральных текстов. Обошел множество святилищ, излагая свое истолкование событий жизни Кришны по «Бхагавата-пуране», полемизируя с последователями **Шанкары** и проповедуя путь *бхакти*. Во время одной из религ. дискуссий был объявлен наставником школы, основанной бхактом Вишнусвамином. Община, у истоков к-рой стоял В., особенно почитает два события, связанных с его именем. В Брадже (близ центра кришнаизма Матхуры) Кришна якобы явился В. в видении и сам открыл ему **мантру**, с помощью к-рой адепт может вступить в прямой контакт с **Брахманом**. Также считается, что на горе Говардхана близ Матхуры В. нашел каменного идола Шри Натха (Кришны), держащего эту гору над головами своих адептов — в знак защиты. Названная *мантра* является осн. компонентом в обряде инициации в секте В., а изображение Кришны — ее главной реликвией. В отличие от большинства проповедников культа *бхакти* В. был женат и имел двух сыновей, к-рые после его кончины основали общину (она существует и по сей день, ее возглавляют потомки В. по мужской линии). Хотя традиция приписывает В. до 80 соч., реально ему принадлежит меньше: «Анубхашья» («Тонкое истолкование») — краткий и «аккуратный» коммент. к «Брахма-сутрам», «Субодhini» («Благопробуждающая») — трактровка «Бхагавата-пураны», а также 16 малых трактатов (*пракараны*), в к-рых излагается его осн. доктрина.

Как считает В., **адвайта-веданта** («недвойственная *веданта*») Шанкары на деле не такая уж и «недвойственная», поскольку допускает неопределенный онтологич. статус **майи**. Чтобы «очистить» это учение, В. назвал *майю* частью природы *Брахмана*, одной из его энергий. Т.о., предполагалось изменение в понимании и самого *Брахмана*, к-рый у В., как и у **Рамануджи**, **Нимбарки** и **Мадхвы**, отождествляется с персонифицированным божеством, наделенным полнотой сознания (**чит**) и блаженства (**ананда**). Это Высшее Существо, кроме к-рого в мире ничего нет, и есть Кришна, а индивидуальные души и весь мир — его вполне реальные, но ограниченные манифестации, к-рые он «проецирует» из самого себя. Кришна есть тотальность, присутствующая в модусах душ, неодушевленного мира и самого *Брахмана*. Души — не только отражения Кришны, но и его «частицы» — забыли о своей истинной природе, предавшись эгоизму, к-рый является осн. причиной их отделения от Кришны и бесконечных перевоплощений (**сансара**). Ради их освобождения Кришна по своему великому снисхождению сошел на землю в человеческом образе в Брадже, проповедуя путь *бхакти*, к-рый следует понимать как особую страстную любовь (*преман*) к нему. Милость Кришны доступна для каждого, способного оставить свой эгоизм и сосредоточиться всецело на нем, но не

может быть заработана или «выработана» делами благочестия или совершением обрядов. Конечная цель — вечное сопребывание с Кришной в его мире за пределами времени и пространства.

Поскольку милость Кришны есть путь (**марга**) для питания-процветания (*пушти*) души, последователи В. стали называть свою группу *пушти-марг*. Деятельность общины была временно приостановлена в XIX в. англ. властями, к-рые усомнились в нравственности ее практики. В XX в. она вновь начала возрождаться, прежде всего в Сев.-Зап. Индии — в Раджастхане, Гуджарате, но также и в Бомбее.

Лит.: *Bhatt B.K. Vallabhācārya*. Hyderabad, 1980; *Bhatt G.H. Śrī Vallabhācārya and His Doctrines*. D., 1980; *Marfatia M.I. The Philosophy of Vallabhācārya*. D., 1967; *Parekh M. Śrī Vallabhācārya: His Life, Philosophy, Teachings*. Rajkot, 1943; *Shah J.G. Śrīmad Vallabhācārya: His Philosophy and Religion*. Nadiad, 1969.

В.К. Шохин

ВАЛЛАБХАЧАРЬЯ см. ВАЛЛАБХА

ВАРАДАРАДЖА (Varadarāja) — выдающийся грамматист и лингвофилософ, творивший во 2-й пол. XVII в. К началу II тыс. н.э. санскрит сделался лишь искусственным языком культа, двора, «высокой» художественной и научной лит-ры. С этого времени опора на методологию «грамматики говорящего», к-рой в «Аштадхьяи» придерживался **Панини**, оказалась невозможной, и последующие комментаторы его труда переходят к аналитизму при обработке языкового материала и к таксономическим принципам его подачи (т.е. к «грамматике слушающего»). Одной из первых и наиболее полных комментаторских работ такого рода стала «Сиддханта-каумуди». Созданная в нач. XVII в. Бхаттоджи Дикшитом, дядей В., она сразу сделалась весьма популярной и остается таковой и в новейшее время.

В. поставил целью еще большее упрощение и базисного труда Панини, и коммент. Бхаттоджи и создал — одну за другой — три различавшиеся объемом версии собственного коммент. на работу дяди: «среднюю» (*мадхья-сиддханта*), «облегченную» (*лагху-сиддханта*) и «базисную» (*сара-сиддханта*). Максимальную популярность и у грамматистов традиц. толка в Индии, и — позднее — в среде зап. лингвистов снискала вторая версия, «Лагхусиддханта-каумуди». В Индии именно эта грамматика санскрита и в наше время является одним из осн. пособий в ун-тах и в традиц. инд. школах — *матхах*.

«Лагхусиддханта-каумуди» органично разбивается на 19 глав. В гл. 1 анализируются правила классификации и основы сочетаемости морфем и фонем. Гл. 2 посвящена словоизменению имен; гл. 3 — неизменяемым именам; гл. 4 — проблемам классификации глагольных корней. Ее дополняют гл. 5–8, в к-рых описываются соответственно каузативы, дезидеративы, интензивы и отыменные глаголы. В гл. 9–14 рассматриваются проблемы использования глагольных флексий и основообразующих аффиксов в различных типах форм. В гл. 15 рассматриваются вопросы отношений между функциональными ролями (**карака**) и поверхностными падежами. Гл. 16–17 посвящены анализу сложных основ и слов. В гл. 18 рассматривается использование собственно словообразовательных аффиксов (*таддхита*), а в заключительной гл. 19 анализируется производство основ женского рода от основ мужского.

Стремление В. максимально редуцировать систему правил Панини и одновременно сохранить его терминологию (характерную для «грамматики говорящего») в ряде случаев порождает дефектность описания. Так, комментируя (в № 406) правило I.2.123 Панини, В. мимоходом упоминает о том, что «уже определена» соотношенность категории *śīṣ-aH* с агенсом, подразумевая при этом **сутры** «Аштадхьяи» III.1.93 и III.4.67, нигде им не цитируемые и не толкуемые, — имплицитно предполагается, по-видимому, что пользователь сам отыщет (или воспроизведет в памяти) указанные *сутры*, ибо без них характеристика *śīṣ-aH* оказывается неполной.

Сам термин *śīṣ-aH* (= laka:ra:H) у Панини используется как условное обозначение всего множества граммем глагольных категорий времени и модальности; на уровне поверхностной структуры ему противостоит понятие *tiṅ*, определяющее набор типовых глагольных флексий. В., имплицитно следующий нормативам аналитич. «грамматики слушающего», испытывает значительные трудности с трактовкой *śīṣ-aH* и фактически отождествляет это понятие с *tiṅ*.

Сходно понимается В. и пара терминов, характерная для имен: *карака* (букв. «фактор»), понятие глубинной структуры, весьма близкое к таковому «Θ-ролей» в совр. порождающих грамматиках, и отображающий «тройки» падежно-числовых флексий концепт *вибхакти*. Панини в «Аштадхьяи» сначала определяет и классифицирует различные *караки* (в I.4), затем задает многочисленные соответствия между ними и *вибхакти* (в I.3). В. не только «сжимает» *сутры* из разных разделов и не только максимально «кромсает» их (№ 945–960), но в своих толкованиях опускает весьма важное метаправило (*нарибхаша*) II.3.1 ‘anabhihite’ «при условии необозначенности (соответствующей роли иными, чем морфологич., средствами)». Суть *сутры* II.3.1 была со всей прозрачностью и полнотой истолкована П. Кипарским: «Любая роль облигаторно манифестируется морфологически, но при этом она предполагает лишь одноразовое обозначение». Осознав задним числом значимость II.3.1, В. некорректно «восполняет пропажу», утверждая ‘anukte’, т.е. «при невысказанном (пациенте ?)», что совсем не соответствует метаправилу Панини и двусмысленно по сути.

В своей грамматике В. останавливается и на нек-рых вопросах лингвофилософии. Так, в № 145, комментируя *сутру* I.2.64 Панини, он подробно освещает проблему отношения между характеризующей референты категорией «количество» и нетождественной ей грамматич. категорией числа. В № 361 он затрагивает важную проблему различий между отсылкой на сообщаемый факт и отсылкой на языковое сообщение, показывая, что эта оппозиция значима при решении вопросов об употреблении местоименных форм, только в первом случае равно допустимы и клитики, и полные формы местоимений; во втором же — только клитики. Комментируя (в № 746) неск. двусмысленную *сутру* I.4.55 Панини, В. убедительно показывает, что, вопреки мнению лингвофилософа **Бхартрихари**, термин «хету» у Панини не имеет характерного для логики и философии значения «причина», но должен пониматься грамматистами в качестве обозначения подвида агенса, в частности агенса-каузатора, в предложении с каузативным глаголом-сказуемым. В коммент. № 1021 (на *сутру* III.1.92 Панини) он анализирует связи между «вещами» и называющими их именами, демонстрируя для последних разность характеристик по линиям семантики, ролевого статуса и морфологич. маркирования. В целом же В., как и Панини, является не философом, но лингвистом *par excellence*.

1600 and 1650 // Festschrift P.V. Kane. Poona, 1941, p. 188–199; *Kiparsky P.* Some Theoretical Problems in Pa:Nini's Grammar. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1982, p. 3–11.

Б.А. Захарьин

ВАРНА-АШРАМА (санскр. varṇāśrama) — традиц. организация инд. об-ва, основанная на соблюдении комплекса предписаний (**дхарма**) членами определенных социальных групп (*варна*) в определенном возрасте (**ашрама**). В. — характерная особенность социального измерения **индуизма**. В систематич. виде В. описывается в различных **дхармашастрах**. Так, применительно к четырем *варнам* — **брахманам**, кшатриям, вайшьям и шудрам — перечень предписаний (*варна-дхарма*) выглядит следующим образом. «Наставление, изучение **Вед**, жертвоприношение для себя и для других, даяние и принятие даров — так определено брахманам. Защита подданных и даяние, жертвоприношение, изучение Вед, непривязанность к объектам определены кшатриям. Ухаживание за скотом, даяние, жертвоприношение, изучение Вед, торговля, ростовщичество и сельское хозяйство относится к вайшьям. А шудрам Владыка указал одно занятие — почтительное служение этим *варнам*» (Ману-смрити I.88–91). *Варны* — социальные группы, типологически схожие с условиями. Представители трех первых *варн* являются полноправными, т.е. они проходят в детстве особое посвящение (тем самым обретая «второе рождение»), дающее им возможность изучать священную лит-ру и участвовать в ритуалах. Шудры же не считаются полноправными, посвящение им проходить запрещено, тем не менее и их *варна* имеет сакральные истоки.

Впервые система четырех *варн* упоминается в поздних разделах «Ригведы»; в одном из гимнов описывается миф о том, как возникли общественные группы из тела космич. первочеловека (**Пуруша**), принесенного в жертву богами. При этом закрепляется иерархия *варн*, что имело немаловажные последствия для развития инд. религ. сознания: брахманы возникают из уст Пуруши (поэтому они считаются самыми высшими), кшатрии — из его рук, вайшьи — из бедер, а шудры — из стоп. Реальное же складывание варновой системы происходило постепенно и завершилось уже после прихода индоариев в Индию (ближе к нач. I тыс. до н.э.). *Варна* шудр появилась позже остальных и формировалась прежде всего за счет зависимого местного населения. Но и после своего сложения варновая система еще долгое время не приобретала жесткого характера, допуская различные отступления от того, что предписывалось священными текстами. Так, несмотря на призыв ведийских трактатов к варновой эндогамии, в реальности последняя часто нарушалась. Социальная организация инд. об-ва стала достаточно консервативной только к концу I тыс. н.э., когда окончательно сформировалась система каст (**джати**), наложившись на более раннюю систему *варн*. Именно тогда в полной мере и была зафиксирована *варна-дхарма*.

Система *ашрам* (*ашрама-дхарма*), закрепившаяся также ко времени составления первых *дхармашастр*, по своему характеру ближе к архаичной системе возрастных групп. Во многом ее формирование было вызвано влиянием **буддизма**. *Ашрама-дхарма* подразумевает прохождение каждым полноправным членом об-ва четырех (либо трех) жизненных этапов; на каждом этапе предписан свой специфич. образ жизни. Первый этап (*брахмачарья*) начинается сразу после посвящения, когда юный «дваждырожденный» становится учеником. В течение долгого времени

(10–12 лет) он постигал священное знание, живя в доме учителя и ведя аскетич. образ жизни. После окончания обучения бывший ученик покидал наставника и переходил на второй этап жизни, становясь «домохозяином» (*грихастха*). Теперь он должен был жениться и обзавестись потомством, заботиться о семье и доме, почитать богов. На третьем этапе (*ванапрастха*) *грихастха* передавал управление домом своему сыну и уходил в лес в качестве отшельника, иногда вместе со своей супругой. Там он вел строгую и воздержанную жизнь, посвящая ее сосредоточенному размышлению над религ. темами, возношению молитв, жертвоприношениям и т.п. Зачастую в лесах возникали целые поселения отшельников. На четвертом этапе отшельник (*санньясин*) становился странником, не имевшим никакого постоянного пристанища. Он отказывался от собственности и готовился к окончательному освобождению. Люди на двух последних этапах жизни (подчас сливавшихся в один) имели в глазах об-ва большой авторитет, они считались святыми, а то и воплощенными божествами. Четыре *ашрамы* символически соотносились с четырьмя видами ведийских текстов (соответственно с Ведами, *брахманами*, *араньяками* и *упанишадами*). Схема из четырех *ашрам* не носила характер обязательного указа и допускала различные видоизменения и способы толкования. Как и в случае с *варна-дхармой*, «коллективным» автором *ашрама-дхармы* являлось жреческое сословие (брахманы), что накладывало существенный отпечаток на всю систему В.-а. Прохождение этих этапов имело значимость прежде всего для брахманов. Но в действительности все *ашрамы* проходили далеко не всегда даже они, не говоря уже о членах остальных *варн*. Тем не менее В.-а. играла важную роль в регулировании общественной активности в разных сферах жизни, прежде всего в религиозных. Определенные трансформации система *ашрам* претерпела с появлением и развитием в индуизме института монашества, возникшего, вероятно, под влиянием *буддизма*, к концу I тыс. н.э. Так, укрепляется двухчастная схема деления образа жизни: мирского и монашеского (*санньяса*). Последний вобрал в себя прежние стадии *ванапрастхи* и *санньясина*. В *неоиндуизме* теория В.-а. зачастую используется для иллюстрации мифич. «золотого века» древнейш. цивилизации. При этом представление о *варнах* (и о кастах) трактуется символически, как относящееся к человеческим наклонностям, что дает возможность неоиндуистам вовлекать в свое учение носителей культур, не имеющих отношения к индуизму.

С.В. Пахомов

ВАСАНА (санскр. *vāsanā*, от *vās* — «придавать благоухание», «ароматизировать», «пропитывать запахом» или «пребывать», «проживать») — «ментальный отпечаток», «бессознательный след» — термин инд. философии и психологии, объясняющий механизм действия закона *кармы* и перерождения (*сансары*). Термин «В.» близок по своему значению терминам *санскара*, *анушая*, *биджа*.

В *буддизме* на первый план выдвигается когнитивное действие: познание, восприятие и т.п. Если *санскара* — это скорее активный формирующий фактор, то В. — это то, что является его результатом, — отпечаток, след, закладка семени (*биджа*). Связь между ментальными состояниями и их моральными последствиями рассматривается как процесс, посредством к-рого намерения, волевые акты и их речевое и телесное воплощения создают латентные тенденции или предрасположенности к аналогичному действию (В. часто интерпретируют как будд. аналог бессознатель-

ного), к-рые постепенно «созревают» (**випака**) и дают свой «плод». В. уподобляется запаху цветка, к-рый пропитывает близлежащую ткань, или красящему веществу. Понятие В. получает особое развитие в идеалистич. эпистемологии **йогачары**. С помощью В. здесь объясняется переход от одного дискретного момента познавательного процесса к другому: восприятие настоящего момента произведено В., созданной в предыдущий момент, а то — В. предшествующего ему момента и так до бесконечности. Все В. пребывают в «сокровищнице сознания» (**алая-виджняна**). Поскольку в *йогачаре* считалось, что познание не дает доступа к внешним объектам, а имеет дело лишь со своими внутренними содержаниями, то В. — это не только отпечаток акта познания, но и его объекта. Учение *йогачары* о В. критиковали **Шанкара** (В. пребывают во внутреннем психич. органе, а не в *алая-виджняне*, поскольку они представляют собой серию мгновенных моментов сознания), а также **Кумарила Бхатта** и **Партхасаратхи Мишра** (предыдущий момент познания не может влиять на последующий, поскольку сам полностью разрушается, если же считать, что первый момент в латентном виде сохраняется во втором, то это противоречит доктрине мгновенности — **кшаникаваде**).

В **йоге** Патанджали (Йога-сутры II.15 и IV.7–10 с коммент. **Вьясы**) В. — это пребывающие в психике субъекта (**манас**) типы бессознательных «остатков», или «следов», прошлых аффективных действий, к-рые содействуют «созреванию плода *кармы*» и актуализируются, становясь формами психич. деятельности (*вритти*), в зависимости от типа существования. Напр., В. кошки не могут актуализироваться в психике человека, но «самопроявляются» в психике кошки. В. безначальны, поскольку безначальны жажда жизни (*абхинивеша*) и связанный с ней страх смерти, переживаемые всеми живыми существами. В. формируются под влиянием четырех факторов: причины (связь действия с его результатом — закон *кармы*), мотива (стремление к добродетели или пороку), наличия носителя (*манас*) и внешней опоры (внешний объект).

Концепция В. нашла широкое применение не только в психологии, но и в др. областях инд. мысли. Чтобы объяснить восприятие слова или фразы с учетом того обстоятельства, что составляющие их фонемы «схватываются» не одновременно, а как последовательности отдельных, мгновенно исчезающих звуков, нек-рые инд. философы (напр., мимансаки) предлагают следующую схему: фонемы производят ментальные отпечатки, к-рые актуализируются с познанием последнего звука (см. **Языка философия**). Концепция В. используется и в эстетике для объяснения эстетич. сопереживания (**раса**) у зрителя театральных представлений в отношении тех ситуаций, с к-рыми он никогда не сталкивался в своей настоящей жизни.

В.Г. Лысенко

ВАСУБАНДХУ (санскр. Vasubandhu) — будд. философ, первоначально теоретик **сарваствивады-вайбхашики**, разрабатывал также доктрины *саутрантики*, но затем, по преданиям, был обращен своим старшим братом Асангой в **махаяну** и стал одним из ведущих теоретиков будд. идеализма **йогачары** (**виджнянавады**).

Единственная полная биография В. («Жизнь Васубандху») была переведена на кит. яз. Парамартхой (VI в.) (возможно, что он был и ее изначальным составителем). Сведения из этого произведения дополняются фрагментарной информацией из текстов Сюань Цзана (VII в.) и тиб. историков **буддизма** — Будона (XIV в.) и

Таранатхи (XVII в.). Вследствие расхождений этих источников (так, нек-рые сведения Сюань Цзана полностью противоречат Парамартхе) датировка тв-ва В. долгое время была предметом дискуссий в буддологии. Э. Фраувалльнер выдвинул гипотезу существования двух будд. авторитетов, носивших имя В.: один — младший брат Асанги, автор многочисленных комментариев к текстам *махаяны* (прежде всего *йогачары*), другой — автор «Абхидхармакоши», нескольких малых трактатов по *йогачаре*, и учитель **Дигнаги**, но после критики П.С. Джайни эта теория потеряла убедительность. В наст. вр. пользуется авторитетом реконструкция биографии В., осуществленная С. Анакером.

Согласно С. Анакеру, В. родился в Пурушاپуре (совр. Пешавар), в царстве Гандхара (крайний сев.-зап. Индии) ок. 316 н.э. в семье **брахмана**, получившего должность придворного жреца-*пурохиты*. В. изучал схоластич. систему *вайбхашики* под руководством ряда учителей, прежде всего Буддамитры. Затем наступило разочарование в *вайбхашике*, и В., через знаменитого учителя Маноратху, стал изучать *саутрантику*, что не помешало ему, однако, уйти в Кашмир для лучшего изучения *вайбхашики* — в одну из школ, к-рую посещал и Сангхабhadра. Проучившись в этой школе в 342–346, он был фактически изгнан из нее наставником за распространение своих критических воззрений на доктрины *вайбхашики*. Тем не менее, вернувшись в Пурушاپуру, В. начал их разрабатывать и распространять. Суждения и речения, к-рые он записывал за собой ежедневно, положили основу его «Абхидхармакоше». Позже он написал коммент. к собственному труду — в духе критики *вайбхашики* с позиций *саутрантики*, — и это вооружило против него «ортодоксальных» вайбхашиков, одним из к-рых был тот же Сангхабhadра. После этого В. отправился странствовать, но через неск. лет, в 350 (после того как царь Самудрагупта завоевал Индостан), он вместе Буддамитрой и Маноратхой принял решение осесть в Айодхье, где успешно проповедовал царям и знати.

Узнав, что В. невысокого мнения о его текстах, старший брат В. Асанга решил «открыть» ему *махаяну*. Ему это удалось, и уже через нек-рое время В. составил свои коммент. на махаянские тексты «Акшьяматинирдеша-сутра» и «Дашабхумика-сутра». Ок. 360 он уже был известным учителем *махаяны*. В 383 великий царь Чандрагупта II Викрамадитья попросил В. быть наставником его наследника Говиндагупты Баладитьи. В этот период В., однако, часть времени провел в Каушамби, где составил свои знаменитые трактаты «Тримшика» и «Вимшатика» в традиции *йогачары*. Ок. 391, после коронации своего питомца, В. принял предложение нового царя и его матери окончательно поселиться в Айодхье. Все это время не прекращались споры вайбхашиков с В.: Сангхабhadра даже написал специальное опровержение «Абхидхармакоша-бхашьи», но В. разъяснил своим ученикам бессмысленность диспута. Скончался В. в Айодхье в 396.

Будд. традиция приписывает В. авторство 500 произведений в русле классич. буддизма и 500 трудов в русле *махаяны*, но сейчас за В. признается реальное авторство немногим более чем 30 текстов: это собственные трактаты В. и комментарии к ним, коммент. к сочинениям Асанги и к махаянским сутрам. Большинство из них не сохранилось на санскрите и дошло в кит. и тиб. переводах.

«Абхидхармакоша», к-рая дошла до нас на всех трех языках, содержит 613 стихов, сопровождаемых прозаич. автокомментарием в девяти разделах. Разд. I открывается двойственным определением **абхидхармы**, к-рая в абсолютном смысле есть «чистая мурость» (**праджня**) с сопровождающими ее **дхармами**, а в относительном — всякая «дисциплинированная» (достигаемая через ступени духовной практики) мудрость, а также текст (**шастра**), к-рые позволяют обрести мудрость

высшего порядка (I.2). Он посвящен классификации, можно сказать даже каталогизации, точно-динамич. «атомов» бытия — *дхарм* — по модели 18 *дхату* («элементы»): шесть познавательных способностей (помимо пяти органов чувств также ум-*манас*) + шесть их предметных сфер + шесть соответствующих им «сознаний». Но здесь же приведены более «экономные» классификации: пять групп-*скандх* («слои» телесности, ощущений, представлений, установок-*санскар* и сознания) и 12 *аятан* (все компоненты *дхату* за вычетом «шести сознаний»). В разд. II рассматриваются способности чувств (*индри*), ментальные феномены (*чайтма*), ментальные абстракции и различные виды причинно-следственных связей. Разд. III посвящен космографии, мировым регионам (*лока*), населяющим их живым существам и их судьбам; мир происходит не из какого-то одного источника, но из комбинации *карм* миллиардов живых существ. Поэтому разд. IV посвящен действиям (*карма*), многообразию их благих и дурных разновидностей и их «плодам». Аффектам и их «следам» (*анушя*) посвящен разд. V. В разд. VI описываются люди, к-рые преодолевают свои негативные, разрушительные навыки, а затем одерживают над ними решающую победу. Разд. VII отведен разновидностям познания, их особенностям и результатам, а также благородству характера как следствию «правильного» мышления. В разд. VIII классифицируются разновидности медитативной сосредоточенности (*сампатти*) и медитативные упражнения. Разд. IX (к-рый мог, по мнению нек-рых исследователей, составлять и отдельный трактат) посвящен опровержению учения будд. «еретиков» *пудгалавады*, ввопивших наряду со *скандхами* квазиперсону (см. *Пудгала*). Здесь В. следует не только *сарвастиваде*, но и *тхераваде*.

Материал автокомментария «Абхидхармакоша-бхашья» позволяет видеть в этом памятнике своеобразную полемич. антологию, где В. суммирует разные позиции (ср. структуру «Махавайбхашы»; см. *Абхидхармические тексты*). Критике подвергаются отдельные положения *вайшешики*, *санкхьи*, общebraхманистской теистич. доктрины (*шиваравада*), но более всего достается классич. *вайбхашике*, что вполне позволяет понять страстное желание «реванша» со стороны Сангхабхадры, равно как и благоразумие В., отказавшегося от диспута (см. выше). В. опровергает ее положение о том, что *скандхи* именно как «агрегаты» суть реальные начала (он видит в них по причине их «агрегатности» лишь номинальные сущности, допущение реальности к-рых предпочтительнее только при условии допущения идеи «Я»); встает на сторону *саутрантики*, отвергающей реальное существование органа зрения, зримого объекта, самого зрения и зрящего (все перечисленное — лишь «метафоры») и допускающей лишь взаимодействие здесь причинно-следственных факторов; сам отвергает представление вайбхашиков о том, что органы чувств могут сохранять психофизич. организацию (на это способны лишь сознания соответствующих чувств). Наконец, он подробнейшим образом полемизирует с осн. «догматом» всех сарвастивадинов — о реальном существовании *дхарм* не только настоящего, но также прошедшего и будущего времени. В. перечисляет осн. мнения сарвастивадинов по данному вопросу: 1) позиция Дхарматраты: способы существования *дхармы* меняются, но не она сама (как из золотой вазы можно сделать разные предметы, но ее золотой цвет при этом не исчезает); 2) позиция Гхошаки: когда *дхарма* уходит в прошлое, она становится прошедшим событием, но ее связь с будущими и настоящими *дхармами* не устраняется (как человек, привязанный к одной женщине, не становится вследствие этого безразличным к другим); 3) позиция Васумитры: *дхармы* трех времен различаются по своему положению, но не по природе (как костяшка на счетах в одной позиции означает единицу, а в другой 10); 4) позиция Буддадэвы:

три времени лишь соотносительны (как одна и та же женщина может быть и дочерью и матерью). Поскольку «Махавибхаша» считает только третью из этих позиций убедительной, В. сосредоточивает свою критику на ней. Он прежде всего спрашивает вайбхашика, почему мы в обычной речи называем прошлое «прошлым», а будущее «будущим», если они существуют реально. Вайбхашик отвечает, что так обозначается различие лишь в способности *дхарм* осуществлять свои функции (если *дхарма* их не осуществляет, она относится к будущему, а если уже осуществила, то к прошедшему). В ответ В. вопрошает: почему если *дхарма* существует всегда, она осуществляет свои функции не всегда, а если мы признаем, что прекращается функция, что нам мешает признать, что исчезла и сама *дхарма*? В ответ на повторение вайбхашиком предыдущего тезиса В. снова вопрошает: если все *дхармы* существуют, как они могут еще не возникнуть или уже быть «отработаны»? Отвечая на ссылку вайбхашика на соответствующую *сутру*, В. предлагает считать, что *дхармы* прошедшего времени и будущего не существуют таким же образом, как существуют *дхармы* настоящего времени. Вайбхашика это не смущает, т.к. он признает различие в способах их существования. В. предлагает согласиться на том, что прошлые действия осуществили такие свои функции, результаты к-рых сохраняются и в настоящем (к тому же есть и другая *сутра*, в к-рой ясно утверждается, что зрение появившееся появляется из ничего, а зрение прекращающееся исчезает). И далее он пытается опровергнуть тот тезис оппонента, согласно к-рому объекты прошедшего и будущего, способные стать объектами мысли, должны поэтому считаться и реальными. На решающее же («сотериологич.») возражение вайбхашика, будто если *дхармы* прошедшие и будущие не существуют, то никто не может быть связан прошедшими и будущими «загрязнениями сознания», В. отвечает, что прошлым «загрязнением» связываются лишь вследствие наличия его следов в сознании, а будущим — вследствие наличия таких следов, к-рые содействуют возникновению будущего «загрязнения» (V.25–31).

Большое значение для истории инд. логики и теории аргументации имел трактат В. «Вадавидхи» («Правила диспута»), восстанавливаемый из цитат Дигнаги, к-рый позволяет считать, что многое из считавшегося нововведением последнего принадлежит на деле В. Текст содержит одно из первых определений **вьяпти** — в качестве «инвариантного сопутствования» (*авинабхава*), один из первых опытов редукции пятичленного силлогизма к трехчленному и попытку введения отношения «инвариантного сопутствования» в саму схему умозаключения. Примером такого «умозаключения с *вьяпти*» является следующее построение. «[Предположение:] звуки речи невечны; [аргумент:] потому что они возникают сразу после совершенного усилия; [утверждение отношения «сопутствования»:] т.к. все то, что находится в состоянии возникновения, сразу после совершенного усилия, не является вечным; [пример:] как горшок и не как пространство». В. полемизирует с **ньяей**, предлагая свести 24 разновидности псевдоответа (**джати**) к трем порокам аргументации.

К основным виджнянавадинским трактатам В. относится «Кармасиддхи-пракарана» («Малый трактат о демонстрации действия»), где предпринимается попытка объяснить как кармическую ретрибуцию, так и психич. континуальность введением концепции **алая-виджняна**. Как и «Абхидхармакоша-бхашья», данный памятник также обращен против традиц. будд. школ — **самматии** и снова *вайбхашики*.

Среди трех малых стихотворных трактатов, к-рые составляют своеобразную «виджнянавадинскую трилогию» В., по значению выделяется очень содержатель-

но насыщенный «Вимшатики» («Двадцатистишие») с авторскими толкованиями, на деле состоящий из 22 стихов. Текст открывается констатацией осн. тезиса йогачаров — все есть только сознание (*виджняпти-матра*), т.к. возможно восприятие и несуществующих объектов, напр. несуществующих волосков у того, кто страдает глазной болезнью (ст. 1). Оппонент-реалист выдвигает контраргументы: почему тогда определенные виды видимых объектов появляются только в определенных местах, а не везде и не всегда? и почему следует считать, что любые волоски подобны несуществующим? (ст. 2). В. отвечает, что и во сне — когда нет никаких внешних объектов — не все объекты воспринимаются всегда и повсеместно, а также что все духи будут видеть одни и те же вещи, хотя др. существа не будут; более того, во сне возможно и функционирование телесных органов (напр., в случае с ночным семяизвержением), а в адах налицо все признаки восприятия объектов, на к-рые указывает реалист, хотя объектов там нет. На возражение оппонента, что если бы у сознания не было внешних объектов, Будда не упоминал бы их, В. отвечает, что Будда в этих случаях обращался к «начинающим» (так же как он говорил о «магических существах», к-рых на деле нет). Видение цвета имеет место там, где есть проявление чего-то видимого из соответствующего «семени». Учение об «одном-только-сознании» помогает также лучше понять отсутствие «Я» (см. **Анатмавада**), ибо позволяет осознать, что нет такого существа, как «видящий» и т.д., равно как и «бессущность» объектов видения (ст. 10). Оппоненту, возражающему, что в таком случае должно отрицаться и само сознание, В. отвечает, что сказанное не означает отрицание *дхарм* вообще, но только их вымышленных «сущностей», и оставляет, помимо этого, возможность для существования «невыразимого **Атмана**» (*анабхилапьятман*), к-рый есть сфера *будд*; «только-сознание» не должно быть еще одной положительной сущностью, потому что в таком случае оно само стало бы эмпирич. объектом, т.е. не-сущим (ст. 10). Внешних объектов нет и потому, что они не могут быть ни составными целыми (как учит *вайшешика*), ни сингулярными атомами (ст. 12): атомы не могут соединяться друг с другом и в молекулярном состоянии (как учат вайбхашики), т.к. сама возможность их «соединения» предполагает наличие в них частей (через к-рые они могли бы соединяться), чем отрицается уже сама их атомарная природа (ст. 13). На новое возражение оппонента, что феномен памяти отрицает существование «только-сознания», В. отвечает, что и память может опираться на восприятия, не предполагающие внешних объектов, а на возражение, что если бы объектами людей бодрствующих были объекты несуществующие, как во сне, то они не затруднились бы в понимании их несуществования, — что подобно тому, как спящие не понимают, что воспринимаемые ими объекты иллюзорны, бодрствующие также не обнаруживают нереальности внешних вещей, пока не обретут «сверхмирское» знание (ст. 17). Учение о «только-сознании» не может обсуждаться во всех аспектах потому, что оно само располагается за пределами обычного сознания и может быть познано полностью только буддами (ст. 22).

«Тримшика» («Тридцатистишие») представляет собой др. опыт краткой «записи» доктрины *виджнянавады*. Различаются три «слоя» сознания: сознание аккумулярованное (*алая-виджняна*), иначе называемое «вызреванием» (**випака**), т.к. в нем «вызревают» все способные к «плодоношению» семена прошлых (в «хронологич. перспективе» безначальных) опытов того или иного условного индивида; мыслительное сознание (*mano-виджняна*), всегда сопровождаемое «нечистотами» (**клеши**), связанными с примысливанием к актам сознания «ложного Я»; активное сознание (*п्राврритти-виджняна*) — повседневное восприятие шести объектов (пяти чувств

и ума-манаса), определяющее соответствующую активность психофизич. организации. Эти уровни сознания различаются по степени проявленности (см. **Вьякта-авьякта**) положительных и отрицательных эмоциональных состояний, к-рая является минимальной на первом уровне и максимальной на третьем, а в целом они в различных смыслах «копируются» друг на друга. Все три трансформации сознания суть ложное «раздвоение» опыта на субъектную и объектную стороны познания. В. вводит здесь и различение трех уровней реальности, соответствующих трем «режимам работы» сознания, кроме к-рого ничего нет (см. **Трисвахва**), а также трем отсутствиям «собственной природы» (*свабхава*). Привязанность к «раздвоению», обуславливающая сансарное существование, может прекратиться только с «реализацией» истины об отсутствии внешних объектов и существовании одного «только-сознания». Одним осознанием этого правильное «установление ума» еще не достигается; оно достигается только приобщением к «надмирному» знанию — прекращению познания как такового, к-рое тождественно «чистому элементу», блаженству, «телу освобождения» (см. **Трикая**).

Структура трактата «Трисвахва-нирдеша» («Определение трех уровней реальности») показывает, что философ претендовал на то, чтобы полностью исчерпать тему исследования: вначале три уровня реальности получают взаиморазличительные определения (ст. 1–9), затем предлагается схема их коррелятов: сущее–не-сущее, двойственное–единое, загрязненное–очищенное — и отмечается и обсуждается общая неопределимость их «границ» (ст. 10–21). Далее предлагаются корреляты уровней реальности с т.зр. языковых конвенций и языковой практики (ст. 22–23), рассматривается порядок их познания (ст. 24–26), анализируется иллюстративный пример, к-рый по-разному истолковывается с целью «визуализации» предложенных онтологич. дистинкций (ст. 27–34), и, наконец, обсуждается практич. применение всего сказанного для достижения освобождения (ст. 35–38).

Хотя В. отталкивается от реальности воображаемой, определения трех уровней реальности начинаются — под явным влиянием Асанги — с реальности обусловленной, к-рая, т.о., и здесь становится как бы «субстратной» для двух других. Обусловленное — то, что является, воображаемое — то, как оно является, совершенное — вечное несуществование как являющегося, так и формы его проявления. То, что является (реальность зависимая — *паратантра свабхава*) — это воображение о не-сущем; как является (реальность воображаемая — *парикаल्पита свабхава*) — сама «раздвоенность» на субъектное и объектное, несуществование последней (реальность совершенная — *паринишпанна свабхава*) — состояние сознания за пределами последней. Соотношение этих уровней реальности наглядно иллюстрируется ситуацией, при к-рой 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. Поскольку же образ слона был извлечен из тайников «аккумулированного сознания», последнее сопоставляется с *мантрой*, сам слон — с «раздвоенностью», его форма — с воображением зрителей, кусок дерева (к-рый «превратился» в слона действием *мантры*) — с «таковостью» (см. **Татхата**), или истинным положением вещей.

В качестве энциклопедич. трактата «Абхидхармакоша» стал едва ли не осн., «базовым» учебником в будд. ун-тах Индии, прежде всего в **Наланде**. В среде тиб. будд. ученых до сих пор принято уделять ему от 5 до 8 лет перед изучением текстов **мадхьямаки** и *йогачары*. Текст сохраняет все свое значение и для кит. ученых-буддистов. Как и Асанга, В. почитается в *махаяне* **бодхисаттвой**. На виджнянавадинские трак-

таты В. опирались три школы *йогачары* в Китае, в их числе и *фасян-цзун*, основанная в VII в. учеником Сюань Цзана Куйцзи, на его коммент. к махаянским *сутрам* — школа «Чистой земли» в Китае и Японии.

Соч.: *Васубандху*. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Разд. III. Учение о мире. Пер. с санскр., введ., коммент. и историко-филос. исслед. Е.П. Островской и В.И. Рудого. СПб., 1994; *он же*. 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. Островской. М., 1998; *он же*. Учение о карме. Предисл., пер. с санскр. и коммент. Е.П. Островской и В.И. Рудого. СПб., 2000; *он же*. Тридцатистишь // *Шохин В.К.* Школы индийской философии. Период формирования (IV в. до н.э. — II в. н.э.). М., 2004; *он же*. Определение трех уровней реальности. Пер. с санскр. [и коммент. В.К. Шохина] // Вестник РУДН. Серия философии. 2007, 1 (13), с. 126–132; *Anacker S.* Seven Works of Vasubandhu, the Buddhist Psychological Doctor. D., 1984.

Лит.: *Шохин В.К.* Васубандху и его стратификация уровней реальности // Вестник РУДН. Серия философии. 2007, 1 (13), с. 117–125; *EIPh.* Vol. VIII. Buddhist Philosophy from 150 to 350 A.D. Ed. by K.H. Potter. D., 1999; *Frauwallner E.* On the Date of the Buddhist Master of the Law Vasubandhu. Rome, 1951; *id.* Vasubandhus Vāдавидһи // WZKSOA. 1957, Bd 1, S. 104–146; *id.* Landmarks in the History of Indian Logic // WZKSOA. 1961, Bd 5, S.125–148; *Haldar A.* Some Psychological Aspects of Early Buddhism Based on the Abhidharmakośa of Vasubandhu. Calc., 1981; *Jaini P.S.* On the Theory of Two Vasubandhu // BSOAS. 1958, vol. 21, № 1, p. 48–53; *Kitayama J.* Metaphysik des Buddhismus. Versuch einer philosophischen der Lehre Vasubandhus und seine Schule. Stuttgart, 1934; *Kochumuttom T.A.* A Buddhist Doctrine of Experience: A New Translation and Interpretation of the Works of Vasubandhu the Yogācārin. D., 1982; *Mejor M.* Vasubandhu's Abhidharmakośa and the Commentaries Preserved in the Tanjur. Stuttgart, 1991; *Morichini G.* The Spiritual Struggle of Vasubandhu and His Karmasiddhiprakarana // East and West. 1955, vol. VI, № 1, p. 1–33.

В.К. Шохин

ВАСУГУПТА (Vasugupta) — философ и йогин традиции кашмирского шиваизма (IX в.). В своей традиции получил титул *махасиддха* — т.е. великий йогин, достигший больших высот, и *матхикагуру* — учитель, получивший боговдохновенный текст «Шива-сутры». В. считается основоположником учения о *спанде*. Предположительно принадлежал к школе монистич. **шиваизма**, возглавляемой йогиним Трайямбакой, к-рая была основана в Кашмире в VIII в. Сангамадитьей — предком Трайямбаки в 16-м поколении. Возможно, В. принадлежал к семье Атригупты, предка известного мастера кашмирского шиваизма **Абхинавагупты**.

В. открыл в «Шива-сутрах» принцип *спанды*, или тонкой вибрации Абсолютного Сознания, и метод ее реализации путем внимательного осознания пульсирующего самосознания. Впоследствии **Бхатта Каллата**, один из учеников В., изложил учение о *спанде* в своей работе «Спанда-карики».

В.А. Дмитриева

ВАСУМИТРА (Vasumitra) — имя нескольких будд. философов школы **сарвастивада**. Наиболее известному среди них и жившему ок. II в. до н.э. приписывается один из **абхидхармических текстов** «Дхатукая» («Собрание элементов»), содержащий различные классификации **дхарм** и «сопровождающих факторов», а также еще один — «Пракаранапада», относящийся к более позднему времени. Он открывается «записью» *дхарм* и «сопровождающих факторов» в виде пяти «реальностей» (*васту*) — материи, сознания, состояний сознания (детализированный список), факторов, отделяемых от сознания, необусловленных *дхарм*. Здесь мы имеем дело уже не просто с классификацией *дхарм* типа **скандх**, но с целой категориальной системой, в к-рой, как в метаязыке, классификации *дхарм* описываются, а не воспроизводятся, и эта категориальная система была, скорее всего, первой в истории инд. философии.

В «Махавибхаше» (I–II вв. н.э.) философ по имени В. — наиболее авторитетная фигура. По его мнению, наличие различий между предшествующим и последующим моментами существования той или иной *дхармы* не является препятствием для того, чтобы считать первый условием второго (II.3). В противовес брахманистам, поддерживавшим учение об **Атмане**, и буддистам-самматиям, допускавшим квазиперсону (**пудгала**), В. доказывал, что феномен памяти объясним и без допущения континуального «Я» (I.2.4), если учесть, что сознание и ментальные состояния принимают форму, однородную с предыдущими сознанием и ментальными состояниями. Эта общая форма «выживает» в движении от одного момента к другому и в точке *A* обеспечивает память о состояниях в точке *B* (чем предлагаемая модель сознания отличается от той, к-рая предполагает континуальное «Я», буддист не объяснил, — видимо, только тем, что последнее будд. «догматической» не допускается).

Ему приписывается также исследование механизма зрительного восприятия и рассуждение на тему: если на горе Меру кто-то освободится от накопленного кармического груза, то не приведет ли это к разрушению мира? По его мнению, опасаться прекращения существования мира и в таком случае было бы преждевременно, т.к. количество живых существ бесконечно, и потому даже при освобождении нек-рых **карма** «неосвобожденных» обеспечит мировой порядок (I.2.11). Состояние между смертью одной психофизич. организации и рождением другой, «наследующей» первой, длится семь дней (II.3.4), и это решение В. оказалось для сарвастивадинов наиболее авторитетным положением (см. **Антарабхава**). Атомы по определению не должны иметь частей и друг с другом не соприкасаться (II.4.1) — иначе они «входили» бы друг в друга и уже не были бы атомами.

Лит.: EIPh. Vol. VII. Abhidharma Buddhism to 150 A.D. Ed. by K.H. Potter, R.E. Buswell, P.S. Jaini, N.R. Reat. D., 1996.

В.К. Шохин

ВАТСИПУТРИЯ (санскр. vatsīputrīya, пали vajjīputtaka — «школа потомков Ватсы» или «школа [страны] Ватса») — базовая из будд. школ, отстаивавшая «еретическое» для **буддизма** учение **пудгалавада** (см. **Пудгала**). В. консолидировалась в нач. III в. до н.э. и достигла влияния уже к Третьему будд. собору (см. **Буддийские соборы**) при **Ашоке**. Свою родословную школа вела от знатока корпуса дисциплинарных правил Шарипутры — знаменитого ученика **Будды**. Канон В., как и **тхеравады**,

состоял из трех частей (**Типитака**). Осн. регионом распространения В. считалось центр.-инд. гос. образование Аванти.

О степени популярности В. свидетельствует тот факт, что уже на указанном собрании будд. «ортодоксия» во главе с Тиссой Моггалипуттой решительно выступила против осн. доктрины именно этой школы — а именно против учения о квазиперсоне-*пудгале*, присутствующей, наряду с «обычными» **дхармами**, среди составляющих квазииндивида. Данное трансмигрирующее начало, признаваемое В. помимо **скандх**, составляющих «призрачного индивида», было призвано принять на себя функцию нити, на к-рой держатся эти «динамические слои» *дхарм*, и объяснить действие кармического воздаяния. Все остальные будд. школы выступили против этой инновации, увидев в ней, и не без основания, определенный компромисс с брахманистской концепцией **Атмана**.

Дискуссией с учением В. о квазиперсоне-*пудгале* открывается древний палийский абхидхармический текст «Катхаваттху», ядро к-рого восходит как раз ко времени Третьего будд. собора (см. выше). «Ортодокс»-тхеравадин приписывает оппоненту-«еретику» (хотя ватсипутрии прямо не названы, они, бесспорно, здесь подразумеваются) рассуждение, из к-рого следует, что существование квазиперсоны он считает реальным и бесспорным фактом, отказываясь в то же время признать, что она познается таким же способом, как любой др. реальный и бесспорный факт (I.1.1). Далее тхеравадин пытается выяснить у В., является ли *пудгала* столь же партикулярным, сепаратным образованием, как и любой др. дхармический слой — *скандхи*, и ватсипутрий затрудняется дать положительный ответ. Тогда тхеравадин принуждает его признать, что квазиперсона идентична *скандхам*, но ватсипутрий не делает и этого. Наконец, тхеравадин вынуждает его определить онтологич. статус псевдоперсоны — считает ли он ее обусловленной или необусловленной, временной или вечной, имеющей внешние проявления или не имеющей? Когда же ватсипутрий отрицает все логич. возможности и в данном случае, тхеравадин констатирует неадекватность его позиции в целом. Та же компромиссная позиция выявляется и при выяснении соотношения *пудгалы* и самого перевоплощения: ватсипутрий утверждает, что *пудгала* трансмигрирует из одного телесного состояния в другое, но не согласен признать, что родившееся существо 1) идентично умершему, 2) отлично от него, 3) и то и другое, 4) ни то ни другое (I.1.2). Аналогичным образом он готов признать, что *пудгала* присутствует в каждый момент времени, отрицая, однако, что *пудгала* в каждый из моментов претерпевает изменения. Ватсипутрий оказывается в затруднительном положении и в связи с вопросом о том, являются ли деятель и тот, кто «вкушает» плоды действия, идентичными (I.1.6).

С В. вела войну не только *тхеравада*, но и все остальные значительные школы традиц. буддизма, прежде всего **сарвастивада**, выявлявшая несочетаемость учения о квазиперсоне с основоположениями буддизма (Виджнянакая II.1). Осн. аргументация сарвастивадинов состояла в том, что ватсипутрии не способны определить, относится ли *пудгала* к переменным, т.е. мгновенным, или, напротив, к перманентным, вечным факторам существования.

Разумеется, противники В. были более последовательны. В. остановилась на полпути от будд. имперсонализма к «реабилитации» брахманистского индивидуально-духовного начала (скорее даже души-**дживы**, чем **Атмана**), осознавая не только логич. несообразность последовательного отрицания «Я» при условии признания **кармы**, **сансары** и «освобождения» в буддизме, но и пытаясь, вероятно, облегчить способ обращения в буддизм тех, кто ориентировался на более традиц. картину мира и индивида. Реконструируя ее позицию, вполне можно представить себе, что

она признавала существование псевдоперсоны-*пудгалы* на уровне эмпирич. истины (*самврити-сатья*) и существование одних только «сцеплений» *скандх* на уровне истины конечной (*парамартха-сатья*). В любом случае, однако, демарш ватсипутриев доказывает, что при всем давлении будд. «перводогмата» об отсутствии «Я» естественная потребность человека в осознании своей личности все же осталась и в рамках будд. мировоззрения не до конца устраненной.

Расхождение с другими будд. школами в главном не препятствовало В. солидаризоваться с многими из них в др. вопросах. Так, в вопросах религ.-сотериологических ватсипутрии, в оппозиции *тхераваде* и большинству махасангхиков, вместе с близкой им **самматией** и далекой от них *сарвастивадой*, а также с нек-рыми махасангхиками, считали возможной деградацию «совершенного»-**архата** и даже потерю им **нирваны** (Катхаваттху I.2). Согласно В., постижение **Четырех благородных истин** о страдании (*абхисамая*) происходит — и в этом она была солидарна с *сарвастивадой* — постепенно (тхеравадины же считали, что мгновенно). Аскеты небудд. общин (тирххики) также могут, согласно В., достигать нек-рых «сверхспособностей»: в этом вопросе их «экуменические» воззрения были близки сарвастивадинским и находили оппозицию в более «фундаменталистских» воззрениях **махишасаки** и **дхармагупти**.

В вопросах собственно философских В. вместе с *тхеравадой* настаивала на том, что есть только одна необусловленная *дхарма* — *нирвана*, тогда как др. школы признавали в этом качестве также **акашу**-пространство, путь к освобождению, а иногда еще и др. начала. С др. своими осн. оппонентами — сарвастивадинами — В. солидаризировалась в признании промежуточного состояния между смертью индивида *A* и рождением *B* (**антарабхава**), к-рое было отвергнуто многими будд. школами. Признавали ватсипутрии помимо *пудгалы* также и нек-рые др. «дхармические силы». В популярном у буддистов предмете дискуссий — о соотношении активных страстей (*парьявастхана*) и соответствующих им непроявленных тенденций сознания (*анушья*) ватсипутрии вместе с махасангхиками считали — в оппозиции мн. школам, — что только первые связаны с мыслью-намерением. В сарвастивадинской «Махаविбхаше» им приписывается своеобразная точка зрения: зрительный орган без соучастия ума сам фиксирует свои объекты (I.2.6).

Лит.: Шохин В.К. Школы индийской философии. Период формирования (IV в. до н.э. — II в. н.э.). М., 2004; EIPh. Vol. VII. Abhidharma Buddhism to 150 A.D. Ed. by K.H. Potter, R.E. Buswell, P.S. Jaini, N.R. Reat. D., 1996.

В.К. Шохин

ВАТСЬЯЯН КАПИЛА (Vatsyayan Kapila) (род. 1928) — наиболее авторитетная и яркая фигура в области совр. инд. эстетики. Автор более 15 книг и многочисленных статей, посвященных различным сторонам инд. искусства и эстетики. Самыми значительными из ее трудов считаются шесть монографий о влиянии «Гитаговинды» на инд. художественную традицию, в частности на искусство миниатюры в различных культурных ареалах страны, включая Ассам, Гуджарат, Раджастхан и др. Международное признание получили ее работы о классич. инд. танце в лит-ре и искусстве, а также монография «Квадрат и круг в искусстве Индии». По инициативе и под руководством В.К. подготовлены многочисленные труды с базовыми текстами по фундаментально важным концепциям, таким как пространство (**акаша**), время (**кала**), **панчабхута**, **Пракрити**, **рита** и др.

В.К. постоянно сочетает исследовательскую деятельность с преподавательской (Делийский ун-т, ун-т Варанаси, ун-ты Филадельфии и Санта Круза) и общественно-политической. Играла ключевую роль в создании целого ряда библиотек, музеев, архивных хранилищ, включая Мемориальный музей и библиотеку Неру, Институт тиб. исследований в Сарнатхе, Центр культурных ресурсов и образования. В наст. вр. В.К. — член инд. парламента, член Исполкома ЮНЕСКО. В.К. — член Рос. Академии наук и Фр. Академии по изучению азиатских цивилизаций.

См. труды К. Ватсьяна: Classical Indian Dance in Literature and the Arts. D., 1968; Traditional Indian Theatre: Multiple Streams. D., 1972; Traditions of Indian Folk Dance. D., 1975; Miniatures of the Gita Govinda — 17th Century Manuscript of North Gujarat. Jaipur, 1980; The Jaur Gita-Govinda. N.D., 1980; The Bundi Gita Govinda. Varanasi, 1981; Dance in Indian Painting. D., 1982; The Square and the Circle of the Indian Arts. D., 1983; Gita Govinda in the Assam School of Painting. Publication Board of Assam, 1986; Mewari Gita Govinda. N.D., 1987; Arrested Movement, Sculpture & Painting. 2007; ed.: Kalātattvakośa: a Lexicon of Fundamental Concepts of the Indian Arts. D., 1988; ed.: Concepts of Space, Ancient and Modern. D., 1991, 1996.

Лит.: Art, the Integral Vision: a Volume of Essays in Felicitation of Kapila Vatsyayan. Ed. by B.N. Saraswati, S.C. Malik, Madhu Khanna. D., 1994.

М.Т. Степаняни

ВАТСЬЯНА (санскр. Vātsyāyana) — инд. философ, живший в IV–V вв., автор нормативного коммент. к «Ньяя-сутрам» и первого из дошедших до нас полных комментариев к базовым текстам брахманистских **даршан**. В. принадлежала решающая заслуга в оформлении **ньяи** в филос. систему, он сделал значительный вклад в методологию всей классич. инд. философии.

В. совершил поистине «коперниканский переворот» в истории **ньяи**: 16 **падаргх**, к-рые у автора «Ньяя-сутр» (сутракарина) были еще только диалектич. топиками и не имели даже терминологич. обозначения, он претворяет в то, что можно назвать филос. категориями в самом буквальном смысле. Закономерно, что это решающее событие в истории **ньяи** привело к появлению филос. авторефлексии. В. открывает свой текст, предшествующий еще истолкованию **сутры** I.1.1, введением аксиоматич. правил и дефиниций, посвященных познанию, действию и их «объектности», объединяющей значения предметной интенциональности и практич. направленности. 16 категориальных топиков сами осмысляются в контексте четырех метапараметров системы — «субъект познания» (*праматри*), «источник знания» (**прамана**), «познаваемое» (**прамея**) и само «познание» (*прамити*). Включение дискурса **ньяи** в указанные категориальную и параметральную системы побуждает В. к осмыслению того, что означает само понятие «**ньяя**». «**Ньяя** — это исследование предметов посредством источников знания. Умозаключение, опирающееся на восприятие и предание, есть после-знание (*анвикша*). Оно же есть „экзамен“ того (*анвикшана*), что [уже] познано (*икшита*) через восприятие и предание, а то, что реализуется посредством нее, есть философия (**анвикшики**), или дисциплина знания **ньяи**, наука **ньяи**. Что же касается того логич. вывода, к-рый противоречит восприятию и преданию, то это псевдоньяя».

Здесь, через сознательную игру однокоренных слов и скрытое цитирование «Артхашастры», *ньяя* подается как именно философия, и ее осн. составляющей объявляется рациональная верификация знания и реализация источников знания, т.е. область логики и эпистемологии. Приоритет отдается эпистемологии, ибо пять членов силлогизма осмысляются в виде «симфонии» четырех источников знания: тезис — это слово авторитета, аргумент — умозаключение, пример — восприятие, применение — сравнение, а заключение — синтез всех четырех. А это позволяет В., в свою очередь, дистанцировать ее от нефилос., т.е. некатегориального, «простого познания Атмана» (*атмавидья*), примером коего является для него мудрость **упанишад**. В соответствии с этим В. сближает *ньяю* с др. филос. системами, у к-рых могут быть заимствованы уже разработанные филос. топики, не противоречащие ее доктринам (коммент. к «Ньяя-сутрам», I.1.4).

Однако В. эксплицировал и сам метод экспозиции материала *ньяи* (к-рая равнозначна для него философии — см. выше), указывая (коммент. к «Ньяя-сутрам», I.1.3), что эта наука реализуется в трех операциях мысли: номинация объектов (*уддеша*), их определение (*лакшана*) и исследование последнего (*парикша*) как установление с помощью источников знания соответствия определения определяемому. Единство первых двух операций позволяет ему ввести и понятие «классификация» (*вибхага*). *Сутры* разд. I классифицируются им как те, в к-рых номинированное и классифицируемое получают впоследствии определение и в к-рых номинированное и дефинированное впоследствии классифицируется (в качестве примера он приводит *сутры* I.2.51–52). Комментирование разд. II «Ньяя-сутр» предвзвешено В. замечанием: «Итак, категории, начиная с источников знания, были именованы, определены и, в соответствии с определениями, исследованы...» (коммент. к I.2.20). Весь же коммент. резюмируется: «Так, все категории, начиная с источников знания, были именованы, определены и исследованы» (коммент. к V.2.24). Описание всего многообразного и по содержанию и по форме материала «Ньяя-сутр» в контексте единства предмета (16 категориальных топиков) и метода (система аналитич. операций) означает, что автор «Ньяя-бхашьи» в определенном смысле рассматривает предложенную им дескрипцию текста сутракаринина в качестве метаязыка, в к-ром материал *сутр* описывается как язык-объект.

В истолковании конкретных *сутр* можно различать два осн. метода В.: 1) когда он существенно расширяет и теоретически модифицирует на уровне филос. достижений своей эпохи уже наличные начальные «заготовки» сутракаринина и 2) когда он, лишь пользуясь его тематикой, вводит филос. понятия, проблемы и доктрины, к-рых у сутракаринина нет еще и в намеке.

Так, в качестве примера первого типа можно привести такой пассаж: пользуясь *сутрой* III.1.14, где указывается, что память — атрибут *Атмана*, В. создает целую концепцию памяти. Если бы она принадлежала **индриям**, то мы бы вообще не могли ее объяснить, т.к. конфигурации ощущений постоянно разрушаются, а память предполагает устойчивый сознательный субстрат. Помимо этого оппонент сутракаринина не понимает, что есть память. Она не есть просто осознание: «Это — такая-то вещь», но факт сознания: «Я знал эту вещь», т.е. факт не только отражения, но и рефлексии, и ее объектом является не вещь как таковая, но вещь как познанная мною. Иными словами, феномен памяти объясняется как доказательство авторефлексии сознания, ибо вспоминается не только вещь, но и одновременно мое воспоминание о ней. Учение о памяти как явлении сознания, предполагающем перманентное авторефлектирующее «Я», уже предполагает концепцию субстанциального духовного начала. В коммент. к I.1.10 («Желание, отвращение, усилие, удовольствие, стра-

дание и познание — выводные знаки *Атмана*) В. обосновывает такой тезис: все эти бесспорные феномены сознания оказались бы необъяснимыми, если принять то замещение перманентного духовного начала точечными «фракциями» сознания, на к-ром настаивают буддисты, ибо все они основываются на том соотношении настоящего опыта с прошедшим и планировании на его основе будущего, к-рое не могут обеспечить эти по определению мгновенные фрагменты сознания. Все названные функции жизнепроявления индивида должны атрибутироваться *Атману* как «непрерывному» субстрату эмоциональных состояний, волевых установок и познавательной деятельности. Более того, они находятся в логич. и онтологич. единстве. *Атман* как субъект познания (*джнятри*) является одновременно субъектом чувства, воления и действия потому, что именно он знает радость и страдание, средства достижения первого и избегания второго, и именно он предпринимает в связи с этим соответствующие усилия (коммент. к III.2.34). В результате *Атман* мыслится в значительном приближении к личностному пониманию индивида — за вычетом того, существенно важного, момента, что он не гипостазирован телом (вследствие учения о **сансаре**, по к-рому связь духа с телом является чисто внешней).

Среди принципиальных нововведений В. можно выделить в первую очередь его попытки ввести осн. системные параметры *ньяи* в контекст параметров др. *даршан*. Так, предваряя обсуждение у сутракарина проблемы исчислимости объектов познания (в *сутре* IV.1.41), он предлагает классификацию *даршан* исходя из принимаемых ими онтологич. основоположений: «1) все — едино, ибо сущее не имеет различий; 2) все — двойственно, ибо [имеется] различие между вечным и невечным; 3) все — тройственно, [а именно:] субъект познания, познание, предмет познания; 4) все — четверично, [а именно:] субъект познания, источник знания, предмет знания, результат познания. Именуются, соответственно, и др. [взгляды]». Последняя схема и есть та четверичная параметризация предметов *ньяи*, по отношению к к-рой, исходя из вступления В. к его комментарию, 16 категорий находятся в отношении онтологич. субординации (см. выше).

Хотя сутракарин неоднократно вменял своим оппонентам противоречивость в их суждениях, среди «псевдоаргументов» выделял «противоречивый (*вируддха*) — когда аргумент несовместим с тезисом», — и противоречия диспутанта самому себе причислял к «причинам поражения в споре», он не выяснял, однако, того, что есть противоречие как таковое. Зато В. приближается к этому в толковании к *сутре* I.1.23, где речь идет о сомнении, вызванном наличием двух взаимопротивоположных взглядов на один и тот же предмет: «[Напр.], согласно одному воззрению, *Атман* есть, согласно другому, *Атмана* нет; существование и несуществование не могут совмещаться [как предикаты] одного [субъекта]». В коммент. к *сутре* II.2.58, где сутракарин отвергает вполне софистич. уловку оппонента, утверждающего, что всеобщая «нефиксированность» сама становится «фиксированностью», отмечая наличие у него противоречия (*вируддха*), В. уточняет, что «признание и отрицание одного и того же [составляют противоречие], ибо они не идентичны». Иными словами, противоречие возникает, когда характеристики *A* и *не-A* атрибутируются одной и той же вещи в одном и том же отношении. От этой прямой противоречивости он отличает ее более «мягкие» формы, отмечая в толковании к I.1.41, что «[наличие] у одного носителя качеств двух взаимоотрицающих характеристик неодновременно будет временной противоположностью». Т.о., он одним из первых инд. философов предлагает формулировку 2-го логич. закона — закона противоречия — и в нек-ром смысле дифференцирует то, что в совр. логике различается как контрардикторность и контрарность.

Позиция комментатора-теоретика позволяет В. вводить новые для *ньяи* доктрины. Напр., постоянно акцентируя прагматич. направленность познавательной деятельности, В. в одном пассаже (коммент. к I.1.20) указывает, что тот, кто обращается к четырем «источникам знания» и благодаря этим познавательным средствам «познает [адекватно] объекты и причины [познания, может] осуществлять действия, предназначенные для [реализации] заслуги, прибыли, удовольствия и освобождения и избежания противоположного им». Перечисление указанных задач свидетельствует о том, что В. инкорпорировал в учение *ньяи* доктрину четырех целей человеческого существования (**пурушартха**), составляющую базис всей «практич. философии» в брахманистской традиции.

Если сутракарин **Ишвара** интересовал лишь в связи с мнением тех, кто видел в нем причину мира, и он, не отрицая его, акцентировал значение закона **кармы** для жизни живых существ, то В. в коммент. к IV.1.21 строит целую теистич. концепцию. Божество есть особый *Атман*, наделенный следующими достоинствами: отсутствие порока, заблуждения и невнимательности; наличие добродетели, знания и сосредоточенности; наличие восьми сверхспособностей (начиная с атомарности); наличие добродетельных намерений; осуществление контроля над *кармой* каждого существа и над стихиями мира; радость о результатах своей деятельности в мире; родительское отношение ко всем живым существам. Хотя многие из этих черт *Ишвары* были заимствованы В. из **йоги**, для его времени это вдохновенное описание характеристик Божества было значительным новаторством. Если в «Йога-сутрах» и в коммент. к ним *Ишвара* — преимущественно лишь объект особой медитации, то в *ишвараваде* В. он — активное начало мира, участвующее, хотя и с весьма ограниченными правами, в его судьбах.

Соч.: Нья-сутры. Нья-бхашья. Историко-филос. исслед., пер. с санскр. и коммент. В.К. Шохина. М., 2001.

Лит.: *Shokhin V.* What are the Sixteen Padārthas of Nyāya? An Attempt to Solve the Dilemma of Long Standing // Journal of Indian Council of Philosophical Research. 2001, vol. XVIII, № 2, p. 107–127; *Spitzer M.* Begriffuntersuchungen zum Nyāyabhāṣya. Kiel, 1926; *Windisch E.* Über das Nyāyabhāṣya. Lpz., 1888.

В.К. Шохин

ВАЧ (санскр. *vāc* — «язык», «речь», «слово»). Почитание слова и речи как магич. и сакральной силы свойственно мн. традиц. об-вам, но только в Индии оно становится основой уникальной устной традиции, наложившей сильнейший отпечаток на религ. жизнь этой страны. Идея звучащего слова как космич. силы восходит к **Ведам**. В *самхитах* (прежде всего в «Ригведе», «Самавед» и «Яджурведе») — это не просто язык богов и людей, но и персонифицированная абстрактная сила — Вач, одна из богинь ведийского пантеона. В 125-м гимне из *мандалы* X «Ригведы» В. дает богатство жертвователю, выжимающему сок *сомы*, является самой достойной из тех, кому приносят жертву, владычицей (*раштри*) и собирательницей богатств, боги создали ее многосущей и многообразной (множественность форм речи при ее единстве в качестве способности языкового выражения). Благодаря ей насыщается пищей тот, кто видит, кто дышит и кто слышит сказанное. Вместе с тем она глаголет то, что угодно богам и людям (являясь тем самым посредницей между ними). Кого полюбит, делает сильным (Речь — это дар: кому-то он дан, а кому-то нет), на-

тягивает лук Рудры, чтобы поразить стрелой того, кто ненавидит **брахманов** (Речь может не только возвысить, но и погубить; ср. магич. представления о губительной силе слова). В этом гимне В. вознесена над всеми остальными богами как их прародительница и источник, она делает существование богов фактом, значимым для человеческого мира, — не будь ее, люди просто не знали бы о богах и в этом смысле те для них не существовали бы. Важнейшее проявление космогонич. силы В. — способность бесконечно расширяться и распространяться, охватывая всё — миры, существа и стихии, но в то же время выходя за положенные ими пределы: она и в водах, и веет как ветер, она на земле и по ту сторону земли, в небе и по ту сторону неба. В гимне «Ригведы» «Познание» (X.71) В. порождает богов и мудрых *риши* и сама порождена ими (принцип взаимной рефлексивности), но не генетически, а скорее символически, в акте жертвоприношения. *Риши* создают речь в специальном словесном состязании и дают имена вещам. Для мифологич. и магич. сознания имя — не просто условный внешний знак, бирка, прикрепляемая к вещи для удобства общения, а сама ее сущность. В этом смысле создание языка и речи можно рассматривать как создание самого мира: имена заставляют вещи раскрывать и проявлять себя, но именно по этой причине знание имен не дано человеку от природы, как даны способности видеть, слышать и т.п. Чтобы понять Речь, недостаточно просто чувственных способностей: «Кто-то, глядя, не видит речь, / Кто-то, слушая, не слышит ее. / А кому-то она отдает (свое) тело, / Как страстная жена в прекрасном наряде — (своему) мужу» (*пер. Т.Я. Елизаренковой*). Т.о., Речь познается не слухом, способным ухватить только какую-то ее форму или часть, а вся целиком.

Риши создали Речь своею мыслью, в дальнейшем именно на мысль и переносятся постепенно центр тяжести, поскольку целостность ритуала как законченного в своем замысле действия существует только в мысли, причем в мысли одного действующего лица — брахмана. В брахманистском ритуале речевые и процессуальные «атомы» образуют единый «организм» действия прежде всего благодаря работе мысли (**чит, читта, манас**) брахмана.

Деятельность поэта по созданию совершенной, очищенной речи уподобляется действиям плотника, к-рый тешет (от глагола *такш*) слова, чтобы сложить их вместе (Ригведа I.67.4; III.39.1; VII.32.1; X.71.8), или ткача, ткущего ткань с помощью утка («Кто не движется ни близко, ни далеко, / (Кто) не (настоящие) брахманы, не приготавливающие сому, / Те, плохо владея Речью, / Ткут по утку (негодную) тряпку, не сознавая (этого)» — X.71.9, *пер. Т.Я. Елизаренковой*). Совершенная Речь — это речь, прошедшая не только через очищение (ср.: «Мудрые мыслью создали Речь, очищая (ее) как муку через сито» — Ригведа X.71.2), но и через прилаживание частей друг к другу, конструирование хорошо организованного целого.

Речь, строго говоря, не создают из ничего, она уже предсуществует (в *риши* — слагателях гимнов). Первое жертвоприношение Речи — это и есть ее воссоздание из сырого хаотич. материала. Как следует из космогонич. мифов, приуроченных к разным ритуалам, разделению на части предшествует стадия первоначального единства и целостности, к-рая часто описывается как состояние хаоса (*анрита*), когда не было ни пространства, ни времени, ни движения, ни смерти, ни бессмертия, а тьма была скрыта тьмою (Ригведа X.129). После расчленения жертвы на части устанавливалось символич. соответствие между этими частями и элементами микро- и макрокосмоса. Подобные соответствия составляли главное содержание космич. загадки, *брахмана* (ср.р.), заключавшей в себе энергоносную сущность ритуала. *Брахман*-загадка содержит, с одной стороны, материальное, т.е. звучащее слово, с др. — внутреннее, произносимое, трансцендентное слово, являющееся смыс-

лом последнего. С *брахманом*-загадкой связаны ритуальные словесные состязания — **брахмодья**, составляющие важнейшую часть торжественных жертвоприношений, таких, напр., как жертвоприношение коня (*ашвамедха*).

Если Речь до символич. творения в ритуале, т.е. до анализа и синтеза, есть хаотическая нерасчлененная смесь (ср.: «Речь была нерасчлененной и недифференцированной: боги потребовали от Индры сделать ее проявленной для них: Индра вошел в нее и сделал ее проявленной» — Тайттирия-самхита IV.7.3–4), а после него — целостная и структурированная система, то возникает вопрос: что имеет большую ценность — языковой хаос до или же организованное целое после ритуалистич. анализа? Для лит.-ры, связанной с космогонич. мифом, вопрос решается однозначно в пользу организованного и оформленного целого: Речь, прошедшая расчленение и анализ и облеченная в совершенную форму, выше аморфного и неартикулированного языкового хаоса. Однако можно заметить и др. тенденцию, к-рая, зародившись в ведийской лит.-ре, приобрела особое звучание в монистич. системах религ.-филос. мысли и особенно в **адвайта-веданте**. Это стремление облекать Речь покровом тайны, всячески подчеркивая ее недоступность и непостижимость: «На четыре четверти размеренна речь. Их знают брахманы, к-рые мудры. Три тайно сложенные (четверти) они не пускают в ход. На четвертой (четверти) говорят люди» (Ригведа I.164.45). Именно с тремя четвертями речи ассоциируются все самые сокровенные истины Вселенной.

В. не только открывает непроявленное (*парокша*), делая его явным (**пратьякша**) и тем самым доступным человеческому познанию, но и вместе с тем тщательно скрывает истину от непосвященных. Есть особые слова и звуки, вмещающие в себя всю силу речи, к-рые понятны только избранным, т.е. поэтам и жрецам: «Кого возлюблю, того делаю могучим...» Напр., знание слога (*акшары*), на к-ром держится все мироздание: «Кто не знает того слога гимна на высшем небе, на к-ром боги все восседают, что же он поделает с гимном? А кто его знает, те сидят (здесь) вместе» (Ригведа I.164.39).

Не случайно дальнейшая традиция, вытекавшая непосредственно из Вед (**веданта**), связывает высшее знание прежде всего с проникновением в неявленное, словесно невыразимое. Недоступность словесному обозначению (*анирвачания*) составляет одну из важнейших характеристик абсолюта — **Атмана-Брахмана** — в **адвайта-веданте**. С этим же связана традиция мистики языка, получившая самое яркое выражение в **тантризме** (прежде всего **кашмирском шиваизме**). Во всех этих рассуждениях Речь есть абсолютное начало, первичное и совершенное единство, чуждое всякой члененности и дистинкций. Так, Веды представляют собой самодовлеющее целое, несотворенное слово, символизируемое *брахманом* (формулой-загадкой), *акшарой* (слогом), а также знаменитым слогом **ОМ**. Познание истинной природы Вед, т.е. языка как некоего целого (в отличие от познания частей), является по своей природе не аналитическим, а таким же, как она, — всеохватывающим, целостным и единомоментным. Структурирование Вед никак не отражает их подлинной природы и поэтому должно рассматриваться как чисто условное. Все многообразие артикулированной речи тоже чисто феноменально и в принципе редуцируемо к какому-то единому первоначалу.

Пока в языке видят не средство передачи смысла, а некую самоценную космич. игру, действующую через «просчитанные» звуковые ритмы и звуковые образы, слово выступает не как элемент речи, имеющий собственное значение, а скорее как элемент ритуалистич. действия, т.е. как элемент системы др. порядка. Для ведийских поэтов, занятых поисками средств выражения полноты звуковых образов, комбинато-

рика звуковых (а не смысловых) элементов была основополагающей, хотя, конечно же, не единственной. Идея о том, что ведийские **мантры** лишены смысла, была высказана древним ритуалистом Каутсой, на к-рого ссылается **Яска**. Хотя Яска и др. грамматисты отрицают эту идею, тем не менее она нашла сторонников не только в истории инд. мысли (прежде всего среди последователей **мимансы**), но и среди совр. индологов (Ф. Сталь). Постепенно смысловой аспект становится главным системообразующим принципом как на уровне отдельной языковой единицы, так и на уровне всего языка в целом. Такой подход намечен в *брахманах*, **араньяках** и особенно **упанишадах** в связи с тенденцией все большей символизации, «овнутрения» ритуала.

В.Г. Лысенко

Уровни речи. Со времени упанишад в инд. философии присутствует мысль о тесной связи (тождестве) сознания и речи. Эта идея нашла яркое воплощение в школе инд. грамматики **вьякарана** (прежде всего, у **Бхартрихари**), а также в различных школах инд. тантризма (в частности — кашмирского шиваизма), в к-рых онтология сознания и онтология речи отождествляются. Восходящая еще к древним *самхитам* идея о «четырех четвертях (частях) речи» развивается инд. мыслителями до теории четырехуровневой речи, которая представляет собой модель разворачивающегося универсального принципа сознания (тождественного универсальной вербальности) — от состояния единства и недифференцированности (чистое сознание — *чит, нирвикальпа*) к состоянию множественности мыслеформ (**викальпа**) и предметов (**артха**).

В своей «Вакаяпадии» Бхартрихари, развивая концепцию лингвистич. монизма и грамматики как средства познания универсальной речи (I.143), говорит о трехчастной речи: *вайкхари-вак* («грубая, проявленная»), *мадхьяма-вак* («промежуточная») и *пашьянти-вак* («видящая»). *Вайкхари* — внешняя речь, имеющая длительность (раскрывающуюся через *вайкрита-дхвани*), звукоряд, включающий и звуки человеческой речи (слова), а также и вообще все звуки (голоса животных, музыку и пр.). Она дифференцирована и связана с внешней временной последовательностью. *Мадхьяма* — внутренняя речь, «продумывание». Присутствующая в ней последовательность звуков и, соответственно, временная последовательность иллюзорны (звуки внутренней речи представлены только как *пракрита-дхвани*). Последовательность в ней находится в «свернутом» состоянии. В действительности в ней времени нет (мы продумываем слово, скажем, «пересвидетельствование» не медленнее, чем слово «сок»). Среда ее функционирования — ум-**буддхи**. В ней форма слова и идея-образ-смысл находятся в неразделенном состоянии. *Пашьянти* — «видящая» речь. Она лишена последовательности форм. Она есть чистое, единое осознание, не опосредованное словесными конструкциями. Согласно Бхартрихари, она тождественна *вакья-схоте*.

В традиции кашмирского шиваизма существует четырехуровневая модель речи, в к-рой наряду с тремя перечисленными фигурирует высший, тончайший уровень, именуемый *пара-вак*, т.е. «высшая, запредельная» речь. Остается открытым вопрос: заимствовала ли традиция кашмирского шиваизма (хотя и в несколько модифицированном виде) классификацию трех уровней речи у грамматистов (мн. исследователи считают именно так, поскольку хронологически «Вакаяпадия» Бхартрихари предшествовала этой традиции и мн. ее учителя, в частности ярчайший ее представитель — **Абхинавагупта**, демонстрировали в своих соч. почтение к Бхартрихари) или же данная классификация взята из общей грамматико-тантрической традиции? Бхартрихари же тогда (как считают некоторые ученые) не упоминает уровень *па-*

ра, поскольку его как грамматиста интересуют в первую очередь коммуникативные аспекты речи, связанные гл. обр. с уровнями *вайкхари*, *мадхьяма* и *пашьянти*.

Пара — высший аспект речи, неограниченность сознания как вселенского принципа — представляет собой самодостаточность и самосознание основы Вселенной, абсолютное «Я» Шивы. Этим *пара* отличается от *пашьянти*, к-рая, согласно кашмирскому шиваизму, есть индивидуализированный посыл к осознанию, к «видению» конкретного, т.е. являет собой намерение к разворачиванию мира отдельных предметов. В нем присутствует тонкое разделение на субъект и объект, на «Я» и «то», при этом момент «то» доминирует над «Я». *Пара* — трансцендентный аспект речи, но он одновременно присутствует во всех других уровнях речи. Это — свет сознания. Как говорит Абхинавагупта, без него в *пашьянти* и пр. не было бы света и динамики сознания. Через него реализуется базовый принцип **тантры** — «все во всем» (*sarvam sarvātmikam*). В нем потенциально присутствует океан сил, к-рые в развернутом виде формируют вещи во Вселенной и предстают в виде отдельных звуков. Процессы разворачивания этого тонкого набора потенциалов-сил — «тьмы звуков» (*шабда-раши*) в многообразии вещей и имен — своего рода звуковая космогония, восходящая к ранним тантрическим источникам, к-рая в деталях описывается в текстах *трики* (прежде всего — у Абхинавагупты) и персонафицируется в виде двух богинь — Матрики и Малини. Эти описания оказали значительное влияние на развитие последующей тантрической традиции, особенно школы **шривидья**, и являются теоретич. базой для работы со звуковыми моделями — **мантрами**. Схема уровней речи широко использовалась в различных тантрических психосоматич. техниках. В частности, четырехчленная классификация речи соотносится с системой энергетич. центров — *чакр*. Так, местопребывание *пара* — *муладхара*-, *пашьянти* — *манупура*-, *мадхьяма* — *анахата*-, а *вайкхари* — *вишуддха-чакра*.

В.П. Иванов

Соч.: Ригведа. Мандалы I–IV. Сост., перевод, статья, примеч. Т.Я. Елизаренковой. М., 1989; Ригведа. Мандалы V–VIII. Сост., перевод, статья, примеч. Т.Я. Елизаренковой. М., 1995; Ригведа. Мандалы IX–X. Сост., перевод, статья, примеч. Т.Я. Елизаренковой. М., 1998.

Лит.: *Гринцер П.А.* Тайный язык «Ригведы». М., 1998; *Елизаренкова Т.Я.* Язык и стиль ведийских риши. М., 1993; *Елизаренкова Т.Я., Топоров В.Н.* Древнеиндийская поэтика и ее индоевропейские истоки // Литература и культура древней и средневековой Индии. М., 1979, с. 36–89; *Топоров В.Н.* Санскрит и его уроки // Древняя Индия. Язык. Культура. Текст. М., 1985; *EIPh. Vol. V. The Philosophy of the Grammarians.* Ed. by H.G. Coward and K. Kunjunn Raja. D., 1990; *Padoux A. Vāc. The Concept of the Word in Selected Hindu Tantras.* D., 1992; *Pandit B.N. The Specific Principles of Kashmir Shaivism.* D., 1997; *Staal F. Rules without Meaning: Ritual, Mantras and the Human Sciences.* N.Y., 1989; *id. Ritual and Mantras: Rules Without Meaning.* D., 1996; *Zilberman D. The Birth of Meaning in Hindu Thought.* Dordrecht, 1988.

В.П. Иванов, В.Г. Лысенко

ВАЧАСПАТИ МИШРА (Vācaspati Mīśra) — философ-энциклопедист VIII–IX вв., написавший восемь соч. в традициях всех классич. брахманистских систем, за исключением **вайшешики**. **Брахман** из Сев. Индии (Митхила — совр. Бихар; считается,

что там сохранилась деревушка Бхама, названная по имени его дочери, к-рой он посвятил свое произведение «Бхамати»), В.М. учился у одного из четырех «столпов **ньяи**» — Трилочаны (так назвал Трилочану будд. философ XI в. Джнянашримитра; трое других — Шанкара Мишра, **Бхасарваджня** и сам В.М.).

В.М. сам указал точную датировку одного из своих сочинений («Ньяясучи-нибандха», индекс аутентичных **сутр ньяи**) — 898, но неизвестно, по какой эре — Викрамы (начинается с 58 н.э.) или Шаки (начинается с 78 до н.э.), поэтому индологам приходится выбирать между 841 и 976, и обе позиции нашли весьма влиятельных сторонников. Наиболее убедительные аргументы в пользу первой точки зрения представил переводчик текстов классич. **йоги** Дж. Вудс: 1) эра Викрамы была бы более естественной для северян, к к-рым принадлежал В.М.; 2) Удаяна, один из комментаторов его текстов, датирует одно из своих произведений 983 (903 по эре Шаки), а между комментарием и комментируемым текстом должен быть сколько-нибудь осязаемый промежуток времени. Осн. его оппонентами стали Д.Ч. Бхаттачарья и П. Хакер. Аргументы первого опирались на *terminus post quem*: В.М. полемизировал с ведантистом **Бхаскарой** (жил, по Бхаттачарье, в IX в.), цитировал его современника будд. логика Дхарматтару (притом в такой манере, к-рая предполагала достаточный временной интервал между ними), ссылаясь на Бхасарваджню (к-рый жил, по датировке Л. Суали, в 860–920). П. Хакер помимо этих доводов опирался и на историю идей: В.М. критикует довольно позднее мнение ведантиста **Вимуктатмана** о природе ошибочного познания (как презентации неопределенного объекта). Х. Нарахари и П. Чакраварти отстаивали более раннюю датировку, С. Сринивасан — более позднюю (с ним солидаризировался и К. Поттер). Решение вопроса зависит в первую очередь от надежности идентификации цитат В.М., во вторую — от правильности датировок цитируемых им источников, в третью — от того, какая эра могла быть для него предпочтительнее (и связано ли это с местом его рождения, насчет к-рого также нет уверенности). Следует также учитывать, что язык В.М. отличается классич. точностью и относительной прозрачностью, в отличие от искусственно усложненных филос. текстов, создававшихся после X в.

Энциклопедич. деятельность В.М. можно считать одной из вех в истории инд. философии. Его тв-во знаменует переход от ранней схоластики к «высокой» и обнаруживает признаки изощренной «софистики», выражавшейся в том, что В.М., выступая с позиции одной школы, опровергал те положения, к-рые отстаивал, выступая с позиции другой. Тем не менее он был последователен в своих «конфессиональных» взглядах: был одним из непримиримых и даже резких противников всех настиков (см. **Астика–настика**), в первую очередь буддистов.

В традиции *ньяи* В.М. принадлежит помимо указанного индекса коммент. к субкоммент. **Уддйотакары** на «Ньяя-сутры» — «Ньяя-варттика-таппарьятика», где он отражает новые будд. нападки (на сей раз уже **Дхармакирти** и его последователей) на Уддйотакару и подвергает критике будд. теории восприятия, радикальное различие «ощущения» и «понятия», отрицание целого вне частей, радикально-номиналистич. доктрину **апохавады**. В.М. сформулировал концепцию внешнего (экстерналистского) критерия истины, к-рая не самодостоверна, но основывается на умозаключении, подтверждаемом, в свою очередь, практикой, и в то же время настаивал на том, что суждения должны опираться на самоочевидные, далее не проверяемые положения (пока они не фальсифицируются др. фактами); разрабатывал введенную **мимансой** и *ньяей* концепцию двух уровней чувственного восприятия (см. **Нирвикальпака–савикальпака**); доказывал, что не может быть таких разно-

видностей небытия (**абхава**), к-рые строились бы как «отрицания отрицаний», предполагая, что, исходя из закона двойного отрицания, в таком случае правильнее было бы говорить уже о положительных сущностях (**бхава**). Также отстаивал свою версию филос. теизма (*ишваравада*).

С позиций **веданты** В.М. истолковал осн. труд **Шанкары** — «Брахмасутра-бхашью» (создал коммент. «Бхамати», букв. «Сверкающая»). Здесь он опирался, однако, на **Мандану Мишру**, к-рый предложил отчасти альтернативную шанкаровской «редакцию» **адвайта-веданты**. В.М. различал два «незнания» (**авидья**): субъективное, индивидуальное (*тулавидья*) и всеобщее, «корневое» (*мулавидья*), считая, в отличие от ряда др. адвайтистов, что онтологич. базой последнего являются скорее индивидуальные души (**джива**), чем **Брахман**. Считается, что В.М. написал коммент. и к осн. трактату Манданы Мишры «Брахма-сиддхи», но он до нас не дошел.

Как мимансак В.М. комментировал и трактаты того же Манданы Мишры, но составил и собственный — «Таттва-бинду» («Капля истины»).

С позиций *йоги* он создал детальнейший коммент. к «Йога-бхашье» **Вьясы** — «Таттва-вайшаради» («Искусность в изложении истины»). Здесь он, в частности, обстоятельно уточняет учение о **гунах** в применении к сознанию, у Вьясы только намеченное; предлагает дефиниции вводимых последним обозначений состояний знания и сознания; сопоставляет позиции различных инд. философий сознания в связи с характеристикой бессознательных «впечатлений» (**васана**).

В.М. написал самый системный и до наст. вр. авторитетный коммент. к «Санкхья-карикам» — «Таттва-каумуди» («Лунный свет истины санкхьи»), сформулировав эпистемологич. доктрину классич. **санкхьи**, лишь в самых общих чертах обозначенную у **Ишваракришны**. Здесь он вводит и нек-рые собственные частные доктрины, напр. учение о кумулятивном происхождении материальных стихий из соответствующих **танматр**.

От В.М. отличают одноименного автора, позднего найяика, к-рый работал в XV в., создателя трактата «Кханданоддхара». Текст представляет собой попытку опровержения труда адвайта-ведантиста Шри Харши. Этого философа принято обозначать в качестве В.М.-второго.

Соч.: Лунный свет санкхьи. Ишваракришна. Гаудапада. Вачаспати Мишра. Изд. подгот. В.К. Шохин. М., 1995; *Stcherbatsky Th. Buddhist Logic. Vol. II. Leningrad, 1930; The Yoga-System of Patañjali, or the Ancient Hindu Doctrine of Concentration of Mind Embracing the Mnemonic Rules, Called Yoga-Sūtras, of Patañjali, and the Comment, Called Yoga-Bhāṣya, Attributed to Veda-Vyāsa, and the Explanation, Called Tattva-Vaiśarādī, of Vācaspati Miśra. Transl. from the Original Sanskrit by J.H. Woods. Harvard Univ. Press, 1914;*

Лит.: EIPh. Vol. II. Indian Metaphysics and Epistemology. The Tradition of Nyāya-Vaiśeṣika up to Gaṅgeśa. Ed. by K.H. Potter. D., 1977; *Joshi R.R.L. Vācaspati Miśra: A Study. Poona, 1958; Rao V.N.S. Vācaspati's Contribution to Advaita. Jayanagar, 1984.*

В.К. Шохин

ВЕДАНА (санскр. *vedanā*) — в буддизме ощущение, вызванное контактом органов чувств и их объектов. Входит в классификации пяти **скандх**, чувственных способностей (**индрии**), а также звеньев взаимозависимого возникновения (**пратитья самутпада**), где выступает условием возникновения жажды (пали *таньха*, санскр.

тришна). Является одним из ментальных факторов, тесно связанных с сознанием. Ощущения подразделяются на 1) телесно приятные, 2) телесно неприятные, 3) ментально приятные, 4) ментально неприятные, 5) нейтральные. Их объектом являются видимое, слышимое, обоняемое, вкушаемое, осязаемое и мыслимое.

Европ. понятие «ощущение», как правило, включает лишь реакцию органов чувств, к-рой в будд. классификации соответствуют телесные ощущения (*кайика-В.*). Однако термин «чувство» для перевода ментальных разновидностей В. повлек бы за собой излишние коннотации, поскольку в европ. психологии чувства тесно связаны с сознанием (эстетич. чувство, моральное чувство) и носят культурно-историч. характер. Вместе с тем Кант понимал «чувство» близко к В. — как переживание приятного и неприятного. В. — это пассивная реакция, похожая на рефлекс. Обычный человек не в состоянии изменить В., как он не в состоянии изменить свои рефлексы. Именно поэтому в будд. сотериологии В. маркируются в осн. отрицательно, как препятствия к освобождению. Понимая, что В. возникает из контакта органов чувств и их объектов, монах должен этот контакт «нейтрализовать». **Будда** уподобляет процесс контакта трению друг о друга палочек для высечения огня: когда их разъединяют, искры потухают — так и ощущения приятного и неприятного без контакта постепенно сходят на нет.

В.Г. Лысенко

ВЕДАНГИ (санскр. *vedāṅga* — «члены Вед») — науч. руководства по шести дисциплинам знания, предназначенные для исследования вербальной и процедурной составляющих ведийского ритуала, а также истолкования и хранения ведийских текстов. Термин «В.» — весьма поздний; класс «шесть членов» (*шаданга*), непосредственно следующий за четырьмя **Ведами**, встречается в тексте «Артхашастры» (I.9), т.е. датируется I–II вв. (ср. *анги* в Мбх. III.37.31–33 и т.д.). Канонизированный список шести осн. ведийских дисциплин выкристаллизовался из подробных перечней «знаний» (**видья**), встречающихся уже в «Черной Яджурведе», «Шатапатха-брахмане», в ранних **упанишадах** (Брихадараньяка-уп. II.4.10 и т.д., Чхандогья-уп. VII.1.2 и т.д.). Впервые он был представлен в одной из «средних» *упанишад* — «Мундака-уп.» (I.1.5), где за четырьмя Ведами следуют фонетика (*шикша*), ритуаловедение (*кальпа*), грамматика (**вьякарана**), этимология (*нирукта*), просодия (*чхандас*) и астрономия (*джйотиша*). Наличные тексты дисциплин, входящих в канон В., изложены преимущественно в виде **сутр** — кратких пропозиций-правил, к-рые с необходимостью требуют и предполагают наличие учительских пояснений.

Относительная хронология В. (их соотношение с текстами ведийского корпуса), а также само их функциональное назначение — дискуссионные проблемы индологии. Наиболее распространена точка зрения, по к-рой они выделились из *брахман* как подробных описаний и предписаний по ритуалу в «экономные» трактаты. Однако уже голландский исследователь *шраута-сутр* (классов текстов, входящих в *кальпа-ведангу*) В. Каланд обратил внимание на то, что нек-рые *брахманы* подразумевают знание этих *сутр*; В.С. Семенов придерживался того мнения, что *брахманы* и *шраута-сутры* предполагали друг друга и, так сказать, софункционализовали, а в ряде случаев восходили к общим источникам. Что касается крайней лапидарности нек-рых *сутр*, то общепризнанное объяснение ее состоит в том, что она должна была соответствовать учебным потребностям в их «меморизации». Однако для этого значительно предпочтительнее стихотворные трактаты

(к-рые впоследствии и появлялись в рамках канона шести В.), нежели предельно запутанные записи «лекций», расшифровка к-рых рассчитана явно не на «студента», но уже на «профессора». Наконец, рассмотрение В. как практич. руководств для «работы» с ведийскими обрядами и текстами также требует уточнения: таковыми эти дисциплины были, безусловно, изначально, но постепенно теоретизирование в виде систематизации описываемого материала и опытов в создании метаязыка этого описания становилось все более самоцельным — как то и подбаивает науч. дисциплинам, коими и были В. Время же их создания следует трактовать весьма широко: если древнейшие *сутры*, посвященные торжественному ритуалу (вроде «БAUDХАЯНА-ШРАУТАСУТРЫ»), могли быть практически современны др. *брахманам* и датируются 1-й пол. I тыс. до н.э., то нек-рые трактаты, типа «ЧХАНДАС-СУТРЫ» Пингалы, относятся уже к 1-й пол. I тыс. н.э. Шесть В. можно условно разделить на ритуаловедение (*кальпа*) и вспомогательные экзегетич. науки (ср. деление М. Винтерница).

I. *Кальпа-сутры* составляют класс пособий по торжественному ритуалу (*шраута-сутры*) и домашнему ритуалу (*грихья-сутры*). Первые систематизируют правила возжигания трех священных огней (этим торжественный ритуал формально и отличается от домашнего, требующего одного огня) для жертвоприношения огню (*агнихотра*), описывают обряды ново- и полнолуния (*даршатурнамаса*), сезонные жертвоприношения, жертвоприношения животных и различные варианты обряда жертвоприношения *сомы*. Вторые содержат правила для цикла обрядовых церемоний, сопровождающих всю жизнь «дваждырожденного» как средства его «очищения» (**санскара**) — от зачатия до смерти, а также предписания, регулирующие ежедневные жертвоприношения богам, *риши* и предкам. Последние имели столь большое значение в жизни древнего индийца, что была создана даже целая лит-ра по *шраддха-кальпе* (поминальным обрядам). *Грихья-сутры* являются первостепенным этнографич. источником, т.к. фиксируют быт, обычаи и верования арийского населения Индии. Нельзя исключать, что именно из *грихья-сутр* развилась и 3-я категория текстов этого класса — *дхарма-сутры*, «учебники по дхарме», к-рые регулировали жизнь индивида в соответствии с его принадлежностью к одной из четырех больших социальных общностей-*варн*, на к-рые делилось население Индии, и проходимой им стадии жизни (см. **Варна-ашрама**); специальное внимание в них уделялось *дхарме* царя, вся жизнь и деятельность к-рого (как, впрочем, и **брахмана**) рассматривается через парадигму жертвоприношения. К *кальпа-сутрам* примыкают и *шувья-сутры* — правила по сооружению алтаря и площадки для жертвоприношений (древнейшие источники по инд. геометрии). Наконец, *кальпа-сутры* в расширенном смысле включают также и тексты, называвшиеся *паришишты* («Дополнения»). Одними из древнейших среди них были *сутры*, посвященные искупительным обрядам (в традиции «Атхарваведы» тексты этого содержания — руководства по магии). Из всех В. *кальпа-сутры* были наиболее близко связаны с ведийскими школами (школы БAUDХАЯНЫ, АПАСТАМБЫ, КАТЪЯЯНЫ, ПАРАСКАРЫ, АШВАЛАЯНЫ, ШАНКХЪЯЯНЫ, ДЖАЙМИНИ и др.), в наибольшей степени это относится к *шраута-* и *грихья-сутрам*.

II. Предметом *шикши-сутр* были правила рецитации, т.е. произношения и интонации при чтении Вед; их значимость была общепризнанной уже потому, что эффективность жертвоприношения зависела в сознании индийцев не только от правильного совершения обрядов, но и от корректной вербализации ведийского текста. Дошедший до нас текст «Ригведы» является результатом деятельности древних фонетистов, разработавших как сплошное его чтение (*самхита-патха*), так и раз-

дельное — по отдельным словам (*пада-патха*). Древнейшие тексты этого класса назывались *пратишахьями*, само название к-рых (букв. «в соответствии с ветвями») указывает на непосредственную связь с ведийскими школами (*шакхи*), каждая из к-рых имела свою *пратишахью*, включавшую, помимо инструкций по произношению и интонации, также правила ассимиляции звуков (*сандхи*) и удлинения гласных. Др.-инд. фонетисты не только сами были грамматистами, но и сохранили свидетельства о грамматистах, так сказать, «профессиональных».

III. К *нирукта-сутрам* относились не только тексты, истолковывающие происхождение ведийских слов в узком смысле, но также включавшие лексич. и содержательные толкования ведийских текстов. Единственным сохранившимся памятником *нирукты* в специальном смысле является «Нирукта» **Яски** (ок. V в. до н.э.), описывающая язык «Ригведы» и состоящая из трех разделов. В первом сгруппированы тематич. перечни ведийских слов (21 название земли, 15 — золота, 16 — воздуха и т.д.), во втором — омонимы и особо трудные слова, в третьем представлена классификация ведийских богов как земных, атмосферных и небесных. К этим текстам примыкают и *анукрамани* («индексы») — различные каталогизации материала ведийских *самхит*. Так, Шаунаке приписывается индекс поэтов-*риши*, а также стихотворных размеров, божеств и самих гимнов. Ему же атрибутируются и стихотворные каталоги материала «Ригведы» — «Брихаддэвата» (расширенный каталог божеств, к к-рым обращаются в отдельных гимнах, а также мифов, с ними связанных) и «Ригвидхана» (магич. силы, к-рые порождаются рецитацией отдельных гимнов и стихов). Как и фонетисты, этимологисты занимались грамматикой — им принадлежала в числе прочего и древнейшая классификация частей речи.

IV. Специально грамматической В. считались знаменитая «Аштадхья» **Панини**, у к-рого было много предшественников, притом не только среди фонетистов и этимологистов, а также сочинения его последователей и истолкователей (**Вьяди**, **Ваджапьяна**, **Катьяна** и др., нек-рые из них были уже авторами целых трактатов), но значение грамматики в др.-инд. культуре, где она была в такой же мере «царицей наук», как математика — в Греции, очевидным образом выходит за рамки системы В. Помимо этого, Панини работал уже не с ведийским языком, но со следующей стадией древнеиндийского.

V. Последнее замечание относится и к тексту, к-рый традиционно относят к В., — просодии. Материалом «Чхандас-сутры» Пингалы (коммент. к к-рой датируется, по Л. Рену, X в.) являются уже стихотворные размеры классич. санскрита (др. приписываемый ему трактат посвящен пракритским размерам).

VI. «Джйотиша-В.» — текст из 36–43 ст., в к-ром описываются позиции Луны и Солнца во время солнцестояния, а также 27 лунных домов-*накшатр* и инструкции по их исчислению.

Хотя система В., как было выяснено, содержит значительные элементы условности, а соответствующие им области знания считались инд. мистиками, начиная с составителей «средних» *упанишад*, «низшим знанием» в сравнении с познанием **Атмана** и **Брахмана**, их значение для изучения инд. интеллектуальной культуры и науч. менталитета, а следовательно, и инд. философии было весьма значительным.

Речь идет в первую очередь об инд. предфилософии — стадии, когда диалектич. и аналитич. инструментарий уже существовал и использовался, но не был реализован для исследования мировоззренческих проблем. Примеры, к-рые дают здесь В., связаны прежде всего с *найруктой*, с тем уровнем теоретич. рефлексии, к-рый обнаруживается в «Нирукте» Яски в связи с дискуссиями о возможности (соответ-

ственно, невозможности) составления «сплошного» коммент. к текстам Вед. Один из участников этих диспутов, Каутса, считал такой комментарий бесполезным, поскольку ведийские гимны сами по себе не сигнификативны, лишены смысла, тогда как его оппоненты этот смысл признавали. Однако дискуссии велись и теми, кто сигнификативность гимнов признавал. В том же сочинении Яски содержатся неоднократные упоминания о целых экзегетических школах, также состоявших друг с другом в полемике: если айтихасики («последователи предания») пытались доказать «историчность» богов ведийских гимнов и описываемых в них событий (по их убеждению, близнецы Ашвины были обожествленными царями, а центр. ведийский миф о победе Индры над Вритрой отражал реальное сражение), то атмавадины («учащие о сущности») и найруктики (этимологи) отстаивали метафорич. характер ведийских сюжетов, полагая, что то же сражение Индры и Вритры — не историч. событие, но символ либо освобождения вод, «запертых» облаками, на восходе солнца, либо удаления темноты солнечными лучами (I.15; II.10–12, 16 и т.д.). Здесь первостепенно важно даже не то, что перед нами — древнейшее религиозоведение, соответствующее не только уровню античного эвгемеризма или аллегоризма, но и построениям европ. мифологич. школы XIX в., но то, что состязание двух «партий» жрецов-эрудитов, составлявшее древнюю **брахмодью**, уже предполагает с обеих сторон рациональную, логич. аргументацию, к-рая, при изменении этимологич. и т.д. проблематики на мировоззренческую, уже очень скоро легла в основу филос. дискуссии шраманского периода — эпохи первых философов Индии.

Соч.: «Домашние обряды». Ашвалаяна-грихьясутра. Пер. А.А. Вигасина и Н.Б. Беляевой // История и культура древней Индии: Тексты. Сост. А.А. Вигасин. М., 1990.

Лит.: *Кудрявский Д.Н.* Грихьясутры как источник для истории индо-европейской бытовой культуры // Живая старина. 1896, т. 6, вып. 1; *он же.* Исследования в области древне-индийских домашних обрядов. Юрьев, 1904; *Пандей Р.Б.* Древнеиндийские домашние обряды. М., 1982; *Семенов В.С.* Проблемы интерпретации брахманической прозы. Ритуальный символизм. М., 1981; *Шохин В.К.* Индийская философия. Шраманский период. СПб., 2007.

В.К. Шохин

ВЕДАНТА (санскр. vedānta, букв. «конец Вед», т.е. их итог и завершение; по др. трактовке — учение, опирающееся на заключительные части **Вед** — **упанишады**) — наиболее влиятельное направление инд. религ.-филос. мысли, одна из шести ортодоксальных систем (**даршан**). Сложилась примерно к VII–VIII вв. Обычно объединяется в одну группу с **мимансой**, отсюда ее др. назв. — *уттара-миманса*, или поздняя *миманса*. В отличие от *пурва-мимансы*, «первой *мимансы*», также провозгласившей свою непосредственную связь со священными текстами, В. учит не осмыслению ритуальных правил, но определенной целостной интерпретации откровения (**шрути**). Три канонич. источника, или основания (*прастхана-трайя*), В. — *упанишады* (*шрути-прастхана*, т.е. основание откровения), «**Бхагавадгита**» (*смрити-прастхана* — основание предания, или вторичного текста, опирающегося на Веды) и «**Брахма-сутры**» Бадараяны (т.н. основание рассуждения, или *ньяя-прастхана*). Окончательно оформившаяся позднее др. *даршан*, В. включила

в себя нек-рые идеи др. ортодоксальных систем (особенно *мимансы* и *санкхьи*), а также ряд положений и диалектич. приемов **буддизма** (в осн. через **Бхартрихари**, **Бхартрипрапанчу** и **Гаудападу**). Вместе с тем именно «еретич.» учение буддистов (прежде всего *мадхьямиков*) выступало для самой В. в качестве главной идейной оппозиции: свободомыслие «еретиков», усомнившихся в авторитетности священных текстов, поставило ведантистов — защитников ортодоксальной филос. традиции — перед необходимостью строить последовательные и систематизированные учения, к-рые объясняли бы расхождения в речениях *шрути*. Особое отношение В. к главной части канона — *упанишадам* — выразилось в выработанных ею способах усвоения этих текстов. 1-й способ — *шравана* (слушание), толкование всех речений *упанишад* как нацеленных на **Брахмана**; *шравана* достижима посредством процедуры шести «испытаний», к-рые способствуют уточнению смысла текстов. 2-й способ — *макана* (размышление), т.е. применение логич. аргументации для устранения кажущихся противоречий между высказываниями. Наконец, 3-й способ — *нидидхьясана* (глубокая медитация), позволяющая сосредоточить сознание адепта на *Брахмане*. Осн. ориентиром при достижении такой «гармонизации» (*саманвая*) текстов *шрути* служили т.н. «великие речения» (*махавакья*), или наиболее почитаемые афоризмы *упанишад* (знаменитые «Ты еси То», «Этот **Атман** есть *Брахман*» и др.). Опираясь прежде всего на определение *Брахмана* как **сат-чит-ананда**, т.е. «реальность-сознание-блаженство», а также на провозглашенный в *упанишад* тезис о единстве *Атмана* и *Брахмана*, ведантисты ставили вопрос об источнике и онтологич. статусе мира, природе высшего *Брахмана* и персонафицированного Бога-творца **Ишвары**, сущности человеческой души (**джива**), источника достоверного познания и принципиальной познаваемости Бога и мира, а также способах достижения освобождения. Они стремились непротиворечиво представить соотношение между единым *Брахманом* и множественностью феноменального мира; эта задача более непосредственно выступала как необходимость объяснить переход от речений *шрути* о тождестве к речениям о различии (см. **Бхеда-абхеда**).

Филос. направления в рамках В. варьируют от монизма **адвайты** — через систему **вишишта-адвайты**, в к-рой мир и души считаются частями или атрибутами вечного *Брахмана*, а также через различные варианты *бхеда-абхеды* — до теистич. дуализма **двайты**, где *Брахман* противопоставлен природе и живым существам. В *адвайте* **Шанкары**, напр., абсолютная реальность признается лишь за *Брахманом*, а многообразие природного мира и множественность душ объясняются иллюзорным наложением на него определений. Согласно *вишишта-адвайте* **Рамануджи**, Бог связан с реальным миром и душами неразрывным отношением, составляя вместе с ними реальность более высокого порядка, чем реальность эмпирич. Вселенной. Наконец, в *двайте* **Мадхвы** *Ишвара*, души и неодушевленный мир одинаково реальны, однако последние две сущности всецело зависят от Бога и определяются им. В целом историч. развитие В. шло от акцента на тождество *Брахмана* и мира к признанию все большей реальности их различия. В., преимущественно в своих теистич. вариантах, составила теоретич. основу **индуизма**. Если *адвайта* скорее тяготела к **шиваизму** (что объясняется не столько осн. теоретич. положениями школы, сколько личными пристрастиями ее основателя Шанкары), то все остальные ведантистские учения оказались включенными в вишнуитское направление. В этич. и сотериологич. областях В. эволюционировала от утверждения абсолютной ценности «пути знания» (*джняна-марга*) к признанию все большего значения «пути действия» (*карма-марга*), понимаемо-

го как ритуальное почитание Бога и соблюдение обрядов, и «пути любви») (**бхакти**, букв. «сопричастность [Богу]»), когда любовь непосредственно обращена к персонифицированному *Ишваре* — обычно Вишну или Кришне. Одновременно с последовательным появлением все новых школ в рамках В. каждая из прежних продолжала развиваться независимо, основываясь на собственной учительской традиции и занимаясь разработкой и оттачиванием частных вопросов своего учения. В XIX в. была сделана попытка возродить В. как единое учение (неоведантизм, интегральная В.), к-рое смогло бы послужить опорой для подъема нац. самосознания в Индии.

«Брахма-сутры» (санскр. *Brahma-sūtra*, «Сутры о Брахмане») — сочинение, традиционно приписываемое легендарному мудрецу Бадараяне, часть «тройственного канона» В. «Брахма-сутры» рассматриваются как *ньяя-прастхана*, т.е. «основание рассуждения», и представляют собой афористически сжатую сводку осн. идей *упанишад*. Др. назв. текста — «В.-сутры» (или «Сутры В.»), «Шарирака-сутры» («Сутры о воплощенной душе»), «Бхикшу-сутры» («Сутры для монахов-бхикшу»), а также «Уттара-миманса-сутры» («Сутры поздней мимансы»). Инд. традиция, склонная zvyšывать возраст авторитетных источников, относит появление «Брахма-сутр» к V–II в. до н.э. Совр. же исследователи полагают наиболее вероятной датой создания текста временной интервал между II в. до н.э. и II в. н.э. Хотя «Брахма-сутры» — это признанный теоретич. источник В., сами по себе они не обладают таким значением, как дальнейшие пояснения комментаторов. Произведение отличается крайней лаконичностью, каждая **сутра** состоит из двух-трех слов (по б.ч. существительных, связанных между собой падежной зависимостью), к-рые непонятны без нек-рого развертывания содержания, а значит, и истолкования. По-видимому, «Брахма-сутры», рассчитанные на запоминание, служили ученикам своего рода опорными точками или мнемонич. ориентирами, на к-рые нанизывалась развернутая проповедь учителя, обраставшая, в свою очередь, толкованиями и полемич. аргументацией. Все комментаторы «Брахма-сутр» сохраняют композиционную структуру исходного текста: он делится на четыре главы (*адхьяя*), каждая из к-рых содержит четыре раздела (*пада*). В тексте Бадараяны в общей сложности 555 *сутр*; их нумерации придерживаются, как правило, все комментарии (*бхашья*). Менее единообразно деление на *адхикараны*, сообразно обсуждаемым вопросам (Шанкара, напр., в коммент. на «Брахма-сутры» выделял 192 *адхикараны*).

1-я глава носит назв. «Саманвая» («Гармонизация»); ее главная цель — показать, что все речения *упанишад*, относящиеся к высшей реальности, подразумевают *Брахман* как источник и основу мира. 2-я глава «Авиродха» («Отсутствие противоречий») посвящена преимущественно опровержению взглядов противников на природу мира и воплощенные души. В ней последовательно опровергаются представления *санхьи* о «первоматерии» (**Пракрити**) как источнике мира, учение вайшешиков об атомах, неортодоксальные учения джайнов и буддистов, а также воззрения нек-рых теистич. школ, в частности *панчататры*. В 3-й главе «Садхана» («Средство») излагаются способы достижения освобождения (**мокша**) и обсуждаются характеристики отшельничества. В 4-й главе «Пхала» («Плод») рассматриваются преимущественно теологич. вопросы, связанные с освобождением: различие между «путем богов» и «путем предков», к-рыми может идти душа после смерти, и т.п. Хотя краткость *сутр* не позволяет однозначно судить о позиции их автора, последняя, по-видимому, сводилась к теистич. варианту *бхеда-абхеды* (тождества и различия). Согласно этому учению, *Брахман*, пребывающий в мире как его внутренняя сущность, вместе с тем и трансцендентен этому миру, оставаясь его верховным упра-

вителем и всемогущим Господом — *Ишварой*. При этом мир явлений рассматривается как реальная эманация *Брахмана*, его собственное развертывание (*паринама*). По ряду вопросов, напр. при обсуждении сущности и характеристик души, Бадараяна просто ограничивается перечислением нескольких точек зрения, не указывая, какую именно он разделяет. Это позволило Шанкаре в коммент. рассматривать душу как бескачественный *Атман*, бездеятельный и бесконечный, а др. комментатору «Брахма-сутр», Раманудже, нисколько не отклоняясь от базового текста, считать душу лишь частью, или атрибутом, вечного *Брахмана*, познающим субъектом, способным к действию и вкушению. Одним из наиболее ранних сохранившихся коммент. (и самым влиятельным) является коммент. Шанкары (VII–VIII вв.), основателя системы *адвайта-веданта*. На «Бхашья» Шанкары был написан коммент. **Вачаспати Мишры** («Бхамати», IX в.). В XIII в. появился субкоммент. Анандаджняны, а в XIV в. — Говиндананды. Прямым учеником Шанкары считается Падмапада (VIII в.), автор «Панчападики» («Пятиглавия») — коммент. на первые четыре *сутры* коммент. Шанкары. Это произведение само послужило основой для коммент. **Пракашатмана** «Панчападика-виварана» (нач. XIII в.). Позднейшие комментаторы, сумевшие дать отличную от Шанкаровой интерпретацию «Брахма-сутр», в свою очередь, становились создателями новых школ и направлений в рамках В. Вторым по значению после коммент. Шанкары считается «Шри-бхашья» («Прекрасное толкование»), написанный Рамануджей (XI–XII вв.), основателем школы *вишишта-адвайта*. Этот коммент. прямо открывается критикой осн. положений *адвайты*, представленных в «Бхашьях» Шанкары (знаменитые «семь возражений» Рамануджи). Видное место в истории В. занимают также коммент. **Валлабхи** (школа *вишуддха-адвайта*), Нимбарки (школа *бхеда-абхеда*) и Мадхвы (школа *двайта*).

«Мандукья-карики» — метрич. филос. трактат, принадлежащий раннему ведантисту Гаудападе (V — нач. VI в.); др. назв.: «Гаудапада-карика», «Гаудападия-карика», «Агама-шастра» («Шастра о священном писании»; см. **Шастра**). 1-я гл. трактата «Агама» представляет собой коммент. на «Мандукья-уп.»; последняя в виде 12 прозаич. отрывков полностью включена в «Мандукья-карики» и не встречается самостоятельно. Трактат начинается с анализа четырех состояний (*авастха*) сознания, или четырех шагов (*пада*) души к освобождению. 1-е из них — *вайшванара* — это сознание во время бодрствования, оно характеризуется ориентацией на внешние объекты; 2-е — *тайджаса* — наступает во сне со сновидениями (*свапна*), когда объектом выступает внутр. содержание сознания; 3-е — **праджня** — в глубоком сне (*сушупти*), где отсутствует разделение на внешнее и внутреннее и *Атман* приближается к своей истинной сущности. Все эти состояния, относящиеся к феноменальной действительности, несут на себе печать неведения (**авидья**) и качественно отличны от 4-го (*турия*) состояния, к-рое определяется по преимуществу апофатически: как недвойственное (*адвайта*), неразделимое (*абхеда*), бескачественное (*ниргуна*), лишённое свойств (*нирупадхика*). Это 4-е состояние не поддается рациональному осмыслению и не может быть выражено вербально; вместе с тем оно реально и есть не что иное, как высшая сущность — *Атман*, тождественный *Брахману*. Одним из способов приближения к этому состоянию служит медитация на связанный слог **ОМ**, когда каждое из трех первых состояний ассоциируется с одним из звуков, на к-рые он раскладывается по правилам санскр. фонетики (*а-у-м*). При этом *турия* не находит себе прямого соответствия в звуковом строе слова; символ 4-го состояния — это точка как часть графич. изображения одной из букв. В последующих главах трактата — «Вайтатхья» («Ложность») и «Адвайта» («Недвойственность») — рассматривается онтологич. статус эмпирич.

мира, а также вопрос о его источнике. Гаудапада доказывает, что все явления мира иллюзорны, а само творение Вселенной не может быть помыслено непротиворечиво. Представление Гаудапады об уровнях реальности и познания, заимствованное из буддизма вместе с доктриной *аджати* (отсутствие творения), получило дальнейшее развитие в **вивартаваде** (учение о видимости) позднейшей *адвайта-веданты*. 4-я гл. «Алата-шанти» («Угасание горящих угольев») по своим идеям, стилю и терминологии настолько близка махаянским произведениям, что выглядит прямым подражанием трактатам **Нагарджуны** и Асанги (кроме того, в ней содержатся и прямые цитаты из будд. авторов). Согласно трактату, мир выступает проекцией единого сознания (**читта**), он проявляется в момент вибрации, пульсации этого сознания (*читта-спанда*) как некая иллюзорная кажимость. Вся мирская практика человека приравнивается к сновидениям, а выход за ее пределы в освобождение назван пробуждением (*пработха*). Ряд исследователей склонен отождествлять *аспарша-йогу* (**йогу**, свободную от касаний), упоминаемую в трактате в качестве пути к освобождению, с девятой **дхьяной** буддистов. Т.о., с одной стороны, «Мандукья-карики» послужили своеобразным мостиком между нек-рыми идеями махаянского буддизма и *адвайта-ведантой* Шанкары, с др. стороны, бесспорна перекличка идей, связывающая учение Гаудапады с **кашмирским шиваизмом**, прежде всего с филос. школой **спанда**.

Соч.: *Madhvacharya*. Brahma-sutra-bhasya with Tattva-prakasika of Sri Jayatirtha. Dharwad, 1980–1981; *Sankara*. Brahma-sutra-bhasya. Madras, 1983; *id.* Brahma-sutra-bhāṣya. Transl. by Swami Gambhirananda. Calc., 1972; *Ramanuja*. Suhasya with Srutaprakasika of Sudarsanasuri. Madras, 1989; *id.* Subhasya. Transl. by M. Rangacharya and Varadaraja Ayengar. Madras, 1965.

Лит.: *Исаева Н.В.* Слово, творящее мир. От ранней веданты к кашмирскому шиваизму (Гаудапада, Бхартрихари, Абхинавагупта). М., 1996; *Костюченко В.С.* Классическая веданта и неоведантизм. М., 1983; *Падхакришнан С.* Индийская философия. Т. 2. М., 1957; *Dasgupta S.* A History of Indian Philosophy. Vol. 2. Cambridge, 1923; *Deussen P.* Das System des Vedanta, nach den Brahma-Sutras des Badarayana und dem Commentare des Cankara über dieselben als dem Compendium der Dogmatik des Brahmanismus vom Standpunkte des Cankara aus dargestellt. Lpz., 1883; *Ghate K.* Le Vedanta: Etude sur les Brahmasutras et leurs cinq commentaires. P., 1918; *Ghate V.S.* The Vedanta, a Study of the Brahma-Sutras with the Bhasyas of Sankara, Ramanuja, Nimbarka, Madhva and Vallabha. Poona, 1960; *Halbfass W.* Kumarila und Sankara. Reinbek, 1983; *Jayammal K.* A Glossary of Technical Terms in the Commentaries of Sankara, Ramanuja and Madhva on the Brahma-sutra. Pt 1. N.D., 1997; *Lacombe O.* L'Absolu selon Vedanta. P., 1937; *Mahadevan N.M.P.* Gaudapada. A Study in Early Advaita. Madras, 1954.

Н.В. Исаева

ВЕДАНТАДЕШИКА (Vedāntadeśika; или Венкатанатха, Veṅkaṭānātha) (1268–1369) — второй по значимости после **Рамануджи** представитель **вишишта-адвайты**, возглавивший сев. «санскритизированную» школу *вишишта-адвайты вадагалаи*. Главной заслугой В. является разъяснение мн. аспектов вишнуйского ритуала и практики, а также филос. концепций *вишишта-адвайты*, содержащихся в трудах его предшественников.

Родился в южноинд. деревне в вишнуитской семье **брахманов**. Получив традиц. для брахманов образование, в течение жизни совершил многочисленные паломничества. В 1327 в результате мусульманского вторжения В. вынужден был покинуть Шрирангам, куда вернулся только в 1360 и где умер спустя 9 лет.

В. написал на санскрите и на тамил. яз. много работ не только филос., но и религ.-поэтич. характера. Среди них следует отметить: «Ньяса-тилака» («Украшение освобождения») — трактат, посвященный учению **прапатти**; «Таттва-мукта-калапа» («Стихотворный трактат об освобожденной реальности») — работа чисто филос. содержания с собственным коммент. на нее; «Ньяя-паришуддхи» («Оправдание логики») — трактат по логике *вишишта-адвайты*; «Шата-душани» («Сто опровержений») — полемич. трактат, направленный гл. обр. против **адвайты**; «Гитартха-самграха-ракша» — коммент. на «Гитартха-самграху» **Ямуны**; «Татпарья-чандрика» — коммент. на «Гита-бхашью» Рамануджи; «Таттва-тика» — коммент. на «Шри-бхашью» Рамануджи; «Адхикарана-саравали» — указатель к «Шри-бхашье» Рамануджи и мн. др.

В ряде своих работ В. пытается дать краткую оценку различных категорий философии Рамануджи. Главное различие он вводит между субстанцией (**дравья**) и тем, что субстанцией не является (*адравья*). Субстанция определяется В. как то, что имеет состояния, или как то, что претерпевает изменения и модификацию. Пытаясь опровергнуть точку зрения **буддизма**, В. утверждает, что всякое восприятие подразумевает узнавание, или, другими словами, понятие о постоянной субстанции, к к-рой могут быть отнесены два и больше разных чувственных качества.

В полемике с различными школами В. пытается утвердить существование души как отличной от тела и сознания. Главный аргумент В. сводится к утверждению того, что разные части одного тела вопреки изменениям, происходящим с ними, принадлежат одной неизменной сущности, самости. Об этой самости свидетельствует и поведение человека, все действия к-рого обусловлены одним сознанием. По мнению В., сознание — это определенный опыт, и как таковой он принадлежит личности. В преходящих состояниях сознания нет ничего такого, что могло бы интегрировать прошлые и настоящие состояния сознания в понятие личности, того, кто воспринимает, сознает. Тем не менее мы признаем существование сознающего «Я», к-рому принадлежат все познавательные способности и опыт. По мнению В., такое «Я» является самоосвещающим в том смысле, что проявляется само по себе. Такое самообнаруживающееся «Я» проявляется даже в снах без сновидения. И такое «Я» относится к душе, к-рая является реальным агентом и реально испытывает удовольствие и страдание, сознает все и является также реальным моральным агентом, и следовательно, отличается от др. душ своими специальными усилиями, к-рые приводят к особому виду действий и плодам от них.

В. критикует понимание **Брахмана** как абсолютно тождественного душам и тождественность душ друг другу, ибо в этом случае *Брахман* должен испытывать все то, что испытывает каждая душа. Согласно В., душа не рождена и не сотворена, она вечна и неизменна. Иначе бессмысленны теории **кармы** и моральной ответственности. Добродетель и порок — это всего лишь термины, к-рые означают, что Бог либо доволен действием личности, либо нет.

Все души находятся в состоянии привязанности, но все они постепенно находят возможность освободиться. Бог простирает свое милосердие всем тем, кто заслужил его своими поступками, и теоретически можно предположить время, когда все души получат освобождение и мир прекратит свое существование. Человека ведет к освобождению его опыт страдания, к-рое обесценивает любое удовольствие мир-

ской жизни. Полное освобождение может принести только любовь к Богу (**бхакти**). В. использует термин *бхакти* в смысле медитации, т.е. *бхакти*, к-рая производит знание. *Бхакти* как непрекращающаяся медитация должна непрерывно практиковаться.

Выполнение предписанных **Ведами** обязательств помогает обрести знание в смысле *бхакти* как противодействующее плохой *карме* и препятствующее ее возникновению. Важно отметить, что, по В., путь *бхакти* открыт для любой касты и связан с выполнением кастовых обязанностей. Сами обязанности В. делит на: 1) необходимые (*нитья*), выполнение к-рых чревато плохими последствиями, 2) необходимые в определенном состоянии (*наймиттика*), невыполнение к-рых в определенных условиях чревато нарастанием греховности, 3) желательные (*камья*), дающие определенные плоды (рождение сына, достижение неба и пр.). В. жестко ограничивает человека, вставшего на путь освобождения, в выполнении последнего вида обязанностей. Но и выполнение первых двух видов обязанностей должно совершаться с единственным мотивом — стремлением угодить Богу. Адепт должен остерегаться совершать и те действия, к-рые искупают его грехи, поскольку любви к Богу, по мнению В., достаточно самой по себе, чтобы очиститься от любого греха и добродетели как препятствий к полному освобождению. Состояние освобождения характеризуется В. как состояние совершенного блаженства, всемогущества и истинного видения. Достижение освобождения в этой жизни (**дживанмукта**), по мнению В., невозможно, поскольку само определение освобождения говорит о разединении с телом, обусловленном *кармой*.

Природа и существование Бога могут быть известны только на основе священных текстов. В. критикует различные концепции происхождения мира и принимает концепцию божественной игры (**лила**). В системе В. всякая моральная ответственность сводится к повиновению приказам Бога и его почитанию. Освобождение даруется человеку милосердием Бога. Сам по себе человек не порочен и не добродетелен, Бог делает его таковым в соответствии с собственным желанием: кого Бог хочет освободить, того Он вынуждает делать благо, а того, кого Он хочет лишиться освобождения, Он вынуждает делать зло.

Соч.: Vairāgyapañcaka. Ed. by K. Rangaswami Diksita. Kumbakonam, 1921; Tātparyacandrikā. Ed. by T. Viraraghavacarya. Madras, 1972; Adhikarāṇasāraṅgāvalī. Ed. by A. V. Narasimhacarya, T. C. Narasimhacarya. Madras, 1909–1910.

Лит.: Dasgupta S. History of Indian Philosophy. Vol. III. D., 1975.

Р.В. Пеху

ВЕДЫ (санскр. veda — «[священное] знание») — обозначение сакральной и исторически начальной текстовой традиции Индии, включающей: 1) собрания (*самхиты*) священных гимнов, жреческих и магических формул (**мантры**); 2) экзегетич. тексты (*брахманы*) — истолкования значения обрядовых действий, а также сопровождающих их *мантр*; **араньяки** — «лесные книги», предназначенные для дополнительно и «тайного» истолкования ритуала; **упанишады** — своего рода антологии эзотерич. интерпретации реалий предыдущих памятников в контексте посвящения адепта в мистерию «сокровенного знания»; 3) руководства-**сутры** (букв. «нить») для работы жреческих школ со священным языком и обрядом в виде дисциплин, именуемых «**веданги**» — фонетика, грамматика, этимология, просодия, ритуаловедение

и астрономия. Преимущественно В. понимаются в первом значении, как собрания гимнов; надстраивающиеся над ними названные экзегетич. тексты составляют вместе с *самхитами* уже то, что можно назвать Ведийским корпусом. Указанные руководства и связанные с ними *грихья*- и *дхарма-сутры* относятся к разряду текстов **смрити** (букв. «память» или «предание») — в противоположность текстам двух первых категорий, относящимся к наиболее почитаемой группе **шрути** (букв. «слышание»), к-рое по иератической этимологии отождествляется с «видением» священных гимнов мудрецами-*риши*).

Само слово «В.» в значении «знание», к-рое равнозначно «священному знанию», встречается в первых трех *самхитах* чрезвычайно редко: в «Ригведе» — один раз, в гимне VIII.19.5, где упоминается «смертный, к-рый дровами, к-рый возлиянием, к-рый священным знанием почтил Агни» (*пер. Т.Я. Елизаренковой*), в «Самавед» — ни одного, в редакциях «Яджурведы» — один-два раза. Неск. чаще — около 10 раз — оно появляется в присоединенной позднее к корпусу В. «Атхарваведе» и здесь же содержит то значение, к-рое и стало впоследствии главным, — «священный текст». Широко употребительным термином «В.» становятся уже в текстах брахманической прозы — в *брахманах*, *араньяках* и *упанишадах*. Нек-рыми индологами было высказано предположение, что на формирование термина «В.» как обозначающего особого рода знание повлияла формула «кто так знает», имеющая значение ментального действия, совершаемого во время ритуала. Значимым в этой связи представляется семантич. поле слова «В.» и в будд. текстах Палийского канона, где оно маркирует прежде всего знание в контексте своего рода нуминозного, религ. энтузиазма, возбуждения, сильных духовных эмоций типа благоговения или священного ужаса (Дигха-никая II.210, Маджджхима-никая I.465, Сутта-нипата 1027 и т.д.). «Знание», к-рое знали начальные памятники ведийской религии и всей инд. культуры, действительно ничего общего со знанием дискурсивным или хотя бы рациональным не имело. Собственно экзегетич. традиция различала в В. как «священных текстах» в отличие от европ. науки лишь две составляющие — *мантры* и *брахманы*. Согласно «Яджняпарибхаша-сутре» (30–32), «жертвоприношение устроено на основе *мантр* и *брахман*; именем В. обозначаются *мантры* и *брахманы*; *брахманы* суть предписания для жертвоприношения» (*пер. В.С. Семенцова*). В противоположность *брахманам мантры* почитались не предписаниями для жертвоприношения, но самим жертвоприношением в его словесной части, к-рая считалась решающей и была выражена в стихотворных или ритмизированных текстах.

С т.зр. историко-культурной В. как великое начало инд. культуры можно рассматривать и как завершение предшествовавшего процесса (точнее, процессов) — миграции большой ветви представителей первоначального индоевроп. этнокультурного единства на территорию Индии — той индоиранской ветви, носители к-рой называли себя «ариями» (к ним, как известно, восходит и совр. назв. страны «Иран»). Согласно наиболее распространенной т.зр. (М. Майрхоффер, И.М. Дьяконов, Т. Барроу и др.), индоевроп. общность занимала первоначально области Ср. Азии по Амударье и Сырдарье до Аральского и Каспийского морей и одно из ее ответвлений достигло Афганистана, а др. — Индии. Согласно же др. гипотезе, лингвистически лучше обеспеченной (Т.В. Гамкрелидзе, В.В. Иванов), прародина индоевропейцев охватывала (в V–IV тыс. до н.э.) территорию Вост. Анатолии (совр. Турция), Юж. Кавказа и Сев. Месопотамии. К сер. II тыс. до н.э. обнаруживаются языковые следы пребывания ариев в Малой и Передней Азии, получившие условное название митаннийско-арийского языка. Так, в результате обнаружения в нач. XX в. клинописных «ар-

хивов» из Эль-Амарны, Боказкля, а затем из Митанни, Нузи и Алалаха стали известны слова неоспоримо арийского происхождения, вкрапленные в тексты на др. языках (XV–XIV вв.), — имена царей и знатных людей, коневодческая терминология, числительные, имена отдельных богов. В брачном договоре XIV в. до н.э. между митаннийским царем и хеттским, отдававшим ему в жены свою дочь, упоминаются имена будущих ведийских богов Митры, Варуны, Индры, Насатьев (в именах царей Передней Азии выделяются имена Асура, а также Ями — сестра-близнец ведийского бога смерти Ямы). Согласно одной гипотезе, «митаннийские арии» и те, к-рые вторглись в Индию, представляли собой две родственные миграционные группы, из к-рых первая была старше и погибла уже в нач. 2-й пол. II тыс. до н.э., а вторая еще до миграции иранской ветви на территорию совр. Ирана вторглась в Сев.-Зап. Индию.

Осн. достоянием индоариев были священные гимны, передававшиеся по наследству в жреческих семьях и отразившие мифологич. и ритуальное наследие индоевроп. общности. Мифология «Ригведы» — первого памятника инд. культуры — содержит параллели, близкие материалам более поздней древнеиранской «Авесты» и расшифровывается также из сопоставления с соответствующими персонажами других индоевроп. традиций, в том числе славянской и балтийской. Нек-рые же поэтич. приемы, словесные формулы и, наконец, представление о слове как высшей творческой мировой силе сближают гимны ведийских *риши* с религ. поэзией греков, германцев, кельтов и др. индоевроп. народов как общих с индоариями обладателей «индогерманского поэтич. языка». Собрание же гимнов «Ригведы» как целое сложилось на территории Индии — преимущественно в Панджабе, в бассейне Инда и его притоков, а более поздние слои памятника указывают — в соответствии с продвижением индоариев на восток — на область междуречья Ганги и Джамны.

Гимны почитались как наиболее эффективное средство воздействия на божества ради удовлетворения всех потребностей поэта-жреца и его заказчика, и потому они проходили очень тщательную обработку (были, согласно языку индоарийских *риши*, должным образом «сотканы»), и это искусство оттачивалось не одним поколением певцов-визионеров. Оно, однако, не было предназначено для передачи бытовой реальности. Именно поэтому «Ригведа» в наименьшей степени является памятником историческим, а ее сведения не могут быть проверены посредством обращения к к.-л. иному источнику, ибо все прочие по возрасту моложе. «Ригведа» обнаруживает следы и совершенно закономерного смещения культуры ариев и местного субстрата: об этом свидетельствуют нек-рые не этимологизируемые на индоевроп. почве имена царей, слова, заимствованные из дравидийской, аустроазиатской и вообще неопознанной лексики. Тем не менее абсолютное преобладание в этой культуре индоарийской иератической поэзии и ее индоарийских мифологич. реципиентов является неоспоримым.

Изустная трансляция В. в различных местностях, различными кланами поэтов-жрецов, а затем жреческими «школами» (*шакхи*) и «подшколами» (*чараны*) заняла не одну историч. эпоху. Осн. вектор трансмиссии ведийской лит-ры — поэтапная кодификация названными «школами» и «подшколами» текстов священных гимнов и формул, на завершающей стадии к-рой к ним «подключались» указанные классы экзегетич. памятников.

Самым древним собранием гимнов индоарийским богам была «Ригведа» — «В. гимнов», к-рая дошла до нас в одной редакции (традиция насчитывала их пять) и содержит 1017 гимнов (и еще 11 дополнительных). Она была разделена на 10 *мандал* (букв. «циклов») различного объема. Самыми древними считаются *ман-*

далы II–VII, соотносимые с именами родоначальников кланов создававших гимны певцов-визионеров: Гритсамады, Вишвамитры, Вамадэвы, Атри, Бхарадваджи, Васишти. *Манда* VIII, примыкающая к «фамильным», приписывается жреческим родам Канвы и Ангираса. *Манда* IX выделилась, возможно, из «фамильных» как собрание гимнов, посвященных божеству сакрального «божественного напитка» *сома*, занимавшего важнейшее место в торжественном ритуале. *Мандалы* I и X, составленные в целом позднее названных, не соотносятся с конкретными кланами и сакральными объектами. Осн. содержание гимнов (*ричи*, *сукты*) «Ригведы» — прославление подвигов и благодеяний индоарийских богов, а также просьбы к ним о богатстве, мужском потомстве, долголетию, победе над врагами; более поздние *мандалы* содержат также описания отдельных обрядов и космогонич. этюды. Все *мандалы*, за исключением VIII и IX, начинаются с обращения к богу священного огня Агни — важнейшему персонажу ориентированного на обряд ведийского пантеона; как правило, за ними следуют гимны Индре — наиболее популярному героич. божеству индоариев, царю-громовержцу, одержавшему многие победы над демонами. Другие значительные божества «Ригведы» — уже названный Сом, а также Митра и Варуна, «ответственные» за мировой порядок, солярные божества Сурья, Савитар, Пушан, боги ветра Ваю и Маруты, богиня зари Ушас, связанные с предрассветными и вечерними сумерками близнецы Ашвины, а также помощник Индры — измеривший своими шагами космич. пространство Вишну, к-рому предстояло сыграть важную роль в **индуизме** (менее значительная роль принадлежала пока Рудре — будущему Шиве). В поздних *мандалах* появляется бог смерти Яма, а также абстрактные божества, моделирующие космич. функции (Речь, Всесоздатель и др.), различные ментальные состояния и т.д. Вопрос о ритуальном происхождении «Ригведы» был и остается дискуссионным: очевидно только, что гимны рецитировались во время совершения торжественного (*шраута*) обряда — эта функция предназначалась жрецу-*хотару* — и что целый ряд поздних гимнов был ритуальным и по содержанию (ср. похоронный гимн X.14, свадебный гимн X.85).

«Самаведа» — «В. напевов» — состоит преимущественно из снабженных нотацией гимнов «Ригведы»: из 1549 *мантр* только 78 не «ригведийского» происхождения. Она дошла до нас в двух редакциях, не содержащих существенных различий, и была предназначена для жреца-*удгатара*, исполнявшего во время торжественно-обрядов соответствующие песнопения.

«Яджурведа» — «В. формул жертвоприношения», предназначавшаяся для жреца-*хотара*, осуществлявшего сами обрядовые действия, представлена в двух осн. версиях: «Черная Яджурведа» (четыре редакции) содержит наряду с названными формулами также истолкования обряда; «Белая Яджурведа» (две редакции) — только формулы. Последняя состоит из 40 глав (*адхьяи*), в к-рых содержатся речения, произносимые во время ново- и полнолуния (*даршанпурнамаса*), обряда возлияния молока на три священных огня (*агнихотра*), жертвоприношения животных (*нируддхашубандха*), воинского обряда с состязаниями-гонками на колесницах и питьем хмельного напитка *суры* (*ваджанея*), церемониала посвящения царя на царство (*раджасуя*), годовой церемонии сооружения жертвенного алтаря Агни (*агничаяна*), торжественного жертвоприношения коня царем-победителем (*ашвамедха*) и др. компонентов уже вполне сложившегося ритуального цикла. Редакции «Черной Яджурведы» содержат помимо толкований также легенды и мифы, связанные с тем или иным обрядом. Одним из центр. персонажей пантеона становится Праджапати — «владыка созданий» — прообраз будущего создателя мира Брахмы; здесь также эксплицируется осн. сюжет космогонич. мифа — война богов-*дэвов* и демонов-*асуров* за господство в мире.

«Атхарваведа» («В. Атхарвана»), по-другому называемая также «Брахмаведа» (т.е. В. для жреца-**брахмана**, наблюдавшего за действиями остальных жрецов) и «Пурохитаведа» (В. для царского жреца), по материалу весьма древняя, была включена в канон В. позднее, чем первые три *самхиты* (недаром устойчивым обозначением В. было *Трайи* — «Тройственное знание»). «Атхарваведа» содержит, наряду с гимнами, заговоры белой и черной магии и отражает иной слой ведийской религии, чем «Ригведа». Она дошла до нас в двух редакциях, значительно отличающихся друг от друга; полная редакция Шаунаки содержит 730 гимнов, распределенных по 20 разделам-*кандам*. Осн. содержание памятника составляют заговоры против болезней и прошения об исцелении (равно как и о болезни врага), связанные с соответствующими магическими обрядами; заговоры в связи с искуплением проступков, гимны-заклинания, посвященные браку и любви (и устранению соперников), заговоры на долголетие, прошения благословения в хозяйственных начинаниях и т.д. Как и «Ригведа», но только в большем объеме, «Атхарваведа» включает абстрактные божества (типа Скамбхи — мировой опоры) и содержит космогонич. рассуждения.

Эзотерич. тексты тесно связаны как с *самхитами*, так и друг с другом. Толкования *брахман*, к-рые распределяются традиционно на «предписания» (*видхи*) и «истолкование смысла» (*артхаведа*), уже содержатся в текстах «Черной Яджурведы», а эзотерич. экзегеза *араньяк* и *упанишад* рассматривалась как «продолжение» *брахман*: само слово *упанишада* (к-рое трактуется индологами по-разному) означает космогонич. построения, в т.ч. те, в к-рых жреческие партии состязались во время новогоднего ритуала (см. **Брахмодья**).

С «Ригведой» по традиции соотносятся тексты *брахман*, *араньяк* и *упанишад* под назв. «Айтарея-» и «Каушитаки-»; с «Самаведой» — «Панчавинша-» и «Джайминия-брахмана», «Араньяка-самхита» и «Джайминия-упанишад-брахмана-араньяка», «Чхандогья-» и «Кена-упанишада»; с «Черной Яджурведой» — *брахманы*, *араньяки* и *упанишады* «Катха-» и «Таййтирия-», также «Шветашватара-», «Майтри-» и «Маханараяна-упанишада»; с «Белой Яджурведой» — *брахмана* и *араньяка* «Шатапатхи-», также «Брихадараньяка-» и «Иша-упанишада»; с «Атхарваведой» (к-рая получила статус В. позднее, чем предыдущие) — «Гопатха-брахмана», а также «Мундака-», «Прашна-», «Мандукья-упанишада» и множество поздних произведений жанра *упанишад*. В ряде случаев *упанишады* действительно входят в состав *араньяк* соответствующей В., как те — в состав соответствующих *брахман*, в других связь между этими текстами в рамках каждой В. обоснована единством предания соответствующих жреческих школ, а иногда (как в случае с *упанишадами* «Атхарваведы») является изобретением позднейших кодификаторов.

Датировка ведийских памятников, за отсутствием внешних источников, крайне осложнена, и положение не значительно облегчается данными языка и отраженными в текстах реалиями. Можно предположить, что: 1) все собрание гимнов «Ригведы» было кодифицировано припл. к нач. I тыс. до н.э.; 2) «Самаведа», «Яджурведа» и «Атхарваведа», а также *брахманы* (за исключением «Гопатха-брахманы»), *араньяки* и «старшие» *упанишады* «Брихадараньяка-», «Чхандогья-», «Айтарея-», «Каушитаки-», «Таййтирия-», также, возможно, «Иша-» и «Кена-» были оформлены в указанном порядке до сер. I тыс. до н.э. — периода деятельности шраманских учителей и проповеди Будды; 3) *упанишады* «Катха-», «Шветашватара-», «Майтри-», «Маханараяна-», возможно, также «Мундака-» и «Прашна-» относятся, видимо, ко времени после проповеди Будды, ко 2-й пол. I тыс. до н.э.; 4) *упанишады* ведантийские, йогические, «аскетич.», «мантрические», шиваитские и вишнуитские составлялись с нач. н.э. до позднего средневековья и даже нового времени.

Материал В., никак еще не обнаруживающий самой теоретич. рефлексии над мировоззренческими проблемами и понятиями, к-рые составляют различительные признаки философии, содержит, однако, среду генерации самих этих проблем и понятий. В «фамильных» гимнах «Ригведы» выражены представления о регулирующем смену явлений природы и взаимоотношения людей и богов (V.62) едином мировом порядке (*рита*), за к-рый отвечают Митра и Варуна, а также о божестве, к-рое объединяет в себе черты отдельных богов (V.3). В *мандалах* VIII и IX отвергается мнение скептиков, сомневавшихся в существовании царя богов Индры (VIII.100), ставится вопрос о сущности, квинтэссенции вещей (IX.97, 113). В более поздних космогонич. гимнах — первой и особенно последней *мандале* — ставятся вопросы о происхождении мира из «сущего» и «не-сущего» (**сат** и **асат**), об исходном «материале» космоса, о демиурге, ответственном за его формирование и строившем его по определенному образцу, о речи (**вач**) как созидательном начале мироздания, об аскетич. энергии (*манас*) как истоке истины и правды в мире, о соотношении Единого и множественности его манифестаций, о мере познаваемости начала вещей (I.164; X.5, 71, 72, 81, 82, 90, 121, 129, 130, 190 и т.д.). В «Атхарваведе» выявляются, помимо названного, представления о структуре микрокосма, о космической опоре (*скамбха*), о жизненном дыхании (**прана**) как микро- и макрокосмич. силе, о желании (**кама**) как космич. начале и «семени мысли», о времени (**кала**) как движущем начале сущего и Священном Слове (**Брахман**), к-рое одновременно уже рассматривается в качестве высшей сущности, составляющей основу мироздания (IX.2; X.2, 7–8; XI.4, 8; XIX.52–54 и т.д.). В «Белой Яджурведе», помимо введения новых сущностей типа Мысли (**манас**) как «бессмертного света» в человеке (34.1–6), воспроизводятся диалоги между жрецами *хотаром* и *адхварью*, к-рые обмениваются загадками об устройстве мира, в коих можно усмотреть отражение словесного состязания-*брахмодьи*, ставшего культовым истоком будущей мировоззренческой полемики — определяющего модуса философствования в инд. культуре (23.45–48). В *брахманах* — базовых экзегетич. памятниках Ведийского корпуса, — где сама экзегеза священного слова и действия построена на сложных и многоступенчатых корреляциях элементов жертвоприношения, человека и мироздания, выявляются помимо названного соотносительные приоритеты слова и мысли, представление о первоначале мира — в виде как натуральных феноменов, так и мысли; по-новому переосмыслиется старый вопрос, что лежит у истоков мироздания — сущее или не-сущее; здесь же содержится представление о повторных смертях (*пунармритью*), к-рое станет истоком учения о реинкарнациях, и начало знаменитой идентификации ядра микрокосма с мировым первоначалом — **Атмана** и *Брахмана* (Айтарея-брахмана VIII. 28; Шатапатха-брахмана I.4.5.8–11; VI.1.1.1; X.5.3.1–2, 6.3.1–2; XI.1.6.1 и т.д.). В *араньяках* четко прочерчиваются корреляции органов человека, соответствующих способностей и феноменов природного мира, представление об *Атмане* как достигающем все большей «чистоты» сообразно с иерархией живых существ (Айтарея-араньяка II.3.1–2; 4.1 и т.д.). Наконец, в «додбудд.» *упанишадах* — древнейшей редакции инд. гнозиса — в многообразных контекстах диалогов соперников, а также наставников и учеников рассматриваются *Атман*, *Брахман* и **Пуруша** как жизнеобразующие начала мира и индивида, пять жизненных дыханий-*пран*, состояния сознания в бодрствовании, сне и глубоком сне, способности чувств и действий (**индрий**), ум-*манас* и распознавание-**виджняна** (Брихадараньяка-уп. I.3.1; III.7.16–23) и обобщаются наблюдения за механизмом познавательного процесса (Брихадараньяка-уп. II.4.7–9; IV.5.8–9). Знаменитые «великие речения» *упанишад*: «Я есмь **Брахман**» (Брихадараньяка-уп. I.4.10); «Тот *Атман*

есть, поистине, *Брахман*) (Брихадараньяка-уп. IV.4.5); «Ты еси то» (Чхандогья-уп. VI.8–16) предназначались для медитативной интериоризации адептом эзотерич. жреческих школ переданной ему тайной истины, тогда как формула: «Кто, поистине, знает того высшего *Брахмана*, сам становится *Брахманом*» (ср. Мундака-уп. III.2.9) означала «программу» инициации в мистерию тайнознания. *Атман* равный *Брахману* — непостижимое единство, поскольку «нельзя познать познающего», к-рое определяется поэтому через отрицания: «не то, не то...» (Брихадараньяка-уп. II.3.6). В *упанишадах* впервые формулируется и так называемый закон **кармы**, устанавливающий причинные отношения между поведением и знанием человека в настоящем и его реинкарнацией в будущем (Брихадараньяка-уп. III.2.14; IV.4.5; VI.2.16 и др.), а также непосредственно связанное с ним представление о **сансаре** — круге перевоплощений в результате действия закона воздаяния (Чхандогья-уп. V.10.7; Каушитаки-уп. I.2 и др.) и об освобождении (**мокша**) знающего от круга *сансары* (Тайттирия-уп. II.9 и др.). «Послебудд.» *упанишады* отражают мировоззрение **санкхьи**, **йоги** и **буддизма**, поздние — «ведантйские» и «сектантские» — ведантйских, «теистич.» и тантристских направлений. В свою очередь, мировоззренческие модели «**Махабхараты**» (прежде всего в «**Бхагавадгите**» и «**Мокшадхарме**»), **пуран**, а также индуистских течений необъяснимы без учета мировоззренческих парадигм ведийской лит-ры.

Значение ведийских текстов для развития всей инд. культуры следует видеть и в том, что именно в них была разработана ее определяющая эпистема: мир и социум описывался через жертвоприношение, и именно в контексте истолкования вербальной и действенной составляющих священного обряда развивались практически все дисциплины организованного знания в Др. Индии — прежде всего ритуаловедение и языкознание; последнее стало здесь «царицей наук» ввиду той космич. значимости, к-рая приписывалась рецитации и сокровенной энергии всех уровней сакральных текстов (от собрания гимнов до звуков). Деление же традиции, связанной с передачей ведийских текстов, на школы и подшколы в скором времени привело к дискуссиям и плюрализму мнений — необходимому условию развития всех направлений теоретич. знания.

В. и другие памятники Ведийского корпуса всегда находились в поле внимания и инд. филос. направлений. Критика ведийского ритуализма и гносиса, с одной стороны, и их апология — с другой, уже в эпоху первых философов Индии (сер. I тыс. до н.э.) определили разделение на «неортодоксальные» (**настика**) и «ортодоксальные» (**астика**) школы. Среди классич. «ортодоксальных» систем-**даршан** нек-рые признавали авторитет В. достаточно формально (*санкхья*, *йога*), другие не только признавали его, но и работали с ведийскими текстами (**ньяя**), третьи (**миманса** и **веданта**) посвятили свои изыскания специальному исследованию текстов Ведийского корпуса; при этом первые специализировались в его ритуальном компоненте (*кармаканда*), вторые — в гностическом (*джнянаканда*).

Традиция истолкования гимнов «Ригведы» восходит еще к 1-й пол. I тыс. до н.э., опережая не менее чем на полтора тысячелетия их начальную запись. Уже предшественники **Яски**, составителя «Нирукты» (ок. V в. до н.э.), истолковывали отдельные сложные слова ведийского текста, стихи и гимны (дискуссии касались проблемы, какие именно божества подразумеваются в тех или иных «темных» гимнах). В числе этих экзегетов упоминаются Шакатаяна, Аупаманьява, Шакапуни, Галава, Мудгала и др. признанные авторитеты. Высокий уровень теоретич. рефлексии обнаруживается в дискуссиях о собрании ведийских гимнов в целом, в частности в вопросе о возможности составления «сплошного» коммент. к нему. Один из участ-

ников этих диспутов, Каутса, считал такой комментарий бесполезным, поскольку ведийские гимны сами по себе не сигнификативны, лишены смысла. На это Яска возражает, что не следует порицать столб за то, что слепой его не видит (Нирукта I.15). Однако дискуссии велись и теми, кто сигнификативность гимнов признавал. В том же соч. Яски содержатся неоднократные упоминания о целых экзегетич. школах. Так, айтихасики («последователи предания») пытались доказать «историчность» богов ведийских гимнов и описываемых в них событий: по их убеждению, близнецы Ашвины были обожествленными царями, а центр. ведийский миф о победе Индры над Вритрой отражал реальное сражение (ср. античный эвгемеризм). Атмавадины же («учащие о сущности») и найруктики («этимологисты») отстаивали метафорич. характер ведийских сюжетов (ср. аллегорезы стоиков): сражение Индры и Вритры — не историч. событие, но символ либо освобождения вод, «запертых» облаками, на восходе солнца, либо удаления темноты солнечными лучами (II.10–12, 16 и др.). В итоге перед нами — религиоведение, уже соответствующее европ. мифологич. школе XIX в. Филологом-экзегетом был и сам Яска, а также составители различных индексов к ведийским текстам, в частности единиц ведийского пантеона (*ану-крамани*), к-рые примыкают к традиции *веданг*. Шаунаке приписывается индекс поэтов-*риши*, а также стихотворных размеров, богов и самих гимнов, стихотворный трактат «Брихаддэвата» (расширенный каталог богов, к к-рым обращаются в отдельных гимнах, а также мифов, с ними связанных) и каталог «Ригвидхана» (перечень магич. сил, к-рые порождаются рецитацией отдельных гимнов и стихов). В «Аштадхьяи» **Панини** упоминаются сочинения в жанре «истолкований» (*вьякхьяна*), напр. посвященные гимнам или отдельным стихам, сопровождающим тот или иной обряд. К той же эпохе относится появление в *дхарма-сутрах* термина *ньяявид*, обозначающего специалиста в области правил истолкования ведийских обрядов и текстов, а также в определении границ между В. и другими дисциплинами знания (Апастамба-дхармасутра II.4.8.12–13, 6.14.13). В них можно видеть не только мимансаков (как полагал П. Кане), но также и протоньяиков. Формальное отделение ведантистов от мимансаков — обе школы занимались истолкованием различных порций текстов Ведийского корпуса, — происшедшее не ранее II–IV вв. (с созданием «Веданта-сутр»), позволяет предположить, что две филос.-экзегетич. традиции до того времени работали совместно. Позднее мимансаки продолжали интерпретировать ритуаловедческий материал *самхит* и *брахман*, ведантисты — «гностич.» диалоги *упанишад*. У истоков ср.-век. экзегезы мы обнаруживаем имена предшественника Саяны — Скандасвамина (VI–VII вв.), комментировавшего «Ригведу», и знаменитого философа и организатора «монастырского индуизма» **Шанкары**, откомментировавшего десять *упанишад*. Примеру Шанкары следовали и основатели ведантйских школ, оппозиционных **адвайте**, а также философы синкретич. направления, подражавшие последним (типичный пример — **Виджняна Бхикшу**). Все школы *веданты* давали свои толкования *упанишад*, призванные обосновать их филос. доктрины «правильно прочитанными» сакральными речениями (на деле унифицируя их идейный полиформизм посредством «вчитывания» в них собственных концепций). Осн. направления герменевтики текстов Ведийского корпуса в европ. индологии с самого начала формировались в зависимости от того, в какой степени они принимали инд. истолковательную традицию.

Соч.: Атхарваведа. Избранное. Пер., коммент., вступит. статья Т.Я. Елизаренковой. М., 1976; Атхарваведа (Шаунака). Пер. с ведийского языка, вступит. статья, коммент. и приложения Т.Я. Елизаренковой. Т. 1. Кн. I–VII. М., 2005; Брихадараньяка-упанишада. Пер., предисл. и коммент.

А.Я. Сыркина. М., 1964; Ригведа. Мандалы I–IV. Изд. подгот. Т.Я. Елизаренкова. М., 1989; Ригведа. Мандалы V–VIII. Изд. подгот. Т.Я. Елизаренкова. М., 1995; Ригведа. Мандалы IX–X. Изд. подгот. Т.Я. Елизаренкова. М., 1999; Упанишады. Пер. с санскр., предисл. и коммент. А.Я. Сыркина. М., 1967; Чхандогья-упанишада. Пер. с санскр., предисл. и коммент. А.Я. Сыркина. М., 1965.

Лит.: Елизаренкова Т.Я. Об Атхарваведе // Атхарваведа. Избранное. Пер., коммент., вступит. статья Т.Я. Елизаренковой. М., 1976; она же. «Ригведа» — великое начало индийской литературы и культуры // Ригведа. Мандалы I–IV. Изд. подгот. Т.Я. Елизаренкова. М., 1989; она же. Язык и стиль ведийских риши. М., 1993; Елизаренкова Т.Я., Топоров В.Н. Древнеиндийская поэтика и ее индоевропейские истоки // Литература и культура древней и средневековой Индии. М., 1979; Иванов В.В., Гамкрелидзе Т.В. Индоевропейский язык и индоевропейцы. II. Тбилиси, 1984; Кёйпер Ф.Б.Я. Труды по ведийской мифологии. М., 1986; Миллер В.Ф. Очерки арийской мифологии в связи с древнейшей культурой. Т. 1. М., 1876; Норман Браун У. Индийская мифология // Мифологии древнего мира. М., 1977; Овсянко-Куликовский Д.Н. Религия индусов в эпоху Вед // Вестник Европы. 1892, кн. 4–5; Огибенин Б.Л. Структура мифологических текстов «Ригведы». М., 1968; Семенов В.С. Проблемы интерпретации брахманической прозы. Ритуальный символизм. М., 1981; Сыркин А.Я. Некоторые проблемы изучения упанишад. М., 1971; Топоров В.Н. О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией мирового дерева // Труды по знаковым системам. V. М., 1971; он же. Ведийская мифология // Мифы народов мира. Т. 1. М., 1987; Эрман В.Г. Очерк истории ведийской литературы. М., 1980.

В.К. Шохин

ВИВАРТАВАДА (санскр. vivartavada — «учение о видимости») — концепция причинности, выдвинутая в **адвайта-веданте Шанкары**. Считается одним из вариантов **саткарьявады** (букв. «учение о реальности следствия»), т.е. учения о том, что следствие уже имплицитно заложено в причине, целиком ею определяется и не вносит своим появлением ничего нового. С т.зр. *адвайты*, причина и источник мира — это высший **Брахман**, о к-ром из священного писания известно, что он всегда остается постоянным, неизменным и не подвержен каким бы то ни было трансформациям (*паринама*). Поскольку *адвайта* не признает иной реальной сущности, помимо **Брахмана**, а эмпирич. мир отличается многообразием и изменчивостью, само творение должно рассматриваться как «иллюзия» (**майя**), «видимость» (*виварта*). Иначе говоря, следствие, т.е. вся Вселенная, лишь иллюзорно «накладывается» на вечную природу **Брахмана**; в этом смысле Вселенная может считаться тождественной **Брахману**, коль скоро с тем никогда ничего и не происходило. Концепция В. в *адвайте* предполагает различение уровней реальности и знания (сама идея разведения «высшего» — **парамартхики** и всего лишь «практически удобного», «суетного» знания *самврити* заимствована Шанкарой у буддиста **Нагарджуны**). На уровне «высшей истины» (*парамартхика-сатья*) существует лишь вечный **Брахман**, тождественный чистому **Атману**, тогда как на уровне «практически удобной», «профаннич. истины» (*вьявахарика-сатья*) располагаются все явления феноменально явившейся Вселенной — Бог-творец **Ишвара**, множество отличных друг от друга душ, неодушевленные предметы; их существование обусловлено «видимостью» (*виварта*), «неведением» (**авидья**), игрой «космич. иллюзии» (*майя*), однако не

может считаться полностью нереальным, поскольку в конечном счете опирается на реальность самого *Брахмана*.

Н.В. Исаева

ВИВЕКАНАНДА Свами (Vivekānanda, монашеское имя; в миру — Нарендранатх Датта, Narendranath Datta) (12.01.1863, Калькутта — 04.07.1902, Белур) — выдающийся общественный и религ. деятель, реформатор, один из главных представителей **неоиндуизма**. Родился в семье адвоката. В 1879 поступил в пресвитерианский колледж. В студенческие годы увлекался философией, участвовал в работе реформаторского движения **Брахмо самадж**. В 1881 стал учеником **Рамакришны** Парамахамсы. Вскоре после смерти Рамакришны (1886) стал во главе его учеников, принял монашество. В 1893 отправился в США на Всемирный конгресс религий (в Чикаго) с целью обратить внимание общественности на бедственное положение инд. народа и пропагандировать **веданту**. В Америке, а потом и в Европе В. ждал громкий успех, у него появилось немало последователей. Вскоре после своего возвращения в Индию (1897), где его встретили с большим почетом, В. основал монашескую общину «Миссия Рамакришны» (существует до сих пор), к-рая своими задачами ставила культурно-религ. просвещение народа на основе *веданты*, широкую благотворительную помощь. По своим взглядам В. являлся приверженцем неоведанты. Ведантистское понятие «**майя**» истолковывалось им не как иллюзия, а как форма, образующая материю; **карма** — это свободная связь настоящего с будущим, а не зависимость от прошлого; вместо идеала «пути знания» (*джняна-йога*), принятого **Шанкарой**, В. отстаивал приоритет «пути действия» (*карма-йога*). Освобождение (**мокша**) В. понимал не в индивидуальном, а в коллективном смысле, подчеркивая значимость решения насущных социальных проблем и достижения высокого уровня материального процветания в об-ве. В. стремился придать **индуизму** прежде всего социальную, сугубо практич. направленность. Он осуждал кастовые привилегии, говорил о необходимости демократизации религ.-общественных отношений (при этом сам принадлежал к *варне брахманов*), о важности всеобщего образования и более активном участии народа в жизни страны. Немалую известность принесло В. его учение о четырех видах **йоги** (*джняна-, карма-, раджа- и бхакти-йога*), взаимно дополняющих друг друга. *Йога* в целом понимается им как экспериментальное подтверждение истин, открытых в религии. Он сближает религию с науч. мировоззрением, к-рое тоже проверяет свои принципы на практике. По мнению В., все религии едины; однако подобное единство (сводящееся к универсальному опыту недвойственности) в реальности выглядит как вариант индуизма («практическая *веданта*»), остальные же религ. традиции воспринимались В. лишь в контексте большего или меньшего приближения к этому идеалу. К священным для индуизма текстам **Вед** В. относился критически и принимал их в той мере, в какой они могли соотноситься с доводами разума. В. стремился очистить религию от суеверий и фанатизма, придать ей «науч.» статус, считал значимым феномен прогресса в религии и науке. Эти и мн. др. идеи В. оказали большое воздействие на религ.-филос. и общественно-политич. мысль Индии XX в., в т.ч. на таких ее представителей, как **А. Гхош**, **Б.Г. Тилак**, **С. Радхакришнан**, **М.К. Ганди**, **Дж. Неру**.

Соч.: *Вивекананда Свами. Четыре йоги*. Пер. с англ. Сост. О.В. Мезенцева. Ред. и предисл. В.С. Костюченко. М., 1993. *Swami Vivekananda. The Complete Works. Vol. I–VIII. Mayavati, 1947–1951.*

Лит.: Костюченко В.С. Вивекананда. М., 1977; *Brahmanda G. Vivekananda: Life and Philosophy*. Calc., 1990; *Isherwood Ch. Ramakrishna and His Disciples*. Hollywood, 1980.

С.В. Пахомов

ВИДЖНЯНА (санскр. vijñāna, пали vijñāna — различающее познание) — в инд. философии высшая познавательная способность, связанная с отличением реального (**сат**) от нереального (*асат*), а также с определением места, роли и функции каждого элемента в системе мироздания. В **буддизме** В. отождествляется с сознанием, обозначая в широком смысле всю интеллектуальную активность (ее синонимами считаются **читта** и **манас**), а в узком — шесть видов чувственного восприятия — зрительное, слуховое, вкусовое, обонятельное, осязательное и ментальное (*mano-В.*) (см. **Дхармы**; **Скандхи**). Очевидно, что в будд. лит-ре именно с В. чаще всего связывают то, что в **брахманизме** ассоциировалось с душой, напр. процесс перерождения и освобождения. **Будда** спорит с теми, кто считает В. единым и неизменным сознанием. С его т.зр., сознание «начинается как одна вещь, а кончается как другая», т.е. не тождественно самому себе в разные моменты времени. Именно изменчивость В. не позволяет считать ее субстанцией или к.-л. неизменной сущностью, форма существования В. — поток (*сота*, *сантана*) мгновенных состояний (*дхарм*). В. не является ни самосознанием, поскольку не представляет собой самости, к-рую можно было бы осознавать, ни чистым актом осознания, поскольку всегда направлена на объект, интенциональна. Последнее составляет фактор устойчивости потока В.: то, чего желает человек, то, на что направлено его внимание, определяет его внутренний мир. Разные стадии, или типы форм, В. (четыре или семь) создаются типом медитативной практики (см. **Дхьяна**). Будда говорит о В. в строгой объективированной манере, на безличном языке *дхарм*, как о факторе среди др. факторов — обусловленных и обусловливающих.

Роль В. в объяснении перерождения представляла проблему даже для последователей буддизма. Так, Будда называет глупцом монаха, к-рый считает, что В., переходящая от существования к существованию, всегда одна и та же (Махатанха-санкхья-сутта I.256–271). По Будде, В. нового рождения индивида нельзя считать ни той же самой («ересь» этернализма — **сассатавада**), ни совершенно другой («ересь» аннигиляционизма; см. **Уччхедавада**). **Буддагхоса** уподобляет новую В. свету, эху, тени, отпечатку печати, а старую — соответственно лампе, звуку, предмету и печати: они связаны причинно-следственной зависимостью, но при этом совершенно отличны друг от друга.

Центр. место понятие «В.» занимает в школе **йогачары**, доктрину к-рой называют также **«виджнянавада»**. Здесь к традиц. шести типам В. (последний из к-рых, *mano-В.*, изменяет свою роль и вместо результата любого из чувственных восприятий становится их инструментом) добавляется еще два: **манас**, отвечающий за присвоение всему опыту концепции «Я», «мое» (иногда его называют *адана-В.*, или «апроприрующее сознание»), и **алая-В.** — сознание, аккумулирующее кармические семена (*биджа*) и отпечатки (**васана**) прошлых когнитивных актов. Хотя *алая-В.* является нейтральной «машиной» кармического воздаяния, *манас* может конструировать ее «присвоение» с помощью ложной концепции «Я». Поскольку *алая-В.* продолжает функционировать, даже когда др. типы сознания временно прекращают свое действие (напр., при перерождении), ее называют «корневым созна-

нием» (*мула-В.*). В «Тримшике» **Васубандху** выделяет три категории *В*: *алая-В.*, *mano-В.* — «мышление» и *пратритти-В.* — восприятие шести типов объектов. В состоянии освобождения прекращается процесс кармического воздаяния и вместе с ним *алая-В.* Хотя *алая-В.* часто сближают с брахманистским **Атманом**, для этого нет достаточных оснований. Если *Атман* понимается как единое и неделимое «чистое сознание», неизменный субстрат перерождений, то *алая-В.*, во-первых, состоит из множества латентных факторов, а значит, диверсифицирована; во-вторых, подвержена изменению — меняется от «впечатывающихся» в нее *васан* и *бидж*; в-третьих, динамична — постоянно «бурлит» от созревающих и «актуализующихся» в ней «отпечатков»; в-четвертых, недоступна сознанию обычного человека (не случайно ее сравнивают с «коллективным бессознательным» Юнга); в-пятых, хотя и служит субстратом перерождения, но, в отличие от *Атмана*, прекращает свое действие в результате освобождения.

См. лит.-ру к ст.: **Алая-виджняна**.

В.Г. Лысенко

ВИДЖНЯНА БХИКШУ (*Vijñāna Bhikṣu*) — философ-аскет, писавший во 2-й пол. XVI в. и предпринявший попытку создания системы йогизированной **веданты** в виде своеобразного синтеза **йоги**, неадвайтистской **веданты** и **санкхьи** с привлечением доктринального и понятийного арсенала других школ. Работа в рамках различных филос. систем обнаруживает его стремление превзойти знаменитого энциклопедиста **Вачаспати Мишру**, а комментирование «Веданта-сутр», **упанишад** и «Ишварагиты» — имитацию деятельности **Рамануджи** и **Мадхвы**, также старавшихся создать антишанкаровскую экспозицию трех основоположений **веданты** (*прастхана-трая*). Эрудиция и амбициозность составляют наиболее рельефные черты В.Б. как теоретика и экзегета, вписавшего, однако, при всей своей вторичности, достаточно яркую страницу в историю инд. философии. Литературное его наследие весьма значительно и охватывает не менее 16 сочинений.

«Йога-варттика» («Разъяснение йоги») — детальный коммент. к «Йогасутра-бхашье» **Вьясы** (очевидное соревнование с «Таттва-вайшаради» Вачаспати Мишры). *Йога*, по В.Б., — высшее учение, содержащее в себе все остальные системы, и высший путь достижения освобождения (**мокша**). Духовное начало (**Пуруша**) реализует эту цель, возвращаясь к своему исконному состоянию чистого сознания. То, что ведантисты считают высшим результатом медитации, есть на деле лишь предварительная ступень конечного сосредоточения йогоинов (с целью демонстрации этого тезиса он описывает целую иерархическую систему медитаций). Предлагаются и новые трактовки таких промежуточных ступеней «восьмеричного пути» **йоги**, как положения тела (*асаны*) и контроль над дыханием (*пранаяма*). Три **гуны**, составляющие первоматерию **Пракрити**, выводятся в начале каждого очередного периода мирозидания из равновесия не спонтанно (как то полагала классич. *санкхья*), но «провоцируются» **Ишварой**. Антитеизм же *санкхьи* имел, оказывается, педагогич. назначение: он призывал к достижению бесстрастия (**вайрагья**) — то же относится и ко всем ступеням йогического тренинга, за исключением высшего, вне-рефлексивного сосредоточения. Медитация на Божество делает его адепта бхактом, но Божество, в свою очередь, оказывает ему решающую помощь, не заменяющую, однако, работу йогоина по самосовершенствованию. **Адвайта-веданта** подвергается (как у **Мадхвы**) самой резкой критике.

«Санкхья-правачана-бхашья» («Коммент. к изложению санкхьи») — истолкование «Санкхья-сутр», наиболее детальный текст во всей истории *санкхьи*. В.Б. оценивает свою миссию весьма высоко, заявляя во введении к своему тексту: «Лунный свет знания *санкхьи* испит солнцем времени — от него осталась лишь шестнадцатая часть, его я и восполню словами бессмертия». Здесь снова подчеркивается «фигуральность» антитеизма *санкхьи*: *ниришваравата* предназначена для того, чтобы отвлечь адепта от стремления к сверхсилам, присущим Божеству. В.Б. также пытается гармонизировать доктрины *санкхьи* и *веданты*: учение о единстве **Атмана**, укорененное в **упанишадах**, означает лишь отрицание между ними пространственных «промежутков» и утверждение их родового единства. В дополнение к учению Вачаспати Мишры об отражении *Пуруши* в **буддхи** В.Б. акцентирует полную симметричность в этом отражении (благодаря чему *Пуруша* может быть реальным субъектом опыта, не меняя своей «внеопытной» природы). Но самую значительную «реформу» В.Б. Дж. Ларсон (вслед за С. Дасгуптой) видит в переосмыслении онтологич. статуса трех *гун*, к-рый в классич. *санкхье* был принципиально неопределимым. В.Б., вполне в духе **вайшешики**, определяет их как субстанции (**дравья**), к-рые находятся в состояниях «гомогенного равновесия», а затем, вследствие присутствия *Пуруши*, приходят в «гетерогенные соединения» в виде проявленных начал (**вьякта**), что значительно ближе к «пуранической *санкхье*». О трансформации *санкхьи* у В.Б. именно в этом направлении свидетельствует и его опыт идентификации ее начал (**таттвы**) в качестве божеств индуистского пантеона (**махат** трактуется как Брахма-Хираньягарбха и т.д.).

Др. сочинения В.Б., признаваемые в наст. вр. аутентичными: «Йогасара-санграха» («Суть йоги») — эссе, претендующее на популярное обобщение интеграции *йоги* и *веданты*, но написанное в весьма вычурном стиле; «Санкхья-сара» («Суть санкхьи»), «Упадешаратна-мала» («Гирлянда драгоценностей наставления») — ведантийское сочинение, «Виджняна-амрита» («Нектар различительного знания») — коммент. к «Брахма-сутрам», а также комментарии к «Брихадараньяка-», «Кайвалья-», «Мундака-», «Прашна-», «Тайттирия-» *упанишад*ам, к «**Бхагавадгите**» и к «Ишварагите» («Песнь Ишвары») из «Курма-пураны».

Соч.: *Sāṃkhyapravacanabhāṣya, Vijñānabhikṣu's Kommentar zu den Sāṃkhyasūtras. Aus dem Sanskrit uebers. und mit Anm. versehen von R. Garbe. Lpz., 1889.*

Лит.: *Dasgupta S. A History of Indian Philosophy. Vol. III. Cambridge, 1922; EIPh. Vol. IV. Sāṃkhya: A Dualist Tradition in Indian Philosophy. Ed. by G.J. Larson, R.Sh. Bhattacharya. Princeton (N.J.), 1987; Garbe R. Die Sāṃkhya-Philosophie. Eine Darstellung des indischen Rationalismus nach den Quellen. Lpz., 1894; Sinha J. The Philosophy of Vijñānabhikṣu. Calc., 1976.*

В.К. Шохин

ВИДЖНЯНАВАДА (санскр. vijñānavāda — «учение о сознании») — онтологич. концепция, разрабатывавшаяся в будд. школе **йогачара**. Йогачаров за приверженность названной концепции называли также «виджнянавадинами». Наиболее известными среди них были Асанга, **Васубандху**, **Дигнага**, **Дхармакирти**, Дхармоттара, **Шантаракшита**, **Бхававивека** и др. Основателем концепции В. нек-рые исследователи (в частности, Хаджими Накамура) называют **Майтреянатху**, к-рый,

возможно, жил между 270–350. Главные положения доктрины гласят, что вещи эмпирич. мира существуют не в реальности, а только как конструкции нашего сознания. Феноменальный мир, т.о., не имеет реального существования, он бытийствует только в мышлении, в содержании различных состояний сознания. Понятия как индивидуальные идеи, к-рыми оперирует сознание, есть результат познавательной деятельности и не имеют онтологич. статуса. Они сконструированы нашим мышлением, к-рое так же иллюзорно, как и вещи. Единственной подлинной реальностью является абсолютное сознание, существующее как «космич. тело Будды», тело не материальное, а духовное, сознание-сокровищница (*алая-виджняна*). Это сознание состоит из *дхарм*, волнение к-рых и обуславливает существование всего мира, и является ступенью в эволюции «таковости» (*татхата*), в к-рой оно пробуждается.

В новой школе йогачаров (последователей Дигнаги) концепция сознания-сокровищницы, или «всесохраняющего сознания», претерпевает изменения по сравнению с древней школой (последователями Асанги). В ней не только увеличивается число *дхарм*, составляющих мировое сознание (с 75 до 100), но оно само становится новым элементом, содержащим «семена» всех будущих идей и следы всех прошлых деяний. И этот элемент больше не считается Абсолютом, поскольку находится в феноменальном бытии и несет в себе результаты *кармы*, скорее он напоминает, по мнению Ф.И. Щербатского, первичную материю санкхьяиков, модификациями к-рой и являются все вещи эмпирич. мира. Аналогичным образом у йогачаров модификации *алая-виджняны* представляют индивидуальные идеи, в форме к-рых существует физич. мир. Эти идеи нереальны, потому что им в действительности ничего не соответствует. Существующее в идеях деление на субъект (познающую личность) и объект (познаваемую физич. вещь) на самом деле иллюзия. Весь мир по сути, как отмечали Асанга и Васубандху, представляет собой логич. построение; все его элементы относительны и нереальны сами по себе, представляя собой модификации абсолютного сознания.

Стремясь преодолеть разрыв между несотворенными и сотворенными *дхармами*, между *нирваной* и *сансарой*, последователи йогачаров пришли к выводу, что для перехода в *нирвану* йогинам-буддистам не нужно изменять строение Вселенной, превращать элементы феноменального мира в элементы *нирваны*, нужно лишь перестроить свое сознание, отбросить иллюзии природного мира и невечных *дхарм*.

Н.А. Канаева

ВИДЖНЯПТИ (санскр. vijñapti, пали viññatti — «сообщение», «уведомление», «информация», от каузативной формы глагола vi-jñā, букв. «заставить, побудить узнать», «сделать что-то известным», «информировать», «сообщать») — 1) в **абхидхармических текстах** — «проявление», «информирование», 2) в **йогачаре** — одно из центр. понятий, перевод к-рого на европ. языки до сих пор вызывает споры.

В **абхидхарме** В. выступает общим обозначением телесных (*кая-В.*) и речевых (*вач-В.*) проявлений намерения (**четана**), принадлежащих группе материально-телесного (**рупа**). В противоположность **авиджняпти** (непроявленному ментальному фактору), тоже принадлежащему данной группе, эти разновидности В. являются чисто материальными. Согласно **Буддагхосе**, *кая-В.* называется так, поскольку позволяет узнать о намерении через действия тела, тогда как *вач-В.* позволяет узнать

о намерении через звуки речи (Висуддхимагга XIV; см. **Санскрита-асанскрита дхармы**). Кроме того, В. фигурирует в нормативном определении **виджняны**: «*Виджняна* — это то, что позволяет узнать реальный объект» (*vijñāna vastupratī-vijñāptih*).

Именно последнее значение В. используется в *йогачаре*. **Васубандху** видит в В. восприятие объектов, относящееся к уровню относительной истины (*самвритти-сам*) (Тримшика 2, 8). Однако благодаря формуле «все это есть только В.» (*vijñaptimātram evadam*), процитированной Васубандху в начале другого своего известного трактата, «Вимшатика-вритти» (вместе с «Тримшикой» его называют «Виджняптиматра-сиддхи» — «Утверждение только В.»), В. становится одним из центр. понятий *йогачары*.

Лит.: Hall B.C. The Meaning of Vijñapti in Vasubandhu's Concept of Mind // JIABS. 1986, vol. 9, p. 7–23; Kochumuttom T. A Buddhist Doctrine of Experience: A New Translation and Interpretation of the Works of Vasubandhu the Yogacarin. D., 1982; Lusthaus D. Buddhist Phenomenology: A Philosophical Investigation of Yogācāra Buddhism and the Ch'eng wei-shih lun. L., 2002; *id.* Yogācāra // Encyclopedia of Buddhism. L., 2004.

В.Г. Лысенко

ВИДЬЯ (санскр. *vidyā* от глагола *vid* — «знать») — знание в широком смысле слова, противоположность неведению (**авидья**), дисциплина знания, наука (в последнем значении В. близка понятию **шастра**). Инд. традиция — и в этом ее уникальность — считает, что знание предсуществует по отношению к человеческой истории. Такое первичное и априорное знание является наиболее полным и всеохватывающим. Однако, учитывая ограниченные возможности человека и краткость его жизни, боги и святые постепенно адаптируют его, сокращая и упрощая. Т.о., оно доходит до человека в значительно усеченном виде. Согласно традиции, все дисциплины знания ведут свое начало от богов или святых-визионеров — *риши*, от к-рых из уст в уста переходят по цепочке учителей. Возникновение знания имеет космич. аспект, совпадая с творением Вселенной, в структуру к-рой оно естественным образом встроено. Но поскольку творение космоса циклически возобновляется, то знание является, по сути, вечным.

Изначально знание передается исключительно изустно, но позднее фиксируется и в письменной форме. Предполагается, что чем ближе этот текст к своему доисторич. первоисточнику, тем он авторитетнее и подлиннее. Ничего нового, чего не было бы в этом первоисточнике, создать невозможно, и поэтому развитие наук должно быть не перспективным — в расчете на приращение нового знания в будущем, а лишь ретроспективным — возвращением к исходной полноте в прошлом. Идея прогресса в области знания, по сути, сводилась к идее регресса — вечного возвращения к истокам. Знаменитый логик из Кашмира **Джаянта Бхатта** выразил это так: «Как можем мы открыть новый факт или истину? Вся новизна содержится только в перефразировании на совр. языке истин, провозглашенных древними» (введение к «Ньяя-манджари»).

Согласно традиц. классификации, известны четыре вида В.: 1) *трай-В.* — тройственное знание, т.е. три **Веды** («Ригведа», «Самаведа» и «Яджурведа»), 2) **анвикшики** (логика, философия), 3) *данда-нити* — наука управления государством,

4) *варта* — практич. науки (сельское хозяйство, экономика, торговля, медицина и т.п.). В «Ману-смрити» к ним добавляется пятый вид: *атма-В.* — знание **Атмана**. В нек-рых классификациях ведийская В. подразделяется на четыре *Веды*, шесть **веданг**, **пураны**, **мимансу**, **ньяю** и **дхарму** (зд.: право), четыре *упаведы*. Имеются также классификации 33 или 64 наук.

Филос. знание играло двойственную роль по отношению к социально-культурной сфере. С одной стороны, оно рассматривалось как источник мудрости, призванной освободить человека от бесконечных перерождений. С др. стороны, об-во воспринимало философию как квинтэссенцию учености, образованности, к-рую оно стремилось усвоить и от к-рой хотело получить методы решения и более утилитарных задач. В сотериологич. аспекте филос. системы часто обозначаются как *атма-В.* (или **даршана**) — средства реализации высшего освобождающего знания. Вместе с тем их также определяют как *анвикшики*, **тарка**, *юкти* — все эти термины отсылают к логич. методам рассуждения и анализа, к-рые могут быть применены в разных сферах (не случайно наука рассуждения, *анвикшики*, входила в программу обучения будущего правителя в «Архашастре»). По достижении этого высшего знания всякая мыслительная деятельность прекращается (**нивритти**). Однако путь к такому знанию лежит тоже через знание, но понимаемое как мышление, деятельность (**правритти**), к-рая предполагает оперирование понятиями и следование законам логики. Это рациональное знание, чтобы быть сотериологически и прагматически эффективным, должно быть правильно построенным, в инд. терминах оно должно быть **прамой** — соразмерным источникам своего получения — **праманам**, главными из к-рых для филос. науки были восприятие (**пратьякша**), логич. вывод (**анумана**), а для нек-рых систем — авторитетное свидетельство (**шабда**).

Ватсьяяна, комментатор «Ньяя-сутр», утверждает, что истинное знание (*маттва-джняна*) и достижение высшего блага (*нихшреяса*) должны быть поняты в соответствии с определенной наукой (Ньяя-бхашья I.1.1). Среди способов, практикуемых такой «наукой», помимо йогических методов рекомендуется систематич. усвоение знания и его обсуждение со знатоками (IV.2.47). Обсуждение должно протекать в среде «единомышленников» (это не дебаты с оппонентами): среди учеников, учителей, соучеников и др. категорий взыскующих высшего блага (IV.2.48). Поскольку данное обсуждение ориентировано на специальную практич. цель (*прайоджана-артха*), т.е. освобождение, его обычная форма, предполагающая выдвигание контртезиса (*турвапакша*) и его обоснования, может и не соблюдаться, т.е. тезис должен приниматься безоговорочно (IV.2.49). Более того, чтобы породить в еще колеблющемся ученике уверенность в истинном знании, допустимо прибегать и к чисто софистич. формам аргументации: **джалпе** (словесным трюкам) и **витанде** (опровержению точки зрения оппонента без доказательства своей собственной позиции). Для защиты прорастающих семян можно прикрыть их и колючими ветками (IV.2.50). Словом, ради благой цели освобождения хороши любые средства.

См. также ст.: **Виджняна**; **Джняна**; **Праджня**; **Праманавата**.

См. лит-ру к ст.: **Вайшешика**; **Шастра**.

В.Г. Лысенко

ВИКАЛЬПА (санскр. *vikalpa*, букв. «сконструированное») — то же, что **кальпана**, **буддхи**, **нишчая**, все формы и все операции мышления и их результат — знания, полученные с помощью мышления. В. — это также собирательное имя для трех законов мышления: противоречия, тождества и причинности. Знание, полученное в

результате деятельности мышления и отличное от восприятия как чистой чувственности, буддисты называют «простой кажимостью», мыслительной конструкцией, ибо мир вещей и мир мышления никак друг с другом не связаны: мышление конструирует образ вещей по своим собственным законам, и эти образы не соответствуют ничему в реальности.

Н.А. Канаева

ВИМАРША (санскр. *vīmarśa* — доказательство, знание, исследование, рассмотрение и др.) — в философии **кашмирского шиваизма** и **шактизма** один из двух (наряду с **пракашей**) аспектов абсолютного Сознания. В. — энергия, сила (**шакти**) Сознания, его самопроявление, «сущность манифестации Сознания» (**Утпаладэва**), творческое самосознание и даже эстетич. восторг (*чаматкара*). В. понимается также и как высшая Речь (**пара-вак**). В. одновременно и имеет части, и не имеет их; благодаря такому ее парадоксальному статусу возможно появление мира множественности из глубин Сознания. Благодаря В. Сознание оказывается личностным божеством, деятельной, живой сущностью мира. Но В. вызывает не только возникновение Вселенной — от нее зависят также ее пребывание и исчезновение, т.е. В. ответственна за все три стадии мирового цикла, как они понимаются в традиц. инд. мысли. Можно также трактовать В. в двух аспектах: внутреннем — в смысле акта чистого сознания «Я» (*ахамвимарша*), когда свет Сознания покоится в самом себе, а любые ментальные конструкции (**викальпы**) отсутствуют, и внешнем — здесь В. понимается как акт рефлексии, направленной от субъекта к объекту. В данном случае происходит объективация субъекта (а следовательно, и образование универсума), что выражается в дискурсивном представлении и определении различных сторон реальности. Но как бы далеко ни заходила эта объективация, она никогда не выходит за пределы Сознания. Само понятие «В.» проводит резкую границу между кашмирским шиваизмом и **адвайта-ведантой**, в к-рой, по мнению кашмирских мыслителей, абсолютное Сознание представлено только в форме *пракаши*, а значит, оказывается безжизненным, пассивным и неподвижным началом, поскольку оно не соединено с живой, творческой динамикой В.

С.В. Пахомов

ВИМУКТАТМАН (*Vimuktātman*) — философ **адвайта-веданты**, работавший в сер. X в., один из осн. авторитетов высокой схоластики, автор знаменитого монументального трактата «Ишта-сиддхи» («Демонстрация желанного»), чьи взгляды, по оценке П. Хакера, «представляют приоритетную интерпретацию *адвайта-веданты* до наст. вр.». В. представил решающую формулировку доказательства количественного единства **Атмана** в *адвайте* (суть его состояла в том, что кроме *Атмана* как чистого субъекта может быть только нечто объективируемое, вроде горшка; другой же субъект, к-рый бы противостоял *Атману*, должен был бы также стать его объектом, иначе он не мог бы быть познаваем), «запрет» на рассмотрение «качеств» или «свойств» **Брахмана**, разработку теории ошибки, иллюзорных перцепций (*вибхрама*) в специфически адвайтистском ключе. В таком важнейшем пункте, разделившем адвайтистов, как локус **авидьи**, он солидаризируется с оппонентом **Манданы Мишры**, **Сурешварой**, «помещая» *авидью* в **Брахмана**. Тем не менее

и с Манданой Мишрой его сближает многое. Это и сам жанр **сиддхи**, в к-ром исполнен его трактат (автор трактата выдвигает или уточняет положения после все-стороннего обсуждения контраргументов виртуального оппонента), и настойчивое выделение статуса блаженства (**ананда**), к-рое выступает у В. уже не одной из характеристик *Брахмана*, но прямо отождествляется с *Атманом*, и дальнейшее обоснование онтологич. «неустановленности» самого различия (**бхеда**), или, по-другому, самих отношений. Отрицание отношений как таковых В. демонстрирует на важнейшем для адвайтистов предмете: ни одно из логически возможных соотношений *Брахмана* и мира, в связи с к-рыми он рассматривает трилемму — тождество, различие и то и другое, — «не проходит». Ему принадлежат и самые обстоятельные в истории *адвайты* рассуждения на предмет обоснования онтологически «неописуемых» объектов в связи с вопросом о возможности познания и действия в «населяемом» ими мире, в контексте к-рого решается проблема стратификации уровней реальности.

Разработка В. положительной доктрины «неописуемости» (*анирвачания*) мирских объектов (и реальность, и нереальность) в сравнении с отрицательной у Манданы Мишры (не реальность и не не-реальность) была продиктована потребностями адвайтистов сохранить в неприкосновенности саму идею «недвойственности» и в то же время обеспечить для себя необходимую основу для обоснования религ. практики, опирающейся на «мирские» по своим целям сакральные тексты (**Веды**). Также, конечно, они предполагали ответить на критику различных оппонентов (прежде всего в лице последователей **Бхаскары**).

Онтологич. пространство *адвайты* в результате работы В. существенно расширилось. Между двумя полюсами — идеей о полной реальности *Брахмана* и представлением о полной нереальности фантомов — расположился онтологически промежуточный мир, в к-ром, в свою очередь, были обустроены по крайней мере еще два: мир бодрствования — царство преобладания относительной реальности в реальности-нереальности двойственности, и мир сновидений — царство преобладания относительной нереальности 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 очевидное преимущество перед сновидением, обладая силой устранить его мир, к-рый вторичен, будучи лишь копией эмпирического. Если бы В. ставил перед собой непосредственную, самоцельную задачу стратификации реальности (каковую ставила будд. **виджнянавада**), он бы «выписал» эти два уровня «неописуемого», надстроив над ними третий — уровень самой *авидьи-майи*, к-рая должна иметь над ними онтологич. приоритеты как причина над своими «созданиями». Однако и того, что он сделал, достаточно для истории стратификационных опытов, особенно если вспомнить, что В. первым четко развел уровни реальности сновидений и фантомных объектов, отметив, что с формальной т.зр. разница между ними состоит в том, что первые лишены и реальности и нереальности, а вторые — только реальности. Др. его «онтологич. открытие» состояло в том, что он в отличие от своих предшественников уже не удовлетворился объяснением статуса виртуальных объектов как лишь иллюзорного: в ответ на возражение предполагаемого оппонента, указывающего, что сновидение — вещь иллюзорная, В. задает встречный вопрос о том, как ее описать в терминах существования.

Лит.: Шохин В.К. Стратификации реальности в онтологии адвайта-веданты. М., 2004. *Dasgupta S.* A History of Indian Philosophy. Vol. II. Cambridge, 1922; *Philology and Confrontation. Paul Hacker on Traditional and Modern Vedānta.* Ed. by W. Halbfass. N.Y., 1996; *Sundaram P.K.* Advaita Epistemology with Special Reference to Iṣṭasiddhi. Madras, 1968.

В.К. Шохин

ВИПАКА (санскр. *virāka* — «созревание [кармы]», от *vi-rac* — «выпекать», «приводить к готовности») — в инд. мысли энергия процесса кармического воздаяния (см. **Карма**), к-рый часто представляется с помощью биоморфной модели: семя дает росток, росток — дерево, дерево — плод, плод — снова семя и так до бесконечности; кроме того, созревший плод становится объектом вкушения (**бхога** — синоним кармического опыта). Как в промежутке превращения семени в плод разворачивается процесс трансформации (росток, дерево, листья, цветы), в к-рый вовлечено множество факторов (подходящая почва, влага, уход, климатич. условия и т.п.), так в промежутке перехода действия в результат происходит незаметный для сознания сложный процесс сочетания разнообразных условий, ускоряющий или замедляющий ретрибуцию. Эта модель «смягчала» кармический детерминизм в том отношении, что помогала, во-первых, объяснить, почему действие приносит свой плод не сразу после его совершения, а по прошествии значительного времени, во-вторых, учесть разные обстоятельства, модифицирующие характер воздаяния (напр., добродетельные поступки в случае наказания), и, в-третьих, наглядно показать, что весь этот процесс можно полностью прекратить, если лишить семя его плодородной силы. Обычно говорят о том, что «семя» надо «прокалить» (через практику **йоги** и медитации), состояние же освобождения от действия закона **кармы** часто называют **абиджа** — «лишенным семени», «неплодоносным».

Однако независимо от того, действует ли внутренняя сила «созревания» ускоренно или замедленно, по закону **кармы** она неотвратимо приводит к своему результату.

В раннем **буддизме** В. числится в ряду факторов, модифицирующих кармическое воздаяние, наряду с гуморами, временами года, «внутренними обстоятельствами» и случайностью (Самьюгта-никая II.214). Термин «В.» применяется как к процессу, так и к его результату (В. — синоним «плода»). В абхидхармической философии («Абхидхармакоша») термины *vipakadja* («рожденное созреванием»), *avipaka* («несозревание»), *savipaka* («сопровождающее следствие»), *nirvipaka* («не сопровождающее следствие») и т.п. выступают классификационными признаками **санскрита дхарм** (составных явлений). Культивированию подлежат лишь те **дхармы**, к-рые направлены на просветление и тем самым разрушают кармические последствия.

Из брахманистских систем концепция В. развивается в **йоге** Патанджали. В «Йога-сутрах» II.12–13 и коммент. **Вьясы** скрытая потенция **кармы**, определяющая рождение (**джати**), продолжительность жизни (**аяс**) и тип кармического опыта (**бхога**), называется «тройным созреванием» (*три-В.*). Если она определяет лишь тип опыта, то ее называют «началом, определяющим созревание одного [следствия]»; если к этому добавляется продолжительность жизни, то «началом, определяющим созревание двух [следствий]». Кроме того, потенция **кармы** дает свои плоды в определенных (*нията-ви́пака*) или неопределенных (*анията-ви́пака*) формах. В послед-

нем случае допускается, во-первых, аннигиляция неблагой (черной) *кармы* с помощью благой (белой) уже в этом рождении, во-вторых, растворение неблагой *кармы* в преобладающей благой (количества отрицательной *кармы* недостаточно, чтобы уменьшить влияние положительной) и, в-третьих, длительное существование в условиях подчинения преобладающей В.

В.Г. Лысенко

ВИПАРЬЯЯ (санскр. *vīpaṛāya* — «искажение», «переворачивание», «противоположность чему-то») — в инд. эпистемологии один из терминов, обозначающих заблуждение, ущербное знание. Учение о природе, механизме и разновидностях В. разработано **Прашастападой**, его комментатором Шридхарой и др. вайшешиками и найяиками. Прашастапада выделяет В. в отношении объекта восприятия (**пратьякша**) и В. в отношении объектов логич. вывода (**анумана**). В отношении объектов, воспринимаемых непосредственно, В. бывает двух родов: когда вместо одного объекта воспринимается совсем другой (лошадь вместо коровы) и когда вместо объекта, качества к-рого по своей природе невоспринимаемы, воспринимаются качества органа чувств. В первом случае, к-рый относится к разряду ошибок «познания противоположного» (*аньятха-кхьяти*; см. **Кхьятывада**), В. есть результат следующих факторов: 1) дефекта зрения, вызванного нарушением баланса гуморов (*доша*): вместо горба коровы видят гриву лошади; 2) актуализации «отпечатков», оставленных прошлым опытом восприятия лошади; 3) контакта **Атмана** и **манаса**, при к-ром возникает суждение: «Это лошадь»; и 4) содействием **адхармы**. Второй случай Прашастапада называет «воображаемым восприятием» (*пратьякша-абхимана*) — когда безоблачное небо видится спокойным океаном, а ночная тьма — чернотой угольной пыли. Согласно разъяснениям Шридхары, когда человек смотрит на небо, испускаемые его глазами лучи, столкнувшись с более сильными солнечными лучами, поворачивают в противоположную сторону и воспринимают темно-голубой цвет глазных орбит. Так возникает мнимое восприятие цвета неба, хотя на самом деле цвет неба не воспринимаем, поскольку орган чувств (глаз) заставляет качество своей собственной орбиты выглядеть качеством, присущим небу, к-рое невоспринимаемо: больной желтухой видит небо как бы окрашенным цветом литого золота, а человек, в к-ром преобладает холодная температура и флегма и чьи глаза в результате этого бледнеют, видит как бы серебряное небо.

Случай В. в отношении объектов вывода иллюстрируется примером выведения огня из пара или пыли, ошибочно принимаемых за дым, или выведения коровы из рогов гаяла. В отдельную разновидность В., не сводимую к первым двум, выделено заблуждение относительно истинности ложных учений и ложности истинных.

В.Г. Лысенко

ВИПАССАНА см. **ВИПАШЬЯНА**

ВИПАШЬЯНА (ВИПАССАНА) (санскр. *vīpaśyaṇā*; пали *vīpassanā*) — будд. медитативная практика. Этимологически букв. означает «процесс усмотрения того раз-

ного, что всплывает в уме». Имеет две главные трактовки. Во-первых, обуздав неконтролируемую активность воспоминания и воображения с помощью практики **шаматха**, йог может приступить к В. с целью систематич. чистки своей психики от фантазмов, случайного биографич. материала и пр. Он принимает созерцательную позу и воздерживается от новых размышлений и любой намеренной активности. Вскоре ему на ум начинают приходить разнообразные прежние случайные помыслы. В. получается в том случае, когда по появлении помысла йог замечает, что это всего лишь помысел, т.е. не смешивает, как то бывает всегда и у всех людей, кроме йогов, свои помыслы и реальность. У всякого помысла есть содержательный и эмоционально-переживательный компонент (самое неприятное чувство). Йог замечает без помощи внутренней речи, что образ — это одно, а неприятное чувство, проявившееся одновременно с образом, — это другое, и в силу лишь того, что он это заметил, данная связь образа с чувством распадается или, если она сильна, ослабевает, с тем чтобы распасться окончательно в какой-то др. раз. Во-вторых, В. есть рефлексивный, контролируемый процесс продумывания филос. положений будд. традиции, к к-рой принадлежит йог, как лично своих мыслей, имеющий результатом полную и окончательную убежденность в соответствии их положению дел в мире.

А.В. Парибок

В. как категория, объединяющая будд. медитативные практики по развитию сознания, отличается от практик по его успокоению (пали *шаматха*, санскр. *саматха*). Если *шаматха* направлена гл. обр. на устранение аффектов (в текстах часто используется метафора огня — тушение пожара аффектов, отсюда **нирвана** — букв. «угасание»), то В. — это противоядие, прежде всего против невежества и ложных мнений (**диттхи**), знание реальности как она есть (*ятхабхутам*), прозрение истины, «пробуждение» (**бодхи**). Синонимы В. — *джняна-даршана* (пали *ньяна-дассана* — «знание–видение»), **абхиджня** («прозрение») или **праджня** («понимание», «мудрость»). Если *шаматха* — это успокоение сознания, то В., напротив, предельная его интенсификация, кульминирующая в реализации в личном опыте будд. доктрин — **Четырех благородных истин**, **анатмавады**, **пратитья самутпады**. В. определяется как «исследование» (**миманса**), различение состояний, действующих благоприятным (**кушала**) и неблагоприятным (**акушала**) образом (**дхарм**), и включает созерцание: 1) трех характеристик бытия (*три-лакшана*): непостоянства (**анитья**), бессамостности (**анатма**; см. **Анатмавада**) и неудовлетворенности (**духкха**) в отношении пяти **скандх** индивида — тела (**рупа**), ощущений (**ведана**), концептуализаций (**санджня**), формирующих факторов (**санскара**) и сознания (**виджняна**); 2) глубинной взаимозависимой природы явлений (*пратитья самутпада*); а также практику **смрити** (пали **сати**).

О соотношении практик В. и *шаматха* (*саматха*) см. ст.: **Медитация**.

В.Г. Лысенко

ВИТАНДА (санскр. *vitandā* — «искусный спор») — эристическая дискуссия, спор ради победы над противником, не предполагающий обоснования истины и даже отстаивания к.-л. собственной позиции; 12-й категориальный топик **ньяя**.

Термин «В.» употребляется комментаторами Палийского канона для обозначения деятельности бесчисленных диспутантов эпохи Будды, прежде всего практиков **локаяты**, к-рые и на своих «сессиях», и при широкой публике охотно упражнялись в доказательстве и опровержении чего угодно. Так, **Буддагхоса** характеризует в качестве В. такого рода их апории: «Ворона белая ввиду того, что у нее кости белые, а журавль красный ввиду того, что у него кровь красная». Но не только **брахманы-локаятики**, но и целые семейства странствовавших полемистов (Сабхии, Саччаки и др.), прежде всего из **паривраджаков** (см. **Париббаджаки**), действительно располагали подобными софизмами, к-рые они предлагали на решение др. профессиональным диспутантам. Тема В. как одного из видов дискуссии развивается и в ранних пособиях по теории аргументации. В «Чарака-самхите» она трактуется как второй из двух видов состязательной дискуссии (первым из них является дискуссия софистич. — **джалпа**), к-рый отличается от первого тем, что назначение его в одном только опровержении оппонента без отстаивания собственной точки зрения (III.8.28).

Так же В. понимается и в «Ньяя-сутрах» как третий вид дискуссии, к-рый определяется через софистическую, подобно тому как та — через диспут (**вада**): «Та же [софистика], за вычетом утверждения альтернативного мнения, будет эристикой» (I.2.3). Данное определение означает, что В., включая, как и предыдущий вид дискуссии, придирки и псевдоответы, отлична от него отсутствием самого утверждаемого тезиса, т.е. является понижением науч. диспута типа *вады* уже во второй степени. Вместе с тем сутракарин *ньяи* не отрицает и положительного значения В. в качестве оборонительного оружия истины, утверждая, что «софистика и эристика предназначены для решительной защиты истины, подобно тому как ветки с шипами — для защиты прорастающих семян» (IV.2.50). **Ватсьяяна** также не сомневается в том, что В. — это «беспринципный» спор, но при истолковании **сутры** I.1.1 «Ньяя-сутр» он ставит перед собой задачу как-то обосновать включение ее в число 16 категорий, и его можно понять в том смысле, что эрист также защищает какие-то положения, но только имплицитно — лишь через опровержение оппонента. В глазах Ватсьяяны он своего рода нигилист, к-рого надо заставить признать, что сама его задача опровержения чужого мнения вынуждает его принять существование по крайней мере говорящего, слушающего, источников и предметов знания (иначе он не может претендовать на звание разумного существа). В коммент. же к *сутре* I.2.3 Ватсьяяна выражает несогласие с мнением тех теоретиков аргументации, к-рые считали возможным включить В. в софистич. дискуссию за вычетом отстаивания положительного тезиса, считая, что данного различия вполне достаточно, чтобы констатировать все же наличие двух видов спора. Различие этих двух видов дискуссии определяет тематизацию В. и в последующей традиции *ньяи*, за исключением нескольких авторов, к-рые пытались видеть ее в неск. ином ракурсе.

Вачаспати Мишра в «Ньяя-варттика-татпарьятике» рассматривает точку зрения оппонента, к-рый считает, что любое положение может считаться тезисом только в том случае, если предпринимается к.-л. попытка «положительно» отстаивать его, а потому точка зрения прибегающего к В. не есть ни тезис (**пакша**), ни контртезис (*пратипакша*). На это можно возразить, что тезис может отстаиваться и опосредованно, через само опровержение альтернативного тезиса (I.2.3). Своеобразную трактовку В. предложил **Варадараджа** в «Тантрика-ракше» (XII в.): В., по его мнению, отличается от софистич. дискуссии тем, что в ней отсутствует даже стремление к одержанию победы (иными словами, это контroversия вполне «самоцельная»). Взгляд этот найяиками принят не был.

Васудэва Сури, автор «Папа-панчики» (коммент. к «Ньяя-саре» **Бхасарваджни**), живший то ли ранее **Гангешы**, то ли в XV в., предложил деление самой В. на две разновидности — в зависимости от того, используется ли она лицом бесстрастным (*витарага*), свободным от жажды победы, или тем, кто действует по этой страсти. Шанкара Мишра в самом начале своего полемич. трактата «Вади-винода», обращенного против знаменитого адвайтиста Шри Харши, сообщает, что некий Санатани (ок. сер. X в.) добивался для В. относительно самостоятельного статуса (за пределами классич. для *ньяи* трехчастного деления дискуссий — см. выше), а Тарани Мишра (XIII–XIV вв.) в «Ратнакоше» предлагал ввести в качестве четвертого вида дискуссии такую В., к-рая преследует целью не победу в споре, но достижение истины, тогда как все три осн. вида следует объединить в один. Сам Шанкара Мишра считал, что нормативная трехчастная классификация вполне «работает», а две разновидности В. нельзя отстаивать, т.к. стремиться к знанию истины о вещах и к победе в споре одновременно никак не возможно (дискуссия же ради обретения истины должна соответствовать **ваде**). Однако он тут же предлагает такое распределение задач трех видов дискуссии, к-рое не совпадает с предыдущим, — это достижение истины о природе вещей, защита ее, когда на нее покушаются другие и, наконец, повторное рассмотрение ее и сообщение другим. В., исходя из этого, должна соответствовать либо второй, либо третьей задаче, но никак не задаче во что бы то ни стало победить оппонента. Позже, однако, он предлагает еще одно отличие В. от софистич. дискуссии. Если во второй от обеих сторон ожидаются в равной мере защита собственной позиции и опровержение альтернативной, то в В. одна «партия» решает первую задачу, а другая — вторую, и он предлагает различать не менее 19 ее «стадий». С Шри Харшей полемизировал и Вачаспати Мишра-второй (XV в.): в ответ на попытку адвайтиста ввести софистич. дискуссию в В. найяик настаивает на их традиц. разведении.

Соч.: Ньяя-сутры. Ньяя-бхашья. Историко-филол. исслед., пер. с санскр. и коммент. В.К. Шохина. М., 2001.

Лит.: Шохин В.К. Брахманистская философия. Начальный и раннеклассический периоды. М., 1994; *он же*. Школы индийской философии. Период формирования (IV в. до н.э. — II в. н.э.). М., 2004; EIPh. Vol. II. Indian Metaphysics and Epistemology. The Tradition of Nyāya-Vaiśeṣika up to Gaṅgeśa. Ed. by K.H. Potter. D., 1977; EIPh. Vol. VI. Indian Philosophical Analysis: Nyāya-Vaiśeṣika from Gaṅgeśa to Raghunātha Śīromaṇi. D., 1993; *Vidyabhushana S.* History of Indian Logic. Calc., 1921.

В.К. Шохин

ВИТАРКА–ВИЧАРА (санскр. vitarka — от приставки vi- — «разный» и tarka — «замысел», «мысль»; санскр. vicāra — vi- — «туда-сюда» и cāra — «бегание», т.е. букв. «хождение мыслей», «рассуждение», ср. с лат. discursus) — парные термины будд. **абхидхармы** и **йоги** Патанджали. Согласно *абхидхарме*, В.–В. встречаются как в обыденных состояниях сознания, так и на первом уровне созерцания (см. **Дхьяна**). В.–В. суть парные функции сознания. Прямого соответствия в европ. понятиях не имеют, однако могут быть точно ими описаны.

Всякое пользование речевой способностью имеет две стороны: содержательную, к-рую допустимо исследовать в отвлечении от говорящего (читающего и т.д.), и процессуальную. Для того, кто мыслит, пользуясь речью, *витарка* дает тему — она есть

функция или событие задания темы или субъект (подлежащее) этой речи. *Вичара* же есть функция разворачивания совокупности предикатов (ср. совр. анализ предложения в терминах темы и ремы). В абхидхармистском трактате «Вибханга» В.–В. названы «парой речевых импульсов» (*вачисанкхара*). Чисто процессуальное рассмотрение позволило индийцам применить В.–В. не только к устной, но и к внутренней речи (о ней см.: *Выготский Л.* Мышление и речь. М., 1999). Поэтому В.–В. встречаются на начальном уровне *дхьяны* (пребывающий в *дхьяне* человек всегда молчит). Во внутренней речи тема или субъект не обязательно выражены словесными знаками, поскольку каждый человек всегда знает, о чем он говорит про себя. В согласии с этим *витарка* в *дхьяне* однократно поставляет объект сознанию, а затем суть, содержание этого объекта развертывается перед наблюдающим сознанием функцией *вичара*.

А.В. Парибок

ВИЧАРА см. **ВИТАРКА–ВИЧАРА**

ВИШВАНАТХА НЬЯЯПАНЧАНАНА (Viśvanātha Nyāyapañcānana, др. имя — Ньяя-сиддханта Панчанана, Nyāyasiddhānta Pañcānana), родился между 1634–1640 в Навадвипе (Бенгалия), представитель синкретической **ньяя-вайшешики**, ученик логич. школы **Рагхунатхи Широмани**. Автор трактата по **вайшешике** «Бхаша-париччхеда» («Различение описаний [категорий]») и автокоммент. на него «Сиддханта-муктавали» («Жемчужное ожерелье учения»), коммент. «Вритти» на «Ньяя-сутры» Гаутамы, «Бхеда-сиддхи» («Обоснование различий») — на сочинение Рагхунатхи «Нап-вада», сочинения по грамматике «Карака-чакра» («Круг должествований»). В своем сочинении «Пингала-пракашика» («Золотые разъяснения») указывает, что его отцом был Видьяниваса, а посвящение в начале «Бхаша-париччхеды» свидетельствует как о его кришнаитской религ. принадлежности, так и о том, что в качестве одного из средств работы над текстом он традиционно использовал медитацию. В «Бхаша-париччхеде» В.Н. вписывает четыре источника достоверного познания **ньяи** (восприятие, вывод, сравнение и словесное свидетельство авторитета) в систему семи категорий *вайшешики* (шесть классических, представленных **Прашастападай**, и включенной позже категории «небытие»), определив им место в качестве подвида первой разновидности сознания (**буддхи**) — постижения (*анубхути*), дополняемой второй его разновидностью — памятью (**смрити**).

Н.А. Каньева

ВИШЕША (санскр. viśeṣa — «особенное», «специфическое», «индивидуальное») — понятие инд. философии, объединяющее дифференцирующие характеристики объектов. В грамматике В. и однокоренные термины *вишешана*, *вишешака*, *вишешья* обозначают соответственно различие между словами «спецификатор», «спецификация» и «специфицируемое». Инд. логики разных направлений использовали эти термины в анализе логич. структуры высказываний, к-рая определялась как предикация «спецификации» «специфицируемому». Однако если в др. направлениях инд. мыс-

ли В. представлялось чисто функциональным и относительным понятием, то школа **вайшешики** сделала его отдельной категорией (**падартха**) своей системы (именно от В. происходит и само название школы). В *вайшешике* различие, дифференциация и индивидуализация приобретают такое же абсолютное онтологич. значение, как и обобщение (ср. категорию **саманья**). Именно в этом *вайшешика* радикально отличается от всех остальных школ инд. мысли (исключая **ньяю**, разделявшую онтологию *вайшешики*), к-рые видели в различии лишь относительное и временное явление (прежде всего школы **веданты** и **санкхьи**), сводимое в конечном счете к всеобъемлющему единству и континуальности.

В *вайшешике* термин «В.» выражает специфич. характеристики вещей, что соответствует операции «исключения» (*вьявритти*), с помощью к-рой, как утверждают вайшешики, можно установить, что отличает данную вещь от других. Каждая из субстанций-первоэлементов (**махабхуты**) обладает своим специфич. качеством (В.-*гуна*), напр. земля — запахом, вода — вкусом, огонь — жаром и блестящим белым цветом, ветер — осязаемостью, **акаша** — звуком. Однако если бы вайшешики ограничились только этим значением, то вряд ли В. получила бы у них статус отдельной категории, ведь специфические характеристики вещей могут выполнять и генерализирующую функцию, и наоборот, общие качества класса (*саманья*) могут отличать всех индивидов данного класса от индивидов др. классов. В терминологии *вайшешики* и *саманья* и В. служат основаниями как включения их в один класс, так и исключения из других (*анувритти-вьявритти*), а использование их в том или ином качестве зависит только от суждения (*апекшабуддхи*) познающего. Взаимоотносительные на феноменальном уровне общее и особенное становятся отдельными категориями лишь в том случае, если их развести по разным полюсам на трансцендентальном уровне: если «полюсом» генерализации является предельная универсалия бытия, *summat genus (самта)*, то «полюсом» индивидуации — «предельные особенности», *infima species (антья-В.)*, к-рые вайшешики приписывают вечным первосубстанциям — атомам четырех элементов, *акаше*, месту-направлению, времени, **Атману** и **манасу**.

В «Вайшешика-сутрах» (I.2.6) *антья-В.* можно толковать и как предельные виды, и как индивиды. **Прашастапада** подчеркивает, что «предельные особенности» являются основанием (**хету**) мыслительных операций, в результате к-рых любая из вечных субстанций исключается из всех прочих. Каждой отдельной субстанции (включая отдельные атомы, *манасы* и *атманы*) соответствует своя «предельная особенность». В качестве доказательства их существования Прашастапада приводит восприятие йога (пример взят у Патанджали), к-рый способен идентифицировать вечные невоспринимаемые субстанции, а также узнать определенный атом, впервые увиденный им в др. месте и в др. время (см. **Йоги-пратьякша**). Точке зрения оппонента, состоящей в том, что различия между атомами вызваны тем, что каждый атом обладает своей индивидуальностью, Прашастапада противопоставляет утверждение, что атомы, сами по себе неразличимые, различаются благодаря присутствию им «предельным особенностям». Чтобы избежать регресса в бесконечность, вайшешик постулирует саморазличающий характер «предельных особенностей», т.е. их способность дифференцировать не только свой субстрат, но и самих себя (как лампа, к-рая сама себя освещает).

Если школы монистич. ориентации полагают, что в основе всякого различия должно лежать некое единство — вещи различаются, потому что связаны, то в *вайшешике* вещи связаны, потому что различаются, или не может быть связано то, что изначально не различено. Иными словами, основа мира не только множественна, но

и предельно разнообразна. В этом отношении понятие *антья*-В. напоминает будд. понятие предельной индивидуальности (*свалакшана*).

См. лит.-ру к ст.: **Вайшешика**.

В.Г. Лысенко

ВИШИШТА-АДВАЙТА-ВЕДАНТА (*viṣiṣṭādvaitavedānta*, букв. «веданта недвойственности», «веданта, обладающая характерными особенностями») — наименование одного из направлений **веданты**, связанного с религ. реформацией этой филос. системы, а именно с «вишнуитским поворотом» в истории развития *веданты*. Сам термин «В.-а.-в.» может переводиться по-разному: и как «специфич. недвойственность», и как «ограниченный монизм», и как «недвойственность, определяемая различиями», и как «модифицированная недвойственность» и т.д. Он, однако, не употреблялся основателем направления **Рамануджей** и является более поздним по происхождению.

В.-а.-в. — второе по значимости направление *веданты*, оппонировавшее **адвайта-веданте** и выросшее из стремления адаптировать филос. учение о **Брахмане**-Абсолюте к потребностям религ. богопочитания. Назв. «В.-а.-в.» связано, вероятно, с трактовкой *Брахмана* как «наделенного» совершенными положительными качествами, начиная с всеведения, благости и всемогущества (что в *адвайта-веданте* соответствовало уровню относительной истины познания *Брахмана*), и проявляющегося в душах (**чит**) и материи (*ачит*), с к-рыми он, будучи единственной высшей Реальностью, находится в отношениях, подобных отношениям между субстанцией и атрибутами или между душой и телом. В противовес учению **Шанкары**, в системе В.-а.-в. *Брахман* создает мир из самого себя и по своей воле через материю не иллюзорно, но реально (хотя сам он при этом не изменяется): **упанишады** отрицают только независимое от него существование материальных объектов, но не саму их действительность. Души не тождественны *Брахману*, но подобны ему в своей вечности и сознательности (утверждается и их «атомарность»), хотя и соединяются с телами вследствие действия закона **кармы**, к-рый также не иллюзорен. Потому и освобождение души (**мокша**) есть максимальное уподобление Божеству, но не идентичность ему, а средство реализации освобождения — самоотдача адепта Божеству (а не интеллектуальная медитация, как полагали адвайтисты), осуществляемая на пути **бхакти**. Эти позиции и определили границы новой филос. школы, доказавшей свою конкурентоспособность в полемике и с *адвайта-ведантой*, и с первыми ее оппонентами-ведантистами, начиная с **бхеда-абхеды** (букв. «учение о тождестве и различии») **Бхаскары** (VIII–IX вв.) и **Ядавапракаши** (XI в.).

В качестве источников В.-а.-в. можно выделить филос. систему Бхаскары, критические аргументы к-рого против Шанкары были повторены мыслителями В.-а.-в., учение *панчаратры*, являющееся основой **вишнуизма** в целом, и, наконец, философию **альваров**, к-рой следовали все вишишта-адвайтистские учителя. Рассмотрение этих автономных учений помогает понять систему В.-а.-в. с историко-филос. точки зрения: В.-а.-в. имела предшественников в своей критике *адвайты* (источник отрицательной философии — Бхаскара), свой канон, в рамках к-рого она функционировала (базовый для вишнуизма канон — Панчаратра), и предшественников в положительной части своей философии («школьный» источник — мировоззрение альваров).

Появление нового религ. направления *веданты* В.-а.-в. — в X в. было обусловлено несколькими факторами, в том числе огромной популярностью вишнуйских гимнов поэтов-святых альваров, творивших на юге Индии во 2-й пол. I тыс. н.э. Их воззрения, оказавшие решающее влияние на формирование новых ведантистских доктрин, сводились к утверждению почитания личного Бога, обладающего всемогуществом и милосердием (культ Вишну в образе Кришны), пониманию мира как манифестации Бога и утверждению в качестве единственного способа освобождения личной любви и почитания Бога (*бхакти-марга*). Экстатичность и мистицизм религ. гимнов поразили крупного мыслителя нач. X в. **Натхамуни**, первого *ачарью* традиции В.-а.-в., к-рый собрал гимны последнего из альваров Наммальвара в единый тамил. корпус «Налайира тиввиппарибандам» («Священное собрание 4000 стихов»), включавший 24 произведения, распределенных по четырем циклам. Внук Натхамуни, **Ямуначарья** (918–1038), явившийся фактически основателем самой филос. системы В.-а.-в., поставил задачу гармонизации двух абсолютно разных традиций: филос. традиций *веданты* и религ. верований вишнуйской традиции, представленных в лице альваров. Реализация этой задачи была осуществлена преемником Ямуначарьи — Рамануджей (XI в.), деятельность к-рого знаменовала собой появление новой школы *веданты* — В.-а.-в. Осн. трудность, с к-рой столкнулись учителя В.-а.-в., заключалась, с одной стороны, в опровержении взглядов *адвайта-веданты*, а с др. стороны, в филос. обосновании концепции *бхакти*, основанной на предствлении о личном Боге, реагирующем на страдания и тяготы человеческой души. Первый шаг по опровержению осн. положений *адвайты* был сделан до Рамануджи представителем *бхеда-абхеды* Бхаскарой. Осн. линия его критики *адвайты* сводилась к опровержению концепции **майи**, точнее ее онтологич. статуса, чему и был посвящен коммент. Бхаскары на «Брахма-сутры». Главный довод Бхаскары против концепции *майи* заключался в следующем: вся аргументация майявадина, направленная на доказательство того, что мир — это иллюзия, а истинная реальность принадлежит исключительно *Брахману*, может в равной степени доказывать и обратное. Если человек в силу неведения мыслит мир реальным, то почему, спрашивает Бхаскара, нельзя предположить, что та же сила неведения вынуждает сторонника концепции *майи* выдвигать эту же самую концепцию. Аргументация Бхаскары, направленная на утверждение реальности мира, в отличие от сторонников *майявады*, нисколько не посягала на реальность *Брахмана*, в то время как утверждение иллюзорности мира подвергает положение о существовании *Брахмана* угрозе, т.к. знание о нем также функционирует в мире. А определение *майи* как неопикуемой, безначальной, одновременно реальной и нереальной является просто противоречивым. Критическая линия Бхаскары против *адвайты* была продолжена Ямуначарьей, к-рый, помимо этого, инициировал и критич. аргументацию против самого Бхаскары. Адвайтистскому пониманию мира и Бога, согласно к-рому *Брахман* понимается как единственно истинный, а мир является ложным, сферой незнания, и бхеда-абхедийскому пониманию мира и Бога как *упадхи-Брахмана*, т.е. мира как проявленного *Брахмана*, а Бога как не проявленного чистого бытия, Ямуначарья противопоставляет свое понимание взаимоотношения мира и Бога, согласно к-рому между ними существует сокровенная связь, определяемая в категориях «целое» — «часть», «зависимое начало» — «начало, от к-рого зависят». Заслугой Ямуны является выдвижение двух следующих основоположений В.-а.-в., к-рые вошли в основу разрабатывавшихся в дальнейшем Рамануджей концепций: 1) понимание *Брахмана* как Высшей Личности, от к-рой всецело зависит существование и деятельность материи и обладающих не-

уничтожимой индивидуальностью душ; 2) выдвижение в качестве пути спасения *бхакти-йоги*, подготавливаемой *карма-йогой* (исполнение религ. предписаний) и *джняна-йогой* (познание истинного смысла священных текстов), из к-рых Ямуна явно отдает предпочтение заключительному этапу спасения (*бхакти*), но только как вобравшему в себя две остальные стадии пути (*карма*, *джняна*). При этом ритуальные действия рассматриваются Ямуной как направленные на умиловивление Бога и способствующие выявлению истинной природы души.

Согласно традиции, Ямуна, не успев физически повидаться с Рамануджей, завещал ему осуществление трех задач, о чем символизировали три загнутых пальца на правой руке усопшего учителя и к-рые Рамануджа сердцем воспринял как адресованные ему: 1) почтить память мифич. автора «*Махабхараты*» Парашары, что следует понимать как составление коммент. на «*Бхагавадгиту*», 2) воздать дань любви Наммальвару, что следует понимать как обоснование и проповедь доктрины *бхакти*, 3) составить в духе В.-а.-в. коммент. на базовый для всей *веданты* текст «*Брахма-сутры*». Реализация всех трех задач потребовала от Рамануджи изобретения нового метода интерпретации священных текстов, что в конечном счете означало полную реформацию филос. системы *веданты*, представленной в школе *адвайты* и *бхеда-абхеды*.

Согласно Раманудже, существует три источника познания — восприятие, вывод и тексты **шрути**. Все они достоверны, но последний источник знания занимает особое положение, поскольку именно он удостоверяет мн. вещи, являющиеся сомнительными с т.зр. первых двух. Относительно третьего источника знания существует разногласие Рамануджи с Шанкарой. В отличие от последнего Рамануджа провозглашает «одноуровневость» текстов Писания, все противоречия должны разрешаться без различения уровней истины в них. Осн. принцип, из к-рого исходит Рамануджа, заключается в том, чтобы интерпретацию текстов проводить так, чтобы конечный результат не был противоречивым. Т.о., тексты, утверждающие различие между *Брахманом* и отдельными душами, а также те тексты, к-рые утверждают, что *Брахман* должен быть причиной и следствием, не противоречат текстам, к-рые утверждают, что души и мир образуют тело *Брахмана* и в своем причинном состоянии не допускают различения на имена и формы, к-рое присутствует в состоянии следствия.

Разговор о Священном писании с неизбежностью приводит к изложению того, как понимается Бог в системе В.-а.-в. Весь мир и души — это тело Бога, к-рый только и является Высшей Реальностью. Индивидуальные души похожи, но не тождественны *Брахману*, поскольку они ограничены в своей мощи и протяженности, а Бог является всемогущим и вездесущим. Рамануджу не устраивает ни недифференцированный *Брахман*, ни тождество души с подобным *Брахманом*, ни утверждение иллюзорности мира в системе *адвайта-веданты*. Против концепции *майи* Рамануджа выдвигает ряд аргументов: 1) на онтологич. уровне (противоречивость основы и реальной природы *майи*: если ее основой является *Брахман*, то как она может быть иллюзорной? Если ее основой является нечто, отличное от *Брахмана*, то это противоречит исходному тезису о недвойственности.); 2) на эпистемологич. уровне (следствием принятия концепции *майи* является невозможность познать иллюзорность мира, т.к. все наши источники познания укоренены в мире, порожденном *майей*); 3) на этико-практич. уровне (если мир — это продукт *майи*, а душа «вросла» в этот мир, то каким образом происходит ее освобождение, ведь все источники познания не обладают достоверным характером?). Избежать всех этих противоречий помогает отказ от концепции *майи* и принятие теории,

согласно к-рой *Брахман*, являясь единственной реальностью, обладает несводимыми и нераздельными частями: материей и душами, к-рые по своей природе зависимы от Бога. Определение Бога как единственной реальности требует дополнения: данное положение следует понимать так, что вне и независимо от Бога не существует иной реальности, а взаимоотношение между Богом и миром с душами логически невозможно выразить — они представимы только с помощью аналогий «душа–тело», «море–волны», «огонь–искры». Душа полностью и по природе своей зависима и не тождественна *Брахману*. В понимании Рамануджи главным атрибутом души, помимо ее второстепенных качеств, таких как неделимость, непроницаемость, способность действовать, сознавать, чувствовать и т.п., является самосознание, точнее, саморазличение. Сознание «Я» — вечное качество души, суть существования «Я» (хотя помимо этого души обладают и вторичным сознанием, к-рое обусловлено их кармическим прошлым). Душа существует постольку, поскольку различает, сознает себя. Это саморазличение индивидуально и познается исключительно самой душой, т.е. знание себя душа не может передать или сообщить др. душе. Т.о., получается, что существуют многочисленные индивидуальные души, не сводимые друг к другу, тем более к материи и уж тем более к *Брахману*.

Как и все ведантисты, знание о реальности Рамануджа подчиняет цели освобождения, в достижении к-рой главным средством он видит *бхакти*. Путь спасения включает три этапа (*карма* и *джняна* необходимы для появления состояния медитативной любви к Богу — *бхакти*), но в отличие от своего духовного предшественника Ямуны Рамануджа понимает под *джняной* знание истинной природы *Атмана* так, как оно изложено в священных текстах. Др. словами, для Рамануджи *джняна* и есть знание священных текстов, к-рое предвзывает исполнение человеком предписаний. Обоснованием пути спасения как пути медитативной любви служит, по мнению Рамануджи, тот факт, что Бог все одушевляет и душа всецело зависит от него; Бог — это бесконечное совершенство, Бог и душа отличны друг от друга и знают об этом, и именно в силу знания собственной зависимости и в то же время отдельности от Бога душа может любить Бога. Рамануджа неоднократно указывает, что в конечном счете освобождение души из плена **сансары** зависит от расположения к ней Бога (**ануграха**). Впрочем, вопрос четкого различения *бхакти* и **прапатти** не получил в сочинениях Рамануджи разрешения. Более того, понятие *прапатти* не выделялось им в качестве отдельного пути спасения, отличного от пути *бхакти*.

Именно вопрос о пути освобождения стал основанием для раскола полтора века спустя после смерти Рамануджи школы В.-а.-в. на две субшколы: *вадагалани*, или сев. санскритизированную школу, возглавляемую крупнейшим после Рамануджи представителем В.-а.-в. **Ведантадешикой** (или Венкатанатхой, 1268–1369), и *тенгалани*, или юж. тамилезированную школу, возглавляемую **Пиллаи Локачарьей** (1264–1369). Сев. школа, оставаясь в рамках традиц. учения В.-а.-в., придерживалась учения *бхакти* как пути, требующего от адепта больших усилий и предвзяемого этапами *кармы* и *джняны*. Юж. школа, тексты к-рой представлены б.ч. на тамил. языке, отдала предпочтение мистич. составляющей В.-а.-в., уходящей корнями в учение альваров, полагая, что процесс освобождения не может быть исповедан и единственное, что в состоянии сделать человек сам, это отказаться от своей самостоятельности и полностью предать себя воле и милости Бога. Этот путь получил назв. «путь *прапатти*» и пользовался большей популярностью в сравнении с путем *бхакти*.

Тексты, составлявшие в школе В.-а.-в., начиная с непосредственного ученика Рамануджи Рамамишрадешики, написавшего под его руководством толкование к его осн. труду «Шри-бхашья» (коммент. к «Брахма-сутрам»), чрезвычайно многочисленны. Особое значение среди них имели многочисленные сочинения Ведантадешики, к-рый не только разрабатывал аспект *бхакти*, но и исследовал источники достоверного знания, прежде всего восприятие и умозаключение, природу сомнения и заблуждения, рассматривая одновременно тему субстанции, души и времени; Мегханадари (XIV в.), работавшего над концепцией знания и его самодостоверности; Шринивасы (XVII в.), писавшего об источниках знания и природе Божества, не говоря уже о десятках толкователей «Шри-бхашьи» и др. произведений Рамануджи.

В.-а.-в. в лице Рамануджи и его последователей оказала значительное опосредованное влияние на др. школы инд. философии, прежде всего на *адвайта-веданту*, к-рая должна была уточнять свои доктрины в полемике с В.-а.-в. именно после критики онтологич. статуса *майи* вишишта-адвайтистскими учителями.

Соч.: *Pillai Lokacārya*. *Tattva-traya*. Ed. and transl. by B.M. Avasthi, C.K. Datta. D., 1973. *Yāmunācārya*. *Siddhitraya*. Ed. and transl. by R. Ramanujachari. Annamalainagar, 1943; *Rāmānuja*. *Śrībhāṣya*. Transl. by G. Thibaut. 1904 (Sacred Books of the East, vol. 48); *id.* *Vedārthasārngraha*. Ed. and transl. by Buitenen J. van. Poona, 1956; *Vedānta-deśika*. *Tātparyacandrikā*. Ed. by T. Viraraghavacarya. Madras, 1972.

Лит.: *Костюченко В.С.* Классическая веданта и неоведантизм. М., 1983; *Чаттерджи С., Дамта Д.* Индийская философия. М., 1994; *Ayengar C.S.* *Life and Teachings of Sri Ramanuja*. Madras, 1908; *Bharadwaj K.D.* *The Philosophy of Ramanuja*. N.D., 1958; *Carman J.B.* *The Theology of Ramanuja: An Essay in Interreligious Understanding*. L., 1974; *Dasgupta S.* *A History of Indian Philosophy*. Vol. 3. D., 1975; *Esnoul A.-M.* *Ramanuja et la mystique vishnouite*. P., 1964; *Gopinatha Rao T.A.* *The History of Sri Vaisnavas*. Madras, 1923; *Hiriyanna M.* *Outlines of Indian Philosophy*. Bombay, 1976; *Kumarappa B.* *The Hindu Conception of the Deity as Culminating in Ramanuja*. Madras, 1934; *Narasimhachary M.* *Contribution of Yamuna to Visistadvaita*. [S.e.], 1971; *Ramanujam B.V.* *History of Vaishnavism in South India up to Ramanuja*. Annamalainagar, 1973; *Srinivasachari P.N.* *Philosophy of Vishishtadvaita*. Adyar, 1946; *Yamunacharya M.* *Ramanuja's Teachings in His Own Words*. Madras, 1963.

Р.В. Псху

ВИШНУИЗМ — одно из крупнейших направлений **индуизма**, последователи к-рого поклоняются богу Вишну. В. включает в себя культы Кришны (кришнаизм), Рамы (рамаизм) и нек-рые др. Поклонение Вишну восходит ко временам «Ригведы». Здесь Вишну — одно из второстепенных божеств, активно помогающее главе пантеона Индре в борьбе с темными демонич. силами. Функции Вишну каким-то образом связаны со структурированием космич. пространства и с движением Солнца, на что намекает миф о трех гигантских шагах этого бога, с помощью к-рых он отмеряет мир. В эпический период (со 2-й пол. I тыс. до н.э.) значение Вишну резко возрастает, он становится осн. божеством древнеинд. эпоса («Махабхарата» и «Рамаяна»). Формируется место Вишну в триаде (**Тримурти**) божеств (Брахма—Вишну—Шива), каждое из к-рых ассоцииру-

ется с определенным этапом устроения мира. Образ Вишну срачивается с образами популярных неарийских божеств (таких как Нараяна, Васудэва, Санкаршана, Арджуна и особенно Кришна), заимствуя черты их культового облика, особенности ритуального почитания и получая титул **Бхагаван**, т.е. «наделяющий долей», «щедрый», «милостивый». От культа Нараяны в В. пришла символика космического универсализма; от культа Васудевы — идея верховенства царской власти; от культа Кришны — пасторальные мотивы. Ассимиляция мн. местных божеств в едином образе Вишну позволила культам этих божеств войти в ортодоксальную религ. систему. Переплетение различных аспектов в образе Вишну отражено в таком выдающемся произведении, как «**Бхагавадгита**». Этот текст был создан в рамках школы *бхагавата*, одной из наиболее ранних в В., проповедовавшей монотеистическую доктрину *экантика*, или ревностное поклонение единому Богу средствами **бхакти**. Идеи *бхагаваты* оказывали влияние и на иностранцев: так, в конце II в. до н.э. грек Гелиодор установил в Беснагаре (Центр. Индия) колонну в честь бога Вишну. Зачастую *бхагавату* ассоциируют с религ.-филос. школой *панчаратра* (букв. «пять ночей»), в рамках к-рой в 1-й пол. I тыс. н.э. была создана доктрина *вьох*, или манифестаций *Бхагавана*. В соответствии с этой доктриной высший Бог последовательно проявляет себя в различных формах, порождая при этом первоматерию-**Пракрити**, принцип рассудочности, принцип самосознания, пять первоэлементов и бога-творца Брахму. На основе текстов *панчаратры* (108 *самхит*) впоследствии были выработаны формы культового служения Вишну. Позднее доктрину *вьох* вытеснило мифологич. учение об **аватарах**, т.е. воплощениях бога на земле с целью покарать зло и вернуть утраченную справедливость, установить истинный порядок вещей. В разных перечнях *аватар* перечисляется разное их количество, но обычно *аватар* насчитывается десять: Рыба, Черепаха, Вепрь, Человеколев, Карлик, Парашурама, Рама, Кришна, **Будда** и Калкин. Наличие териоморфных воплощений божества указывает на отголоски в В. тотемистических воззрений, а «еретическая» *аватара* (Будда) в этом списке — на попытку В. ассимилировать чуждое ему по своим установкам учение. Окончательно образ Вишну складывается во 2-й пол. I тыс. н.э. Обычно он изображается в виде четырехрукого божества с темно-синим цветом кожи; в руках он держит диск-*чакру* (метательное оружие), лотос, раковину и жезл. На шее у него драгоценный камень-*каустубха*, на груди — завиток-*шриватса*. Рядом с Вишну обычно изображается его верная супруга Лакшми, или Шри, богиня счастья, удачи, изобилия и красоты. Как и другие индуистские божества, Вишну имеет собственное ездовое животное — это царь птиц Гаруда, фантастический орел с чертами человека. Кроме того, с Вишну связан и мировой змей Шеша, на к-ром бог покоится в период космической вневременности. Вокруг этого бога циркулирует множество мифов, в к-рых он выглядит благожелательно настроенным к верующим и сурово — к порочным существам. У Вишну множество имен: Говинда, Гопала, Хари, Кешава, Васудева, *Бхагаван* и др.; неустанное повторение этих имен, по мнению адептов В., помогает им в духовном совершенствовании. Мн. атрибуты Вишну разделяют и его *аватары*. Сам Вишну в реальном богослужении почитается редко, чаще всего поклоняются его многочисленным воплощениям, особенно популярен Кришна. История развития В. неразрывно связана с историей движения *бхакти*; иногда термины «В.» и *бхакти* используются как синонимы. С середины I тыс. н.э. В. активно распространяется на юге страны, в Тамилнаде. Осн. выразителями местных форм В. стали тамил. поэты — 12 свя-

тых **альваров**, в своих стихах воспевшие бога как любимое, родное, притягательное существо, стремиться к благоговейному созерцанию к-рого — главная цель верующего. На волне подъема В. и др. направлений индуизма начинается активное храмовое строительство, повсеместно воздвигаются изваяния Вишну. В эпоху династии Гупта (IV–VI вв.) В. (в форме *бхагаваты*) становится влиятельнейшим религ. направлением; цари считали себя земными воплощениями Вишну. С нач. II тыс. н.э. постепенно складываются осн. богословские вишнуитские школы, стоявшие на филос. позициях **веданты**. Всего традиционно насчитывается четыре школы (**сампрадаи**): **вишишта-адвайта** (т.е. монизм с различиями) **Рамануджи**, **двайта-веданта** (дуализм) **Мадхвы**, *шуддха-адвайта* (чистый монизм) **Валлабхачарьи** и **двайта-адвайта** (дуализм-монизм) Нимбарки. Иногда отдельно выделяется также и **ачингья-бхеда-абхеда** (букв. «непостижимое различие в неразличении») или школа *гаудия* (бенг. вайшнавизм), созданная бенг. мистиком и реформатором **Чайтаньей**. При всех различиях между этими школами их объединяет неск. общих черт: неприятие установок монизма философа **Шанкары**; истолкование Вишну (или Кришны) как абсолютного личного божества, создавшего мир и души из самого себя; материальный мир трактуется как реальный, а не иллюзорный, и этот мир не существует вне воли высшего божества; человеческие существа зависят от бога и ограничены в своих качествах; осн. методом спасения признается *бхакти-йога* в различных своих вариациях, причем при освобождении личность не растворяется в божестве; большое значение придается женской ипостаси Вишну-Кришны, воспринимаемой как его тонкая духовная энергия (Лакшми или Радха). Эти теологич. школы стали в то же время и идеологич. фундаментом ср.-век. массовых движений в рамках В., не потерявших своей жизненной динамики и по сей день. В. насчитывает миллионы приверженцев (к-рых можно узнать по характерному продольному знаку на лбу, наносимому сандаловой пастой) как в самой Индии, так и за рубежом. Уже с XVII в. вишнуиты известны на территории России (Астрахань), куда они прибывали в составе торговых посольств. Вишнуитские святыни разбросаны по всей территории Индии, но осн. центры — это храмы в г. Пури, Матхура, Шрирангам, Тирупати. Очень известна ежегодная многолюдная процессия в Пури (шт. Орисса), или *ратха-ятра*, во время к-рой по улицам города на огромной колеснице торжественно провозят изваяние Кришны в форме «Владыки мира» (Джаганнатх). У вишнуитов есть ряд своих празднеств, в т.ч. *Рамнавами* («день рождения Рамы», празднуется в марте), *Джамнаштами* («день рождения Кришны», в августе); нек-рые вишнуитские праздники стали общеиндийскими: таковы весенний праздник *Холи* (февраль–март) и «праздник огней» *Дивали* (ноябрь). У вишнуитов нет четко очерченного канонич. корпуса текстов. Наиболее популярны в вишнуитской среде «Бхагавадгита» и «Бхагавата-пурана». Священными также признаются «Махабхарата» и «Рамаяна». Среди **упанишад** предпочтение отдается «Иша-упанишаде», а также *упанишад*ам поздней древности и средневековья, в к-рых отражен культ Вишну. По традиц. классификации, насчитывается шесть вишнуитских **пуран**: это «Вишну-», «Нарада-», «Бхагавата-», «Гаруда-», «Падма-» и «Вараха-» *пураны*. Вишнуитское богочитание является разновидностью общеиндуистского служения божеству и выражается прежде всего в виде храмового поклонения (*пуджа*).

Бенгальский В., или *гауда-вайшнававада* (санскр. *gauḍa-vaiṣṇavavāda*), — религ.-филос. школа, основанная в XVI в. Чайтаньей (1486–1533), одним из крупнейших проповедников *бхакти*. Это наиболее поздняя школа теистич. *веданты*, включившая в себя элементы разнообразных религ., филос. и культурных традиций Индии. Оформление идей Чайтаньи в доктрину было начато в XVI–XVII вв. его учениками и последователями Рупой, Санатаной и **Дживой Госвами** (последнему принадлежит объемный труд «Сандарбхи», к-рый можно было бы назвать «суммой» учения данной школы) и завершено в начале XVIII в. **Баладэвой Видьябхушаной**, написавшим «Говинда-бхашью», коммент. к «Брахма-сутрам» Бадараяны, что принесло бенг. В. признание как самостоятельной школе.

Бенг. В. принадлежит к общему направлению теистич. *веданты*, разделяя ее главную идею — реальность личностного Бога, мира и индивида, но имеет ряд особенностей. Приняв за основу наставления Чайтаньи, а также специфич. религ. опыт, выраженный как в этих наставлениях, так и в самой жизни основателя школы, его последователи попытались найти собственное решение важнейших вопросов, проистекающих из вишнуйского теизма. Главные особенности филос.-теологич. доктрины бенг. В. следующие: 1) опора на «Бхагавата-пурану» как на основополагающий священный текст; 2) опора на *бхакти* как на внедискурсивное основание мысли; 3) учение о «непостижимой единораздельности» (*ачинтья-бхеда-абхеда*); 4) трактовка реальности как видоизменения энергий (*шакти-паринамавада*); 5) построение филос.-теологич. системы на основе герменевтич. принципа *самбандха-абхидхья-прайоджана*; 6) учение о трех аспектах постижения абсолюта (*Брахман, Параматман, Бхагаван*); 7) трактовка мистич. опыта как *бхакти-расы* на основе понятий традиц. эстетики.

«Бхагавата-пурана» имеет для последователей В. в Бенгалии даже большее значение, чем традиц. ведантическая «тройная основа» (*прастхана-трая*): *упанишад*ы, «Брахма-сутры», «Бхагавадгита». Можно даже сказать, что доктрина этой школы есть попытка привести в систему филос. и теологич. идеи «Бхагавата-пураны», увязав их с главными положениями «тройной основы»; этому способствует то, что мн. идеи «Бхагавата-пураны» имеют очевидную связь с *ведантой*. Так, в основу системы Дживы Госвами, выраженной в «Сандарбхи», положены ключевые стихи этого священного текста.

Бхакти для бенг. В. есть непосредственная очевидность религ. опыта, и поэтому, наряду со священным текстом, служит в качестве внедискурсивного основания, на к-ром выстраивается вся доктрина школы. В бенг. В. понятие *бхакти* трактуется не столько в эмоциональном ключе («любовь», «преданность»), сколько в деятельностном: *бхакти* есть «акт служения» (*севана*). *Бхакти* включает в себя все многообразие конкретных форм служения, подразумевая приобщение трех главных модусов индивидуального бытия (телесной деятельности, мышления и речи) к божественному, и является практич. средством актуализации божественной любви (*према, прити*). Как акт, *бхакти* характеризуется направленностью и выражает отношение, для обозначения членов к-рого используются термины *ашрая* («основание») и *«вишая»* («объект»). «Основанием» служит индивидуальное живое существо (*джива*), «объектом» — Бог (*Бхагаван*). Вне этого *бхакти* не мыслится, и потому такое отношение непреходяще и сохраняется между индивидом и Богом даже на высших ступенях совершенства. Конечное освобождение в духе **адвайта-веданты** с ликвидацией различия между индивидом и Абсолютом целиком отвергается, поскольку «недвойственность» означает уничтожение необходимого «просвета» для *бхакти* и, следовательно, ее отрицание. Неприятие адвайтист-

ской идеи, лишаящей *бхакти* смысла, настолько сильно, что нек-рые бенг. авторы (напр., поэт XVII в. Прабодхананда Сарасвати) сравнивают абсолютное единство с «адам». С др. стороны, отвергается и субстанциальный дуализм, при к-ром связь между индивидом и Богом, а следовательно и сама *бхакти*, перестает быть необходимой. Т.о., *бхакти*, как очевидность религ. опыта и как абсолютный смысл человеческого бытия, выступает по отношению к системе бенг. В. в качестве экзистенциального требования: идея бытия должна включать как единство, так и различие, не упуская ни один из моментов.

В качестве таковой выдвигается идея «непостижимой единораздельности» (*ачинтья-бхеда-абхеда*). Бенг. В. отвергает не только «крайности» в решении главной проблемы *веданты* (проблемы соотношения метафизич. единства и эмпирич. множественности), такие как «недвойственность» (*адвайта*) Шанкары и «двойственность» (*двайта*) Мадхвы, но также и «промежуточные» варианты: «единораздельность» (*бхеда-абхеда*) **Бхаскары**, «различенную недвойственность» (*вишишта-адвайта*) Рамануджи и т.д., считая, что каждое из этих понятий либо отражает только какой-то один аспект реальности, либо приводит к неразрешимому противоречию.

«Непостижимая единораздельность» присуща прежде всего отношениям, которыми характеризуется бытие энергии и ее источника (*шакти-шактимад-бхава*). Источник энергии и сама она нераздельны как огонь и жар, солнце и его лучи, мускус и его запах и т.д. Именно таковы отношения между *Бхагаваном* и всем, что есть.

Для построения филос.-теологич. системы бенг. мыслители берут схему, к-рая обычно используется для истолкования текста: правильно понять любой текст можно тогда, когда ясны: 1) *самбандха*, или всеобщий принцип, придающий тексту связность и смысл; 2) *абхидхья*, или то, что выступает в нем главной, сквозной темой; 3) *прайоджана*, результат, к-рый приносит чтение текста. Эти понятия приобретают у бенг. мыслителей метафизич. смысл: *самбандха* — это всеобщий принцип взаимосвязи сущего (Бог); *абхидхья* — «главная тема» человеческой жизни (*бхакти*); *прайоджана* — результат праведности, цель человеческой жизни (*прити*, любовь к Богу). В соответствии с этим система делится на три раздела: в первом рассматривается природа Бога и его энергий, включая живые существа и мир, во втором — путь достижения Бога, в третьем — конечное совершенное бытие.

Бог есть сущее само по себе, постигаемое (именно постигаемое, а не бытийствующее) в трех аспектах: как *Брахман*, *Параматман* и *Бхагаван*. Эти три аспекта зависят от уровня совершенства верующего. Так, *Брахман* практически лишен характеристик, а *Бхагаван* являет себя в бесконечном разнообразии. *Бхагаван* — это личность (**Пуруша**), а *Брахман* имперсонален. *Брахман* — это лишь первая ступень богопознания, движущегося от абстрактного к конкретному и получающего завершение в *Бхагаване*. *Параматман*, промежуточный этап этого движения, воспринимается как Бог в роли творца, Всевышнего и т.д. В *Параматмане*, как и в *Бхагаване*, отчетливо проступают личностные черты, не менее ярко выраженные.

Бхакти имеет энергийную природу и есть действие «радующей» энергии *Бхагавана*. Хотя *бхакти* укоренена в Боге, она действует, как если бы она была распределена между *Бхагаваном* и бхактами. Поэтому она доставляет блаженство как Ему, так и им. Если сущностно *бхакти* укоренена в природе Бога, то бытийно она связана с индивидом и реализуется в форме *бхакти-йоги*, практич. осуществления *бхакти*.

Высшие стадии *бхакти* связаны с мистич. опытом, к-рый запределен для разума. Но поскольку «непостижимое» не есть «невыразимое», мистич. опыт вполне может быть описан с применением особого дискурса, к-рый разрабатывается в бенг. В. специально для этой цели. Опыт высших стадий *бхакти*, называемый *бхакти-расой*, мыслится как глубочайшее эмоциональное переживание, в чем-то подобное эстетическому. Поэтому для выражения мистич. опыта бенг. мыслители используют особым образом переосмысленные категории традиц. инд. поэтики, на основе к-рых этот опыт претворяется в грандиозную систему с использованием обширных классификаций и точных определений. Основа этой системы — понятие **расы**, к-рое обозначает модус эмоциональных отношений между индивидом и Богом. Высочайшая из *рас* — *шрингара-раса*, «любовная», подобная отношениям любящей и возлюбленного.

Лит.: *Ватман С.В.* Бенгальский вайшнавизм. СПб., 2005; *Chakrabarty R.* Vaiṣṇavism in Bengal 1486–1900. Calc., 1985; *Chakravarti S.C.* Philosophical Foundation of Bengal Vaiṣṇavism. Calc., 1969; *De S.K.* Early History of the Vaiṣṇava Faith and Movement in Bengal. Calc., 1961 (1942); *id.* Philosophy of Bengal Vaiṣṇavism. Bengal's Contribution to Sanskrit Literature and Studies in Bengal Vaiṣṇavism. Calc.; *Dimock E.C.* Doctrine and Practice Among the Vaiṣṇavas of Bengal // Krishna: Myths, Rites, and Attitudes. Ed. by M. Singer. Honolulu, 1966; *Dimock E.C.J., Levertov D.* The Place of Hidden Moon: Erotic Mysticism in the Vaiṣṇava Sahajiyā Cult of Bengal. Chicago, 1966; *Gelberg S.J.* (ed.). Hare Krishna, Hare Krishna. Five Distinguished Scholars on the Krishna Movement in the West. N.Y., 1983; *Kapoor O.B.L.* The Philosophy and Religion of Sri Caitanya. N.D., 1976; *Mukherjee S.C.* A Study of Vaisnavism in Ancient and Medieval Bengal (up to the Advent of Chaitanya). Calc., 1966 (1956); *Nāth R.* Gauḍīya-vaiṣṇava-darśana. Vol. 1–5. Calc., 1957–1958 (на бенгали); *Sunderānanda Vidyāvinoda.* Acintya-bhedābheda-vāda. Calc., 1951 (на бенгали).

С.В. Ватман

ВИШУДДХА-АДВАЙТА (санскр. viśuddha-advaita, букв. «чистая недвойственность») — филос. школа вишнуитского направления в рамках **веданты**, основателем и крупнейшим представителем к-рой был **Валлабха. Брахман** в В.-а. — не только действующая (*нимитта*), но и материальная (*самавай*) причина мира, причем **самавая** (букв. «неотъемлемая присущность») здесь, в отличие от **ньяя** и **вайшешики**, трактуется как синоним *тадатмья* (тождества). *Брахман* тождествен своим качествам, или формам проявления, однако не связан ими, поскольку само их существование зависит от его соизволения, а потому он считается чистым, лишенным формы (*нишпрананча*). **Майя** — это сила *Брахмана* и как таковая тождественна ему; вместе с тем *майя* — лишь вторичная причина мира, к-рый является не следствием реальной трансформации *Брахмана* (как у **Бхаскары** в системе **бхеда-абхеда**), но его непосредственной манифестацией. В своем омрачающем аспекте *майя* выступает как неведение (**авидья**). Традиц. ведантистское определение *Брахмана* как **сат-чит-ананда** означает в В.-а., что он реален, наделен сознанием и блажен; кроме того, он проявляется через множество своих благих качеств и персонифицирован в образе Кришны. Аспект его реальности (**сат**) проявляется как элементы материального мира (**праны**), аспект сознания (**чит**) —

как многочисленные души (**дживы**), а частицы его блаженной природы (**ананда**) выступают в роли «внутренних управителей» (*антарьяминов*) каждой *дживы*. Верховный *антарьямин*, по воле к-рого происходят все события в мире, — это сам Кришна. Система В.-а. вобрала в себя ряд положений, близких идеям теистич. **санкхьи**, в частности представление о трех **гунах**, **Пракрити**, **Пуруше** и т.д., однако эти сущности в ней не являются самостоятельными, а представляют собой различные ипостаси, или формы проявления, высшего *Брахмана*. В.-а. насчитывает 10 видов познания: пять вечных, включающих манифестацию Бога в **Ведах**, сообразно к-рым творится мир в начале каждого вселенского цикла, и пять ограниченных, временных: чувственное восприятие (**пратьякша**) и четыре «заочных» (*парокша*), интеллектуальных видов познания, зависящих, соответственно, от функций **манаса**, **буддхи**, **аханкары** и **читты**. Согласно В.-а., к освобождению (**мокше**) не ведет ни «путь действия», т.е. следование ведийским предписаниям, ни «путь знания», предложенный **адвайтой**. Единственная возможность достичь освобождения — это **бхакти**, личная приверженность и любовь к Богу. Хотя *бхакти* является, строго говоря, лишь средством (*садхана*), она считается даже более предпочтительной, чем само освобождение, т.к. позволяет полнее служить Кришне. Единство адепта с *Брахманом*, о к-ром говорится в **упанишадах**, представляет собой лишь одно из промежуточных состояний бхакта, высшим же является *вьясана*, или всепоглощающая страсть. В отличие от школы *марьяда-бхакти*, полагавшей, что для проявления *бхакти* необходимы личные усилия человека, В.-а. придерживается концепции *пушти-бхакти*, утверждая, что семя привязанности (*према*), заложенное в человеке Кришной, в дальнейшем только по милости Божьей прорастает в нем в виде спонтанной благой деятельности и любви.

Лит.: Vallabha Subodhini. Poona, 1954; Dasgupta S. A History of Indian Philosophy. Vol. 4. Cambridge, 1926; Maratia M.L. The Philosophy of Vallabhācārya. D., 1967.

Н.В. Исаева

ВОСЬМЕРИЧНЫЙ ПУТЬ, *аштангика-марга* (санскр. aṣṭāṅgika-mārga, пали aṭṭhaṅgika-magga) — в **буддизме** путь к освобождению от перерождений (**сансара**) и от действия закона **кармы**, к **нирване**, составляющий содержание Четвертой благородной истины. Состоит из 1) правильных воззрений (санскр. **дришти**, пали **диггхи**) — прежде всего знания **Четырех благородных истин**; 2) правильных намерений (санскр. *санкальпа*, пали *санкаппа*) — ориентации на *нирвану* и культивирование благорасположенности ко всему живому — **майтри** (пали *метта*); 3) правильной речи (санскр. **вач**, пали *вача*) — освобождения речи от лжи, сквернословия, грубости, скабрёзности и глупости; 4) правильных действий (санскр. *карма*, пали *камманата*) — воздержания от воровства, убийства, недолжного поведения вообще; 5) правильного образа жизни (санскр., пали *аджива*) — выбора профессии, к-рая не причиняет вреда другим существам; 6) правильных усилий (санскр., пали *ваяма*) — устранения дурных мыслей, мнений, намерений и культивирования позитивных ментальных состояний из группы семи факторов просветления (*самбодхи анга*): самоосознавание, усилие, концентрация, различение **дхарм**, радость, спокойствие, умиротворение; 7) правильного осознания собственного тела, ощущений, ума и ментальных объектов (санскр. **смрити**, пали **саги**) и 8) правильного сосредоточения — развитие способности концентрации (санскр., пали **самадхи**).

Слово «правильный» (санскр. *самьяк*) понимается в смысле соответствия **Срединному пути** между «крайностями», представленными взглядами и практиками др. школ, такими как вера в вечный **Атман (сассатавада)** и материалистич. воззрения о разрушении души после смерти тела (**уччхедавада**), скептицизм и догматизм, крайний аскетизм и гедонизм и т.п. Правильность В.п. лежит не в теории, а в практике, поскольку **Будда** прошел его сам и, только убедившись в его действительности, стал проповедовать другим.

Однако не следует понимать слово «путь» в смысле последовательного прохождения всех названных ступеней в порядке их перечисления. Относительно способа осуществления В.п. существуют разные мнения. **Буддагхоса** описывает В.п. в терминах трех категорий: «культивирование поведения» — **шила** (3, 4, 5), «культивирование психики» — **самадхи** и «культивирование мудрости» — **праджня** (1.2). Эти три блока практик, как считают некоторые буддисты, должны осуществляться в следующем порядке: сначала **шила**, потом **самадхи** (соответствует **шаматхе**) и лишь после этого **праджня** (соответствует **випассане**). Будд. нормы нравственного поведения и психотренинга в общих чертах совпадают с нормами др. религий Индии. Собственно будд. видение мира сосредоточено в **праджне**, отождествляемой со знанием Четырех благородных истин. Поэтому мн. буддистские авторы подчеркивают, что для начала продвижения по пути необходимо предварительное знакомство с Четырьмя благородными истинами и предварительное принятие на веру этой доктрины (**шраддха**). Это соответствует т.зр., согласно к-рой «культивирование поведения» и «культивирование психики» не могут существовать отдельно от «культивирования мудрости». Только В.п. в полном объеме при одновременном осуществлении всех восьми практик способен обеспечить достижение освобождения (**нирвана**).

См. также ст.: **Духкха; Матрика**.

Лит.: *Bronkhorst J.* The Two Traditions of Meditation in Ancient India. N.D., 1993; *Gethin R.* The Buddhist Path to Awakening: A Study of the Bodhi-Pakkhiya Dhamma. Leiden, 1992; *id.* The Foundations of Buddhism. Oxf.–N.Y., 1998; *Paths to Liberation: The Mārga and Its Transformations in Buddhist Thought.* Ed. by R.E. Buswell, Jr., R.M. Gimello. Honolulu, 1992.

В.Г. Лысенко

ВРАТА (санскр. *vrata*) — обеты в **джайнизме**. Играют главную роль в его этич. системе. Подразделяются на осн. (**маха-врата** или **ану-врата**) и дополнительные (**шила-врата**). К пяти основным обетам относятся: **ахимса** — ненасилие, непричинение вреда всему живому; **сатья** — правдивость; **астейя** — не-воровство, не-взятие того, что не дано; **апариграха** — не-привязанность; **брахмачарья** — целомудрие, или воздержание. Первые четыре обета были сформулированы еще 23-м **тиртханкаром**, Паршвой, к-рый называл их **чатурьяма** («четыре ограничения») или **чатурдхарма** («четыре добродетели»), пятый же был добавлен 24-м **тиртханкаром**, **Джиной Махавирой**. Дополнительных обетов насчитывается восемь, первые пять из к-рых носят общее назв. **шикши-врата** («обучающие обеты»), а три последних — **гуна-врата** («обеты добродетели»): 1) полное соблюдение осн. обетов в течение 48 минут минимум раз в день (**самайика**); 2) еженедельный двухдневный

полный пост (*пошадха-упаваса*); 3) постепенный отказ от всех средств существования (*бхога-упабхога*); 4) обязательное подаяние (*дана*); 5) религ. смерть посредством полного отказа от пищи и питья (*саллекхана*); 6) ограничение на определенный период на передвижение в пространстве (*дик*); 7) гостеприимство по отношению к достойным (*атитхисамвибхага*); 8) непричинение насилия без крайней необходимости (*анартхаданда*). Принятие обетов служит средством остановки (**самвара**) притока кармической материи в душу.

Лит.: *Bhargava D. Jaina Ethics. D., 1968.*

Н.А. Железнова

ВЬОМАШИВА (санскр. Vyomaśiva) (ок. 948 — 972) — инд. философ, приверженец школы **вайшешика**. Уроженец юга Индии (по др. данным, Кашмира), шиваит (о чем можно судить по его имени), В. известен как автор «Вьомавати» («Сочинение Вьомы», др. назв. «Самгхараха-тика», или «Тика»), первого по времени из авторитетных комментариев к «Падартхадхарма-санграхе» («Собранию характеристик категорий») **Прашастапады**.

В. неоднократно ссылается на своего **гуру**, к-рый в своих соч. критиковал взгляды будд. логиков по вопросам природы целого, существования Бога, числа инструментов познания (**прамана**) и т.п., однако никогда не называет его по имени. Он цитирует «Шлока-варттику» **Кумарилы**, «Прамана-варттику» **Дхармакирти**, «Ньяя-бхашью» **Ватсьяяны**, «Ньяя-ваттику» **Уддйотакары** и «Вакаяпадию» **Бхартрихари**. Шридхара опровергает нек-рые идеи В., а **Удаяна** почтительно называет его «учителем» (*ачарья*). Его считают виднейшим представителем той ветви *вайшешики* и **ньяи** (ср. также ст.: **Бхасарваджня**), к-рая исходила из признания словесного свидетельства (**шабда**) в качестве самостоятельного инструмента достоверного познания (*прамана*), в то время как осн. традиция, идущая от «Вайшешика-сутр» и Прашастапады, настаивала на сведении *шабды* к логич. выводу (**анумана**).

Во вводной части «Вьомавати» В. подчеркивает сотериологич. роль учения *вайшешики*, ее ориентацию на достижение освобождения (**мокша**): правильное познание шести категорий (**падартха**) этой школы должно сопровождаться длительной медитацией, призванной устранить ошибочное познание и его аффективные последствия, такие как страсть, ненависть и т.п. В. обсуждает и опровергает учения об освобождении, представленные **ведантой**, **санкхьей**, буддистами, джайнами, **адвайтой**, **шабда-адвайтой** и нек-рыми шиваитскими сектами (**пашупата**, **шайва-сиддханта**). В. утверждает, что познание истинной реальности (*таттва-джняна*) является результатом **дхармы** (заслуги), к-рая проявляется по воле Бога лишь у святых *риши* (провидцев), таких как Канада (легендарный автор «Вайшешика-сутр»), остальным оно доступно лишь через изучение характеристик категорий *вайшешики*. Валидность **Вед** он обосновывает ссылкой на то, что они являются творением Бога. Среди тем, не содержащихся в «Падартхадхарма-санграхе», к-рые обсуждает В., — проблема соотношения частей и целого (в полемике с буддистами); критика учения, согласно к-рому тень является отдельной субстанцией; преимущество отрицательных суждений для определения специфики объекта; доказательство существования атомов (деление на части должно иметь предел), а также того, что познание ветра носит непосредственно чувственный характер, а не явля-

ется предметом логич. вывода (как у Прашастапады). В отличие от Прашастапады, считавшего **Атман** невоспринимаемым, В. утверждает его воспринимаемость внутренним чувством (**манасом**). Не согласен он и с отказом Прашастапады рассматривать растения как одушевленные существа, у деревьев, с его точки зрения, есть душа и они имеют желания: когда эти желания исполняются, деревья зацветают. В. детально обсуждает проблему познания небытия (**абхава**): если существующие вещи обладают отличительными характеристиками, то несуществующие ими не обладают, поэтому их восприятие зависит от восприятия чего-то существующего, напр. места, характеризуемого отсутствием предмета, к-рый там ожидали увидеть, напр. горшка. Он критикует учение о **буддхи санкхьи**, эпистемологич. идеализм **йогачары** (объекты не имеют самостоятельного существования вне познания), будд. доктрину мгновенности (**кшаникавада**), опровергает учение **мимансы** о внутренней достоверности познания (**сватах праманья**). В. много рассуждает на теологич. темы (есть ли у Бога тело, желания и т.п.) и приводит доказательства существования Бога (см. **Ишвара**).

Соч.: *Īyomavatī*. Ed. by G. Raviraj, D. Śāstri. Benares, 1924–1931.

Лит.: EIPh. Vol. II. Indian Metaphysics and Epistemology. The Tradition of Nyāya-Vaiśeṣika up to Gaṅgeśa. Ed. by K.H. Potter. D., 1977; *Thakur A.* Origin and Development of the Vaiśeṣika System // History of Science, Philosophy and Culture in Indian Civilization. General ed. D.P. Chattopadhyaya. Vol. II, pt 4. Centre for Studies in Civilizations. N.D., 2003.

В.Г. Лысенко

ВЬЯВАХАРА (санскр. vyavahāra — «общепринятая практика», «конвенция») — в самом общем смысле обозначение норм и правил, к-рым подчиняются социальные отношения — любая мирская практика, требующая соблюдения «правил игры» (будь то заключение торговой сделки, судебная тяжба), а также языковая коммуникация (речевой этикет общения). В узком смысле узус — практика словоупотребления, основывающаяся на лингвистич. соглашениях (**санкета**) о значениях слов (**артха**). В этом последнем смысле В. часто используется в **ньяе** и **вайшешике**.

О филос. смысле В. см. ст.: **Вьявахарика–парамартхика**.

В.Г. Лысенко

ВЬЯВАХАРИКА–ПАРАМАРТХИКА (санскр. vyavahārika — «практическое», «повседневное», «конвенциональное», «условное», «эмпирическое»; pāramārthika — «высшее», «конечное», «абсолютное») — важнейшая дуальная парадигма, терминологизирующая (при параллельном функционировании синонимич. лексем) опыты стратификации сначала уровней истины, а затем и реальности в ряде ведущих направлений инд. философии, обстоятельность разработки к-рых составляет одну из структурных особенностей ее менталитета в сравнении с другими филос. традициями. Прообразы этой парадигмы восходят уже к началам инд. философии, ее же наиболее отстоявшиеся формы являются достоянием соответствующих школ и в наст. время.

Так, среди *«шраманов и брахманов»* шраманского периода (сер. I тыс. до н.э.) составитель «Брахмаджала-сутты» выделяет тех философов-этерналистов, к-рые учили тому, что «безначальны **Атман** и мир, бесплодны, как вершины гор, и прочны, как колонны, и хотя те существа блуждают, перевоплощаются, исчезают и появляются [вновь, все] существует навечно». При этом различаются целых четыре исходные позиции, из к-рых брахман или *шраман* приходит в этот конечный пункт рассуждения (Дигха-никая I.14–16). Осн. интерес здесь представляет противопоставление истины и кажимости: хотя перед обычным наблюдателем открывается картина непрерывных изменений, на самом деле все остается неизменным. Данная установка обнаруживается и у ряда конкретных философов той же эпохи. Материалист **Адджита Кесакамбала** считает, что за обманчивым многообразием мира скрываются лишь комбинации четырех стихий, а его оппонент дуалист **Пакудха Каччаяна** противопоставляет в качестве видимости и истины иллюзию действий субъекта и его онтологич. непричастность к ним.

Различение кажимости и истины в характеристике психосоматич. организации, называемой «человеком», приписывается и самому **Будде**. Так, в «Сутре о ноше и носителе ноши» предпринимается четырехчастное изложение базового будд. учения в виде ответов на вопросы: что такое «ноша» (*бхава*)? что такое «поднятие ноши»? что такое «избавление от ноши»? и что такое «носитель ноши»? «Ношей» оказываются пять «групп привязанности» (**скандха**), ее поднятием — желанием, избавлением от нее — избавление от желаний, а с ее «носителем» дело обстоит по-другому. В трех предыдущих случаях Будда прямо указывал, 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 сам модус ответа на поставленный вопрос. А именно — в случае подобного вопроса надлежит назвать «персону» (**пудгала**), к-рой «приписываются» определенные имя, происхождение, пристрастия, удовольствия и страдания и срок жизни. Смысл ответов Будды в том, что в абсолютном смысле индивид есть единство пяти групп-*скандх*, и говорить о нем помимо них можно, следуя лишь нормам обыденного языка. Это различие двух способов ответа на, казалось бы, совершенно однотипные вопросы наглядно демонстрирует стратегию диалога с потенциальными адептами: сказать им прямо, что *Атмана* (как и «истинного брахмана», «правильного жертвоприношения», потустороннего мира и мн. др.) не существует, было бы рискованно, и стратегия «мягкого прозелитизма» побуждала уже ранних буддистов разъяснить себе, каким образом можно пользоваться понятиями общепризнанного языка, чтобы не противоречить «конечной истине». Об этом прямо говорится: «Будда пользуется мирскими выражениями, мирскими оборотами речи, мирскими обозначениями, но не вводится ими в заблуждение» (Дигха-никая I.202).

Согласно будд. герменевтике, те наставления, в к-рых Будда адаптируется к несовершенному уровню духовной зрелости аудитории, содержат тот уровень истины, к-рый признается лишь на переходной стадии от заблуждения к истине совершенной. Очевидны и «практич.» преимущества различения истины «конвенциональной» и «конечной»: каждая новая будд. школа могла объявить собственное доктринальное нововведение раскрытием сразу не доступной «неподготовленным» высшей истины, а доктрины своих оппонентов — «педагогич.» приспособлениями к их слабостям.

Однако соответствующие термины формируются в «палийском буддизме» весьма постепенно. Один из немн. прецедентов — классификация знания по древней «Сангити-сутте» (IV–III вв. до н.э.): «Есть четыре знания — [непосредственное] зна-

ние учения, выводное знание, знание о границах [чужих знаний] и конвенциональное (*саммутиджняна*)» (Дигха-никая III.226). В тхеравадинской «Катхаваттху» уже в первой полемич. позиции, обращенной против будд. «еретиков»-пудгалавадинов (I.1.1), утверждается, что принятие квазиперсоны *пудгала* невозможно в реальном или конечном смысле (*параматтхена*).

В связи с др. **абхидхармическими текстами** можно вспомнить и о той стратификации речений Будды, к-рую предприняли теоретики различных направлений. В «Абхидхарма-хридае» («Сердцевина Абхидхармы») сарвастивадина Бхаданты Дхармашри (I–II в.) уже утверждалось, что Будда так дифференцировал знания в соответствии с доступностью истины его учения для аудитории: 1) конвенциональные, когда различаются мужское и женское, длинное и короткое и т.д.; 2) «связанные», когда познаются факторы, сопровождающие знание и не наблюдаемые в «оформленном» и «бесформенном» мирах; 3) аутентичные, к каковым относились **Четыре благородные истины** в «чувственном» мире (VI.123–129). Значительно яснее о том же говорили последователи **бахушрутии** — праджняптивадина, прямо утверждавшие, что в учении Будды нек-рые предметы суть лишь простые названия (**праджняпти**), другие относятся к истинам относительным (*самврити-сатья*), третьи — к сфере абсолютной истины (*парамартха-сатья*), выделяя иногда и четвертый уровень.

Исследования Л. де ла Валле Пуссенон кит. редакций абхидхармических текстов привели его к выявлению целых пяти будд. 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 относится только истина о пути, ведущем к прекращению страдания; 3) к сфере конечной истины относятся не четыре истины о страдании, но только учение о всепустотности вещей и их бессубстанциальности; 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 истины. К этим концепциям К. Джаятиллеке добавляет еще одну: 6) все четыре истины о страдании составляют содержание конечной истины — такова была позиция **тхеравады**.

Опираясь на названные и **праджняпарамитские тексты**, основатель **мадхьямаки** знаменитый **Нагарджуна** формулирует неск. позиций в своем основном произведении «Муламадхьямака-карика». Так, последовательное «разоблачение» всех систем филос. понятий — притом отнюдь не только брахманистских, но и традиц. буддийских — закономерно выражается в оценке даже несущей конструкции его собственной «негативной диалектики», самой пустотности (**шуньята**), в качестве именно филос. понятия, к-рое наряду с его логич. 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 (*праджняптьяртхам*)» (XXII.11). Нагарджуна дифференцирует уровни истины, рассуждая о Четырех благородных истинах о страдании: «Будды наставляли в дхарме, опираясь на две истины: истину мирских конвенций (*локасамврити-сатья*) и истину в высшем смысле (*парамартхатах*)» (XXIV.8). Из этого тезиса следует заключение: «Те, кто не распознают различие этих двух истин, не распознают глубинной истины и [всего] будд. учения» (XXIV.9). Далее выясняется, почему различение двух уровней истины необходимо и почему нужна истина не только абсолютная, но и конвенциональная: «Высшей истине никто не учит, если реципиент не опирается на истину „практич.“ (**вьявахара**), а без усвоения

высшей истины не может быть достигнута **нирвана**) (XXIV.10). Те же установки на дифференцирование условной и безусловной истины выявляются на материале и «Ратнавалираджа-парикатхи». С высоты конечной истины (*парамартхатах*) объявляются ложными не только «обыденные» с позиций буддистов высказывания типа «Есть я» или «Есть мое» (I.28) или воззрение этерналистов, по к-рому в мире существует к.-л. «неизменное состояние» (I.66), но и сами экзистенциальные предикации — «Это есть» и «Этого нет» — считаются ложными на уровне высшего знания (II.4–5). Более того, только с т.зр. относительной истины (*самврити*) можно утверждать то, в чем были солидарны все, — что у каждой из стихий (земля, вода, огонь, ветер, пространство) есть свои специфические свойства (I.90). Причина, предшествующая рождению ч.-л., не является на деле причиной, поскольку само происхождение *А* из *Б* нерелевантно конечной истине (*тамтвататах*) (I.47). Не только идея «Я», но и замещающие ее в буддизме дхармические группы-скандхи не являются реальными с т.зр. 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? Будд. школы не признают в таковом качестве *Атмана* и сохраняют эту функцию за умом-**читтой**, но такова, с т.зр. Нагарджуны, лишь «практич. истина» (*вьявахара*): с т.зр. высшей истины ум-*читта* не существует, поскольку не существует его объектная сфера (IV.64). Апелляция к «практич. истине» налицо и в полемике мадхьямика с сарвастивадинами, отстаивавшими идею о том, что психофизич. организация 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 т.зр.» — с т.зр. истины конечной они не более реальны, чем рождение и смерть слона в мареве (II.10–14). Более того, к сфере лишь относительной истины принадлежит и та неоспоримая истина традиц. буддизма, по к-рой *нирвана* есть прекращение профанич., сансарного существования — именно потому, что сама оппозиция существования и несуществования, к-рые по определению обуславливают друг друга, к сфере высшей истины относиться не может (I.73).

В группе текстов нагарджуновского круга «Чатухстава» («Четыре гимна») утверждается, что деятель и деяние различаются как «самостоятельные» только с т.зр. истины условной (I.8). Равным образом различение познающего и познаемого также актуально на уровне первой истины, но не с т.зр. истины конечной (*парамартхатах*) (II.3). С этой же т.зр. невозможно говорить о возникновении и исчезновении *дхарм*, т.е. о том, на чем категорически настаивают школы традиц. буддизма (III.17). Нельзя говорить также о возникновениях и уничтожениях мироздания: это бесспорная для традиц. 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, все лишненное собственной природы не может быть действительным с т.зр. конечной истины.

Освоение В.–П. в **адвайта-веданте** начинается с того, что Гаудапада в последней главе своего сочинения пытается терминологизировать будд. различение обыденного и конечного уровней истины, подчеркивая, что на 1-м уровне (*самвритья*) все мыслится находящимся в становлении и нет ничего вечного, а на высшем (*свабхавена* — «по собственной природе», «так, как оно есть») выясняется, что ничто

не рождается, а потому и не разрушается (IV.57). Но через неск. стихов происходит нечто новое: Гаудапада использует для различения уровней истины терминологию **виджнянавады** (см. **Трисвабхава**) для различения уровней реальности. Он пишет (IV.73–74): «То, что существует с т.зр. воображаемой относительной истины, // Не существует с т.зр. истины высшей (*парамартхена*), // И то, что должно быть с т.зр. зависимой относительной истины (*паратантро абхисамритья*), также не существует с т.зр. высшей. // [А именно]: даже нерожденное с т.зр. воображаемой относительной истины (*кальпита самвритья*) не является таковым с т.зр. высшей. // Но то, что рождается, [является таковым] с т.зр. зависимой и совершенной относительной истины (*паратантро абхинишпаттья*)». Приведенные стихи убеждают в том, что Гаудапада изучал «Ланкаватара-сутру» и тексты Асанги и **Васубандху**. Более того, само его объединение терминов стратификации реальности у будд. идеалистов свидетельствует о том, что ему был известен и их тезис об относительности различия между ними, к-рый всячески обыгрывался у Асанги и Васубандху, а также что «практич. реализация» их различий должна завершиться их «снятием» в сознании адепта.

Среди пассажей **Шанкары** в «Брахмасутра-бхашье» следует выделить тот, согласно к-рому рекомендации «искать *Атмана*», или «достичь *Атмана*», или «услышать об *Атмане*» (из соответствующих текстов **шрути**) обращены к сознанию «обычных людей» (*лаукика*), к-рые еще привыкли отождествлять себя с телом и к-рых поэтому следует отучать от этого ложного навыка сознания. С т.зр. высшей истины (*парамартхатах*) нет никакого др. субъекта «слышания» и т.д., кроме единого мирового сознания, или **Брахмана**, на что указывают такие речения, как «Брихадараньяка-уп.» (III.7.23): «Нет иного видящего, иного слышащего, иного поэтому мыслящего и распознающего...» Пассаж в «Брахмасутра-бхашье» II.1.14 открывается двумя важнейшими для *адвайта-веданты* констатациями. Различие между субъектом и объектом познания признаваемо только на уровне В., но не П. И тут же выясняется, что о различии между следствием и причиной также можно говорить лишь с т.зр. обычных людей (*локават*), но с т.зр. конечной истины (*парамартхатах*) данного различия также нет, т.к. идентичность их признана в *веданте*. Следствие — это Вселенная, распределяемая на пространство и т.д., причина — *Брахман*, и с этой т.зр. следствие не существует отдельно от причины (вопреки тому, что считают другие школы) (II.1.14). В одном из пассажей того же текста Шанкара намечает даже три уровня истины, хотя и не эксплицирует их. Речь идет о том, как согласовать с авторитетом *шрути* учение о божественном созидании мира посредством чистой, «незаинтересованной» игры (**лила**). Представитель *ниришваравады* (санкхьяик или мимансак) утверждает, что Божество не может быть мироздателем, ибо если оно Божество, то у него ни в чем не должно 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 к-рой царь или к.-л. др. «вседовольный» человек может предаваться какой-то деятельности и без интереса, из одного удовольствия: точно так же и Божество — тут мы достигаем второго уровня истины — созидает миры из развлечения и удовольствия от пользования своей бесконечной силой, и заблуждаются те простодушные, к-рые видят в этом какой-то интерес. И все же указания ведийских текстов на мирозозидание — здесь проецируется уже третий уровень познания — не относятся к сфере высшей истины, ибо подобные указания релевантны только в мире имен-форм, вызванном действием **авидьи**, и имеют назначением убедить, что все имеет *Брахмана* своей сущностью (II.1.33).

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 «ограничительных факторов» (*упадхи*). С точки же зрения П. такой вещи, как отдельная душа, нет — она лишь «является» под действием указанных факторов (II.3.30). Проблема онтологич. статуса «отдельной души» решается неоднократно в третьем разделе. Так, утверждается, что на уровне конечной истины воплощенная душа и есть сам *Брахман*, «верховный владыка», тогда как состояние воплощенности — результат действия все тех же «ограничительных факторов», проецируемых все тем же Незнанием (III. 4.8).

В коммент. к «Гаййтирия-уп.» Шанкара пишет о том, что когда в тексте говорится о «вхождении» *Атмана* во множество мировых начал, подразумевается на деле «прогресс» во «вхождении» *Атмана* (к-рый есть *Брахман*) в его собственные «произведения» с тем, чтобы последовательно познавать самого себя. Но сам способ изложения сказанного является верным лишь с позиции В., а не П. (II.6). А в его коммент. к «Брихадараньяка-уп.» выражения *упанишад*, согласно к-рым *Брахман* есть «одно без второго» и «в нем нет различия», считаются абсолютно истинными и отражающими высший пункт видения (*парамартхадришти*), ибо при таком видении имена-формы этого мира (*нама-рупа*) перестают рассматриваться как отличные от своего субстрата — как пена уже не видится отличной от океана. Уровень же обычного видения, когда *Брахман* еще не отделен в сознании от таких «ограничительных факторов», как тело и способности чувств, к-рые производны от имен-форм, соответствует опыту общего восприятия (*вьявахара*) существования отдельных вещей (*васту*). Хотя этот опыт и ложен, в него верит большинство. Однако те, кто твердо придерживаются высшей истины, убеждены в том, что *Брахман* есть «одно без другого» и свободен от любого «всеобщего опыта» (III.5.1).

В чем состоит эта высшая точка зрения, становится вполне понятно и из первой, прозаич. части «Упадеша-сахасри». На сомнение ученика, как можно совместить с учением о всеединстве 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 (*параматхатас*) есть один *Атман*, к-рый отражается множественно вследствие видения, [определяемого] Неведением, — подобно тому как больной глазами видит много лун» (I.1.40). Но вот в коммент. к заключительным стихам «Мандукья-карики» Гаудапады уже предлагается 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» (*парамартха-сатья*). Здесь же уточняется, что изучающий должен изучать четыре «предмета» (то, что должно быть познано; то, что должно быть избегаемо; вещи, к-рые должны постигаться учеными мужами, свободными от желания потомства, богатства и славы; аффекты сознания), но только первый, а именно *Брахман*, существует с т.зр. высшей истины (*аграяна*, букв. «первая позиция») (IV. 87–90).

На границах стратификации истины и реальности располагается дифференциация уровней самого «видения», к-рое обнаруживается в одном из пассажей уже цитированного коммент. Шанкары к «Брихадараньяка-уп.» (III.4.2). Он различает два типа «видения» — обычное (*лаукика*) и высшее — П. Обычное включает деятельность

внутреннего инструментария (**антахкарана**) и органа зрения в перцептивном акте, к-рый имеет начало и конец, следовательно, является ограниченным. Высшее же видение соответствует самой природе *Атмана* как «зрителя» (*драштри*) и не имеет начала и конца (IV.3.23).

Имплицитные указания на сравнительное «количество реальности» вещей являются в тех случаях, когда в «Брахмасутра-бхашье» говорится о *Брахмане* как о высшей реальности. Напр., когда указывается, что *Брахман* не может быть «затронут» нечистыми переживаниями адепта (будь то переживания радости или страдания) — как небо не может быть затронуте грязью, и *Брахман* характеризуется в этом случае как *парамартхарупа*, т.е. как то, что имеет наивысшую природу (I.2.8). В др. пассаже *Брахман*, в связи с истолкованием «Чхандогья-уп.» VII.15–16, также характеризуется как *парамартхарупа*, что приравнивается к характеристике *сатъя* — «истина» (I.3.8). Еще в одном пассаже высшим (П.) — подразумевается разрядом действительности — называется само тождество *Атмана* и *Брахмана*, осознание к-рого «наступает» после устранения иллюзорности представления о множественности душ (II.3.50). Осн. отличие Шанкары от его предшественника состоит в том, что Гаудапада (как и махаянисты) ставит акцент на сходстве бодрствования и сновидений, в то время как Шанкара — на их различии. Др. отличие следует видеть 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 (*парамартхики сришти*), как и в бодрствовании, или оно будет иллюзорным (**майя**)?» Здесь и развертывается длительный диалог адвайтиста с воображаемым оппонентом (III.2.1–4).

Задача, к-рую ставил перед собой **Мандана Мишра**, как видно из завершения дискурса на тему онтологич. статуса *авидья* в «Брахма-сиддхи», была двойственная: сохранить «недуализм», с одной стороны, и возможность избавления от Незнания — с другой. Решение, к к-рому он приходит, впечатляет диалектич. изощренностью: *авидья* не есть ни совершенно сущее (*сати*), ни совершенно не-сущее (*асати*). Если бы она была первым, то была бы положительной реальностью (*парамартха*), а это противоречит самой ее отрицательной природе как не-знания. А если бы она была совершенно не-сущим, подобно небесному цветку, 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» (*авабхасана*), а онтологич. статус ее состоит в том, что она неопишима (*анирвачания*) в терминах существования и не-существования (I.10).

Пассаж **Пракашатмана**, в к-ром осуществилась эпохальная для ведантйской трансцендентальной онтологии экспликация давно подразумеваемого, следует за тем, в к-ром рассматривается традиц. проблема ошибочного восприятия (когда перламутр принимают за серебро). «Или, по-другому, [следует признать] три вида существования: высшее существование (*парамартха-саттъям*) *Брахмана*; существование, способное к действенности (*артхакриясамартхья-саттам*), обеспечиваемое *майей*, — [как], напр., у пространства; существование, обеспечиваемое [индивидуальным] незнанием, — [как], напр., у серебра в перламутре. Потому в соотношении с высшим существованием [оно] неопишимо (*анирвачания*) [в терминах существования и не-существования]. Потому и нет противоречия с восприятием, т.к. существование вещей постигается в соответствии с ним».

Наконец, Дхармараджа (XVII в.) применяет понятия «В.» и «П.» для окончательного установления трех уровней реальности, к-рое в наст. вр. считается исконно адвайтистским. «Пусть будет, — предлагает Дхармараджа, — субстанциальность *Брахмана*. И все же это не противоречит объектности зрительного и пр. познаний. Ведь мы знаем три вида существования. Это высшее существование (*парамартхикам-саттвам*) *Брахмана*, практич. существование (*вьявахарикам-саттвам*) пространства и прочего, призрачное существование (*пратибхашикам-саттвам*) кажущегося жемчуга и прочих иллюзорных форм. Потому познание „Это — горшок“ следует считать достоверным, т.к. предметом восприятия здесь будет практич. существование. При этой позиции отрицание существования горшков будет рациональным только при соотнесении их с *Брахманом*, а не само по себе. И это не противоречит высшему существованию».

Концепции В. и П. встретили сопротивление со стороны **сарвастивады**, оппонировавшей «нигилизму» мадхьямиков и тех ведантийских школ, к-рые оппонировали «абсолютизму» *адвайты* (начиная с **бхеда-абхеды** и **вишишта-адвайты**) и настаивали на том, что можно назвать признанием закона противоречия в обсуждении филос. проблем. Тем не менее сама модель оказалась настолько созвучна инд. филос. менталитету, что она обнаруживается и в других **даршанах**, помимо махаянских и *адвайта-веданты*. В **джайнизме** начиная с **Кундакунды** «горизонтальная» гносеологич. модель соположимых «точек зрения» дополняется новой — «вертикальной» моделью уровней истины, к-рые различаются как истина «практическая» (*вьявахара ная*) и «определенная» (*нишчая ная*). Непосредственное взаимодействие из **махаяны** обнаруживается уже в первых стихах осн. сочинения Кундакунды «Самая-сара» («Суть наставления»). В самом начале в нем утверждается, что только с «практич. т.зр.» знающий обладает правильным знанием, видением и поведением, тогда как на самом деле нет ни того, ни другого, ни третьего (ст. 7). Это напоминает стих «Аштасахарика-пруджняпарамиты», согласно к-рому с «высшей т.зр.» нет ни тех, кого ведут к конечной цели, ни тех, кто ведет, и даже нет самого пути. Следующий стих, по к-рому, подобно тому, как не-ария нельзя понять без знания его языка, без умения говорить языком «практич. истины» нельзя ничего объяснить тому, кто не достиг высшей (ст. 8), является прямой цитатой из «Чатухшатаки» («Четырехсотницы») **Арьядэвы**. Осн. сфера различения двух уровней истины у джайн. философа — учение об *Атмане*, к-рый с т.зр. низшей истины — создатель кармического вещества, с т.зр. 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). 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 и др.). О различении В. и П. в **ньяе** свидетельствует, напр., разграничение в «Ньяя-бхашье» **Ватсьяяны** двух категорий в «высшем смысле» (**прамана** и **премея**) и остальных в конвенциональном (I.1.1), а в **санкхье**, напр., утверждение **Ишваракришны** в «Санкхья-карике», что **Пуруша** «на деле» не является субъектом ни «закабаления», ни «освобождения», к-рые поэтому суть видимость (ст. 63).

Лит.: Андросов В.П. Буддизм Нагарджуны: Религиозно-философские трактаты. М., 2000; Шохин В.К. Стратификации реальности в онтологии адвайта-веданты. М., 2004; *Bhattacharya D.C. Maṇḍana, Sureśvara and Bhāvabhūti // IHQ. 1931, vol. 7, p. 301–308; Hacker P. Die Lehre von den Realitätsgraden im Advaita-Vedānta // Zeitschrift für Missionswissen-*

schaft und Religionswissenschaft. 1952, Bd XXXVI, S. 277–293; *Sastri P.S.* Indian Idealism. Vol. I. Delhi–Varanasi, 1975; *Sinha J.* A History of Indian Philosophy. Vol. II. Calc., 1952; *Thrasher A.W.* The Advaita of Maṇḍana Miśra's Brahmasiddhi. Ph.D. Diss. Harvard University, 1972; Two Truths in Buddhism and Advaita. Ed. by M. Sprung. Dordrecht, 1973; *Vallée Poussin L. de la.* Documents d'Abhidharma — les Deux, les Quatres, les Trois Vérités. Extraits de la Vibhāṣā et du Kośa de saṅghabhadra // Mélanges Chinois et Bouddhique. Bruxelles, 1936–1937, t. 5, p. 159–187.

В.К. Шохин

ВЬЯДИ (санскр. Vyāḍi) — один из древних грамматистов, автор обширного трактата «Санграха». Считается представителем направления древней грамматики, известного как *айндра* (см. **Вьякарана**). Жил приibl. в то же время, что и **Панини**, или чуть позже, т.е. в V–IV вв. до н.э. Оказал значительное влияние на последующую традицию инд. грамматики и лингвистич. философии. (Его последовательей называют по его имени — «вьядии» и по названию его главного трактата — «санграха-сутрики».)

Никакие соч. В. до нас не дошли, о нем и его идеях известно по работам позднейших грамматистов (его имя упоминается в «Прагишакхьях», «Махабхашье», *варттиках* **Катьяяны**, «Вакьяпадии» и др.). С именем В. связывают формулирование многих т.н. *парибхаш* (грамматич. принципов — аксиом).

Самое значительное по своим размерам (ок. 100 000 строк) сочинение В. «Санграха» («Собрание») было утеряно, т.к., по свидетельству **Бхартрихари**, «попало в руки грамматистов, [склонных] к упрощению и обладающих малым знанием». **Патанджали** включил осн. положения «Санграхи» в свою «Махабхашью».

С В. связывают начало обсуждения ряда вопросов, основополагающих для последующей традиции *вьякараны*: вечна (*нитья*) природа слова или слово производно (*карья*) и преходяще? Ему принадлежит важное различие двух составляющих звучания — т.н. *пракрита-дхвани* и *вайкрита-дхвани* (первое ответственно за различие «чистых» звуков/фонем — *варн*, второе — за индивидуальные особенности произнесения звуков — *вритти*; см. **Дхвани**). Это различие окажется чрезвычайно важным для формулирования концепции **спхоты** у Патанджали (и развития этой концепции у Бхартрихари). Позиция В. (наряду с грамматистом **Ваджпьяяной**) представлена в «Махабхашье» в контексте спора о природе значения: означает ли слово абрис-форму (**акрити**), род (**джати**) — позиция Ваджпьяяны, или слово означает частное (**дравья**, **вьякти**) — позиция В. Согласно В., значение слова в высказывании (**вакья**) не есть общее, характеризующее общее значение другого слова и т.о. через соединение (*самсарга*) формирующее частное значение высказывания. (Как, напр., в сочетании «белая корова» слово «корова» имеет общее значение «коровность» и его соединение со словом «белая» конкретизирует его через связь с качеством «быть белым»). По В., наоборот, задача слов в предложении — взаимно исключить все значения, кроме данного частного. Значение слова — частная вещь, к-рая предстает таковой, когда частные значения др. слов высказывания «исключают» (**бхеда**) все возможные др. частные значения данного слова. Напр., в том же сочетании — «белая корова» — слово «корова» означает именно белую корову, но может означать и корову черную, пегую и т.д., слово же «белая» означает не связь «коровности» с качеством «быть белым», а исключает все цвета, кроме белого.

Теория значения В., очевидно, оказала влияние на формирование позднейшей будд. теории «отрицательного» значения слов (**апохавада**) и одной из теорий значений **мимансы** — теории **анвитабхидхана**.

Лит.: *Abhyankar K.V.* A Dictionary of Sanskrit Grammar. Bar., 1986; *Belvalker S.K.* Systems of Sanskrit Grammar. D., 1997; EIPh. Vol.V. The Philosophy of the Grammarians. Ed. by H.G. Coward, K. Kunjunni Raja. D., 1990; *Kunjunni Raja K.* Indian Theories of Meaning. Madras, 1963; *Scharfe.* Grammatical Literature. A History of Indian Literature. Ed. by J. Gonda. Vol. V, fasc. 2. Wiesbaden, 1977;

В.П. Иванов

ВЬЯКАРАНА (санскр. *vyākaraṇa* — «разделение», «анализ») — в широком смысле комплекс знаний древних индийцев о языке/речи (**В.-шастра**, или **шабданушасана**, «наставление о словах»), представленный в виде трактатов, содержащих системное описание и правила порождения нормативных форм языка. Этот язык стал именоваться **санскритом** (т.е. чем-то «обработанным», «окультуренным») именно из-за того, что мыслился как продукт, полученный в результате применения методов В. к материалу древнеинд. языка. В узком смысле В. — сам метод анализа и синтеза речи, включающий в себя ряд специальных дескриптивных и генеративных процедур, представленных набором кратких правил-команд (а равно и правил формирования самих правил).

Наряду с фонетикой (**шикша**), наукой о ритуале (**кальпа**), толкованием слов (**нирукта**), метрикой (**чхандас**) и астрономией/астрологией (**джьотиша**) В. входила в перечень шести древних инд. отраслей знания — **веданг** («членов [тела] **Веды**»), примыкающих к корпусу древнего ведийского канона **шрути**, причем полагалась важнейшей из них. Задачами В. мыслились: а) защита текста Вед от искажений (**ракша**); б) нормирование необходимых для ведийского ритуала модификаций этого текста (**уха**); в) непрерывная традиция изучения Вед (**асама**); г) оптимизирование процесса обучения правильным языковым формам (**лагху**); д) устранение сомнения в правильности понимания (и употребления) языковых форм (**асамдеха**).

В. (в самой известной своей форме представленная трактатом «Аштадхьяи», «Восьмикнижие», **Панини**) характеризуется как завершенная система иерархически связанных между собой кратких правил — **сутр** и по своему функционированию сравнивается с европ. аксиоматически построенными системами Евклидовой геометрии и языков программирования. Краткость в подаче больших объемов информации достигается употреблением особых метаязыковых средств (системы лингвистич. маркеров — **анубандх** и др.), позволяющих оптимизировать процесс сворачивания-разворачивания информации. Это прежде всего определяется мнемотехнич. задачами В., т.к. системы правил заучивались наизусть. (Широко известна максима: «Грамматисты считают сокращение в полморы (единица метрич. стихосложения. — *Ред.*) [равным] рождению сына». Однако следует отметить, что принцип предельной краткости абсолютизировался далеко не всеми инд. системами В.)

Исторически возникновение В. (расцвет системы приходится на период с V в. до н.э. по V в. н.э., но традиция создания санскр. трактатов в ее рамках существует и ныне) — результат деятельной рефлексии индийцев над речью, следы которой обнаруживаются еще в ведийских **самхитах**. Магистральная линия развития В.

представлена рядом имен, наиболее значимыми из к-рых считаются имена «тройки мудрецов», основателей традиции (*мунитраям*): Панини (V в. до н.э.), **Катьяяны** (III в. до н.э.) — автора *варттик* (кратких дополняющих комментариев к трактату Панини), **Патанджали** (II в. до н.э.) — автора «Махабхашьи» («Большого комментария» на Панини и Катьяяну), а также лингвофилософа **Бхартрихари** (V в. н.э.) — автора «Вакьяпадии» (трактата «О предложении/высказывании и слове»). Как полагают, линия Панини наследовала др. более древней системе, *айндра-В.*, от к-рой не осталось никаких трактатов. (Своим названием она обязана мифу о происхождении грамматики, в к-рой бог Индра наставлялся богом Брихаспати, что, очевидно, указывает на древность системы.) Полагают, что элементы этой системы (отличавшейся значительно меньшей техничностью терминологии; чем система Панини) сохранились в фонетич. трактатах разряда *пратишакхья* и присутствуют в виде отдельных терминов в системе Панини. Традиция сохранила имена древних грамматистов, трактаты к-рых не дошли до нашего времени или представлены фрагментарно. Среди них — Апишали (древний грамматист, заложивший основы грамматич. принципа краткости), Спхотаяна (с именем к-рого связывают возникновение лингвофилос. концепции *спхоты*), **Вьяди** (автор несохранившейся «Санграхи» — значительного по объему сочинения, обсуждающего все стороны лингвистич. знания и, как считается, давшего толчок к созданию «Махабхашьи» Патанджали и «Вакьяпадии» Бхартрихари).

После Панини возникли многие другие школы В., но, как правило, их подходы можно считать модификациями основ, заложенных в «Аштадхьяи». Так, в постпаниниевский период выделяют школы Чандры, Джайнендры, Шакатаяны, Хемачандры, Катантры, Сарасвата, Вомадэвы и др. Ознакомление европ. ученых с методами системы В. в новейшее время инициировало становление совр. европ. языкознания.

Лингвофилос. проблематика В. с очевидностью присутствует со времени Патанджали, к-рый в своей «Махабхашье» обращается к определению **шабды** как осн. смыслонесущего языкового элемента. В «Вакьяпадии» Бхартрихари — основоположника инд. лингвофилософии — детально разрабатываются общие темы семантики и коммуникации, что приводит к обсуждению проблем и гносеологии, и собственно филос. онтологии. Разрабатывается теория *спхоты* — единства лингвистич. знака, к-рый на уровне коммуникации представлен единством предложения/высказывания (**вакья**) и множеством средств, это единство проявляющих (**пада** — «отдельное слово, словоформа»); теория природы смысла как интуитивной вспышки (**пратибха**); онтологич. представление о Слове как единой основе вещей (**шабда-адвайта**). Все это позволяет позднейшим инд. авторам именовать В. *панини-даршаной*, т.е. придать ей статус полноценной филос. системы — **даршаны**. В этом своем качестве В. находит оппонентов в лице других ортодоксальных инд. филос. школ, прежде всего *пурва-мимансы*, занимавшейся теорией экзегезы. В. оказала существенное влияние на становление филос. школы **кашмирского шиваизма** (хотя в лице **Сомананды** последняя и подвергала критике отдельные положения В. как лингвофилос. системы). Методы и науч. аппарат В. оказали существенное влияние на проблематику и стиль философствования в Др. Индии. Филос. компетенция древне инд. ученых фактически определялась степенью владения методами В. Так, процедуры *нирвачаны* — изъяснения слова на основе анализа значений его частей — и *виграхи* — компонентного анализа чрезвычайно употребительных в филос. санскр. текстах композитов — оказывались ключевыми для обсуждения в комментаторской лит-ре базовых понятий в инд. *даршанах*. (Примером последнего может быть дис-

куссия вокруг определения важнейшего для инд. теории познания понятия **прамана**, элемент к-рого **-мана** понимался в системе **ньяи** инструментально, а у буддистов имел значение события [познания].)

Лит.: *Захарьин Б.А.* Патанджали. «Паспаша», или Введение в науку о языке и лингвофилософию Древней Индии. М., 2003; *Иванов В.П.* Махав. «Сарвадаршана-самграха». «Панини-даршана» // История философии. № 7. М., 2000, с. 201–231; *Катенина Т.Е., Рудой В.И.* Лингвистические знания в древней Индии // История лингвистических учений. Древний мир. Л., 1980, с. 66–91; *Парибок А.В.* О методологических основаниях индийской лингвистики // История лингвистических учений. Средневековый Восток. Л., 1981, с. 155–176; *Abhyankar K.V.* A Dictionary of Sanskrit Grammar. Bar., 1986; *Belvalker S.K.* Systems of Sanskrit Grammar. D., 1997; *Chatterji K.C.* Technical Terms and Technique of Sanskrit Grammar. Kolkata, 2003; EIPh. Vol. V. The Philosophy of the Grammarians. Ed. by H.G. Coward, K. Kunjunni Raja. D., 1990; *Scharfe H.* Grammatical Literature // A History of Indian Literature. Ed. by J. Gonda. Vol. V, fasc. 2. Wiesbaden, 1977.

См. также ст.: **Языка философия.**

В.П. Иванов

ВЬЯКТА–АВЬЯКТА (санскр. vyakta — «проявленное», «модифицированное»; avyakta — «непроявленное», «модифицируемое») — важнейшая парадигма инд. онтологии, исходящая из идеи о том, что более дифференцированное состояние любого сущего является вторичным по отношению к менее дифференцированному, благодаря чему можно выстроить такую последовательность его уровней, к-рая в конечном счете должна восходить к такому недифференцированному состоянию, к-рое уже не является дифференциацией чего-то более первичного, но составляет «остановку» в этом регрессе и является недифференцированным в абсолютном смысле. Соотношение В.–А. несводимо к типологически сопоставимым несущим конструкциям европ. философии, таким как отношение актуального и потенциального или феноменального и ноуменального, при наличии лишь общих параллелей с ними. Проявленный и непроявленный уровни сущего различаются в космич. началах, функциях менталитета, звуках речи и во многих др. «регионах сущего», к-рые рассматривались в инд. философии.

С наибольшей четкостью парадигма В.–А. была «выписана» в **санкхье**, где, видимо, уже с самого начала (как можно видеть исходя из описания системы **Арады Каламы у Ашвагхоши**) различаются модифицируемые компоненты микрокосма (восемь **пракрити**) — сама А., **буддхи**, **аханкара**, пять стихий (**махабхуты**), к-рые являются основой для «чистых модификаций» (**викара**), пять объектов восприятия, 10 **индрий** и ум-**манас** (Буддачарита XII.18–19). Данная схема различения начал проходит через всю эпич. **санкхью** (Мбх. XII. 228.29–30, 291.21, 294.29, 298.11–12 и т.д.). Она предполагает две бинарные системы: В.–А. составляют вместе два «слоя» однородного, «объектного сущего» (ср. популярный термин **кшетра** — «поле»), к-рому противопоставляется начало субъектное (ср. **кшетраджня** — «познающий поле»). О терминологизации В.–А. в доклассич. истории **санкхьи** свидетельствует высказывание, приписываемое одному из ее первоучителей, Панчашикхе, согласно к-рому все те, кто считают что-либо сущее — будь то В. или А. — своим **Атманом**, а также радуются или печалются об этих вещах, отождествляя себя

с их «прибылью» или «убылью», являются еще не достигшими истинного знания (Йогасутра-бхашья II.5).

В «Санкхья-карикe» **Ишваракришны В.-А.** наряду с **Пурушей** идентифицируются как три параметра сущего: 23 начала В. объединяются по своим «видовым признакам» в единое целое (ст. 2). Эти видовые характеристики перечисляются как «то, что имеет причину, невечно, невездесуще, мобильно, множественно, имеет опору, свертываемо (является выводным знаком), состоит из частей, зависимо», и позволяют, через отрицание их, конструировать противоположные характеристики (начиная с отсутствия причины, вечности, вездесущести) *авьякты*, идентифицируемой как активная первоматерия *Пракриту* (ст. 10). Однако родовые характеристики В.-А. — «трехгунное, неотличное, объект, общее, лишенное сознания, порождающее» — позволяют считать их различными измерениями «одной вещи», к-рой по своим онтологич. характеристикам, строящимся из их отрицания (нетрехгунный, отличный, субъект и т.д.), противопоставляется «чистый субъект» — *Пуруша* (ст. 11). *Авьякта-Пракриту* устанавливается в качестве первопричины мира — как то, что по определению скоррелировано с В. как со своим следствием (ст. 14). В результате мир может быть описан как многообразие манифестаций единого недифференцированного первоначала, содержащего их в «свернутом» виде, «развертывающего» и периодически реабсорбирующего, и является «миром одной вещи» в двух состояниях. На оппозиции В.-А. основывается учение *санкхьи* о причинности (*паринамавада*): следствие заложено в своей причине в непроявленном виде, потому его появление на свет означает не рождение нового, но «спецификацию» изначально (ст. 9). Различение В.-А. эксплицитно «замещается» в одном случае различением дифференцированного и недифференцированного (см. выше): пять стихий противопоставляются **танматрам** с указанием и причин данного различения: первые уже вызывают в субъекте состояния радости, страдания, равнодушия (проявления трех **гун**), тогда как вторые еще нет (ст. 38). Хотя оппозиция В.-А. остается дуальной, Ишваракришна выводит из нее трехуровневое деление (ст. 3): если «корневая *Пракриту*» — только не-модификация, а 16 начал В. (см. выше) — только модификации, то семь начал (*буддхи*, *аханкара* и пять *танматр*) — и модифицируемое и модификации (*Пуруша* описывается в этой тетралеммной схеме, *чатушкотике*, как отрицание и одной характеристики и другой).

В близких к традиции *санкхьи* «Йога-сутрах» эмпирич. (временные) состояния бытия (**дхармы**) различаются как «проявленные» и «тонкие» (В.-*сукшма*), а **Вьяса** поясняет, что к первым из них относятся существующие в наст. вр., ко вторым — прошлые и будущие (IV.13). Но существенно важно, что иерархизация уровней проявленности обнаруживается в тех школах, к-рые ни в каких «эмпирич.» связях с *санкхьей* не состояли.

Так, в «Абхидхармакоше» **Васубандху** при «инвентаризации» составляющих **скандхи** — **рупа** (материя) наряду с *индриями* и их объектами — выделяется и «непроявленное» — материя, недоступная чувственному восприятию (**авиджняпти**, по В.И. Рудому и Е.П. Островской — «неинформативное»), и это непроявленное начало характеризуется как особый вид материальной причинности психич. состояний, имеющих кармические последствия (I.11). Тот же Васубандху, уже как виджнянавадин, опираясь еще на «Ланкаватара-сутру», различает три уровня сознания: «повседневное», «ментальное» (*mano-виджняна*) и «аккумулярованное» (**алая-виджняна**). 1-й уровень соответствует обыденному восприятию шести видов объектов (пять объектов чувств и один объект *манаса* — «мыслимое»), в к-ром четко различаются возможности положительной, отрицательной и нейтральной

«аффектаций» (ср. гунные восприятия объектов в *санкхье*); 2-й — ложной самоидентификации (в связи с идеей «Я»), в к-ром указанные возможности в значительной мере «приглушены»; 3-й — хранилищу семян всего безначального опыта квазииндивида (см. **Анатмавада**), в к-ром эти «аффектации» отсутствуют, но к-рое определяет, обуславливает и создает фон их реализации в повседневном опыте (Тримшика ст. 1–9).

В «Вакьяпадии» **Бхартрихари** выделяются три онтологич. уровня речи, к-рые различаются как «проявленная» (*вайкхари-вак*), «срединная» (*мадхьяма-вак*) и «видящая» (*пашьянти-вак*) (I.143). 1-я раздроблена на множество звучаний, к-рые становятся результатами схождения жизненного дыхания с артикулируемыми слогами; 2-я — внутренняя речь, к-рая создается идеальными «первозвуками» (*дхвани*), имеющими свои модусы проявления (*вритти*); 3-я всецело «внефонетична» и постулируется исходя из фактов мгновенного схватывания смысла речевых единиц, иными словами, «речь молчащая» (см. I.115, 75, 83). Смысл всей «вертикали» состоит в том, что «речь говорящая» не могла бы быть функциональной, не имея опоры в «речи видящей».

Этой онтологии в параметрах В.–А. противостоял онтологич. реализм **вайшешики**, и данное противостояние нашло четкое выражение в несовместимости ее концепции причинности (**асаткарьявада**) с концепцией причинности санкхьяиков (**саткарьявада**), с к-рой вполне могли бы солидаризироваться (исходя из сказанного) последователи и **виджнянавады**, и «грамматической **веданты**». Ведь суть первого подхода состоит в том, что следствие не содержится в своей причине в «непроявленном виде» (на чем настаивали все последователи модели В.–А.), а является новой в сравнении с ней вещью, будучи единой с ней по материи, но никак не по форме. Именно эта «аристотелевская дифференциация» определила границы распространения модели В.–А. в пространстве инд. философии.

Лит.: *Васубандху*. Энциклопедия Абхидхармы, или Абхидхармакоша. Разд. I. Дхатунирдеша, или учение о классах элементов. Разд. II. Индрия-нирдеша, или Учение о факторах доминирования в психике. Изд. подгот. В.И. Рудой, Е.П. Островская. М., 1998; *Исаева Н.В.* Слово, творящее мир. От ранней веданты к кашмирскому шиваизму: Гаудапада, Бхартрихари, Абхинавагупта. М., 1996; Лунный свет санкхьи: Ишваракришна, Гаудапада, Вачаспати Мишра. Изд. подгот. В.К. Шохин. М., 1995; EIPh. Vol. IV. Sāṃkhya: A Dualist Tradition in Indian Philosophy. Ed. by G.J. Larson, R.Sh. Bhattacharya. D. etc., 1987; *Larson G.J.* Classical Sāṃkhya. An Interpretation of Its History and Meaning. D. etc., 1979.

В.К. Шохин

ВЬЯКТИ (санскр. vyakti от vi-añj — «проявляться») — лингвофилос. и филос. термин, означающий индивидуальное в широком смысле: событие (напр., индивидуальное речение — *вачанья-В.*), форму, индивида, конкретную вещь — носителя индивидуальных и общих свойств. В лингвофилос. дискуссиях противопоставляется **акрити** и **джати** — как индивидуальный элемент (синоним **дравья**) — общему. В. ассоциируется с множественностью и разнообразием в противоположность единичности и неизменности родовой формы (*акрити*), рода (*джати*) и универсалии (**саманья**).

В.Г. Лысенко

ВЬЯПТИ (санскр. *vyāpti*, букв. «область», «поле», «арена», к-рую занимает термин) — в **ньяе** и **мимансе** логич. отношение «проникновения» между терминами умозаключения. Напоминает распределенность терминов в совр. зап. логике. Исходя из этимологии термина, правильнее было бы говорить о В. (области распространения) отдельного термина. Часто говорят о В. двух терминов как об их взаимопроникновении, в этом случае определяют отношение между областями их распространения. В школах новой *ньяи* считалось, что один объект проникает в другие, если он наблюдается во всех случаях, когда наблюдается другие, или же в большинстве случаев. Напр., говоря о В. огня и дыма, мы учитываем, что дым не может существовать без огня, а огонь без дыма — может, поэтому мы говорим, что В. огня больше В. дыма.

Если бы объемы терминов совпадали, то можно было бы сказать, что один «проникает» в другие или «проникаем» им. Наличие В. должно было гарантировать наличие логич. следования между посылками и заключением в умозаключении. В **навья-ньяе** знание «проникновения» называли «инструментальной причиной вывода». Получается это знание посредством операции усмотрения, называемой также «оперативной причиной вывода». Усматривается средний термин, о к-ром известно, что он связан отношением «проникновения» с большим термином (напр., усматривается дым, пронизываемый огнем; совершив это «усмотрение», т.е. установив наличие в нек-ром месте логич. признака, можно сделать вывод о наличии в этом же месте огня). Результатом действия инструментальной и оперативной причин является логич. вывод (как заключение).

В модифицированной теории **Гангешы** роль В. в получении выводного знания усиливается, т.к. Гангеша называет только отношение «проникновения» непосредственно связанным с результатом, вывод он определяет именно как «знание проникновения».

В логике джайнов термином В. (или *авинабхава*) обозначали отношение «неразрывной связи» среднего и большего терминов, к-рое интерпретировалось как их постоянное сопутствование в прошлом, настоящем и будущем. Наличие этого отношения обеспечивало логич. следование заключения из посылок. В будд. школах логики отношению «проникновения» противопоставлялось правило «трехаспектности» среднего термина.

Лит.: Инголлс Д.Г.Х. Введение в индийскую логику навья-ньяя. М., 1974; *Vidyabhusana S.C. A History of Indian Logic: Ancient, Mediaeval and Modern Schools. D. etc.*, 1978.

Н.А. Канаева

ВЬЯСА (санскр. *Vyāsa*) — автор основополагающего коммент. «Вьяса-бхашья» к «Йога-сутрам», с к-рого начинается процесс трансформации **йоги** в одну из классич. филос. систем — **даршан**. Время деятельности в наст. вр. определяется в промежутке V–VI вв. Согласно совр. изысканиям, в нек-рых формулировках В. обнаруживается влияние того направления **санкхьи**, к-рое было связано с именем Виндхьявасина, а в его терминологии отражаются нек-рые явные заимствования из будд. **абхидхармических текстов**, что никак не препятствовало его полемике с их положениями.

Как и любой инд. комментатор-теоретик, В. разрабатывает целый ряд тем, лишь намеченных в **сутрах**. В своем коммент. к *сутрам* I.6–11 он вводит эписте-

мологич. проблематику: принимая доктрину *санкхьи* о только трех независимых источниках знания (**прамана**), В. уточняет их соотношение, подчеркивая, что восприятие позволяет фиксировать индивидуальные черты вещей, а умозаключение — общие, тогда как слово авторитета (различаются обычные знатоки тех или иных предметов и «корневой авторитет») является независимым источником знания и содержит в себе два других (В.И. Рудой и Е.Н. Островская усматривают у В. номинализм, в соответствии с к-рым общее существует только в мышлении, а особенное в самих вещах). В коммент. к *сутрам* I.24–25 В. развивает свой вариант *ишваравады*, обосновывая непревзойденность **Ишвары** тем, что существо более могущественное должно быть им самим, и потому по определению не может быть кого-либо равного ему; цель Ишвары — приносить совершенно бескорыстно пользу живым существам (инд. антитеисты настаивали на немотивированности его действий). В., далее, в связи с рассмотрением того, как соотносятся означаемое (*Ишвара*) и означающее (слог **ОМ**), вводит лингвофилос. проблематику, в *сутрах* отсутствующую, настаивая на том, что их связь является «неизменной» (*стхита*), не отрицая здесь и соглашения (*санкета*) и ссылаясь на тех «знатоков», к-рые считают, что связь между словом и его референтом вечна ввиду вечности самого соглашения (I.27). Рассматривая начальные ступени *йоги* (система пяти «ограничений» — **яма** и пяти «культивирований» — **нияма**), он особо выделяет аскезу (*тапас*), настаивая на том, что без нее очищение сознания невозможно (II.2). Интересны его аналогии между *йога-шастрой* и медицинской наукой (II.15): подобно тому как вторая включает в себя разделы о болезни, причине болезни, исцелении и лекарствах, первая в точной параллели содержит разделы о **сансаре**, ее причине, освобождении от нее (**мокша**) и средствах избавления — истинное знание). В. тонко различает онтологич. независимость **буддхи** от духовного начала *Пуруши* и «телеологич.» зависимость от него — в связи с тем, что перед *буддхи* стоит задача стать объектом опыта (II.17); вместе с тем он считает, что *буддхи* не отличается от *Пуруши* в абсолютном смысле, поскольку, наблюдая «инструмент» *буддхи*, *Пуруша* отчасти уподобляется ему (II.20). В полемике с буддистами В. отстаивает необходимость признания наличия свойств (**дхарма**) их субстанциального «носителя» (**дхармин**). Позиция же будд. идеализма несостоятельна, по его мнению, потому, что один и тот же объект отражается различно ориентированными сознаниями, и встает вопрос о том, каким именно из них он «сконструирован» (если все они в этом отношении «равноправны»). В. видит единственный выход из этого затруднения в признании того, что сами модусы (букв. «пути») существования объекта и познания разнородны; более того, он настаивает на том, что сознание работает даже не с образом внешнего объекта, но непосредственно с ним самим (IV.15). Менталитет (**читта**), способный принимать форму внешних объектов, проявляет себя таким образом как если бы он сам объектом не был, но на деле он объектен, не обладает одушевленностью, а его восприимчивость — восприимчивость кристалла, грани к-рого отражают любые вещи, и именно непонимание этой природы сознания привело буддистов **йогачары** к приписыванию ему одушевленности и к представлению о том, что весь мир есть сознание (IV.23).

Соч.: Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья»). Пер. с санскр., коммент. и реконструкция системы Е.П. Островской и В.И. Рудого. М., 1992; The Yoga-System of Patañjali, or the Ancient Hindu Doctrine of Concentration of Mind Embracing the Mnemonic Rules,

Called Yoga-Sūtras, of Patañjali and the Comment, Called Yoga-Bhāṣya, Attributed to Veda-Vyāsa and the Explanation, Called Tattva-Vaiśaradī, of Vācaspati Miśra. Transl. from the Original Sanskrit by J.H. Woods. Harvard University Press, 1914.

В.К. Шохин



ГАНГЕША (Гангешвара) **Упадхьяя** (санскр. Gaṅgeśa Upādhyāya) (кон. XII — нач. XIII в.) — основатель инд. логич. школы **навья-ньяя**. Родился в брахманской семье в дер. Каринон недалеко от Дарбханги (столица провинции Тиртхут в Митхиле). В его полулегендарной биографии сообщается, что в юности он был неграмотным, но богиня Кали наделила его глубокими познаниями в области логики. Его сын Вардхаманопадхьяя также стал выдающимся логиком, а Митхила в течение 250 лет после смерти Г. оставалась центром *навья-ньяи*. Главное соч. — «Таттва-чинтамани» («Исполняющий желания драгоценный камень категорий»), нек-рые исследователи приписывают ему также соч. «Лакшана-манджари» («Бутоны цветка определений»), но вполне вероятно, что оно является частью 1-й работы.

В «Таттва-чинтамани» представлены эпистемология и логика школы *навья-ньяя*. Работа состоит из четырех частей, каждая из к-рых посвящена рассмотрению одного из признаваемых в школах **ньяи** источников достоверного знания: 1) восприятия, 2) вывода, 3) сравнения и 4) словесного свидетельства авторитета. В первой части даются определения достоверного и недостоверного знания, рассматриваются два вида чувственного знания: обычное, получаемое посредством органов чувств (шести видов), и необычное, получаемое сверхчувственным образом (трех видов — восприятие общего, опосредованное восприятие и восприятие через медитацию). Здесь же разъясняется механизм получения различных видов чувственного знания и учение об атомарном строении сознания, участвующего в производстве знания. Во второй части речь идет о различиях чувственного и выводного знания и критически анализируются пять определений неразрывной связи между средним и большим терминами силлогизма, а также «тигровое» и «львиное» определения, а затем еще 12 определений той же связи, к-рые давались предшественниками *навья-ньяи*. Г. показывает ошибочность их всех и взамен предлагает свое, соответствующее разработанной им новаторской концепции вывода. Кроме того, в этой части рассматривается структура вывода, его разновидности и логич. ошибки. Логическую часть «Таттва-чинтамани» отличают более строгие, чем у предшественников, определения логич. терминов; там же автор отстаивает свое убеждение в том, что логику можно использовать для доказательства бытия Бога. В третьей части Г. утверждает, что сравнение не похоже на выведение. В четвертой рассматривается язык как носитель достоверной информации, обсуждается роль определений в процессе познания, различные способы представления информации через структуру слов, а также обосновывается отличие словесного свидетельства от сравнения и вывода.

Соч.: Tattvacintāmaṇi. Ed. with Pakṣadhara's Āloka on Parts of the Pratyakṣakhaṇḍa, on Īśvarānumāna and on Ucchannapracchanna to End of

Śabdakhaṇḍa; Raghunātha's Dīdhiti on Anumānakhaṇḍa; Mathurānātha's Māthurī on Part Pratyakṣakhaṇḍa on Anumānakhaṇḍa up to the Bādha Section and on Śabdakhaṇḍa; Kṛṣṇakānta Siddhāntavāgīśa's Dipanī on Upamānakhaṇḍa; Raghunātha Śīromaṇi's Ākhyātavāda and Nañvāda. Calc., 1884–1901 (Bibliotheca Indica, 98); D., 1974 (reprint, with S.C. Vidyabhusana's English Summary).

Лит.: *Gangopadhyay A. Gaṅgeśa on the Means for the Ascertainment of Invariable Concomitance // JIPh. 1975, vol. 3.*

Н.А. Канаева

ГАНДИ МОХАНДАС КАРАМЧАНД (Gandhi Mohandas Karamchand; прозвище Махатма, букв. «Великая душа») (2.10.1869, Порбандр, шт. Гуджарат — 30.01.1948, Дели) — инд. мыслитель, выдающийся общественно-политический деятель XX в.

Родился в семье из торговой касты бания. Отец занимал высокие гос. посты. За решение учиться за границей (в Англии) Г. был осужден общиной и объявлен вне касты. После получения диплома адвоката в 1893 занялся юридической практикой в Юж. Африке и здесь же впервые организовал движение *сатьяграха* (букв. «упорство в истине») — кампанию протеста против британского расизма. *Сатьяграха* (1908–1914) оказалась весьма успешной и привлекла внимание мировой общественности. Г. поддержали Л. Толстой, Б. Шоу, А. Эйнштейн, Б. Рассел, Р. Роллан. По возвращении в Индию в 1915 широко развернул кампанию гражданского неповиновения, к-рая в 1920 получила признание в качестве общенац. метода инд. нац.-освободительного движения. Принцип ненасилия последовательно отстаивался Г. на протяжении всей его жизни, как на практике, так и в теоретич. построениях, касавшихся будущего независимой Индии и мировой цивилизации в целом. Решающую роль в формировании мировоззрения Г. (по его собственному признанию) сыграла религ. философия **индуизма** (более всего «**Бхагавадгита**») и **джайнизма** (в особенности принцип **ахимсы**), а также взгляды Г. Торо, Л. Толстого и Дж. Раскина. Г. реформаторски переосмыслил ряд фундаментальных положений инд. духовной традиции: понимание Бога как Истины, **мокши** как *свараджа* (ненасильственной демократии), *танаса* (букв. «жар», «аскетическая истовость») как эксперимента с коллективными формами аскезы на специальных фермах-колониях, **ашрама** как места коллективного совершенствования во имя преобразования земной жизни и т.д. В освобождении от колониального гнета Г. видел первый шаг к построению «ненасильственной цивилизации». Он считал совр. зап. цивилизацию воплощением зла: ненавидел машинное производство, разрушающее традиц. промыслы и органически присущую человеку связь с природой. Ненасильственная цивилизация мыслилась им на принципах сознательного и добровольного самоограничения. В области экономики она должна была опираться на деревенские и кустарные промыслы, на децентрализованное и преимущественно кооперативное производство, на уничтожение эксплуатации посредством введения института «опеки». Политическая организация об-ва предполагала в качестве идеала «конфедерацию свободных и добровольно взаимодействующих деревень», самоуправляемых посредством *панчаттов* — своеобразных сельских советов; «непосредственную демократию», признающую в качестве избирательного ценза помимо возрастного трудовой; исключение кастовой и религ. дискриминации. Г. решительно выступал против империализма и военной агрессии.

Хотя Г. своим внешним обликом, использованием терминов, понятий, символов постоянно демонстрировал связь с инд. культурой, он не устал настаивать на

единстве человечества в объединяющем его поиске Истины-Бога. Несмотря на утопичность и даже консервативность ряда положений гандистского учения, оно оказало огромное позитивное влияние на мировое общественное сознание, особенно в движениях против расизма и милитаризма.

Соч.: Ганди М.К. Моя жизнь. М., 1969; The Collected Works of Mahatma Gandhi. Vol. 1–10. D., 1958–1963.

Лит.: Комаров Э.Н., Литман А.Д. Мировоззрение Мохандаса Карамчанда Ганди. М., 1969; Степаняну М.Т. Философия ненасилия: уроки гандизма. М., 1992.

М.Т. Степаняну



ГЕРМЕНЕВТИКА В БУДДИЗМЕ — комплекс методов истолкования высказываний

Будды Шакьямуни, нацеленных на понимание смысла его учения, или высшей Истины — **Дхармы**. Будд. герменевтика обособилась в специальную отрасль будд. доктрины прежде всего для практич. цели: обеспечить адептов **буддизма** наиболее сотериологически эффективными инструментами извлечения смысла из будд. текстов. Появление и бурное развитие будд. герменевтики было вызвано нек-рыми уникальными особенностями буддизма. Значимость фигуры Будды для этой религии состояла не в том, что Будда «открыл» *Дхарму* (до него множество *пратьека-будд* — будд «для себя» — тоже совершили такое открытие, но ограничились лишь собственным спасением), а в том, что он принял решение донести ее до других и поэтому постоянно заботился о том, чтобы приспособить свою проповедь к уровню самых разных своих собеседников, разговаривая на их языке и используя их систему ценностей. Т.о., слово Будды считалось не боговдохновенной вечной истиной, верной для всех времен и народов, а «искусным средством» (принцип **упая каушалья**), призванным помогать каждому конкретному человеку в его особых жизненных обстоятельствах. Пресекая любой культ собственной персоны, Будда всячески подчеркивал свою чисто инструментальную роль «пальца, указывающего на *Дхарму*», а перед окончательным уходом в **нирвану** наставлял своих последователей полагаться в их религ. исканиях не на него, Будду, а лишь на самих себя и *Дхарму* («Будьте сами себе светильниками! Да будет *Дхарма* вам светильником!»).

В свете такого явного приоритета *Дхармы* перед «словом Будды» последнее приобретает весьма относительный характер и оттого становится почвой для самых разных толкований. Противоречивый характер нек-рых высказываний Будды стал связываться последующими авторами с тем, что Будда, руководствуясь прежде всего намерением (*абхипрая*) помочь своим собеседникам, сообщал им лишь то, что они были в состоянии понять и принять. В текстах Палийского канона различаются два смысла слов Будды: ясный, очевидный, выраженный прямо — *нитартха* (пали *нитаттха*) и имплицитный, угадываемый, требующий интерпретации — *неяртха* (пали *неяттха*). Будд. экзегеты постоянно спорили о том, какие высказывания Будды являются *неяртха*, а какие — *нитартха*. Когда слова Будды не поддавались интерпретации в пользу их собственной доктрины, они объявляли их *неяртха* — «условными».

С появлением новых текстов — **сутр махаяны**, также приписываемых Будде, — герменевтическая схема *нитартха–неяртха* (в смысле противопоставления подлинного смысла условному) стала использоваться в целях апологетики махаянских школ. С т.зр. махаянистов, *сутры праджняпарамиты* относятся к 1-й категории, тогда как тексты традиц. буддизма, к-рые они связывали с «узким путем», или **хинаяной**, — ко 2-й. В нек-рых махаянских *сутрах*, легших в основу учения **мадхьямаки**, напр. в «Акшаяматинирдеша-сутре», предлагается различать *нитартха* и *неяртха* по предмету: *нитартха* — это тексты, трактующие высшую природу реальности как пустоту (*шуньята*), все остальные — *неяртха*. В «Самдхинирмочана-сутре», ставшей одним из «писаний» школы **йогачара**, выдвигается герменевтич. схема «трех поворотов» колеса *Дхармы*, согласно к-рой подлинным учением Будды, связанным с третьим поворотом колеса *Дхармы*, является доктрина «только-сознания». Эти и еще более изощренные герменевтич. схемы были использованы и для объяснения нового цикла текстов — **тантр**, к-рые тоже приписывались Будде.

Развитию Г. в Б. способствуют и весьма распрывчатые критерии «аутентичности» «слова Будды». Согласно «Махапариниббана-сутте» («Сутте о великой кончине»), Будда назвал четыре способа, коими можно удостовериться, что то или иное высказывание, ему приписываемое, действительно принадлежит ему. Оно должно быть услышано (по степени авторитетности): 1) от самого Будды; 2) от его учеников; 3) от группы авторитетных старейшин; 4) от одного из старейшин. Также подчеркивается, что высказывание должно соответствовать *Дхарме* и *Винае* (уставу).

Последнее указывает на большую важность соответствия духу учения по сравнению с его буквой. Буквальное воспроизведение *Дхармы* не представляло для буддистов исключительной ценности, поскольку сама возможность ее адекватного постижения связывалась не с формальными знаниями будд. текстов, а в конечном счете — с вхождением в те же состояния сознания, в к-рых эти тексты были созданы их авторами и в к-рых могут создаваться и др. подобные тексты (Л. Мьялль назвал такие состояния «текстопорождающим механизмом»). Будд. традиция известна исключительной пролиферацией своих «священных» текстов (каноны разных будд. традиций составляют многотомные б-ки). Когда в будд. лит-ре слово Будды определяется в конечном счете как «все, что сказано красиво/хорошо (*субхашита*)», это значит, что на первый план выступает не личность Будды Шакьямуни (поскольку совсем необязательно, что это сказано именно им), а внутреннее совершенство слова, не отличимое от подлинности передаваемого им опыта.

В махаяне формулируются четыре принципа, на к-рые должен опираться адепт при работе с текстами, называемые «опорами надежности» (*пратисарана*): 1) опора на природу вещей, а не на мнение человека; 2) опора на смысл или цель текста (**артха**), а не на его букву; 3) опора на те отрывки, в к-рых *Дхарма* выражена прямо, а не на те, к-рые еще нужно подвергать интерпретации; 4) понимание посредством интуиции (**джняна**), а не с помощью дискурсивной мысли (**виджняна**).

Противопоставление прямых форм выражения *Дхармы* косвенным определяется и более глобальной задачей: воссоздать «инвариант» *Дхармы*, по отношению к к-рому все слова Будды были лишь «вариантами». С этой задачей связаны попытки махаянистов выстроить иерархию уровней смысла текстов: от мирского или самого поверхностного, несущего чисто терапевтич. эффект, через уровни *пратипакшаки*, или противоядия против умственных омрачений, и *пратипарушики*, направленного на конкретного человека, к **парамартхике**, или абсолютной истине. Духовный

прогресс будд. адепта понимался как восхождение ко все более высоким уровням, т.е. проникновение через более или менее случайную словесную оболочку к единственному сокровенному смыслу. Высший уровень понимания часто ассоциировался с полным преодолением слова как такового, со знаменитым «арийским молчанием», когда «читатель» текста, сливаясь с его «автором», сам становился Буддой. В конечном счете главным методом понимания оказывается личная реализация, а не дискурсивное постижение. В этом отношении Г. в Б. предполагала гораздо более полное и радикальное слияние «горизонтов смысла» «автора» и «читателя» текста, чем это допускала герменевтика Гадамера.

Лит.: Lamotte E. La critique d'interprétation dans le bouddhisme. Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves IX [Mélanges Henry Grégoire]. 1949, p. 341–361; Buddhist Hermeneutics. Ed. Lopez D.S. Honolulu, 1988; Powers J. Hermeneutics and Tradition in the Samdhinirmocanasūtra. Leiden, 1993.

В.Г. Лысенко

ГРИХАСТХА см. ВАРНА-АШРАМА

ГУНА (санскр. गुण — «нить», «прядь») — в инд. философии качество, или атрибут, субстанции. Понятие Г. формируется в грамматич. традиции (**вьякарана**). Грамматист **Катьяяна** понимает Г. в самом широком смысле слова как предикат, к-рый может включать в себя и родовые характеристики, и движение, и число, и пр. В «Махабхашье» среди чувственных качеств, обозначенных словом «Г.», грамматист **Патанджали** упоминает широкий спектр явлений: светлое, темное, рыжее, серое (окрас коровы — I.1.2.1), звук, осязание, цвет, вкус, запах (V.1.119), грамматич. род — м., ж. и ср., а также число — ед., дв. и мн. (I.2.64, *варттика* 53). Вместе с тем в коммент. к Панини IV.2.44 (см. **Панини**). Патанджали цитирует две анонимные *шлоки*, к-рые дают более строгие концептуальные определения. Первое: «Пребывает в вещи, покидает [ее], наблюдается как отличное в [разных] родах, имеет субстрат, не порождается движением, не имеет своей основной вещи». Второе: «Приходит [к одной вещи], покидает [др. вещь], наблюдается в разных субстанциях, может быть выражено во всех грамматич. родах, отлично от субстанции».

Качество и субстанция. Согласно грамматисту Нагеше, в первой версии излагается концепция Г. **вайшешики**, во второй — концепция *вьякараны*. Каята, комментатор Патанджали (коммент. к Панини II.2.11), относит эти определения не к самим качествам, а к словам, выражающим качество (*гунавачана*). Первое из них описывает случай таких слов, как «цвет», «звук» и т.п. Слово «красный» (цвет) иногда употребляется по отношению к конкретной вещи, напр. плоду манго, иногда нет (когда манго зеленого цвета), хотя вещь остается той же. Этот непостоянный характер употребления Г. свидетельствует о том, что слово «красный» является *гунавачана*, а не *дравьявачана* (выражающим субстанцию).

В *вайшешике* Г. является одной из онтологич. категорий (**падартха**), второй (по порядку перечисления и значимости) после субстанции (**дравья**), с к-рой она связана отношением присущности (**самавая**). Качества можно классифицировать на разных основаниях, но одним из самых важных в *вайшешике* является их деление на специфические (*вишеша Г.*) и неспецифические (*авишеша Г.*). К первым относятся качества, характерные только для определенных субстанций, по присутствию

к-рых их можно идентифицировать. Среди них выделяются материальные, напр. запах, вкус, цвет, осязание, к-рые специфичны соответственно для земли, воды, огня и ветра, квазиматериальные — звук, коррелирующий с **акашей**, и психические: **буддхи**, счастье и страдание, желание и отвращение, усилие, а также **дхарма** и **адхарма** (синоним **адришты**), выступающие специфич. качествами души (**Атман**). В группу «неспецифических» входят качества, никак не специфицирующие субстанции, в к-рых локализованы. Среди них — число, размер, отдельность, соединение–разъединение, дальность–близость. В «Вайшешика-сутрах» упоминается 17 видов Г. Трудно сказать, кто из комментаторов — **Чандрамати** или **Прашастапада** — доводит число Г. до 24 (добавив тяжесть, текучесть, скорость, инерцию, эластичность, *дхарму* и *адхарму*, а также звук). Этот список Г. оставался каноническим и в традиции **ньяи-вайшешики**, хотя иногда предпринимались попытки его расширить или сократить.

Вайшешики подчеркивают абсолютную зависимость качеств от субстанции (нет качеств, не укорененных в субстанции, хотя последние могут в исключительных случаях оставаться без качеств), их способность порождать др. качества только своего рода (напр., качество цвета не порождает качества звука) и отсутствие у них движения (**карма**) и качества (антирефлексивное правило: одно качество не может обладать др. качеством, напр., нельзя сказать, что у ткани два цвета, поскольку число два, являющееся, по *вайшешике*, качеством, не может принадлежать качеству цвета).

К. Поттер в своей дискуссионной статье «Являются ли гуны вайшешики качествами?» заметил, что идея качества предполагает повторяемость, тогда как Г. является вполне конкретным свойством данной конкретной субстанции. Однако вайшешики все же выражают повторяемость качеств, приписывая ее универсалиям (**саманья**) соответствующих качеств, и подчеркнuto различают онтологич. статус качественности как универсалии и качества как конкретного нумерич. индивида. Напр., у каждой розы есть свой неповторимый белый цвет, но всем белым розам свойственна «белизна». Универсалия качества вечна по определению, что же касается конкретного качества, напр. белого цвета, то его вечность или невечность зависит от его носителя — субстанции. Если им является вечный атом воды (по *вайшешике*, вода обладает белым цветом), то качество белого цвета тоже будет вечным. Качество, по Прашастападе, связано с качественностью (*гунатвабхисамбандха*) как изменчивый субстрат с присущей ему вечной универсалией. Это касается не только качества, но и отдельных его разновидностей, таких как цвет.

Коль скоро качества следствия, по *вайшешике*, порождаются качествами причин, то новое качество, а не просто изменение степени старого (напр., изменение интенсивности цвета, вкуса и т.п.) может появиться только в причине, т.е. в субстанции, служащей носителем качеств (новые качества ткани появляются только как результат нового цвета нитей). Этими субстанциями-причинами всех материальных субстанций являются атомы. Отсюда вывод вайшешиков о том, что новые качества горшка и др. земляных субстанций, рожденные подогреванием, появляются именно в атомах, а не в самом горшке — продукте атомных соединений. Изменение, а точнее, разрушение старого и появление нового качества происходит не в горшке как целом, а в его частях — атомах (доктрина *полунакавада*, букв. «подогревание отомов»).

Идея связи качества и субстанции эксплицитно присутствует в самом санскрите, где она выражается в связи прилагательного и существительного. Придание же отношению субстанции и качества характера присущности было уже чисто филос. демаршем, основанным на базовых положениях *вайшешики*. Идея Г. как ка-

чества субстанции разделялась др. инд. системами, кроме **буддизма**, к-рый отрицает реальность оппозиции субстанция–качество или качество–носитель (*гуна–гунин, дхарма–дхармин*).

Степени качества. Инд. философы обсуждали проблему: вызвана ли разная степень качества, напр. белого цвета, градациями в субстанции, роде или самом качестве? Грамматист Паганджали склоняется к мысли, что градации присущи самому качеству, а не субстанции, в к-рой оно пребывает, и не родовой форме (**акрити**), к-рая выражена прилагательным (*гунавачана*). В связи с этим у него возникает вопрос: является ли качество белого цвета единым и монолитным или же оно разбивается на множество белых цветов? Предлагаются три варианта: 1) белый цвет один и не содержит внутренних различий — в этом случае оттенки белого цвета обязаны своим возникновением смеси белого с др. цветами; 2) белых цветов много — в этом случае теряется разница между одинаковыми и разными качествами; 3) белый цвет один, но содержит в себе внутренние различия. Хелараджа, комментатор **Бхартрихари**, утверждает, что причиной различий в степени одного качества становится др. качество. В отличие от грамматистов вайшешики видят причину градаций цвета не в качестве, а в субстанции. Коль скоро индивид качества тесно связан со своей субстанцией, градации качества должны обнаружить полную зависимость от специфич. особенностей соответствующих субстанций. Проблему степеней, или оттенков (*таратамья*), цвета впервые ставит и обсуждает **Удаяна** в «Киранавали». С его т.р., имеется множество промежуточных видов (*авантара-джати*), к-рые выглядят как разные оттенки к.-н. одного из базовых цветов. Они присущи только субстанции земли и никакой другой. Объяснение оттенков как следствия смеси субстратов разных цветов им отвергается. Нагеша в своем коммент. к дискуссии о градации цветов предлагает похожее решение: качество едино и вечно, наблюдаемая разность оттенков в пределах одного и того же цвета объясняется различием его субстратов.

Лит.: Лысенко В.Г. Категории вайшешики и лингвистическая традиция Индии // Историко-филос. ежегодник '98. М., 2000; *Halbfass W. On Being and What There Is. Classical Vaiśeṣika and the History of Indian Ontology.* Albany, 1992; *Potter K. Are the Vaiśeṣika Guṇas Qualities?* // *PhEW.* 1954–1955, vol. 4, p. 239–264.

См. лит-ру к ст.: **Вайшешика; Дравья; Падартха.**

В.Г. Лысенко

ГУНАСТХАНЫ (*guṇasthāna*, букв. «ступень добродетели») — термин джайн. аскетич. практики, обозначающий ступени на лестнице духовного самосовершенствования. Таких ступеней на Пути Освобождения (*мокша-марга*) в **джайнизме** насчитывается 14: 1) *Митхья-дришти* (букв. «ложный взгляд») — самая нижняя ступень, на к-рой душа (**джива**) обретает ложную веру, но принимает ее за истинную. Душа смотрит на мир как бы сквозь цветное стекло и поэтому не в состоянии увидеть настоящие краски окружающей ее действительности. Однако даже на этой ступени душа не полностью лишена возможности истинного знания: смутное и неопределенное видение появляется благодаря проблескам истины. 2) *Сасвадана-самьяг-дришти*, или *мишра* (букв. «правильные взгляды с сомнением», или «смешение»), — кратковременная остановка падения с более высокой ступени или же небольшая передышка на пути к 3-й стадии, на к-рой душа не обладает ни истинной верой, ни полностью извращенными представлениями, находясь в состоянии сомнения, т.к. **карма**,

вызывающая ложные взгляды, еще не проявилась. Душа, не стойкая в вере, подвергаясь мощному давлению извне, начинает сомневаться в избранном пути, но не отказывается окончательно от своих убеждений. 3) *Самьяг-митхья-дришти* (букв. «правильные и ложные взгляды») характеризуется смешением истинных и ложных воззрений: нет настоящей жажды обрести истину, но нет и желания коснеть в невежестве. 4) *Авирата-самьяг-дришти* (букв. «правильные взгляды без обетов») — осознанное принятие учения в результате медитативного озарения, однако душа не может себя контролировать, обретенная вера в джайн. доктрину не стойка и не чиста. 5) *Дешавирата-самьяг-дришти* (букв. «правильные взгляды с дополнительными обетами») — стадия частичного самоконтроля души, на к-рой душа пытается практиковать известные ей виды самодисциплины: адепт принимает обязательство соблюдать в ограниченном виде осн. и дополнительные обеты. 6) *Прамамта самьятта* (букв. «невнимательный самоконтроль») — ступень, достигаемая только аскетами, к-рые выполняют принятые обеты, но еще подвержены действию страстей и не в состоянии полностью себя контролировать. 7) *Апрамамта самьятта* (букв. «внимательный самоконтроль») — стадия внимательного самоконтроля, посредством к-рого аккумулируется духовная энергия, позволяющая преодолеть привязанность к миру и проявить телепатические способности души. 8) *Анурва карана* (букв. «не бывшая причина») — ступень ослабления связанности накопленной **кармой** и овладения «чистым» видом медитации как средством разрушения кармической материи. 9) *Аниврিতта бадара сампарая* (букв. «преодоление грубых воздействий») — ступень преодоления грубых страстей и желаний (гнева, гордыни, лживости, чувственного желания), хотя у души иногда происходят всплески эмоций. 10) *Сукшима сампарая* (букв. «преодоление тонких [страстей]») — стадия искоренения более тонких психич. состояний в виде алчности и заботы о собственном теле. 11) *Упашанта кашая* (букв. «подавление страстей») — достижение полной невозмутимости и спокойствия души, однако кармическая зависимость от страстей еще не уничтожена, а только полностью подавлена. 12) *Кшина кашая* (букв. «разрушение страстей») — уничтожение четырех «разрушающих» видов кармической материи. 13) *Сайогья кевали* (букв. «всеведение с активностью») — обретение всеведения, однако у души остается троякая активность души, тела и ума. 14) *Айогья кевали* (букв. «всеведение без активности») — полное и абсолютное освобождение, не детерминированное никакой активностью в мире, здесь душа пребывает краткое время, после чего устремляется к вершине мирового универсума.

Н.А. Железнова

ГУНЫ (санскр. गुणः — «нити», «пряди», «свойства») — одно из основополагающих понятий философии **санкхьи**, концентрирующее в себе своеобразие ее онтологии и ставшее очень популярным во многих инд. филос. школах, индуистских течениях и дисциплинах знания.

По одной из древнейших версий эпич. *санкхьи* (Мбх. XII.212), Г. называются и способности восприятия (**индрии**), и их объекты. Здесь Г. — реалии индивидуального существования — обуславливают три рода ментальных состояний (**ведана**): *самтву* — радость, «приятность», наслаждение, счастье, спокойствие ума; *раджас* — неудовлетворенность, расстройство, печаль, алчность, беспокойство; *тамас* — неразличение истины, ослепление, небрежность, сонливость, инертность (ст. 26–28). По др. архаичной версии *санкхьи* (Мбх. XII.267), в Г. включаются пять объектов чувств, соответ-

ствующих пяти стихиям (ст. 13, 14), но наряду с этим — восемь способностей восприятия (пять способностей чувств, ум-манас, сознание-читта и интеллект-буддхи), шесть способностей действия (способности перемещения, деятельности, артикуляции, испражнения и наслаждения, а также «сила» — бала) и три вышеобозначенных ментальных состояния — всего 17, связанных с телом, к-рым «противопоставляется» духовное начало, обладатель тела (ст. 28–30). Г. как свойства материальных элементов — общее место и в др. версиях эпической санкхьи (Мбх. XII.187.9, 10, 16; 244.3–9; 298.18). Позднее Г. начинают трактоваться как эманаты активной первоматерии Пракрити, начиная с буддхи, к-рые после периода своей манифестации вновь должны «растворяться» друг в друге (Мбх. XII.295.13–17). Процесс же идентификации Г. в качестве трех «энергий» этой первоматерии привел (хотя и очень постепенно) к вытеснению всех перечисленных их трактовок.

В базовом тексте санкхьи как филос. системы («Санкхья-карика») Ишваракришны три Г. — *самтв*, *раджас* и *тамас* — проявляются в трех осн. эмоциональных состояниях — радости, страдании и безразличии, коим на онтологич. 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). Если в предклассич. санкхье Г. рассматривались уже как свойства Первоматерии, то теперь, когда четко указывается, что сама Пракрити есть не что иное, как состояние «равновесия» трех Г. (ст. 16), именно Г. оказываются ноуменами, существующими в двух модусах — проявленного начал бытия и их непроявленного первоначала (**вьякта-авьякта**). Три Г. определяют остальные родовые характеристики проявленного и непроявленного — «отсутствие различения», объектность, всеобщность, бессознательность и «производительность», — оппозицию к-рым составляет др. ноумен, **Атман-Пуруша** (ст. 14). Взаимоотношения Г. определяют эманацию начал мира из Первоматерии: преобладание *самтвы* обуславливает «проявление» мирового интеллекта-буддхи, ее же преобладание в эгоизме-аханкаре обуславливает «проявление» индрий, а преобладание в нем *тамаса* — субтильных объектов восприятия, **танматр** (ст. 25). Различными «пропорциями» в комбинации трех Г. объясняется различие познавательных, перцептивных и «моторных» способностей индивида, их функций и объектов (ст. 27, 36), множественность психоментальных диспозиций (ст. 46), статус будущего воплощения индивида: преобладание в его сознании *самтвы* обеспечивает ему рождение среди богов и демонов, *раджаса* — среди людей, *тамаса* — среди животных и растений (ст. 54). Комментаторы «Санкхья-карики» иллюстрируют «пронизанность» Г. всего существующего (кроме *Пуруши*) примером женщины, к-рая обязательно вызывает у разных людей одно из трех состояний — удовольствия, неприязни и безразличия (ср. сравнение с ветерком, к-рый одному приносит успокоение, другому — страдания, а третьего сбивает с пути).

Учение санкхьи о Г. определило трактовку нек-рых мировоззренческих моделей индуизма (в модели **Тримурти** Вишну олицетворяет действие *самтвы*, Брахма — *раджаса*, Шива — *тамаса*) и мн. мифологем, оказало заметное влияние на воззрения **пуран** и **тантр**. Более того, сами индуисты делили 18 классич. *пуран* на три группы в зависимости от преобладания в них той или иной Г. Значительным было влияние этой концепции и на космологию тех школ **веданты**, к-рые отвергали адвайтистскую модель объяснения мира через действие **авидьи** и склонялись к «реалистич.» трактовке развития мира (ср. **вишишта-адвайта**) как манифестации реальной и действующей Первоматерии, ближайшие «энергии» к-рой и соответствуют трем Г. Заметно влияние концепции Г. и в медицинской науке (**аюрведа**).

Повлияла она и на «онтологию нравственности» в индуизме. Уже в «**Бхагавадгите**» не только психологич., но и нравственные различия людей объясняются «пропорциями» в их сознании трех Г. Аскетич. подвиги, совершаемые бескорыстно, без ожидания «плодов», совершаются на деле благодаря преобладанию в сознании йогина Г. *саттвы*; совершаемые ради почета у людей, из тщеславия указывают на действие Г. *раджаса*; когда же они совершаются мучительно или с тем, чтобы принести к.-л. вред (считалось, что аскетич. энергия имеет магич. действенность), это знак приоритетности Г. *тамаса*. Те же распределения выявляются и в принесении даров: дар бескорыстный, своевременный и предназначенный достойному — знак *саттвы*; предполагающий компенсацию — *раджаса*; неуместный, неблагоприятный, непочтительный и «неразборчивый» — *тамаса* (XVII.17–22). Вся человеческая активность параметризуется через Г.: любое действие, совершаемое ради долга и непричастное неприязни, «саттвично»; направляемое «самостью» и желанием — «раджасично»; предпринятое в заблуждении, вредное или убыточное — «тамасично». Трем типам гунных действий соответствуют и три типа самих деятелей (XVIII.23–28). Хотя в «Санкхья-карике» это не было выражено эксплицитно, утверждение Ишваракришны о том, что преобладание в сознании индивида *саттвы* означает его направленность на осуществление **дхармы**, а *тамаса* — **адхармы** (ст. 23), свидетельствует о допущении предопределенности поступков человека исходя из преобладания в его сознании от него не зависящих, «объективных» факторов. Очевидно, что подобное представление способствовало нравственному релятивизму и явному снижению ответственности человека за свои поступки: не его вина или заслуга, что в его сознании преобладает положительная или отрицательная Г., к-рая сама в конечном счете несет ответственность за его действия, ибо духовный субъект по определению пассивен и выбору непричастен.

В ранних версиях *санкхьи* Г. типологически ближе всего к **дхармам** буддистов, к-рые Ф.И. Щербатской идентифицировал как «реалии». Указанные особенности концепции Г. как факторов, предопределяющих поведение своих «носителей», позволяют с пониманием отнести и к тем параллелям с тремя классами людей в гностицизме («духовные», «душевные» и «плотские»), к-рые предлагались еще в ранней индологии. Трактовка же их в качестве субстанций, наделенных качествами и действиями, у **Виджняны Бхикшу** свидетельствовала о явной деградации онтологии поздней *санкхьи*, к-рая начала мимикрировать под вайшешиковскую.

Лит.: Лунный свет санкхьи. Ишваракришна. Гаудапада. Вачаспати Мишра. Изд. подгот. В.К. Шохин. М., 1995; *Edgerton F.* The Beginnings of Indian Philosophy. Selections from the Rig Veda, Atharva Veda, Upaniṣads and Mahābhārata. Transl. from the Sanskrit with an Introd. and Glossarial Index. L., 1965; *EIPh.* Vol. IV. Sāṅkhya: A Dualist Tradition in Indian Philosophy. Ed. by G.J. Larson, R.Sh. Bhattacharya. Princeton (N.J.), 1987; *Garbe R.* Die Sāṅkhya-Philosophie. Eine Darstellung des indischen Rationalismus nach den Quellen. Lpz., 1894; *Johnston E.* Early Sāṅkhya. An Essay on Its Historical Development According to the Texts. L., 1937; *Larson J.* Classical Sāṅkhya. An Interpretation of Its History and Meaning. D. etc., 1979; *Stcherbatsky Th.* The 'Dharmas' of the Buddhists and the 'Guṇa' of the Sāṅkhyas // *INQ.* 1934, vol. X, p. 737–760.

В.К. Шохин

ГУРУ (санскр. guru — «весомый», «важный», «старший») — в индуизме и др. религиях Индии духовный наставник («весомый своей мудростью, знанием»), достиг-

ший истины в личном опыте и своим примером вдохновляющий и ведущий других. В Индии, где духовная традиция существует в форме передачи знания от учителя к ученику (*парампара*), фигура Г. играла и до сих пор играет ключевую роль. Г. не просто почитают, а боготворят. Однако настоящий Г. — это лишь тот мудрец и учитель, чей опыт востребован, к кому приходят за наставлением, т.е. тот, у кого есть ученики (*шишья*); отношения Г.—*шишья* — важнейшая составляющая института Г. (классич. образец — отношения Кришны и Арджуны в «**Бхагавадгите**»). В результате успешного обучения *шишья* сам становится Г., т.е. в его личности воспроизводится тип личности учителя. Авторитета выше Г. для ученика нет, и это предполагает не просто уважение и сыновью почтительность, но и эмоциональную привязанность (ср. **бхакти**), своим накалом и интимностью превосходящую страсть влюбленных, а также полное доверие и готовность поступиться своей волей (в нек-рых направлениях ученика призывают отдать Г. все: ум, тело и собственность). Г. живет в **ашраме** либо в собственном доме со своими учениками, к-рые полностью обслуживают его. В **брахманизме**, где Г. должен быть обязательно **брахманом**, мужчины, принадлежащие трем высшим сословиям (*варны*), проходят обязательное обучение в его обители (стадия *брахмачарина*; см. **Варна-ашрама**) и получают от него посвящение (*дикша*). Человеку, не имеющему своего Г., в традиц. Индии сочувствовали как сироте, лишённому защиты от жизненных невзгод. В **вишнуизме** Г. часто считается инкарнацией бога, а в **кашмирском шиваизме** — передатчиком божественной энергии (*шактипата*). Совр. Г. могут быть мастерами **йоги** и носителями духовных знаний разных традиций, а могут считаться **аватарами** известных Г. прошлого. Наиболее известные совр. Г. — **Дж. Кришнамурти**, Махариши Махеш Йоги, Саи Баба, Бхактиведанта, Свами Прабхупада, Раджниш (Ошо) и др. Значение Г. в совр. индуизме так велико, что эту религию иногда называют «гуризмом».

В.Г. Лысенко

ГХОШ АУРОБИНДО (Ghosh Aurobindo) (15.08.1872, Калькутта — 5.12.1950, Пондишери) — инд. религ. философ и поэт, политич. деятель, создатель «интегральной **веданты**». В 1905–1910 — активный участник антиколониального движения, один из лидеров радикального крыла в Индийском национальном конгрессе. В 1910 отошел от непосредственного участия в политич. жизни, переехал в Пондишери. В 1926 (совместно с француженкой М. Рижар) основал религ. общину, члены к-рой до наст. вр. пропагандируют его идеи. В дальнейшем Г.А. разрабатывал т.н. *пурна-йогу*, призванную синтезировать различные виды йогической практики.

Осн. филос. труды: «Божественная жизнь» (The Life Divine, 1914–1916), «Идея человеческого единства» (The Ideal of Human Unity, 1915–1918), «Психология социального развития» (The Psychology of Social Development, 1916–1918, позднее назв. «Цикл человеческой истории», The Human Cycle). «Интегральная веданта» (Integral Vedante) была задумана как попытка преодоления «односторонних» подходов к пониманию человека, среди к-рых Г.А. выделял прежде всего «аскетич. спиритуализм» (учение **Шанкары**) и материализм (преимущественно в его вульгарной разновидности, трактующей сознание как эпифеномен). Называя оба подхода историч. «тупиками» мысли, Г.А. претендовал на преодоление обеих односторонностей, признавая значимость как духовной, так и материальной стороны человека. Г.А. исходил из допущения двух противоположно направленных, но неразрывно связанных процессов — инволюции и эволюции. Исходный

пункт инволюции — неопределенный (*ниргуна*) **Брахман**, трактуемый, в отличие от **адвайта-веданты**, как динамич., а не статическое начало. Обладая способностью к самопроявлению, самоограничению и самопоглощению, *Брахман* порождает мир, нисходя через сверхразум, верховный разум, разум и жизнь к материи как к крайнему пункту мирового отчуждения. В дальнейшем начинается противоположный процесс — эволюция как восхождение от материи к жизни и разуму. Он завершается супраментализацией, нисхождением сверхразума в низшую сферу бытия и превращением человечества в «сверхчеловечество», совокупность «гностических существ», наделенных телесным бессмертием. Супраментализированная материя оказывается вознесенной на высший виток эволюционной спирали, так что этот процесс уже не обращается вспять. Усвоение Г.А. идеи необратимого развития существенно отличает его концепцию как от классич. *веданты*, так и от предшествующих неоведантистских учений (**Вивекананда**). Критикуя эволюционизм Спенсера, выдвигая ряд идей, перекликающихся с европ. диалектич. традицией, Г.А. в то же время утверждал, что борьба противоположностей лишь слепой механизм развития, его первое, а не последнее слово (в конце концов «любовь вытесняет борьбу» и вслед за слепым механизмом выступает подлинная движущая сила — сверхразум). Спиритуализм концепции Г.А. сказывается и в том, что преодоление противоречий совр. зап. цивилизации мыслится им через преобразование сознания отдельных индивидов (посредством *пурна-йоги*).

Ряд совр. исследователей философии Г.А. разделяют мнение Тейяра де Шардена о сходстве его собственного учения об эволюции с учением Г.А. Сходство это связано с тем, что оба мыслителя стремятся согласовать совр. представления об эволюции со спиритуалистич. традициями. Идеи Г.А. пользуются большим влиянием в совр. Индии.

Соч.: Śri Aurobindo Birth Centenary Library. Vol. 1–30. Pondicherry, 1972.

Лит.: Костюченко В.С. Интегральная веданта (критический анализ философии Аурубиндо Гхоша). М., 1970.

В.С. Костюченко



ДАРШАНА (санскр. darśana — «видение», «зрение», от гл. dṛś — «видеть», «наблюдать») — термин инд. философии, охватывающий широкий круг значений, восходящих к схеме зрительного восприятия: взгляд, воззрение, точка зрения, интуиция, прозрение, лицезрение и т.п. Д. трактуется как «внутреннее», «духовное зрение», луч к-рого освещает, проясняет внутреннее пространство и находящиеся в нем мысли и образы. Это и интеллектуальная ясность систем умозрения, и озарение ума светом откровения. Отсюда значения Д. как рационального образа реальности и как интуитивного прозрения.

В будд. лит-ре родственное Д. понятие **дришти** (пали — **диттхи**), как правило, имеет значение «ошибочное мнение», «заблуждение», чему противопоставляется *самьяг-дришти* — «правильное воззрение», т.е. интуитивное познание **Четырех**

благородных истин (чатвари арья сатьяни), составляющее самый важный компонент будд. практики (см. **Восьмеричный путь**). В таком же оценочном смысле используются Д. и в филос. системах **индуизма** и **джайнизма**: существует *митхья*-Д. (ложные воззрения) и *самьяг*-Д. (истинные воззрения). Однако в индуизме наибольшую известность приобрело доксографическое толкование Д. как «школь», «системы воззрений», «доктрины», применяемое прежде всего к шести ортодоксальным системам инд. философии — **мимансе**, **веданте**, **ньяе**, **вайшешике**, **санкхье** и **йоге** (напр., в компендиуме «Сарва-даршана-санграха», «Собрание всех доктрин»). В джайнизме термин Д. относится и к неортодоксальным школам.

Все инд. филос. школы, включая буддийские и джайнские, развивались примерно по одной схеме: у истоков стоял харизматич. лидер со своим мистич. опытом и созданной на его основе филос. доктриной (напр., легендарные Готама — основатель *ньяи*, Канада — основатель *вайшешики*, и др.), затем появлялись ученики с разными трактовками его идей, после чего наступал период создания базового текста **сутр** — первая попытка систематизации с учетом традиции устной передачи знания (появления *сутр* не может считаться абсолютным началом школы), возникали альтернативные редакции *сутр* и разночтения в их толковании. Когда же альтернативность достигала критической массы, появлялась фигура систематизатора (для *санкхьи* это был **Ишваракришна**, для более поздней философии *йоги* — Патанджали, для *мимансы* — Шабара, для *вайшешики* — **Прашастапада**), после чего начиналась эпоха его комментаторов. Альтернативность порождала постоянную полемику как внутри школ, так и между ними. Благодаря этому инд. философия представляла собой хоть и разнородное и сложно организованное, но все же единое интеллектуальное пространство, в к-ром любая отдельно взятая школа была так или иначе связана со всеми остальными. Между школами сложилось своеобразное разделение труда: *санкхья* занималась психокосмологич. эволюцией, *йога* — психотехнич. аспектами этой эволюции, *вайшешика* — устройством мира (онтологией) и учением о категориях, *ньяя* — эпистемологией и методологией дискуссии, *миманса* исследовала роль **Вед** и представляла собой герменевтику ритуалистич. системы, *веданта* — соотношение индивидуальной души и высшего духа, души и мира. Хотя у буддистов и джайнов были свои собственные «дискуссионные кружки», они тоже участвовали в общем «дискуссионном клубе» (выражение В.К. Шохина): буддисты как специалисты по эпистемологии, джайны же часто выступали как авторы текстов доксографического характера, нейтральные «собиратели мнений».

В XIX–XX вв. неиндуистские мыслители стали употреблять термин «Д.» как аналог зап. понятия «философия», видя в нем символ специфического для инд. умозрения непосредственного видения реальности в противовес рационалистич. духу европ. философии, а также воплощение практической сотериологич. ориентации инд. мысли (ее нацеленность на идеал **мокши** — освобождения от перерождений), в отличие от чисто теоретич. интереса, свойственного европ. подходу (**С. Радхакришнан**).

Лит.: Лысенко В.Г. Даршана, анвикшики и дхарма: философия и религия в Индии // Методологические проблемы изучения истории философии зарубежного Востока. М., 1987; Halbfass W. India and Europe: An Essay in Understanding. N.Y., 1988.

В.Г. Лысенко

ДАСГУПТА СУРЕНДРАНАТХ (Surendra Nath Dasgupta) (10.1885, Кустия — 18.12.1952, Лакхнау) — историк инд. философии, философ, мистик, поэт, религиовед. Родился

в образованной бенг. семье, в детстве уже демонстрировал способности отвечать на сложные религ.-филос. вопросы, а также владение основами **хатха-йоги** и снискал в этом качестве популярность в Теософском об-ве Бенгалии. В 1908 закончил Санскр. колледж в Калькутте, сам преподавал санскрит в 1911–1920 в Читтагонгском колледже (Вост. Бенгалия); в 1920–1922 в Кембридже изучал зап. философию под руководством Дж. Э. Мак-Таггарта и защитил докторскую диссертацию по совр. ему зап. философии; в 1922–1924 продолжил работу в том же Читтагонгском колледже. В 1924–1931 Д.С. — декан филос. фак-та в Окружном калькуттском колледже; в 1931–1942 — директор Правительственного санскр. колледжа в Калькутте. В 1935–1936 и 1939 читал лекции в Риме, Милане, Бреслау, Кенигсберге, Бонне, Кельне, Цюрихе, Париже, Варшаве, в неск. городах Англии. С 1945 был профессором санскрита в Эдинбурге (после известнейшего индолога А.Б. Кейта). Д.С. был почетным членом неск. европ. академий.

Делом жизни Д.С. стала пятитомная «История индийской философии», над последним томом к-рой он работал до конца дней. Вначале задуманная как однотомная, она постепенно расширялась благодаря постоянному притоку новых рукописей со всей Индии. Д.С. привлек максимальное количество источников (в т.ч. рукописных) на санскрите, пали, пракритах и др. инд. языках, открыл до него неизвестные и систематически описал малоизвестные традиции мысли, напр. выявил филос. наследие текстов **аюрведы** (прежде всего «Чарака-самхиты»), что позволило ему предложить свою версию истории доклассич. **санкхьи**; разрабатывал памятники южноинд. шиваитских школ и тантрических направлений; едва ли не исчерпывающим образом представил историю ср.-век. **адвайта-веданты** после **Шанкары**; стал фактическим первооткрывателем осн. ср.-век. школ вишнуитской **веданты**. Об этом свидетельствуют его пионерские исследования тв-ва **Бхаскары**, обстоятельнейший анализ наследия **двайта-веданты**, вплоть до таких «раритетов», как эпистемология и логика **Мадхвы**, полемика дуалистов и монистов по проблеме природы незнания — **авидьи**, системная презентация таких, казалось бы, несистематизируемых традиций, как школы **Валлабхи**, **Чайтаньи**, **Дживы Госвами** и **Баладэвы Видьябхушаны**. Подробнейшим образом Д.С. исследовал и филос. основания «популярного тезиса» — доктрины вишнуитов-панчаратриков, **альваров**, пуранических текстов (изыскания по «Вишну-», «Ваю-», «Маркандея-», «Нарадия-», «Курма-» и особенно «Бхагавата-пуране»). По авторитетности и источниковедческой полноте этот труд до наст. вр. не имеет равных в ист.-филос. индологии. Как видно из вышеочерченного перечня тем, Д.С. принадлежала важная заслуга — дезавуирование мифа о том, что только древняя, первоначальная, «классич.» инд. философия имеет право на интерес историка философии, тогда как «вторичная», поздняя филос. лит-ра — по причине уже самой своей «недревности» — претендовать на это не может.

Рассматривая возможность применения термина «идеализм» к инд. материалу, Д.С. основывается на его понимании у Беркли, Канта, Гегеля и английских неогегельянцев. Критерии идеализма, к-рый может быть выражен в положении: «Реальность духовна», следующие: 1) воспринимаемый мир должен считаться в той или иной мере иллюзорным; 2) вера в существование совершенства как вечно сущего или конечной цели. Д.С. пытался разрабатывать также собственную идеалистическую филос. систему и был последователем собственной религии (считал, в частности, молитву излишней ввиду того, что его Бог сам «сиял» в его сердце, наполняя его сладостными чувствами, любовью и уверенностью).

and Religion. L., 1924; Hindu Mysticism. Chicago, 1927; Yoga Philosophy in Relation to Other Systems of Indian Thought. Calc., 1930; Indian Idealism. Cambridge, 1933.

Лит.: Contemporary Indian Philosophy. Ed. by S. Radhakrishnan, J. Muirhead. L., 1958.

В.К. Шохин

ДАЯ КРИШНА (Daya Krishna) (1924–2007) — философ и историк инд. и зап. философии. Занимает острую полемич. позицию в изучении инд. философии в целом. Осн. тезисы, к-рые Д.К. отстаивает в своих статьях по истории инд. философии, сводятся к следующим: 1) традиционалистский и одновременно популистский имидж «инд. философии», сложившийся в академич. лит-ре, стал совокупностью непроверенных «истин», что препятствует правильному восприятию истинного значения инд. философии и ее отношения к философии как таковой (инд. философия и философия в целом не две сферы, лишь частично пересекающиеся между собой, они относятся друг к другу как вид и род); 2) тенденция к мифологизации представлений и знаний об «инд. философии» состоит в непримиримом противоречии с конкретными результатами в изучении конкретного материала, к-рых достигла реальная история реальной инд. философии; 3) пока мифы вокруг инд. философии не будут развеяны, останутся непреодолимые препятствия для освоения ее совр. философией и для компаративистских штудий.

Один из главных мифов, с к-рым спорит Д.К., — о спиритуалистич. характере инд. философии. Согласно Д.К., спиритуалистической является только та философия, к-рая признает дух не просто реальным и независимым от материи, но единственно сущим. На поверку оказывается, что из всех инд. традиций только **йогачара-виджнянавада** отвечает данному определению, и даже **адвайта-веданта**, к-рая считается спиритуалистической по преимуществу, под это определение не подходит, поскольку материя не воспринимается здесь как совершенно ирреальная.

Значительные трудности ожидают и того, кто примет без проверки миф о том, что специфич. особенностью инд. философии является следование авторитету **Вед** и др. сакрализованным авторитетам. На деле Веды философии как таковой не содержат, а **веданта**, к-рая неоднократно заявляет о своей приверженности Ведам, также признает их авторитет в весьма смутной, неясной форме. Для инд. философии существовали тексты и значительно более авторитетные, чем тексты ведийского корпуса, а именно **сутры**, содержащие запись основоположений этих филос. систем. Но и здесь следует учесть по крайней мере два ограничения. Во-первых, одна из «ортодоксальных» брахманистских **даршан** — **вайшешика** отказывалась признавать само «слово авторитета» (**шабда**) достоверным источником знания, таким же как восприятие и умозаключение (наподобие «неортодоксальных» джайнов и буддистов). Во-вторых, для поздних найяиков сочинения таких «гигантов», как **Гангеша Упадхьяя**, а вслед за ним **Рагхунатха Широмани**, Гададхара (XVII в.) или **Вишванатха Ньяяпанчанана** (XVII–XVIII вв.), были значительно более авторитетны, чем основополагающие «Ньяя-сутры» с комментариями.

Третий миф — о «школьном» характере инд. философии, по мнению Д.К., определяет сам характер изложения материала. Инд. философия, как это обычно представляется, складывается из «фиксированных целостностей», называемых **ньяя**, **вайшешика**, **санкхья**, **миманса**, **веданта**, будд. философия, джайн. философия, «чар-

вака. Но на деле этих «фиксированных целостностей» не существует, есть лишь стили мышления. Есть сомнения также и в том, что эти филос. единства соответствуют тому, что понимается под «школами» в зап. философии, а именно «эмпиризму», «реализму» или «идеализму».

Ответственность за то, что инд. философия стала своего рода «лавкой древностей», лежит в значительной мере на тех, кто в своих работах стремился создать впечатление, что инд. философия «не есть собственно философия, но нечто другое — как они считают, более глубокое». Парадоксально, что авторы, мифологизирующие инд. философию, как правило, весьма охотно пускаются в компаративистику, забывая при этом, что они должны обосновывать конкретные параллели в общем контексте радикального отличия инд. философии от западной, состоящего, по их убеждению, в том, что первая внутренне и сущностно связана с «духовным освобождением» (**мокша**), а вторая — не связана.

Одну из этих концепций Д.К. восстанавливает из публикаций **К.Ч. Бхатгачарьи**, к-рый всю инд. философию рассматривает как теоретич. соответствие духовной практике (*садхана*), или **йоге**: именно филос. рефлексия ведет к осознанию и рассмотрению тех возможностей, к-рые этой практикой актуализировались. Данная концепция, считает Д.К., несостоятельна уже потому, что при ее допущении следовало бы считать, что у инд. философии была очень «недолгая карьера», ибо для теоретизации *йоги* не требуется вековых интеллектуальных усилий, но этому предположению противоречит и вся история инд. филос. мысли.

На возражение К. Поттера, будто практически каждый составитель филос. *сутр* (сутракарин) в начале своего произведения указывает, что его усвоение ведет к обретению освобождения, Д.К. приводит два соображения. Во-первых, никто не задумывался над тем, можно ли всерьез принять на веру, напр., слова составителя «Ньяя-сутр», когда он приписывает это чудодейственное свойство познанию элементов эпистемологии и теории аргументации. Во-вторых, следует учесть, что освобождение за познание своих дисциплин обещают также составители трактатов по политике, грамматике, музыке или живописи. И было бы весьма удивительно, заключает Д.К., если бы философы решились отстать от политологов, лингвистов и искусствоведов в культуре, к-рая обеспечивала столь высокий статус освобождению.

Соч. Дая Кришны: Three Conceptions of Indian Philosophy // PhEW. 1965, vol. 15, p. 37–52; Appearance and Reality // Current Trends in Indian Philosophy. Ed. by K.S. Murty, K.R. Rao. Waltair, 1972; Indian Philosophy: A Counter Perspective. D., 1992.

В.К. Шохин

ДАЯНАНДА САРАСВАТИ (Dayānanda Sarasvatī) (1824, Танкар, шт. Гуджарат — 30.10.1883, Аджмер) — реформатор **индуизма**, представитель *неоведанты*. Настоящее имя Мулшанкар. Родился в брахманской семье, относящейся к подкасте самавадinov (хранителей «Самаведы»). В 5 лет начал домашнее обучение, в 8 получил посвящение в *брахмачари*. Позднее разочаровался в поклонении изображениям богов, испытал шок в праздник *шиваратри*, когда увидел, как крысы поглощают жертвоприношения, принесенные накануне Шиве. В 1846 оставил дом и отправился на поиски истинного **гуру**, учился у *брахмачари* из дер. Сайяла, к-рый дал ему имя

Шуддха Чайтанья. Путешествовал по стране в поисках учителей-мудрецов, дискутировал с признанными авторитетами индуизма, изучал ведантистские тексты, санскрит, **йогу, тантру**. Знание священных текстов на санскрите он использовал в полемике с просвещенными **брахманами**. Изучая тексты по *йоге*, Д.С. пришел к выводу, что подлинное знание *йоги* содержат только **Веды, упанишады, «Йога-сутры»** Патанджали и сочинения санхьяиков; **пураны** называл «ложными книгами». В 1847 посвящен в члены странствующего монашеского ордена *саньясинов*, одного из 10 основанных **Шанкарой**, и получил имя Даянанда. Прошел почти всю Индию и осознал, что совр. культовая практика индуизма представляет собой только деградацию великого древнего учения, а знания исполнителей обрядов — *брахманов* — далеки от должного. В 1863 закончил обучение у одного из лучших знатоков санскрита в Индии — Свами Вираджананды и принял решение посвятить жизнь распространению ведийской истины и устранению предрассудков, давно подменивших подлинную веру. Выступал против идолопоклонства, критиковал сторонников Шанкары и **Рамануджи**, полемизировал с христианством и исламом, читал лекции и учреждал семинары по ведийской **дхарме**. Свое учение изложил в кн. «Сатьяртха пракаш» («Свет истины», 1975). С 1874 читал лекции на хинди, доступные самой широкой народной аудитории, что расширило круг его последователей.

В 1875 основал **Арья Самадж** (Об-во ариев) и сформулировал десять принципов общественного служения. Целью деятельности об-ва он считал физический, духовный и социальный прогресс, к-рый связывал с возрождением единой и сильной Арьяварты (Страны ариев), с пропагандой ведийской культуры и единобожия, с пробуждением нац. гордости индийцев. Идеи Д.С. вызвали ярость ортодоксов. На его жизнь было совершено 14 покушений, последнее стало для него фатальным: в 1883 он умер от отравления.

Свое учение Д.С. называл *трайявада* (учение о троичности). Он считал, что между классич. **даршанами** нет существенных противоречий, поэтому его *трайявада* объединяет положения шести традиц. систем инд. философии. По Д.С., реальность для человека предстает как единство трех несотворенных сущностей: **дживы** (души), **Брахмана** (Абсолюта) и **пракрити** (материального мира). *Джива* множественна, хотя число индивидуальных душ не бесконечно. Душа не тождественна *Брахману*; *Брахман* у Д.С. наделен всеми божественными атрибутами: он всеведущ, всемогущ, ничем не ограничен, не принимает никаких телесных обликов, но пронизывает все, как огонь — кусок раскаленного железа, и в то же время он — личный Бог, «Великий владыка» (*Парамешвара*), обладающий качествами и бескачественный (*сагуна* и *ниргуна* *Брахман*). Он также Чистое сознание, одухотворяющее все души, Высшее блаженство, делающее достойные души счастливыми (**сат-чит-ананда**). Бог сотворил мир для человека и из любви к нему, при этом целью творения было «вкусить плоды деяний индивидуальных душ». Человек ничем не связан, он руководствуется свободой воли и по этой причине несет ответственность за все содеянное.

В качестве реформатора Д.С. выступал против тех индуистских обычаев и традиций, к-рые, с его т.зр., мешали духовному и социальному развитию страны: запрета на доступ к образованию женщин и представителей низших каст, монополии *брахманов* на посредничество между Богом и людьми, против сектантской раздробленности и сложившейся системы каст, против ранних браков. Он призывал к возрождению древней варновой системы и системы *ашрам* (**варна-ашрама-[дхарма]**), к-рую идеализировал и считал, что принадлежность к *варне* должна определяться не рождением, а личностными качествами. Вместо священства *брахманов* мыс-

литель выдвигал идею «всеобщего священства», дающее право каждому человеку самостоятельно общаться с Богом. Веды он рассматривал как чистый источник истинного знания, призывал вернуться к этим первоисточникам, потому что в его время тексты Вед были труднодоступны и религ. жизнь в Индии строилась в осн. на текстах **дхармашастр** и *пуран*. Но эти тексты не дают истинного представления об Абсолюте, к-рого можно достичь только на основе понимания смысла Вед. Делая упор на рациональном, Д.С. отрицал и предлагаемый **адвайта-ведантой** опыт мистич. самопостижения, и возможность обретения совершенного познания по милости Бога, к-рую проповедовала **вишишта-адвайта**. Он предложил свой путь приобщения к истине, совмещающий веру и разум. Учение Д.С. основано как на утверждении **мимансы** и **веданты** о несотворенности Вед, так и на принятом в **вайшешике** определении *самхит* как «слова **Ишвары**». Учитывая идею европ. языкознания XIX в. о предшествовании санскрита всем языкам мира, он вместе с тем утверждает: «Бог выдыхает Веды в начале творения и вдыхает их в конце». Доказывая, что «*самхиты* полностью согласуются с наукой», Д.С. находил в Ведах изложение нек-рых принципов алгебры и геометрии, положений совр. астрономии, даже описания телеграфа и самолета. Полагал, что в сборниках ведийских гимнов содержатся и такие истины, к-рые зап. наука откроет только в будущем, и что опознать в них истину помогает соответствие сказанного законам природы и логике в духе **ньяи**.

Тот факт, что санскрит стоит у истоков остальных языков, для Д.С. явился основанием для широкого истолкования понятия «арийский мир» как человечества в целом. Ведийское знание — бесценный дар древних мудрецов всему миру, не только Индии; арии — не высшая раса, а достойные и благородные люди (соответственно, млеччи и дасью, т.е. рабы, — не низшие расы, а просто недостойные люди). Забвение ведийских предписаний привело к духовному вырождению и убожеству жизни, к распрям, распространению антиведийских учений и завоеванию Индии чужеземцами. Эта идея единого человечества, изложенная в кн. «Ригведади-бхашья-бхумика» («Основы комментария на „Ригведу“ и др. [Веды]»), противостояла распространенной в европ. науке 2-й пол. XIX в. теории арийского завоевания Индии (Макс Мюллер) и индоцентристской концепции соотечественников Д.С. (**Вивекананды**, **Ауробиндо Гхоша**), признававших в европейцах родственников-арийцев, но считавших их утратившими арийский дух.

Знание феноменального мира Д.С. рассматривал как основу праведной деятельности, к-рая только и есть путь к освобождению — **мокше**. Он называл *мокшу* «временным состоянием», в к-ром «человек достигает блаженства у Парамешвары». Это состояние длится 36 тыс. мировых циклов, включающих творение и разрушение мира, а потом заканчивается, и душа снова возвращается в мир. Однако то блаженство, к-рое дает *мокша*, стоит того, чтобы к ней стремиться.

Много внимания Д.С. уделял развитию и образованию молодежи, т.к. хотел воспитать благородство и гордость в новых поколениях. Был сторонником введения в образовательные программы изучения зап. науки. Созданные по его замыслу *патхашалы* (духовные семинарии) пользуются в стране большой известностью. Воплощением его идей стали открытые последователями колледж (1886) и первая *гурукула* (1902) — интернат для мальчиков (их обучение начинается с 7 и длится 16 лет).

В политике Д.С. ратовал за собственное инд. правление (*сварадж*); лучшей формой правления считал республику во главе с избираемым *раджей*, власть к-рого ограничена Советом из восьми человек. Идеал правителя он почерпнул из «Ману-смрити», истолковав трактат в духе теории «общественного договора»: власть

должна обеспечивать каждому человеку условия для образования, свободы, довольства и обеспеченного образа жизни.

Соч.: Dayānand granthamālā. Śatābdīsaṃskāraṇ. Bhāg 1–2. Ajmer, 1925; *Dayānanda Sarasvatī. Satyārtha prakāsh. Le livred l'Ārya Samāj. Morin, S. 1. 1940; Dayānanda granthasamskāraṇ. D., 1953; Swami Dayananda Saraswati. Thoughts and Principles. D., 1973; Dayānand Sarasvatī. Apnā janmacarita. D., 1985; The Autobiography of Dayananda Saraswati. Ed. by K.C. Yadav. N.D., 1987.*

Лит.: *Мезенцева О.В.* Мир ведийских истин. Жизнь и учение Свами Дайянанды. М., 1994; *Safaya R.* Educational Philosophy of Swami Dayananda. Ambala, 1978; *Rai L.L.* Swami Dayananda Saraswati. N.D., 1991; *Upadhyaya G.P.* Philosophy of Dayananda. Allahabad, 1955.

Н.А. Канаева

ДВАЙТА-АДВАЙТА (dvaitādvaita, букв. «двойственность-в-недвойственности») — одна из школ философии вишнуитской **веданты**, соответствующая одной из четырех признанных традиций **бхакти** — *санакади-сампрадая*. Сформировавшаяся под значительным влиянием **вишишта-адвайты** и в определенном смысле подготовившая становление **двайта-веданты**, Д.-а. предложила «симметричное» решение осн. проблемы философии *веданты* — онтологич. соотношения Божества (**Брахман** или **Ишвара**), душ (**чит**) и материи (*ачит*), что в итоге подготовило мировоззренческие измерения кришнаитского культа.

Три «параметра бытия» — *Брахман*, **чит** и *ачит* не могут быть ни вполне идентичными (ибо, согласно Д.-а., это противоречило бы ведийским текстам, в первую очередь **упанишад**ам, ясно свидетельствующим об их различии), ни вполне различными, ибо это, во-первых, ограничивало бы божественную вездесущность и, во-вторых, исключало бы возможность их реального взаимодействия. Участие в развертывании мира такого относительно нереального начала, как **авидья** или **майя** адвайтистов, в Д.-а. решительно отвергается. *Брахман-Ишвара* не безличное мировое сознание, но персонифицированное Божество, тождественное Кришне и наделенное всезнанием, всемогуществом, вездесущностью и способностью быть конечной причиной сущего; он преображается и в духовные, и в материальные начала, не растворяясь ни в одном из них; помимо этого, он наделен всеми добродетелями и свободен от пороков. *Брахман-Кришна* является не только инструментальной, но и материальной причиной мира, поскольку создает его одной своей волей (здесь нельзя не предположить влияние неинд. теистич. религий). Души (**дживы**) имеют основание в нем, зависимы от него, бесчисленны и активны. Материальный мир имеет три начала — «неприродное» (*апракрита*), «природное» (**пракрита**) и время. Д.-а. как бы дифференцирует два «режима» существования Божества — статический, или самотождественный, и динамич., или саморазделительный, к-рый выявляется в его энергии, действии. Как и *вишишта-адвайта*, Д.-а. настаивает на том, что «путь познания» неосуществим без «пути богопочитания», к-рый состоит в полной самоотдаче (**прапатти**) индивида милости Божества. Для обоснования доктрины тождества–различия трех указанных начал Д.-а. прибегает к аналогиям: *Брахман-Кришна* находится в таком же отношении к началам мира, как жизненная сила **прана**, реализующаяся в многообразных функциях чувственных способностей и ума-**манаса**, но сохраняющая при этом свою идентичность.

По др. примеру, популярному в Д.-а. и отчасти заимствованному из образности «Шветашватара-уп.» (VI.10), *Брахман*, создающий духовные и материальные начала, но остающийся «чистым» и «полным» в славе и силе, подобен пауку, к-рый вытягивает паутину из собственного тела. В среде бхактов было популярно и истолкование мирозидания как спонтанной игры (*лила*) вечносовершенного и всеблаженного Вишну-Хари.

Основателем Д.-а. был Нимбарка (XII–XIII вв.), **брахман**-вишнуит, происходивший, по легендам, либо из Намбапуры в южноинд. гос. Майсур, либо из Матхуры, знаменитого сев.-инд. центра кришнаизма. Ему приписывается семь соч., среди к-рых наиболее значительное «Ведантапариджата-саурабха» («Аромат небесного дерева веданты»), коммент. к «Брахма-сутрам». Ученик Нимбарки Шриниваса систематизировал его учение и комментировал его труды. Последователи же Шринивасы — Кешава Кашмири Бхатта (XVI в.), Пурушоттама Прасада (XVII в.), Мадхава Мукунда (XV в.), к-рый предложил серьезную разработку теории познания, прежде всего учения об источниках знания, а также Ванамали Мишра (XVIII в.) и др. сохранили целостность Д.-а., защищая учение от нападков оппонентов. Они энергично полемизировали не только с **адвайта-ведантой**, но также с *вишишта-адвайтой* и **бхеда-абхедой**.

Лит.: Agrawal M.M. The Philosophy of Nimbārka. Agra, 1977; Dasgupta S.N. A History of Indian Philosophy. Vol. III. Cambridge, 1922, p. 399–444; Sinha J. The Philosophy of Nimbārka. Calc., 1973.

В.К. Шохин

ДВАЙТА-ВЕДАНТА (санскр. dvaita-vedānta — «дуалистическая **веданта**») — третье по значимости направление *веданты*, оппонирующее как **адвайта-веданте**, так и **вишишта-адвайте**. Д.-в. составляет мировоззренческое ядро бхактистского течения *брахма-сампрадая*. В отличие от *адвайта-веданты*, в Д.-в. **Брахман** не чистое «анонимное» мировое сознание, но божество Вишну, созидатель, хранитель и разрушитель мира, ответственный за всяческое владычество, познание, закабаление и освобождение; Вишну также супруг богини Лакшми и отец демиурга Брахмы и спасителя Ваю.

В противоположность **адвайте**, трактовавшей вследствие своей установки на чистый монизм любые типы отношений как иллюзорные, Д.-в. строит свою онтологию именно на концепции пяти базовых типов отношений: 1) между Божеством и индивидуальными душами (*джива*); 2) между Божеством и материей (*джада*); 3) между душами и материей; 4) между отдельными душами; 5) между отдельными фракциями материи. При этом Бог мыслится как независимая сущность (*сватантра*), души и мир — как зависимые от него (*паратантра*). Плюралистич. концепция универсума, основанная на реальности отношений, объясняет заимствования в Д.-в. из «релятивной онтологии» **вайшешики**. Ее шестеричную категориальную систему (субстанции, атрибуты, движения, общее, особенное, присущность) Д.-в. заменяет категориями: «квалифицируемое», «целое» и заимствованными из **мимансы** «потенцией» и «сходством». Из **санкхьи** Д.-в. заимствует аргументы в пользу множественности духовного начала, **Атмана**, учение о **гунах** и эманацию «эонов» из первоматерии **Пракрити**.

При всей своей отличности от Божества душа, по Д.-в., является его отражением. Подлинное знание об этом достигается соответствующим изучением сакраль-

ных текстов, после чего адепт созревает для пламенного служения Божеству, к-рое отвечает ему дарами, соразмерными его возможностям. Поскольку Бог познается через изучение сакральных текстов, нельзя считать, что его природа является непознаваемой — сомнение может вызвать только полнота его познания. В соответствии с общими вишнуитскими представлениями Д.-в. настаивает на том, что Бог, будучи невоспринимаемым и невообразимым сам по себе, проявляет себя в различных формах (*в्यूхи*) и воплощениях (**аватары**), а его «половина» совечна ему и соведесуща и персонифицирует его созидательную энергию, к-рая есть выражение его всеохватывающего совершенства. Сознательные души распределяются на три класса: вечно свободные (как Лакшми), освобождающие себя от **сансары** (каковы боги и люди, *риши* и предки) и «связанные» (*баддха*): Среди последних также различаются, в свою очередь, способные быть избранными для освобождения и обреченные на ад, ослепляющую темноту и пребывание в *сансаре* во все времена. Освобождение мыслится не как адвайтистское слияние с Божеством, но как вечное сопребывание с Вишну в его обители. При этом все существа делятся на три класса: предназначенные для освобождения, приготовленные для адов (прежде всего демоны и ученики **Шанкары**) и рожденные для пребывания в *сансаре*. Это фаталистич. учение логично следует из полной ответственности Божества за все, что происходит с ними.

Основателем Д.-в. был **Мадхва**. В общей сложности ему приписывается порядка 40 соч., но авторство достоверно только у неск. соч.: коммент. к «Брахма-сутрам», к осн. **упанишад** (тем же, к-рые истолковывал Шанкара), к «**Махабхарате**» и к «**Бхагавадгите**», в частности, к др. индуистским текстам (наиболее известно его истолкование «Бхагавата-пураны»), а также 10 религ.-филос. трактатов, основным из к-рых считается «Анувьякхьяна». В легендарных биографиях Мадхвы сообщается, что в 1317 он прямо во время одной из своих проповедей внезапно исчез и перенесся в Бадринатх (Гималаи), где и закончил свои дни.

Труды Мадхвы комментировались Джаятиртой (XIV в.), составившим самостоятельный трактат «Ньяя-судха» («Нектар дискурса»), и Вьясатиртой (XVI в.). Они «достроили» осн. корпус текстов Д.-в., продолжая полемизировать с адвайтистами. В целом двайтисты были одними из самых плодотворных авторов позднесредневековой индуистской лит-ры.

Лит.: Радхакришнан С. Индийская философия. Т. 2. М., 1957, с. 621–632; Dasgupta S. A History of Indian Philosophy. Vol. IV. Cambridge, 1922, p. 51–203; Raghavendrachar H.N. Dvaita Philosophy and Its Place in the Vedānta. Mysore, 1941; Sharma B.N. Krishnamurti. A History of Dvaita School of Vedānta and Its Literature. Vol. 1–2. Bombay, 1960–1961; Shanbhag D.N. Some Problems in Dvaita Philosophy and Their Dialectical Setting. Dharwar, 1982; Puthiadam I. Viṣṇu the Ever Free. A Study of the Mādhva Concept of God. Madurai, 1985.

В.К. Шохин

ДЖАЙНИЗМ — одно из древнейших религ.-филос. учений Индии, возникшее в V в. до н.э., фактич. основателем к-рого был **Джина Махавира Вардхамана**. Именно от первого титула «Джина» (букв. «Победитель») появилось назв. приверженцев Д. — «джайны» (букв. «сторонники/последователи Джины») и само наименование «Д.». Исторически Д. возник как шраманское течение, т.е. в качестве традиции, противостоящей **брахманизму** и отрицающей авторитетность корпуса лит-ры **Вед**, со-

держашееся в этих текстах учение и эффективность ведийских жертвоприношений. Более всего Д. прославился своей проповедью ненасилия, непричинения вреда всему живому (**ахимса**), к-рое не только распространил на сферу этич. предписаний и образа жизни, но и применил к области теоретич. построений в форме тезиса об одушевленности всего сущего (включая камни, землю, воду, огонь и т.п.) и доктрины «неодносторонности» (**анэкантавада**). Так же как и **буддизм**, Д. в качестве главной религ. задачи выдвинул достижение освобождения (**мокша**, **нирвана**) от круговорота **сансары**, но в отличие от последователей **Будды** джайны осн. средством на пути освобождения считали суровую аскезу, способствующую скрупулезному соблюдению принципа ненасилия. Д. в отличие от буддизма и **индуизма** никогда не получал широкого распространения в Индии и за ее пределами, хотя и пользовался в разные периоды истории определенной поддержкой нек-рых правящих династий (Гупты, Нанды, Паллавы, Ганги и др.). Оказывал поддержку Д. и знаменитый имп. **Ашока**. В совр. Индии джайны насчитывают более 3 млн. (0,4% от всех верующих) человек, проживающих в осн. в сев.-зап. и центр. штатах Раджастан, Гуджарат, Орисса, Махараштра, на юге Индии в шт. Карнатака.

История. Согласно преданию, и при жизни Джини Махавиры, и позднее в общине возникали разногласия относительно вопросов учения. Тексты джайн. канона рассказывают о семи еретиках, к-рые попытались внести доктринальные новшества в учение Джини Махавиры и тем самым расколоть джайн. общину. Это были: зять Джини, Джамали (отстаивал тезис о том, что начатое дело еще не есть дело сделанное — напр., до полной готовности ложа нельзя сказать, что оно готово; сам Джина Махавира утверждал, что результат деяния уже содержится в самом действии), Тишьягупта (провозгласил тезис о наличии в душе некой «последней части», к-рая и делает душу тем, что она есть), Ашадха (учил о том, что почтение должно выражать не наставникам, а богам, пребывающим в телах наставников), Ашвамित्रа (утверждал, что все преходящее и совершенное в этой жизни не имеет никаких последствий), Ганга (доказывал возможность совершения двух противоположных действий в одно и то же время), Чхалуя Рохагупта (отстаивал учение о трех сущностях: душе, не-душе и псевдодуше; он же, по мнению джайнов, заложил основу ортодоксальной школы **вайшешика**) и Гоштхамахила (согласно его взглядам, кармическая материя не полностью соединяется с душой и не связывает духовную субстанцию, а всего лишь соприкасается с ней, в противном случае освобождение было бы невозможно). Однако эти разногласия не носили принципиального характера и довольно быстро исчезли. Решающий раскол в рамках Д. произошел между монахами, сторонниками ношения белой одежды (**шветамбары** — букв. «одетые в белое»), и нагими аскетами (**дигамбары** — букв. «одетые в стороны света»). Это разделение в рамках Д. существует по наст. вр. Согласно традиции, раскол произошел вследствие того, что во время руководства общиной знаменитым учителем и «знатоком предания» (*шрутакевалином*) **Бхадрабаху** в Магадхе, где пребывала тогда джайн. монашеская община (**сангха**), разразился голод, продолжавшийся 12 лет, часть монахов, чтобы выжить, вынуждена была отправиться на юг страны, в Карнатаку. Оставшаяся в Магадхе половина немощных и престарелых монахов под руководством наставника Стхулабхадры со временем ввела обычай ношения монахами белой одежды и провела собор, где были собраны и кодифицированы проповеди Махавиры, вошедшие впоследствии в джайн. канон. По истечении 12 лет часть монахов вернулась с юга и обнаружила новшества, к-рые отказалась принять. Это и послужило началом раскола Д. на два направления, что, согласно традиции, окончательно оформилось к I–II вв. н.э. Однако традиц. представ-

ление о времени и причинах раскола вряд ли может быть принято в качестве научно обоснованного, т.к. самые ранние упоминания о разделении Д. относятся к V в. н.э. (шветамбарская версия — «Авашьяка-нирьюкти», дигамбарская — эпиграфич. данные из Шраванабелголы, ок. VI в. н.э.). Скорее всего, деление Д. на дигамбаров и шветамбаров отражает две изначально существовавшие в Д. тенденции, одна из к-рых представляла собой «образ жизни Джины» (*джина-кальпа*) и была распространена в первую очередь на юге и востоке Индии, а вторая — «образ жизни старейшин» (*стхавира-кальпа*), локализовавшаяся по большей части на сев.-зап. и в центре Индии. Первоначально различия между последователями двух традиций не принимали форму догматич. и доктринальных расхождений, что ясно из того факта, что оба «образа жизни» не исключали друг друга. И хотя нагота рассматривалась как высший идеал (признак Джины), большинство монахов могли носить одежды под давлением обстоятельств, не нанося вреда идее религ. святости. Но с течением времени и под влиянием изменившихся социально-политич. условий отношение к одежде и аскезе начало обособляться и абсолютизироваться и возобладал сектантский подход к решению данного вопроса. К V в. н.э. разделение на более жесткую, дигамбарскую и менее строгую, шветамбарскую ветви Д. начинает осознаваться как внутри самой джайн. традиции, так и вне ее. На сегодняшний день различия между двумя направлениями, помимо ношения одежды и ряда вопросов аскетич. практики, заключаются в следующем. Во-первых, дигамбары полагают, что женщина в теле женщины не может достичь окончательного освобождения (для этого ей необходимо переродиться в теле мужчины; так, 19-й **тирхханкар** Маллиналга был мужчиной); шветамбары же считают, что женщина, будучи женщиной, может обрести освобождение (и тому подтверждение 19-й *тирхханкар*-женщина — Мали). Во-вторых, с т.зр. дигамбарской традиции зародыш Махавиры никуда не переносился и Махавира никогда не был женат и, следовательно, не имел жены, дочери и зятя, шветамбары же утверждают обратное. В-третьих, по мнению дигамбаров, аутентичные тексты, содержащие проповеди Махавиры, были утеряны, поэтому учение Д. излагается во «вторичном каноне», составленном из авторских текстов значительно более позднего времени, тогда как с т.зр. шветамбаров их собственный корпус канонич. текстов составлен на основе проповедей самого Махавиры. В-четвертых, в соответствии с дигамбарскими представлениями достигший всеведения не нуждается в еде и питье, шветамбары допускают возможность принятия еды и питья всеведущим. В-пятых, для дигамбаров время является субстанцией (**дравья**), а для шветамбаров — нет.

Культ и символика. Не все школы и секты Д. поклоняются статуям и образам *тирхханкаров* и проводят религ. церемонии в храмах. Но осн. масса адептов, в особенности монахи, выполняют определенные ритуалы, среди к-рых есть домашние обряды и храмовые. К первым относятся обязательное утреннее (ок. 4 часов утра) чтение **мантр**, сопровождаемое процедурой ритуального омовения и медитацией, и вечерняя медитация с произнесением *мантр*. Монахи и монахини помимо совершения этих обрядов обязаны в 10 утра отправляться на сбор милостыни, т.к. они должны питаться только подаянием. Ежедневные «обязанности» (*авашьяка*) каждого джайна, в первую очередь монаха, включают в себя шесть ритуалов: «спокойствие» (*самата*), прославление (*става*), восхваление (*вандана*), раскаяние (*пратикрамана*), отречение (*пратьякхьяна*) и отвержение от тела (*утсарга*), внешне выражающиеся в пении гимнов 24 *тирхханкарам*, чтении *мантр* и признании перед главой или наставником общины своих ошибок и прегрешений. Монахам и монахиням предписано находиться в одном городе не более трех дней, а в селении — не

более одного дня, но в сезон дождей они должны жить в одном месте, поскольку это период размножения всего живого. Странствующий монах может ненароком причинить вред бесчисленным насекомым. Храмовая служба у джайнов довольно проста: примерно в 6.30, 10.30 утра и вечером храмовой служитель (*пуджари*) после совершения омовения открывает храм и, входя, произносит фразу: «Ниссахи!» («Я отказался от мира!»). В его обязанности входит наведение порядка в помещении, окрашивание пастой образов и изображений *тиртханкаров*, зажигание ламп, воскурение ароматич. субстанций, совершение подношений (цветами, рисом, благовоениями, сладостями и т.д.) перед *свастикой* и *тиртханкарами*. Службы также включают в себя пение гимнов и чтение *мантр*, при этом и *пуджари*, и верующие сидят на полу на ковриках. После окончания службы *пуджари* звонит в колокол и произносит: «Ависсахи!» («Я возвращаюсь в мир!»), покидая храм. Как правило, *пуджари* джайн. храмов сами не являются приверженцами учения Махавиры, в качестве храмовых служителей джайны приглашают **брахманов**-индусов (обычно вишнудитского толка), поскольку служба связана с зажиганием огня, т.е. с насилием, что категорически запрещено самим джайнам. Для дигамбаров крайне важна церемония *махамастабхишека*, проводимая раз в 12 лет (последняя была в феврале 2006) и состоящая в поливании статуи Бахубали (Гомматешвара) на горе Гомматагири в Шраванабелголе (шт. Карнатака) смесью из молока, простокваши и меда.

Джайн. центры паломничества располагаются на всей территории Индии, но наиболее значимыми являются: место рождения Махавиры ок. Патны (Сев. Бихар); храмовые комплексы из мрамора на горе Абу (Раджастан), Гирнар и Шатруджая (Гуджарат); статуя Бахубали и храмы на горах Гомматагири и Чандрагири в Шраванабелголе. Среди объектов почитания в Д. встречаются *падуки* — каменные «отпечатки/следы» стоп почитаемых наставников и учителей. В иконографии Д. используется восемь благих символов (*аштамангала*): *свастика*, *шриватса*, *нандьяварта*, *вардхаманака*, *бхадрасана*, *калаша*, *минаюгала* и *дарпана*. *Свастика* — самый характерный и наиболее значимый для Д. символ, четыре сегмента к-рого обозначают четыре высоких удела души: Бог, человек, животное и обитатель ада. Отличительной чертой джайн. *свастики* является изображение этого символа с тремя небольшими кружками сверху (знак «трех жемчужин» Д. — правильных знания, видения и поведения), над к-рыми присутствует изогнутая в виде полумесяца линия — символ освобождения. *Свастика* выкладывается цветным или белым рисом в храмах, рисуется на стенах и полах, печатается на книгах по Д. и присутствует практически на всех культовых предметах. *Шриватса* — это цветок лотоса, изображается на груди *тиртханкара*. *Нандьяварта* — сложный цветочный девятичленный орнамент, символ благополучия и процветания; в его основе лежит *свастика*. *Вардхаманака* — сосуд процветания; *бхадрасана* — трон; *калаша* — святой кувшин; *минаюгала* — пара рыб; *дарпана* — зеркало. Кроме того, в иконографии каждому из 24 *тиртханкаров* соответствует определенный символ, изображаемый рядом или вместо него: Ришабха — бык, Аджита — слон, Самбхава — лошадь, Абхинандана — обезьяна, Сумати — куропатка, Падмапрабха — красный лотос, Супаршва — *свастика* (или *нандьяварта*), Чандрапрабха — луна, Сувидхи — крокодил, Шитала — *шриватса* (или *свастика*), Шреямса — носорог, Васупуджья — буйвол, Вимала — кабан, Анага — сокол (или дикобраз), Дхарма — **ваджра**, Шанти — антилопа, Кунтху — козел, Ара — *нандьяварта* (или *свастика*), Мали — сосуд, Мунисувата — черепаха, Нами — голубой лотос, Неми — раковина, Паршва — змея, Махавира — лев.

and Schools. D., 1975; Jaini P. S. The Jaina Path of Purification. D., 1979; Nahar P. C., Ghosh K. An Epitome of Jainism. Calc., 1917; Shah N. Jainism. The World of Conquerors. D., 2004 (Lala S.L. Jain Research Series. Vol. XVIII–XIX); Schubring W. The Doctrine of the Jainas. D., 1962.

Н.А. Железнова

ДЖАЙНИЗМА КОСМОГРАФИЯ. По джайн. представлениям весь универсум состоит из мира (**лока**) и не-мира (**алока**), в к-ром нет ничего, за исключением пространства (**акаша**), и к-рый находится за пределами восприятия. Не-мир отделен от мира тройной оболочкой, состоящей из плотной воды, плотного ветра и тонкого ветра. Мир имеет структуру из трех усеченных пирамид, сложенных т.о., что средняя и верхняя соприкасаются основаниями, а вершина средней располагается на вершине нижней. Нижняя пирамида — это нижний мир (*аддха-лока*), две верхние пирамиды — верхний (*урдхва-лока*), а в месте их соединения располагается средний мир (*мадхья-лока*). В джайн. иконографии существует изображение мира в виде антропоморфного колосса (*лока-пуруша*), на уровне талии к-рого находится *мадхья-лока*, ниже этого уровня — *аддха-лока* и выше — *урдхва-лока*.

Нижний мир состоит из семи земель, названия к-рых связаны с их цветом: Ратнапрабха («Цвет драгоценностей», т.е. 16 видов цвета алмазов, рубинов и др.), Шаркарапрабха («Цвет сахара»), Валукапрабха («Цвет песка»), Панкапрабха («Цвет грязи»), Дхамапрабха («Цвет дыма»), Тамапрабха («Цвет темноты»), Махатамапрабха («Цвет полной тьмы»), к-рые покоятся на воде, воздухе и пространстве одна ниже другой, и каждая нижняя больше верхней. В средней части верхнего ада обитают десять видов «во-дворцах-живущих» (*бхаванавасины*) божеств (за исключением *Асура-кумара*) и восемь видов «блуждающих» (*вьянтара*) божеств. Первый вид божеств называется *кумара*, поскольку они ведут жизнь и имеют привычки юношей. Каждый из родов этих «юношей» имеет по два правителя-*индры*, определенный цвет тела, одежды и свой символ в короне: 1) *Асура-кумара* (демонические юноши) — Камара и Бали, черные, в красных одеждах, их символ — драгоценный камень в виде полумесяца; они могут передвигаться глубоко вниз за пределы Ратнапрабхи, а также достигать ср. и верхнего миров; 2) *Нага-кумара* (юноши-драконы) — Дхарана и Бхутананда, светлые, в темных одеждах, в короне — змеинный капюшон, водные божества, связанные в т.ч. и с дождевыми облаками; 3) *Видьют-кумара* (юноши-молнии) — Хари и Харисаха, красные, в черных одеждах, символ — **ваджра**; 4) *Супарна-кумара* (юноши-орлы) — Венудэва и Венудари, золотого цвета, в белых одеждах, символ — Гаруда; их битвы с *нагами* являются причиной землетрясений; 5) *Агни-кумара* (юноши-огни) — Агнишикха и Агниманава, красные, в черных одеждах, символ — кувшин; 6) *Вата-кумара* (юноши-ветры) — Веламбха и Прабханджана, темные, в багровых (цвета закатного солнца) одеждах, символ — *макара* (мифич. водяное животное, похожее на крокодила), живут также в подводных пещерах Лаваноды и приводят в движение частицы мира; 7) *Станита-кумара* (юноши-громы) — Сугхоша и Махагхоша, золотого цвета, в белых одеждах; 8) *Удадхи-кумара* (юноши-океаны) — Джалаканта и Джалапрабха, светлые, в темных одеждах, символ — лошадь, управляют океаном; 9) *Девита-кумара* (юноши-острова) — Пурна и Васиштха, красные, в темных одеждах, символ — лев; 10) *Дик-кумара* (юноши-стороны света) — Амигагати и Амитавахана, золотого цвета, в белых одеждах, символ — слон. Помимо этого, все «во-дворцах-живущие» божества выполняют определенные мироохранительные функции.

Второй вид, «блуждающие» божества, — это всякого рода призраки, привидения и злобные существа, к-рыми управляют следующие повелители-индры: 1) *киннары* (духи) — Киннара и Кимпуруша, 2) *кимпуруши* (гномы) — Сатпуруша и Махапуруша, 3) *махораги* (великие змеи) — Атикайя и Махакайя, 4) *гандхарвы* (небесные музыканты) — Гитарати и Гитаяшас, 5) *якши* (духи-хранители) — Пурнабhadра и Манубhadра, 6) *ракшасы* (чудовища) — Бхима и Махабхима, 7) *бхуты* (призраки) — Прапирупа и Атирупа, 8) *пишачи* (бесы) — Кала и Махакала. Каждый из этих видов характеризуется своим цветом и имеет символом определенное дерево. Некоторые из них живут в бесчисленных океанах и на континентах, т.е. все (за исключением *ракшасов*) живут в первом высшем слое первой земли Рагнапрабхи. В различных видах ада, к-рые представляют собой огромные ямы, живут соответствующие обитатели. В аду нет гор, морей, островов и пр. Все земли ада имеют разные слои, общее число к-рых составляет 8400 тыс. В каждом слое есть центр. яма и линии, расходящиеся от нее в четырех основных и четырех промежуточных направлениях. Все жители ада различаются по внешности, ощущениям, цвету (*лешья*) тела и психич. деятельности. Обитатели первой и второй земель ада имеют серый цвет, третьей — серый и синий, четвертой — только синий, пятой — синий и черный, шестой — только черный; в седьмой земле мучения длятся постоянно, а «цвет» мыслеобразов изменяется в зависимости от психич. активности и не может оставаться без изменения больше одной *мухурты* (48 минут). Обитатели ада имеют очень грубое и примитивное восприятие. Тела их непропорциональны, напр., некоторые имеют маленькие головы с огромными хоботами и длинными ногами и т.п. Дигамбарский автор **Пуджъяпада** приводит описание мучений, причиняемых злыми *асурами*: «Они вызывают боль, заставляя других пить измельченное железо, обнимать раскаленные железные столбы, взбираться и спускаться с деревьев с острыми шипами. Они также бьют других молотками, режут их топорами и ножами, льют на них кипящее масло, замораживают их в железных сосудах, поджаривают на жаровнях, бросают в реку Вайгарани в аду и давят на давилнях для масла. И хотя их тела режутся и рассекаются, они не умирают до конца, поскольку время их жизни не может быть сокращено».

Центром среднего мира является континент Джамбудвипа, окруженный океаном Лавана. Вокруг Джамбудвипы концентрическими кругами (диаметр каждого последующего вдвое больше предыдущего) располагаются др. континенты с сопутствующими им океанами. На Джамбудвипе находятся страны: Бхарата (или Бхаратаварша), Хаймавата, Хари, Видеха, Рамьяка, Хайраньяват, Айравата, к-рые разделяются шестью горными хребтами, тянущимися с запада на восток. В центре Джамбудвипы возвышается гора Меру (в более ранних текстах — Мандара). У ее основания и по склонам произрастают райские рощи Нандана, Бhadрашила и Сауманаса, где расположены храмы, ориентированные по главным сторонам света, а по промежуточным — лотосовые пруды. Области Бхараты, Видехи и Арьяварты считаются «землями деяний» (*карма-бхуми*), т.е. связанными с трудом. В них люди живут плодами своей деятельности и способны достичь освобождения (*мокша*) в отличие от обитателей «земель наслаждений» (*бхога-бхуми*). Люди, населяющие Джамбудвипу, подразделяются на *ариев* и *млеччхов*. Причем *арии* подразделяются на две большие группы: обладающие сверхъестественными способностями (*риддхи*, то же что **сиддхи**) и не обладающие таковыми. Семь *риддхи* таковы: способность достичь просветления (**буддхи**), произвольно изменять свое тело (*викрия*), владение аскезой (*тапас*), силой (*бала*), способностью к излечению (*аушадха*), умение навредить порчу и умение снимать порчу (*раса*), способность сочинять истории (*акшина*) и т.п. Вторая группа *ариев*, не обладающих сверхъестественными способностями

ми, подразделяется на пять видов: по месту рождения — рожденные в Арьякханде, одном из шести районов Бхараты, и др.; по происхождению — те, кто принадлежат к родам Икшваку, Сурьявамша, Нативамша и т.д.; по занятию — воинское, жреческое, земледелие, торговля, искусства и обслуживание; по поведению; по вере. Остальные — *млеччхи*. К ним относятся, напр.: *шака* (скифы), *явана* (греки), *камбоджа* (жители древнего Афганистана), *бахика* (бактрийцы) и др.

Верхний мир населяют два вида божеств — «небесные» (*вайманика*) и «светила» (*джьотиша*). Каждый вид божеств включает в себя неск. классов существ: Индра выполняет функции правителя, он наделен сверхъестественной властью, к-рой не обладают др. божества. Те, кто равны *индрам* в продолжительности жизни, силе, в получении наслаждений и т.д., но не в отношении обладания властью и величием, называются *саманика*. Это аристократия, или учителя. Затем идут, по мере уменьшения значимости: *траястримша* (букв. «тридцать три») — высшие госслужащие, министры, жрецы; *паришадья* — придворные; *атмаракша* — гвардия, внутренняя охрана или телохранители; *локапала* — полиция; *аника* — армия (состоит из семи подразделений); *пракирнака* — простые горожане: торговцы, ремесленники, крестьяне; *абхийогья* — слуги, а также те божества, к-рые могут превращаться в животных и птиц; *килбишика* — чернь. Все божества различаются между собой видом, продолжительностью жизни и способом размножения (посредством прикосновения, взгляда и т.д.). «Светила» — это божества Солнца, Луны, звезд и лунных домов-*накшатр*. Светила имеют лишь двух правителей: Солнце и Луну, к-рые представляют собой супружескую пару, их свиту составляют 88 планет, 28 лунных домов и 6 697 500 × 10¹² звезд. Над Джамбудвипой вращаются два Солнца (северное и южное) и две Луны, чтобы установить одновременную смену дня и ночи для юж. и сев. частей. Поэтому для Джамбудвины удваивается и число лунных домов и звезд. Они всегда вращаются по часовой стрелке вокруг горы Меру, в мире людей. «Небесные» божества бывают трех видов: *индрака*, *ирени* и *пушпапракирнаки*. У «небесных» божеств вне Кальпы (т.е. первых восьми небес джайн. космоса) нет социальной иерархии, они не носят ни одежды, ни украшений и имеют одно и то же имя «Ахаминдра» (букв. «Я — *индра*»). Им неведомы чувственные наслаждения, и их единственным занятием является почитание **архатов**. Они обитают над первыми 16 небесами (это Саудхарма, Айшана, Санаткумара, Махендра, Брахма, Брахмотгара, Лантава, Капишта, Шукра, Махашукра, Сатара, Сахасрара, Аната, Праната, Арана, Ачьюта). Кроме того, существуют еще девять небес Гравейя, а также пять небес Анутгара: Виджайя, Виджайянта, Джайянта, Апараджита и Сарвартхасиддхи. Каждый вид божеств, обитающих в Кальпе, имеет символич. изображение в короне (символы различаются в шветамбарской и дигамбарской традициях). *Индра* расположенной в первом слое Саудхармы имеет имя Шакра, остальные *индры* носят имена своих небес. С Шакрой и его военачальником Харинаяймеша, а также с Ачьютой связаны истории об их участии в церемониях рождения и посвящения **тирхханкаров**. Чем выше располагается небо, тем большими долголетием, величием, счастьем, светом, чистотой «цвета» (*лешья*), чувственными способностями и способностями к ясновидению располагают его обитатели, тем меньше у них двигательного и телесного начала, привязанностей и гордыни. Над Сарвартхасиддхой находится место, где пребывают освобожденные души (Сиддхакшетра).

Лит.: Волкова О.Ф. Джайнская мифология // Мифы народов мира. Т. 1. М., 1980. с. 369–372.

ДЖАЙНИЗМА ФИЛОСОФИЯ — филос. традиция, становление к-рой связано с именем фактического основателя джайнизма **Джины Махавиры**, сформулировавшего базовые теоретич. положения джайн. доктрины и заложившего основы категориального аппарата Д.ф. Развитие и формирование собственно Д.ф. связано с текстовой деятельностью джайн. мыслителей, к-рые в полемике как с внешними оппонентами, т.е. представителями др. школ инд. философии, так и в рамках самой традиции джайнизма между сторонниками разных подходов к решению внутридоктринальных проблем прояснили специфику джайн. филос. традиции. Начальным этапом в становлении Д.ф. была кодификация корпуса текстов джайн. канона (**агамы**), в основе к-рого лежали проповеди Джины Махавиры в изложении его ближайшего ученика Индрабхути Гаутамы своему последователю Судхарману. Первыми собственно филос. трактатами являются «Таттвартха-адхигама-сутра» **Умасвати** (II–III вв.), признаваемая в качестве авторитетного источника как **шветамбарами**, так и **дигамбарами**, а также соч. дигамбарского учителя **Кундакунды**, созданные, вероятно, между III и IV вв. н.э. Трактат Умасвати вместе с автокоммент. — первый филос. авторский компендиум на санскрите, в к-ром джайн. доктрина изложена в систематизированном виде. Тексты Кундакунды, написанные на пракрите, представляют собой в совокупности филос. обоснование учения Махавиры. Теоретич. развитие Д.ф. связано с комментаторской деятельностью. В рамках дигамбарской ветви после Кундакунды наиболее заметный след оставили философы **Самантабhadра** (до VI в.), **Акаланка Бхатта** (VIII в.) и **Видьянанда** (IX в.). В своих коммент. на трактат Умасвати они разрабатывали логич. проблематику Д.ф., оттачивали категориальный аппарат и уточняли понимание базовых терминов, а также отстаивали джайн. доктрину в полемике с представителями др. школ инд. философии. Детальное обоснование и описание практики ненасилия (**ахимса**) представлено в санскр. трактате по этике дигамбара **Амритачандры Сури** (X в. н.э.) «Пурушартха-сиддхьяпая». Дигамбарский философ-энциклопедист **Немичандра Сиддханга Чакравартин** (X–XI вв.), писавший на пракрите, составил краткий конспект джайн. доктрины о субстанции под назв. «Дравья-санграха» и написал объемное произведение «Гоммата-сара», посвященное учению о душе и ее связях с **кармой**. Шветамбарский автор **Сиддхасена Дивакара** (VIII в.) внес вклад в разработку джайн. логики и эпистемологии: в коммент. на текст Умасвати он применил учение о семичленном предикциировании объектов к анализу субстанций, модусов и атрибутов, а в трактате «Ньяя-аватара» (первом самостоятельном произведении по логике в истории джайнизма) дал развернутую трактовку учения об источниках достоверного знания. Джинабhadра (VI–VII вв.) в трактате «Вишеша-авашьяка-бхашья» четко сформулировал собственно филос. аргументы в пользу существования души. Шветамбар **Харибhadра** (VIII в.) вошел в историю инд. философии благодаря своему компендиуму «Шад-даршана-самуччая» («Выжимки из [доктрин] шести систем»), где наряду с учением джайнизма излагаются теоретич. позиции др. филос. школ. Краткие строфы по джайн. теории неодносторонности «Аньяйога-вьявачхедика» («Опровержение других методов») шветамбарского энциклопедиста **Хемачандры** (XI–XII вв.) стали основой коммент. под назв. «Сьядвада-манджари» («Гирлянда доктрины „некоторым образом“») **Маллишены** (XIII в.), где при помощи «доктрины точек зрения» (**наявада**) опровергаются крайние утверждения вроде будд. **шуньявады**. Детальный анализ учения о *карме* и подробная классификация видов кармической материи представлены в соч. Девендры Сури (XIV в.) под назв. «Карма-грантха» («Книга о карме»). Творческий период развития джайн. философии заканчивается фигурой Гунаратны (XV в.), шветамбарского комментатора компендиума Харибhadры.

Категории. Категориальный аппарат джайн. философии представляет собой систему, к-рая содержит в себе два понятийных уровня — субстанциальный (отвечающий на вопрос: что существует?) и этический (отвечающий на вопрос: что следует делать?). Джайнизм насчитывает девять категорий (**падартха**), к-рыми кодируется вся филос. система: душа (**джива**), не-душа (**аджива**), приток (**асрава**) *кармы*, связанность (**бандха**) души *кармой*, остановка (**самвара**) притока, уничтожение (**нирджара**), освобождение (**мокша**), добродетель (*пунья*) и порок (*папа*). Первые две категории описывают устройство мира, а остальные характеризуют отношения между двумя первыми и обозначают конечную цель существования. Наряду с этой категориальной системой в джайнизме существует базовая онтологич. триада понятий «субстанция–атрибут–модус» (**дравья–гуна–парьяя**).

Субстанция. Основу всех филос. построений джайн. мыслителей составляет учение о субстанции/сущности (*дравья*). Под субстанцией в Д.ф. понимается основа всего сущего, то, что «под-лежит» в качестве фундамента, без чего невозможно никакое существование. В качестве такой первоосновы субстанция с необходимостью должна обладать некими характеристиками, позволяющими объяснить все многообразие мира. Такими характеристиками выступают атрибуты (*гуна*), или неотъемлемые свойства, субстанции, и модусы (*парьяя*), или проявления/способы существования, субстанции. С т.зр. джайн. философии разница между атрибутами и модусами заключается в следующем: атрибут — то, что укоренено в субстанции и присуще ей по природе, субстанция не может лишиться своих осн. атрибутов или приобрести новые, тогда как модус — внешнее проявление сущности, подверженное изменениям, поэтому те или иные модусы у субстанции могут появляться и исчезать. Не существует субстанции, лишенной модусов и атрибутов. Совокупность атрибутов и составляет субстанцию. У субстанции могут быть различные атрибуты и модусы; она может переходить из одного состояния в другое, не теряя своей природы, к-рая остается неизменной при любых условиях. Помимо атрибутов и модусов субстанция имеет характеристики — возникновение, пребывание и исчезновение, каковые относятся не к природе сущности, а лишь к ее проявлениям. Поэтому любой объект, событие или явление могут рассматриваться с т.зр. его сущности и, следовательно, единства или же с т.зр. его модусов и тем самым множества. В Д.ф. есть три подхода в интерпретации атрибутов и модусов: 1) «учение о различии [атрибутов и модусов]» (*бхедавада*); 2) «учение о тождестве [атрибутов и модусов]»; 3) «учение о тождестве-в-различии [атрибутов и модусов]» (*бхеда-абхеда*). 1-й подход представлен взглядами Кундакунды, Умасвати, **Пуджьяпады** и Видьянанды, к-рые полагали, что атрибуты относятся к природе самой субстанции и совокупность атрибутов и есть субстанция, тогда как модусы характеризуют случайные проявления и формы существования субстанции. Различие между атрибутами и модусами носит принципиальный онтологич. характер. Сторонниками и защитниками второй позиции выступили Сиддхасена Дивакара, Сиддхасена Ганин, Харибхадра, Хемачандра и **Яшовиджая**. По их учениям, атрибуты и модусы — разные названия одного и того же явления, синонимы. Для этого подхода характерно понимание атрибута как вида модуса. Между тем и другим нет принципиальных различий. Поскольку Джина Махавира в каноне выделяет только две точки зрения (субстанции и модусов), то нет никакой необходимости выделять атрибуты в качестве самостоятельной характеристики. Яшовиджая предложил ввести различие между естественным, внутренним, и вытекающим, внешним, аспектами модусов. Под первым он понимал атрибут, а под вторым — модус в собственном смысле слова. Третье решение данной проблемы предложили Акаланка Бхатта и Вадидэва, к-рые отождествили атрибу-

ты с модусами на основании единства их общего субстрата-носителя, т.е. субстанции. Разница же между атрибутами и модусами заключается в формах проявления. Иными словами, они едины в силу укорененности в субстанции, но различны по своим проявлениям. В джайнизме насчитывается шесть субстанций души (*джива*) и пять видов не-души (*аджива*).

Душа. Под *дживой* понимается бестелесная, неуничтожимая, активная сущность, главным атрибутом к-рой является сознание (**четана**) и его направленность (*упайога*), выступающая в двух видах: знание (**джняна**) и видение (**даршана**). Знание есть четкое, определенное схватывание объекта во всех деталях и подробностях, а видение — неопределенное восприятие объекта в общих чертах. Согласно др. трактовке, знание относится к предметам внешнего мира, тогда как видение есть познание природы собственного **Атмана**. По своей природе всякая душа обладает четырьмя безграничными свойствами: правильным знанием, правильным видением, правильной силой и правильным поведением. Душ существует множество, и они населяют собой весь мир. Степень одушевленности всего существующего зависит от количества **пран** — особых психофизич. факторов всякой души: силы, дыхания, жизни и познавательных способностей (**индрии**). Количество *индрий* у души может быть от одной (как у воды, огня, земли и воздуха) до пяти (как у человека или бога). *Джива* также характеризуется наличием особого цвета (*лешья*), или свечения (черный, темно-синий, серо-сизый, желтый, розовый и белый), и таким свойством, как соразмерность занимаемому телу. Последнее положение отличает джайн. филос. доктрину от остальных учений Индии. Суть этого тезиса заключается в том, что душа, будучи самой жизнью, наполняет и пронизывает собой все тело, к-рое занимает в данном воплощении. Из этого утверждения можно было бы сделать вывод о том, что *джива* обладает способностью к увеличению и уменьшению при переходе из одного тела в другое и может исчезнуть совсем, что противоречит самому учению Джинны Махавиры. Джайн. авторы иллюстрируют этот атрибут души примером с куском ткани, к-рый остается тем что он есть независимо от того, складывается ли он или раскладывается. Вероятно, это положение, равно как и приписывание «цвета» душе, является отголоском местных верований, унаследованных джайн. доктриной от автохтонных племен, населявших Индию до прихода индоариев. *Джива* обладает помимо перечисленных атрибутов различными модусами, способами проявления, к-рые определяются способностью души переходить с одного уровня существования на другой, из одного тела в другое. *Дживы*, имеющие одно чувство, воплощаются в воде, огне и т.д.; наделенные двумя — в теле червя, тремя — в теле муравья, четырьмя — в теле пчелы. Высшие *дживы*, обладающие пятью органами чувств, могут воплотиться в теле человека (*манушья*), бога (*дэва*), животного (*тирьяк*) или обитателя ада (*нарака*). Удел души (*гати*) определяется степенью ее зависимости, связанности с не-душой.

Не-душа. К сфере не-души (*аджива*) в джайн. философии относятся: материя (**пудгала**), условия движения (**дхарма**) и покоя (**адхарма**), пространство (**акаша**) и время (**кала**). Четыре субстанции не-души (за исключением времени) и душа считаются в джайнизме «протяженными субстанциями» (*астикая*). Материю определяют как субстанцию, конституирующую весь видимый и невидимый мир. *Пудгала* состоит из вечных и неделимых единиц, первичных атомов (*ану*), к-рые наделены одним вкусом, цветом, запахом, двумя видами осязания, но лишены звука. Минимальное сочетание атомов образует материальную единицу второго уровня — сочетание размером с точку, затем — сочетание размером с место и последний, четвертый уровень — целостное сочетание (**скандха**), к-рое и является основой воспри-

нимаемых органами чувств объектов. Сочетания атомов бывают двух видов: грубые и тонкие. Соединение первичных атомов возможно благодаря свойствам «липкости» и «сухости», имеющимся у мельчайших частиц материи. Особенностью джайн. доктрины является положение о том, что наряду с грубой материей, из к-рой состоят объекты внешнего мира, существует и особый вид материальной субстанции, представляющий собой тонкое, не воспринимаемое органами чувств вещество. Этот вид материи называется *карма*. Именно она определяет условия и обстоятельства воплощения души. Джайны насчитывают восемь осн. видов кармической материи: затемняющая знание, затемняющая видение, порождающая чувства, вводящая в заблуждение, определяющая продолжительность жизни, формирующая тело, определяющая семью и затемняющая силу. Эти виды, в свою очередь, подразделяются на множество подвидов. Кроме того, *карма* может рассматриваться в качестве добродетельной (*пунья*), представляющей собой благие заслуги души, и порочной (*папа*), выражающейся в дурных наклонностях и поступках. Трактовка *кармы* как особого вида материи ставит проблему связи двух субстанций разного уровня: *кармы* (материальной субстанции) и *дживы* (духовной субстанции), решение к-рой опирается на учение о различных видах причин. Джайн. авторы, выделяя два вида связанности (*бандха*): психич. (многообразные ложные состояния сознания) и физич. (недолжное поведение), утверждают, что душа выступает действующей причиной (*нимитта-карана*), тогда как материальной причиной (*упадана-карана*) является *карма*. Кроме того, джайны прибегают к использованию «доктрины точек зрения» (*наявада*), в соответствии с к-рой связанность душ кармической материей может считаться действительной только с обыденной, профанич., эмпирич. (а значит, неистинной, ненастоящей) т.зр., тогда как с подлинной т.зр. всякая зависимость духовной субстанции от материальной является иллюзией и заблуждением омраченного страстями сознания. В рамках второго подхода джайн. авторы (Кундакунда и др.) приходят к радикальному выводу о том, что в действительности нет никакой *кармы*, а есть лишь ложные состояния сознания, уничтожив к-рые посредством правильного знания и видения душа обретает свое естественное, природное состояние полной и абсолютной свободы. Тем самым снимается всякое противопоставление души и кармического вещества, поскольку оказывается, что связанность *кармой* есть иллюзия, избавление от к-рой автоматически должно привести к реализации подлинной природы души. Однако такое решение проблемы («дематериализация» *кармы*) оказывается противоречащим учению Джинны Махавиры, поэтому вопрос «как возможно соединение *кармы* и души?» получает ответ не столько в сфере теоретич. построений, сколько в религ. практике.

Категория времени является самой проблематичной в Д.ф. «Временем» называется то, что вызывает изменения субстанций. Оно лишено каких бы то ни было атрибутов, кроме способности изменяться самому и изменять остальные субстанции. Мельчайшая единица измерения, «атомы» времени, — мгновения (*самая*), из к-рых складываются минуты, часы, годы и т.д. Шветамбарские философы в отличие от дигамбарских не считают время субстанцией, поскольку таковой может выступать в джайн. традиции только сущность, имеющая неизменную природу, тогда как время изменчиво по своей сути. Для разрешения этой проблемы дигамбары вводят два вида времени: относительное (называемое *самая*) и абсолютное (именуемое *кала*). Под первым понимается время обыденного существования, сансарное время, изменяющаяся длительность (время в собственном смысле слова), а под вторым — время как субстанция, вечность. Однако до конца разрешить эту дилемму дигамбарским мыслителям не удалось, поскольку вечность не является временем.

Пространство — это субстанция, к-рая предоставляет место остальным сущностям. Наименьшая единица измерения — точка пространства (*прадеша*). Все субстанции (в т.ч. и воплощенная в теле душа) занимают определенные точки пространства, каковых может быть бесчисленное множество. Только время занимает одну точку пространства, равную мгновению. Первичные единицы пространства и времени коррелятивны друг другу: мгновение — это промежуток от одной точки пространства до другой, т.е. время, необходимое атому размером с точку, чтобы пересечь пространство размером с точку. Существование пространства как вместительница всех др. субстанций само по себе не объясняет возможности движения и покоя в мире. Перемещение и пребывание на месте являются проявлениями двух взаимосвязанных субстанций — условия движения и условия покоя. Подобно тому как вода позволяет рыбам двигаться в воде, а земля — движущимся предметам стоять на одном месте, условия движения и покоя способствуют перемещению и покою соответственно.

Эпистемология. Джайн. учение о познании состоит из доктрины о достоверных источниках (**прамана**) знания и теории «неодносторонности» (**анэкантавада**). В самом общем виде знание в Д.ф. характеризуется как непосредственное (**пратьякша**), прямое, т.е. полученное без помощи органов чувств, и опосредованное (*парокша*), или косвенное. Знание может быть получено посредством: 1) чувственного восприятия и логич. вывода (*мати*); 2) изучения священных джайн. писаний или со слов авторитетного учителя (*шрута*); 3) ясновидения (*авадхи*), т.е. знания происходящих в др. местах событий и явлений; 4) телепатии (*манах-парья*), т.е. чтения чужих мыслей на расстоянии; и 5) всеведения (*кевала-джняна*). Первые три могут быть как истинными, так и ложными; последние два — только истинными. Чувственно-логич. знание и знание из писаний считаются в джайнизме опосредованными, поскольку для их получения необходимы сигналы от органов чувств и ума, тогда как телепатия, ясновидение и всеведение являются непосредственными. Сам процесс познания состоит из четырех ступеней: восприятие в общих чертах (*аваграха*), предварительное усилие (*иха*), распознавание (*авая*) и удержание в памяти (*дхарана*). Первая ступень связана с общим схватыванием предмета, когда он попадает в поле зрения субъекта. Вторая означает восприятие деталей данного объекта. Третья соотносится с выделением предмета из целого класса объектов познания. Четвертая соответствует запоминанию воспринятого и сохранению его в памяти таким образом, чтобы использовать полученное знание в дальнейшем. Принципиальной установкой джайн. теории познания является положение о невозможности полного и адекватного выражения нашего знания о к.-л. предмете или явлении внешней действительности в рамках одного подхода или одной точки зрения. В познании необходимо ориентироваться на многомерность и многогранность реальности и учитывать в своих теоретич. построениях множество точек зрения, поскольку сама действительность «неодносторонняя» (*анэканта*).

Доктрина *анэкантавада* включает в себя два раздела: «учение о точках зрения» (*наявада*) и доктрину «некоторым образом» (**сьядвада**). *Наявада* учит о возможности рассмотрения всякого предмета с семи точек зрения: 1) *найгамья* — понимается в джайн. философии двояко: либо как целевая, «телеологич.» т.зр., либо как подход, учитывающий общие и специфич. свойства рассматриваемого объекта; 2) *самграха* — общая; 3) *вьявахара* — обыденная, популярная; 4) *риджусутра* — пространственно-временная; 5) **шабда** — контекстуальная; 6) *самабхирудха* — этимологическая и 7) *эвамбхута* — фиксирует только одно значение корня слова применительно к данному объекту. Однако мн. джайн. мыслители часто использовали

только две точки зрения (видимо, под влиянием будд. философии): подлинную, чистую, настоящую (*нишчая, шуддха, бхутартха ная*) и обыденную, нечистую, ненастоящую (**вьявахара**, *ашуддха, абхутартха ная*). Подлинное понимание заключается в объяснении природы реальности в ее абсолютной чистоте, неподверженности влиянию каких бы то ни было окружающих обстоятельств, незатронутости ничем внешним. Обыденная же точка зрения описывает субстанцию в ее внешних проявлениях, подверженных чуждому влиянию извне, и представляет собой популярное изложение предельных истин для осн. массы адептов. Именно теория двух точек зрения оказалась наиболее востребованной джайн. философами при анализе природы духовной субстанции, взаимоотношений *кармы* и души, механизма освобождения.

Джайн. *сьядвада* (*сьяд* — букв. «возможно», «некоторым образом») заключается в описании любого объекта с семи позиций: 1) «некоторым образом существует» (*сьяд асти*), 2) «некоторым образом не существует» (*сьяд насти*), 3) «некоторым образом существует и не существует» (*сьяд асти ча насти ча*), 4) «некоторым образом неопишуема» (*сьяд авактавьям*), 5) «некоторым образом существует и неопишуема» (*сьяд асти ча авактавьям ча*), 6) «некоторым образом не существует и неопишуема» (*сьяд насти ча авактавьям ча*), 7) «некоторым образом существует, не существует и неопишуема» (*сьяд асти ча насти ча авактавьям ча*). Каждое утверждение в рамках этой доктрины маркируется «квантором ограничения», использование к-рого предохраняет выносящего суждение по тому или иному вопросу от абсолютизации к.-л. одной точки зрения на действительность. Подобная ориентация на многомерность реальности и контекстуальность ее описания в сфере познания является выражением идеи ненасилия (**ахимса**) — базовой этич. установки всей джайн. традиции. Учитывая различные аспекты сущего в процессе познания и вынесения суждений, сознание тем самым «ненасильственно» воспринимает реальность, не отсекая и не нанося «вреда» ни одной из ее сторон или граней.

Этика. Вся джайн. доктрина в «свернутом» виде выражается «тремя жемчужинами» (**триратна**): правильным знанием, правильным видением и правильным поведением. Первое заключается в знании учения Джини Махавиры, второе — в вере и видении мира таким, каким его описывают **тиртханкары**, а третье — в поведении в соответствии с предписаниями этики джайнизма. «Три жемчужины» составляют Путь Освобождения, главной целью к-рого является освобождение (*мокша*) души от *кармы*. Этот Путь включает в себя неск. этапов, основные из них: 1) остановка (*самвара*) притока *кармы* в душу и 2) уничтожение (*нирджара*) накопленной кармической материи. Чтобы остановить приток *кармы*, необходимо принять и практиковать, во-первых, пять «великих обетов» (ненасилие, не-воровство, правдивость, непривязанность и целомудрие); во-вторых, осторожность в еде, хождении, речи, принятии вещей и т.д.; в-третьих, троякий контроль (над телом, речью и умом); в-четвертых, высшую степень десяти добродетелей (кротости, смирения, непреклонности, чистоты, правдивости, самообуздания, аскезы, отказа от тела, отрешенности, целомудрия); в-пятых, размышление о бренности и нечистоте этого мира, необходимости достижения освобождения, различии души и не-души и т.п.; в-шестых, самообладание и, в-седьмых, уединенные медитации. Для уничтожения *кармы* также применяются различные виды аскетич. практики (отказ от вкусной пищи, иные ограничения в еде и т.п.). Проходя по лестнице духовного самосовершенствования через различные ступени (**гунастханы**), душа обретает определенные свойства, составляющие основу праведности и свидетельствующие об успешности процесса самореализации: отсутствие сомнений (*нишишанка*) в истинности джайн. учения, бесстрастность (*нишканкша*), безразличие (*нирвичикитса*) к мир-

ским благам, неложное видение (*амудхадришиттва*) мира, сокрытие (*унагухана*) чужих недостатков, непоколебимость (*стхитикарана*) в вере, приверженность (*ватсалья*) учению *тиртханкаров* и джайн. общине и проповедь (*прабхавана*) учения. Однако наиболее эффективным средством для достижения освобождения души от кармической зависимости является медитация (*дхьяна*). Благодаря жесткой аскезе *джива* может стать освобожденной душой, **сиддхой** (букв. «достигший»), и больше никогда не воплощаться. Освобождение в джайнизме считается естественным состоянием души, в к-ром *джива* полностью проявляет свое чистое сознание и пребывает в вечном блаженстве всеведения. Однажды достигнув *мокши*, душа уже никогда не возвращается в круговорот рождений и смертей.

Лит.: Железнова Н.А. Учение Кундакунды в философско-религиозной традиции джайнизма. М., 2005; Лысенко В.Г., Терентьев А.А., Шохин В.К. Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма. М., 1994; Dixit K.K. Jaina Ontology. Ahmedabad, 1971 (L.D. Series, 31); Jhaveri J.L. First Principles of Jaina Philosophy. Bombay, 1912; Mehta M.L. Jaina Philosophy. Varanasi, 1971; Padmarajiah Y.J. A Comparative Study of the Jaina Theories of Reality and Knowledge. Bombay, 1963; Pushpa Bothra. Jaina Theory of Perception. D., 1996–1997; Tatia N. Studies in Jaina Philosophy. Varanasi, 1951.

Н.А. Железнова

ДЖАЙНСКИЙ КАНОН см. АГАМА

ДЖАЛПА (санскр. *jalpa* — «речь», «болтовня») — софистич. дискуссия, спор ради победы над противником, предполагающий отстаивание собственной позиции любыми средствами; 11-й категориальный топик **ньяи**.

В «Чарака-самхите» Д. трактуется как первый из двух видов состязательной дискуссии (второй вид — дискуссия эристическая, **витанда**): его назначение не в одном только опровержении оппонента, но и в отстаивании собственной точки зрения проponentа (Ш.8.28).

В «Ньяя-сутрах» Д. определяется как диспут (**вада**) с добавлением таких средств спора, к-рые для «науч. дискуссии» считались бы предосудительными: «Софистика наделена указанными выше [характеристиками диспута], но содержит при обосновании и опровержении [также] словесные ухищрения, псевдоответы и то, что ведет к поражению в споре» (I.2.2). **Ватсьяяна** в коммент. к этой **сутре** воспроизводит дискуссию, вероятно, своих ближайших предшественников, один из к-рых решительно отрицал, что Д. применима не только к опровержению чужой позиции, но и к обоснованию своей, и становится на противоположную сторону — с той только существенной оговоркой, что указанные проблематичные средства спора являются главными при опровержении и дополнительными при обосновании.

Уддйотакара в субкоммент. к той же **сутре** вступает с ним в полемику: он отрицает, что указанные «псевдосредства» дискуссии могут вообще быть использованы для чего-то серьезного, будь то опровержение или обоснование; они предназначены только для одержания победы любой ценой. Иными словами, софистич. дискуссия в его представлении не отличается от эристической. То же мнение высказывают Варадараджа Мишра в «Таркика-ракше» (XII в.) и Маникантха Мишра в «Ньяя-ратне» (XIII–XIV вв.). Последний только при описании ступеней Д. вводит помимо двух оппонентов фигуру «посредника», к-рый подтверждает пози-

цию первого оппонента. Шанкара Мишра считал, что проведение «корректной» Д. требует соблюдения ее участниками определенных договоренностей, прежде всего относительно приемлемых границ дискуссии и употребления двусмысленных выражений. Следует достичь согласия в том, какими примерами стороны должны обеспечивать свои аргументы. При надобности оба участника могут договориться о том, какому лицу может быть поручена запись дискуссии. Сами же они должны быть строго равны друг другу в своем искусстве. Аудитория также должна быть признана обеими сторонами (особенно главный арбитр спора). К собравшимся тоже предъявляются требования: они должны хорошо понимать, что именно стороны отстаивают, быть свободны от эмоций и гнева, способны воспроизвести употребляемые проponentом и оппонентом аргументы. Число собравшихся должно быть нечетным — чтобы состязание не закончилось вничью. При несоблюдении этих рекомендаций дискуссия может не достичь завершения, а аудитория может разделиться и рассориться. Т.о., зрелая схоластика полностью подтверждает «спортивный» характер того словесного агона, к-рый начал разрабатываться еще в эпоху древней греческой **брахмодьи**.

Соч.: Нья-сутры. Нья-бхашья. Историко-филос. исслед., пер. с санскр. и коммент. В.К. Шохина. М., 2001.

Лит.: EIPh. Vol. II. Indian Metaphysics and Epistemology. The Tradition of Nyāya-Vaiśeṣika up to Gaṅgeśa. Ed. by K.H. Potter. D., 1977; EIPh. Vol. VI. Indian Philosophical Analysis: Nyāya-Vaiśeṣika from Gaṅgeśa to Raghunātha Śīromaṇi. Ed. by K.H. Potter, S.Bhattacharya. D., 1993; *Vidyabhushana S. History of Indian Logic*. Calc., 1921.

В.К. Шохин

ДЖАТАКИ (санскр. jātaḥ — «[рассказы] о [прошлых] существованиях») — жанр будд. словесности, первоначально устный. Рассказ обычно тематически связан с личной ситуацией адресата. Напр., некий монах затосковал по бывшей жене в миру, и **Будда** рассказывает ему схожую историю, приключившуюся в прежнем рождении с ним или с др. людьми. Благодаря мастерству рассказчика и доверию к нему монах осознает, что его мытарства вовсе не уникальны, и выходит из кризисного состояния. Т.о., Д. являлись др.-инд. жанром психотерапевтич. рассказов. Построение Д. (рабочая ситуация, содержание рассказа, наконец, проведение параллели между адресатом и героем рассказа) следует др.-инд. схеме «составных частей аргументации» (ср. **аваява**). Впоследствии многие Д. прошли авторскую обработку, необходимость описывать ситуацию, требующую связать рассказ с прошлым, отпала, остались лишь сами рассказы, сделавшиеся излюбленным жанром художественно-назидательной будд. лит-ры.

Лит.: Джатаки. Избранные рассказы о прошлых жизнях Будды. Пер. А.В. Парибка и В.Г. Эрмана. СПб., 2003.

А.В. Парибок

ДЖАТИ (санскр. jāti — «род», «класс»; от корня ja — «рождать») — 1) рождение; род или класс существ в природе и об-ве (каста); универсалии (**саманья**); 2) разновидность софистич. аргумента — псевдоответы (в **ньяе**).

1. В лингвофилософии Д. означает класс вещей или существ, обладающих одинаковой родовой формой (**акрити**), напр. Д. коров или горшков. Не существует Д. качеств (**гуна**) и абстрактных понятий, таких как существование (**сатта**). Последние определяются как **упадхи** (привходящие ограничения), временно накладываемые мыслью на природу объекта. Главным предметом дискуссий о значении слова (**пандартха**) в лингвофилос. текстах являются прежде всего *джати-шабда* — существительные и клановые имена: мн. грамматисты спорили о том, что является их значением — индивидуальные вещи (**вьякти, дравья**) или родовые свойства (*акрити, Д.*).

У Патанджали Д. и *акрити* иногда используются как синонимы, но чаще различаются: *акрити* «проявляет» Д. В коммент. к **сутре Панини IV.1.63** он цитирует два анонимных определения Д. Согласно одному, «Д. — это то, что познается благодаря *акрити*, что не участвует во всех грамматич. родах, и что, будучи возглаголенным [в порядке наставления по отношению к определенному индивиду], становится узнаваемым [в др. индивидах], и что [также выражается] в клановых именах (патронимах) и названиях ведийских школ». Согласно второму, Д. — это то, что «[проявляется и переходит в не проявленное состояние] с рождением и разрушением субстанции вместе с [ее] качествами, и что не принимает на себя все три грамматич. рода, и что относится к множеству объектов». Очевидно, что оба определения отличают Д. от грамматич. рода, однако если первое подчеркивает семантич. и гносеологич. аспект Д., то второе — скорее онтологический. В случае, когда Д. обозначает класс живых существ, очевидно, что *акрити* — это их наблюдаемая внешняя форма; когда Д. обозначает клан (*готра*) или ведийскую школу (*чарана*), *акрити* — это форма их кланового или родового имени или наименования школы. Патанджали говорит о вечности Д. и *акрити*, имея в виду не вечность некой особой сущности (универсалии), а только тот факт, что существование рода не прекращается с исчезновением отдельных индивидов: даже если отдельные коровы, носители родовой формы, исчезнут, класс коров не исчезнет, поскольку останутся другие входящие в него индивиды.

У **Бхартрихари** и в филос. школах термин Д. использовался как синоним *саманьи* — универсалии «среднего звена», той, к-рую вайшешики называли «специфической» (*саманья-вишеша*) или «низшей» (*апарасаманья*), и той, что соответствовала родо-видовым отношениям. Напр., для найяика **Ватсьяяны** *саманья* — это «чистая универсалия», такая как «существование» (*сатта*), тогда как Д. — это универсалия, подобная «коровности» или «горшковости».

Лит.: *Biardeau M.* Théorie de la connaissance et la philosophie de la parole dans le brahmanisme classique. P., 1964; *EIPh.* Vol. V. The Philosophy of the Grammarians. Ed. by H.G. Coward, K. Kunjunni Raja. D., 1990; *Ojihara Y.* Jāti «genus» et deux définitions pré-patañjaliennes // A Reader on the Sanskrit Grammarians. Ed. F. Staal. Cambridge (Mass.) — Delhi, 1972; *Scharf P.M.* The Denotation of Generic Terms in Ancient Indian Philosophy: Grammar, Nyāya and Mīmāṃsā. Transactions of the American Philosophical Society. Vol. 86, pt 3. Philadelphia, 1996.

В.Г. Лысенко

2. Псевдоответы как недействительные средства диспута, составляющие 15-й категориальный топик *ньяи*. В «Ньяя-сутрах» Д. определяется как «[попытка] опровержения [оппонента] посредством [указаний на простое] сходство или различия» (I.2.18). В последнем, V разд. *сутр* перечисляются 24 разновидности Д. с рекомен-

дациями по их опровержению (V.1.1–43). Пример Ватсьяяны для псевдоответа «по простому сходству»: проponent утверждает, что активность **Атмана** обосновывается тем, что он является субстанцией, обладающей атрибутами, обуславливающими действие. Приводится пример с глиной: кусок глины, обладающий атрибутом, к-рый обуславливает действие, является ограниченным, но с *Атманом* дело обстоит не так, следовательно, он, в отличие от куска глины, пассивен. Оппонент настаивает на том, что любая вездесущая субстанция (такая как *Атман*) является пассивной, и приводит пример с пространством: пространство как пассивная субстанция лишено атрибутов, обуславливающих активность, но *Атман* не таков, следовательно, он не пассивен. Недостаток аргументации обеих сторон состоит, по Ватсьяяне, в том, что они не показывают, почему, собственно, *Атману* следует приписать активность или, наоборот, пассивность, а исходят из простых сходств (из к-рых проponentу нравится одно, а оппоненту другое). В обоих случаях нет объяснения того, почему *Атман* должен быть пассивной субстанцией, в отличие от активных, или активной, в отличие от пассивных (Ньяя-бхашья V.1.2). Показателен по своей казуистичности пример псевдоответа предпоследнего типа — «основывающийся на вечности». Согласно Ватсьяяне, он выглядит так: выдвигается тезис о невечности звука, но автор псевдоответа задает вопрос о том, вечна ли сама его невечность. Если она в нем присутствует всегда, то из постоянства свойства следует постоянство и его носителя, и потому звук должен быть вечным, а если не всегда, то звук снова должен быть вечным, ибо его невечность должна когда-то прекратиться. Несостоятельность псевдоответа данного типа, по Ватсьяяне, уже в том, что утверждение наличия вечной невечности чего-то равнозначно признанию лишь его простой невечности (V.1.35–36).

Лит.: Ньяя-сутры. Ньяя-бхашья. Историко-филос. исслед., пер. с санскр. и коммент. В.К. Шохина. М., 2001.

В.К. Шохин

ДЖАЯНТА БХАТТА (Jayanta Bhaṭṭa) — философ школы **ньяя**, драматург, грамматист, творивший, скорее всего, во 2-й пол. IX в. Автор неск. произведений, в т.ч. трактата «Ньяя-манджари» («Ожерелье ньяи»). Он мыслился как комментарий к «Ньяя-сутрам», но на деле это, скорее, самостоятельный трактат на темы *ньяи*, ставший одним из самых авторитетных, системных и вместе с тем новаторских произведений, отражающих ее систему. Из 16 категориальных топиков *ньяи* Д.Б. выбрал два основных — источники знания (**прамана**) и предметы знания (**прамея**), искусно включив в эти рубрики и остальной, актуальный для философии его времени материал, изложенный в полемике с др. **даршанами**.

Осн. вклад Д.Б. — в эпистемологию. Философ излагает свою трактовку источников знания как таковых (определяя их как совокупность всех условий, необходимых для познания), отстаивает доктрину *ньяи*, по к-рой их должно быть ровно четыре (восприятие, умозаключение, сравнение, свидетельство авторитета), и исследует их по отдельности. В полемике с буддистами он отстаивал различие двух ступеней восприятия (**пратьякша**), считая, что его оппоненты «разрыли непроходимый ров» между перцепцией «это» и предикацией «корова» и что последующее перцептивное суждение «Это — корова» должно быть чисто условным (для др. субъекта «это» вполне может быть и лошадью). Д.Б. пытался также различать обычные и необычные виды восприятия, считая, напр., интуицию (**пратибха**) отличной

от йогических перцепций. Внес он вклад и в разработку концепции авторитетного свидетельства (**шабда**): оно несводимо к умозаключению (**анумана**), как считали вайшешики, джайны и буддисты, потому что реализуется только через слова; умозаключение же оперирует предложениями и, кроме того, не может, как слова, передавать разные значения.

В разработке концепции сравнения (*упамана*) Д.Б. поддерживает **Ватсьяяну**, видевшего в нем последовательность памяти о соответствующем использовании слова и восприятия «сравниваемого» объекта, и опровергает **Уддийотакару**, предполагавшего возможность восприятия и самого сходства: мы не можем, считал Д.Б., воспринимать это сходство уже потому, что два сравниваемых объекта вместе не присутствуют (в противном случае это было бы уже не сравнение, но два восприятия). Память Д.Б. не считал истинным знанием (**прама**), потому что его содержание не находится в числе его причин: когда мы вспоминаем об объекте *X*, то на деле мы вспоминаем его «след», а не его самого. В эпистемологии в целом Д.Б. умело отстаивал найяиковский экстернализм. Точка зрения **санкхьи**, по к-рой самодостоверными являются и истинность, и ложность любого суждения, ведет к абсурду, т.к. в этом случае мы никогда не сможем отказаться от своих прежних заблуждений (к-рые также были самодостоверны). Буддистам, полагавшим, что суждения следует считать априорно ложными до удостоверения в их истинности, Д.Б. противопоставляет близкую, но все же нетождественную позицию найяиков, считавших, что никакие суждения не должны полагаться истинными или ложными заранее. В практич. жизни, утверждал Д.Б., достаточно нашей веры в то, что соответствующее суждение является хотя бы вероятным.

Д.Б. суммирует и последовательно опровергает 12 разновидностей доводов антитеистов (*ниришваравада*), начиная с довода о невосприимчивости Бога и завершая доводом «от практики», по к-рому, если Бог абсолютно ответствен за мир, то следует усомниться в его благости, целесообразности ведийских предписаний и учении об освобождении (ибо в таком случае отвергается закон **кармы** и освобождаться становится не от чего). Он, в частности, отстаивал такой аргумент: мир создан разумным деятелем, ибо относится к следствиям, появление к-рых предполагает наличие того, кто знает и процессы, и мотивы их производства (*ишваравада*). Несмотря на полемику с буддистами и пр. оппонентами **брахманизма**, Д.Б. отстаивал своеобразные «суперэкуменические» воззрения: каждая *даршана* содержит истину в той мере, в какой предлагает путь к освобождению (**мокша**).

Лит.: *Bijelwan C.D.* Indian Theory of Knowledge Based upon Jayanta's Nyāyamañjarī. N.D., 1977; *Gupta B.* Die Wahrnehmungslehre in der Nyāyamañjarī. Walldorf-Hessen, 1963; EIPh. Vol. II. Indian Metaphysics and Epistemology. The Tradition of Nyāya-Vaiśeṣika up to Gaṅgeśa. Ed. by K.H. Potter. D., 1977; *Shah N.J.* A Study of Jayanta Bhaṭṭa's Nyāyamañjarī (A Mature Sanskrit Work on Indian Logic, pt 1). Ahmedabad, 1993.

В.К. Шохин

ДЖИВА (санскр. *jīva*, букв. «живое [существо]») — в инд. религ.-филос. традиции отдельная, индивидуальная душа. Уже в «Ригведе» (I.164.30) складывается представление о душе, к-рая вступает в сансарную цепь перерождений и вместе с тем способна достигать освобождения. Представление о Д. тесно связано с понятием **Атмана**, поскольку Д. по существу и есть *Атман*, рассматриваемый сквозь призму

пространственно-временных отношений природного мира. Поэтому в буддизме с его концепцией *Атмана* Д. не имеет реального существования в качестве отдельной, постоянной сущности, а индивид рассматривается как совокупность и поток ментальных свойств, лишенных постоянного субстрата.

В джайнизме Д. считается одной из главных сущностей, или категорий (**падартаха**) Вселенной (см. ниже, разд.: **Д. в джайнизме**).

В ортодоксальных системах инд. философии Д. рассматривается в соответствии с различным толкованием единства *Атмана* и **Брахмана**; Д. являет собой явное выражение природы и относительной реальности такого единства. В **ньяе** и **вайшешике** Д. — это вечная и всепроникающая духовная сущность, лишенная к.-л. частей и потому отличная как от самого тела, так и от функций сознания. Сознание считается всего лишь случайным, преходящим свойством Д. В *пурва-мимансе* Д. — одна из реальных сущностей мира, она вечна и вездесуща. Одновременно она рассматривается как субъект действия и вкушения (в частности, в освобождении души перестает действовать, но остается вкушающим субъектом вечного небесного блаженства — *сварги*). Согласно **санкхье**, Д. — это **Пуруша**, или *Атман*, ложно отождествляющий себя с совершенно иной сущностью — материей, или природой (**Пракрити**), т.е. со всем психофизич. комплексом. Помимо этих ошибочно приписанных отличий тела и психики, все *Пуруши* совершенно тождественны: различия привносятся *Пракрити* и потому неизбежно прекращают существование, как только *Пуруша* и *Пракрити* отделяются друг от друга. С т.зр. *санкхьи* Д. не может считаться субъектом познания или действия, она есть не что иное, как само сознание, лишенное каких бы то ни было свойств и атрибутов. Однако как в *санкхье*, так и в **йоге** множественность душ сохраняется даже после того, как *Пуруша* достигает освобождения, реализуя свою вечно чистую и бескачественную сущность. Представление о Д. наиболее полно и подробно разрабатывается в различных школах **веданты**, становясь своеобразным фокусом, стягивающим воедино онтологич., эпистемологич. и этич. импликации каждой из систем. В **адвайта-веданте** Д., будучи по сути своей чистым *Атманом*, совершенно тождественна высшему *Брахману*; однако такое изначальное единство раскрывается для души лишь после того, как та перестает приписывать себе временные телесные и психич. характеристики. Д. вечна, она не имеет начала и неуничтожима, однако такая реальность — это ее реальность как *Брахмана*, а не в качестве отдельной независимой сущности; более того, эта сущность полностью проявляется лишь с растворением Д. в *Брахмане* как изначальной причине. На уровне профанического знания (*апара-видья*) такое положение постигается только благодаря метафоре периодического творения, «отпочкования» души от высшего *Брахмана*. Будучи по сути лишенной качеств, Д. тем не менее соприкасается с тварным миром **майи-авидьи**, и потому даже ее реальность в пределах этого мира толкуется прежде всего как безграничная протяженность во времени и пространстве. Вместе с тем Д. — это не сознающий субъект, но само «сознание», или «знание» (*чайтанья*, **джняна**), к-рое никогда не может быть прервано. Такое чистое сознание проявляет (и в конечном счете поддерживает собой) все объекты, но не нуждается ни в какой иной сущности для того, чтобы самому быть проявленным. Между тем аспект блаженства, присущий *Брахману*, преломляется в Д. как ее бездеятельность, полная отрешенность от состояний действия и вкушения.

Адвайта-веданта выдвинула целый ряд аллегорич. гипотез-толкований, описывающих отношения *Брахмана* и Д. и объясняющих временную множественность душ, наблюдающуюся в природном мире; осн. толкования были предложены уже

Шанкарой в качестве равновозможных метафорич. приближений к сущности Д., однако в дальнейшем его последователи предпочитали делать акцент на к.-л. одном из них. Согласно учению о подобии (*абхасавада*), разработанному **Сурешварой**, Д. до поры до времени не может отличить себя от своего подобия — «неведения», ошибочно отождествляясь с частицами *авидьи*. **Вачаспати Мишра** отстаивал «учение о разделении» (*авачхедовада*), полагая, что Д. образуется благодаря наличию «привходящих ограничений» (**упадхи**), т.е. тела, «внутреннего органа» и органов чувств. Подобно эфиру, к-рый кажется разделенным, когда в него помещены глиняные сосуды, *Брахман* представляется раздробленным на отдельные Д. вследствие их телесных свойств; стоит убрать сосуды — и изначальное единство и однородность эфира будут восстановлены, так же восстанавливается единство *Брахмана* после снятия ограничений *авидьи*. Последователь «учения об образе и прообразе» (**бимба-пратибимбавада**) **Пракашатман** полагал, что единый *Брахман* многократно отражается в *авидье*; эти отражения суть многообразные Д. В качестве предельного случая нек-рые позднейшие адвайтисты (Аппаядикшита) рассматривают концепцию *экадживавады*, т.е. учение о единой душе во всех телах. Часто это учение приобретает черты грандиозного вселенского солипсизма, когда одно-единственное существо (единственная Д., входящая в бесконечную цепь перерождений) как бы грезит, вымысливая для себя мир объектов и одушевленных существ; такое учение близко **дришти-сриштивале** Пракашананды. Подобно санкхьяикам, адвайтисты допускают возможность освобождения Д. при жизни, т.е. осознания себя как *Брахмана* при сохранении телесной оболочки; освободившийся индивид (**дживан-мукта**) при этом сохраняет свое тело как бы по инерции прежней **кармы**, после смерти же не находит себе нового воплощения. В отличие от *адвайты* с ее склонностью к онтологизации гносеологич. проблематики, **вишишта-адвайта** тяготела скорее к наглядно-космологич. истолкованию отношения *Брахмана* и Д. Душа в этой системе — в буквальном смысле часть высшего *Брахмана*, она имеет определенный (минимальный) размер и вместе с тем служит *Брахману* одним из многообразных свойств, или определений. Д. сама наделена свойствами, в частности способностью познавать и действовать. Поскольку мера этих способностей различна, нет и не может быть двух одинаковых Д.; все Д. составляют иерархич. последовательность, на вершине к-рой стоит их господин и управитель — высший *Брахман* (**Ишвара**). В определенном смысле *Ишвара* сам выступает внутренней душой всего прочего мира, в к-ром Д. и неодушевленные объекты служат ему зависимым и послушным «телом». Еще большая зависимость Д. от *Брахмана* и как следствие фаталистич. предопределенность различных Д. к освобождению или связанности **сансарой** характерны для позднейших вишнуитских течений внутри *веданты*, в частности для **двайты**.

Лит.: *Sy-Quy Hoàng*. Le Moi qui me dépasse selon le Vedanta. P., 1968; *Hacker P.* Die Idee der Person im Denken von Vedanta-Philosophen // *Studia Missionaria* (Roma). 1963, № 13, S. 30–52; *Oberhammer G.* La Délivrance de cette vie (jivanmukti). P., 1994; *Ramachandra Rao S.K.* Jivanmukti in Advaita. Gandhinagar, 1979.

Н.В. Исаева

Д. в джайнизме — категория джайн. философии, обозначающая индивидуальную духовную субстанцию, **Атман**. Д. — сознательное, вечное, неуничтожимое, активное начало, к-рое характеризуется как сущность, по своей природе облада-

ющая четырьмя безграничными атрибутами: знанием, видением, силой и поведением. В мире существует бесчисленное множество Д., обитающих повсюду: от природных элементов и стихий (вода, земля, огонь, воздух) до небесных светил и различных сфер ада. Однако реализовать свою природу, выйти за пределы сансарного существования и достичь освобождения (**мокша**) могут только души людей. Каждая Д. обладает особыми психофизич. факторами, **пранами**: познавательными способностями (**индрии**), силой (**бала**), жизнью (**аюс**) и дыханием (**уччхваса**). Таких **пран** у души может быть от четырех (земля, вода и т.д.) до десяти (люди, боги, обитатели ада, нек-рые виды животных). В воплощенном состоянии душа связана **кармой**, в зависимости от природы к-рой Д. находится на определенном уровне существования. Несмотря на кармическую зависимость, Д. изначально обладает свободой воли и в принципе может выйти за пределы **сансары**. Вместе с тем джайны признают существование душ, неспособных (**абхавья**) достичь освобождения в силу накопленной дурной **кармы**. Отголоском автохтонных верований в джайнизме являются положения о наличии у души определенного «цвета» (**лешья**) и соразмерности души занимаемому телу (**дехаматра**). Под «цветом» понимается своеобразное свечение, или аура, к-рую излучает каждая воплощенная в теле душа (от черного до белого).

Лит.: Jain S.C. Structure and Functions of Soul in Jainism. D., 1999.

Н.А. Железнова

ДЖИВА ГОСВАМИ (Jīva Gosvāmi) — мыслитель бенг. **вишнуизма**, поздней школы теистич. **веданты**. Даты его жизни точно неизвестны; по нек-рым сведениям, родился в Бенгалии в 1513. Расцвет его творчества приходится на сер. XVI в. Еще в детстве, потрясенный смертью отца, Д.Г. решил стать аскетом. Когда ему исполнилось 20 лет, умерла его мать; тогда он отправился в Навадвипу (Бенгалия), где встретил сподвижников **Чайтаньи**, а затем в Бенарес — обучаться санскриту и философии **веданты**. Завершив в короткий срок обучение, Д.Г. навсегда поселился во Вриндаване, месте «игр» (**лила**) Кришны, традиционно почитаемом вишнуитами. Там он посвятил себя аскетич. практике, а также сочинению трактатов и поэм на санскрите.

Кришнадаса (XVI–XVII вв.), др. вишнуитский автор, сообщает, что общий объем сочинений Д.Г. равнялся 400 000 стихов. Сегодня известны более 20 произведений Д.Г., из к-рых важнейшими являются прежде всего филос.-теологич. тексты — «Сандарбхи» («Систематическое изложение») и «Сарва-самвадини» («Всестороннее согласование»), а также коммент. к «Бхагавата-пуране» и «Брахма-самхите», вишнуитская грамматика «Харинамамрита-вьякарана» («Нектар имени Хари»); большие поэтич. произведения «Гопала-чампу» («Сказ о Гопале») и «Санкальпа-кальпадрума» («Древо желаний») и др.

Главной заслугой Д.Г. как мыслителя является создание филос.-теологич. системы бенг. вишнуизма. В центре этой системы — идея «непостижимой единораздельности» (**ачинтья-бхеда-абхеда**), выраженная еще Чайтаньей, основателем школы, но артикулированная и обоснованная в качестве ее базового концепта Д.Г.

Д.Г. прославился не только как ученый, мыслитель и поэт, но также и как выдающийся религ. проповедник и способный руководитель. Во многом благодаря его усилиям были отреставрированы и вновь построены мн. храмы во Вриндаване и

Матхуре. Уже при жизни Д.Г. его произведения стали широко известны. Согласно нек-рым источникам, Д.Г. посещали во Вриндаване имп. Акбар и поэтесса Мира Баи.

«Сандарбхи» — главное произведение Д.Г. *Сандарбх* в этом трактате шесть; озаглавлены они в соответствии с предметами, о к-рых в них идет речь: «Таттва-сандарбха» («Сущность»), «Бхагават-сандарбха» («Господь»), «Параматма-сандарбха» («Высший Атман»), «Кришна-сандарбха» («Кришна»), «Бхакти-сандарбха» («Бхакти») и «Прити-сандарбха» («Любовь»). Композиция этого весьма объемного текста, в основу к-рого, по словам Д.Г., был положен план, составленный его старшим современником Гопалой Бхаттой, послужила образцом для всех более поздних построений школы; сама форма «Сандарбх», по замыслу их автора (или авторов?), должна была отражать структуру бытия.

В «Таттва-сандарбхе» Д.Г. отвергает все **праманы**, кроме одной — авторитетного свидетельства (**шабда**). Это необходимо ему для того, чтобы в дальнейшем опираться на ключевые *шлоки* «Бхагавата-пураны», к-рая возводится в достоинство совершеннейшего источника знания. Здесь же Д.Г. вводит начальную часть первой из ключевых *шлок* (I.2.11): «Говорят знающие: это сущее — то сущее, к-рое есть недвойственное Знание...». Исходя из этого, Д.Г. дает сущему (**таттва**) первую, самую общую характеристику: оно есть «сознающее» (*чид-эка-рупа*).

Эта характеристика является базовой, но на ней нельзя останавливаться, ибо она почти лишена содержания. В «Бхагават-сандарбхе» Д.Г. приводит остальную часть вышеупомянутой *шлоки*: «... что оно именуется „**Брахманом**“, „**Параматманом**“ и „**Бхагаваном**“». Здесь сущее уже не одно только «сознающее», но Бог, к-рый в зависимости от интенции верующего предстает в трех аспектах. *Брахман* — самое абстрактное понятие Бога; оно недостаточно и нуждается в различении (*вишешья*). «Различителем» (*вишешана*) выступают здесь энергии (**шакти**) Бога. «Различный» (*вишишта*) таким способом, Бог предстает как высшая Личность — *Бхагаван*, наделенный бесконечным множеством характеристик. Д.Г. подробно обсуждает соотношение *Бхагавана* и *Брахмана*, доказывая превосходство первого над вторым. Лишенный личностных черт *Брахман* характеризуется автором «Сандарбх» как сияние тела *Бхагавана*. Что касается соотношения *Бхагавана* и *Параматмана*, то *Бхагаван* — это Бог сам по себе, без мира и живых существ, а *Параматман* — Бог, соотнесенный с миром и живыми существами. Далее Д.Г. еще более конкретизирует понятие сущего, разрабатывая учение о божественных энергиях. *Бхагаван* обладает тремя осн. энергиями: «внутренней» (*антаранга*), «промежуточной» (*татастха*) и «внешней» (*бахуранга*).

«Параматма-сандарбха» посвящена учению об отношениях Бога-*Параматмана* с миром и индивидуальным живым существом (т.е. с «внешней» и «пограничной» энергиями). Для этого Д.Г. тоже вводит ряд ключевых *шлок* «Бхагаваты» (V.11.12–23). Общий смысл здесь следующий: бытие живого существа в мире характеризуется **майей** (иллюзией), телесной ограниченностью и подверженностью судьбе, тогда как *Параматман* властвует над *майей*, присутствует повсюду в мире и руководит живым существом изнутри. Здесь же Д.Г. дает характеристику метафизич. природы бхакти, к-рая оказывается функцией (*вритти*) «энергии блаженства» *Бхагавана*.

«Кришна-сандарбха» в осн. посвящена доказательству верховного положения Кришны. В качестве ключевой здесь взята *шлока* I.3.28 «Бхагават-сандарбхи», к-рая гласит: «Они (т.е. различные **аватары**. — *Авт.*) — части и части частей [Высшей] Личности; Кришна же — сам *Бхагаван*». На ее основе Д.Г. утверждает, что *Бхагаван*, т.е. Всевышний, — это Кришна (а не Вишну, как считается в традиции **Рама-**

нуджи и Мадхвы). Но конечной реальностью и соответственно высшей конкретизацией сущего предстает даже не Кришна, но «Божественная Чета» — Кришна вместе с Радхой.

«Бхакти-сандарбха», самая объемная из всех, целиком посвящена учению о *бхакти*. *Бхакти* есть высшее наслаждение (*парама-сукха*) — не только для бхактов, но и для *Бхагавана*. Д.Г. дает подробные характеристики *бхакти* в аспекте человеческого бытия, его ступеней, препятствий на его пути, различных уровней веры; проводит разграничение между *бхакти* и **кармой** и т.д.

«Прити-сандарбха» продолжает тему предшествующего трактата; ее предмет — *бхакти* на стадии разившейся любви к Богу (*прити*). Д.Г. проводит разграничение между божественной и обычной, «земной» любовью (**кама**): *прити* — это проявление сущности (*сварупа*) *Бхагавана*, а **кама**, обычная любовь или привязанность, лишь действие *майи*. Поэтому *прити* не может быть адекватно выражена в терминах *камы* и требует для своего описания специальной системы понятий, эта система заимствуется из классич. инд. эстетики. Д.Г., т.о., доказывает, что *бхакти* есть **раса**, эстетич. наслаждение.

«Сарва-самвадини» — второе по значению (после «Сандарбх») соч. Д.Г. Хотя этот текст считается автокомментарием к четырем первым «Сандарбхам», он часто издается отдельно и воспринимается как отдельное соч. Значение данного текста гл. обр. в том, что именно здесь выдвигается и обосновывается фундаментальное для бенг. вишнуизма понятие «непостижимой единораздельности» (*ачинтья-бхеда-абхеда*).

Он отвергает «единораздельность» **Бхаскары**, ибо таковая бессмысленна, если не признать, что она непостижима. Д.Г. показывает, что, отставивая «единораздельность» сущего на основе рациональных аргументов, Бхаскара наталкивается на неразрешимые противоречия. На самом же деле в основе «единораздельности» лежит божественная «непостижимая энергия» (*ачинтья-шакти*), ибо то, что позволяет совместиться несовместимому, дает ему бытие — непостижимо. **Упанишад**ы приписывают *Брахману* противоречащие предикаты «наличия частей» и «отсутствия частей», к-рые не представляют трудности для рассудка. Но даже зная, что эти предикаты истинны, мы не способны совместить их в едином мыслительном акте. Из невозможности помыслить единство энергии и сущности следует их раздельность, из невозможности помыслить их раздельность следует единство. Поэтому нужно признать, что энергия и ее обладатель одновременно и едины и раздельны, а также что эта их единораздельность непостижима.

Интересно, что Д.Г. приписывает непостижимую единораздельность не только Богу и его энергиям, но также и обычным объектам. Отношения между частями и целым, следствием и причиной, энергией и ее источником всегда непостижимо единораздельны. Так, нельзя помыслить огонь отдельно от жара и жар — от огня, поскольку огонь — это «то, что жжет». Но с др. стороны, огонь — не жар и жар — не огонь, иначе было бы нельзя сказать «огонь жжет», поскольку слова «огонь» и «жжет» означали бы одно и то же.

В трактате «Сарва-самвадини» Д.Г. подробно обсуждает немало и др. вопросов, при этом активно полемизируя со многими филос. школами.

Соч.: *Jīva Gosvāmi. Bhagavat-sandarbha*. Ed. by Haridāsa Śāstrī. Vṛndāban, 1984; *id. Bhakti-sandarbha*. Ed. by Haridāsa Śāstrī. Vṛndāban, 1986; *id. Kṛṣṇa-sandarbha*. Ed. by Haridāsa Śāstrī. Vṛndāban, 1984; *id. Paramātmā-sandarbha*. Ed. by Haridāsa Śāstrī. Vṛndāban, 1984; *id. Prīti-sandarbha*. Ed. by Haridāsa Śāstrī. Vṛndāban, 1986; *id. Sarva-samvādīnī*. Ed. by Rasikamohan Vidyabhushan. Calc., 1920; *id. Tattva-sandarbha*. Ed. by Haridāsa Śāstrī. Vṛndāban, 1983.

Лит.: *Ватман С.В.* Бенгальский вайшнавизм. СПб., 2005; *Шеридан Д.П.* Джива Госвами // Великие мыслители Востока. М., 1998; *Brahmachari M. Vaisnava Vedānta: The Philosophy of Śrī Jīva Gosvāmi.* Calc., 1974; *Chakravarti S.C.* Philosophical Foundation of Bengal Vaishnavism. Calc., 1969; *De S.K.* Philosophy of Bengal Vaiṣṇavism // Bengal's Contribution to Sanskrit Literature and Studies in Bengal Vaiṣṇavism. Calc., 1960; *Elkman S.M.* Jīva Gosvāmi's Tattva-sandarbhā: A Study on the Philosophical and Sectarian Development of the Gauḍīya Vaisnava Movement. D., 1986.

С.В. Ватман

ДЖИВАНМУКТА (санскр. jīvanmukta, букв. «освобожденный при жизни») — термин **веданты**. Д. — человек, в конкретном духовном опыте переживший истинность учения **упанишад**, согласно к-рому «Я сам (**Атман**) есмь **Брахман** (Абсолют)», избавившийся от иллюзий изменчивости, множественности и смены существований (**сансары**). Д. успешно и навсегда растождествил сознание с телом и психикой, уничтожил свой **манас** при сохранности интеллекта (**буддхи**). Д. не чисто идеологич. конструкция, поскольку и в недавнем прошлом были (**Рамана Махариши**), а возможно, и сейчас живут реальные люди, соответствующие этому понятию.

А.В. Парибок

ДЖИНА МАХАВИРА ВАРДХАМАНА, также Джина Махавира или Джина (Jīna Mahāvīra Vardhamāna; Джина — религ. титул в **джайнизме** и **буддизме**; Махавира — букв. «Великий герой»; Вардхамана — букв. «Растущий»), — исторический (в отличие от мифического, Ришабхи) основатель джайнизма. Родился в семье кшатрия Сиддхартхи, в г. Кундаграма в царстве Вайшали (рядом с совр. г. Патна, шт. Бихар). Согласно одной из легенд, первоначально Д.М. был зачат в лоне брахманки Дэвананды, однако поскольку будущий проповедник джайнизма и спаситель мира должен принадлежать к кшатрийскому (царско-воинскому) сословию, то боги поручили правителю Индре магич. образом перенести зародыш из лона Дэвананды в лоно кшатрийки Тришалы, сестры вождя племени личчавов Четаки. В лоне матери эмбрион Д.М. соблюдал **ахимсу** (ненасилие, один из важнейших обетов джайнизма), не причиняя вреда своей матери. Появление Д.М. на свет (13-й день светлой половины месяца *чайтра* — 30 марта 599 г. до н.э. согласно христианскому летоисчислению) сопровождалось, по преданию, музыкой, цветочным дождем и ликованием обитателей небес. О детстве и отрочестве Д.М. в джайн. традиции почти ничего не сообщается, за исключением истории о том, как он усмирил ужасную змею. В соответствии со шветамбарской версией, достигнув совершеннолетия, он женился на царевне Яшодде, к-рая родила ему дочь Приядаршану, и вел жизнь домохозяина. Согласно дигамбарской версии, Д.М. никогда не был женат и всегда вел суровую жизнь аскета. После смерти своих родителей и с разрешения старшего брата Нандивардханы Д.М. в 30 лет оставил дом и на протяжении 12 лет скитался по Индии. В течение шести лет он странствовал вместе с известным адживиком **Маккхали Госалой**. Затем их пути разошлись, и бывшие товарищи по странствиям расстались врагами: каждый из них утверждал, что другой был его учеником, проявившим неблагодарность. Согласно преданию, на 10-й день месяца *вайсак-*

ха (май–июнь 557 до н.э.) в местечке Амбхигриям на берегу р. Риджупалика Д.М. достиг всеведения (*кевала-джняна*) и вследствие этого стал называться «Джина». Победенные им в мировоззренческом диспуте 11 ученых **брахманов** (наиболее известные из них — Индрабхути Гаутама и Судхарман) становятся его первыми учениками. Запись его проповедей составила впоследствии корпус джайн. канона (**агамы**, или **сиддханга**). Остальную часть жизни Д.М. посвятил проповеди своего учения. Вокруг него со временем собралась четырехчастная община (*тиртха*), состоявшая, как гласит джайн. традиция, из 14 тыс. монахов, 36 тыс. монахинь, 159 тыс. мирян и 318 тыс. мирянок. Кончина Д.М. и его окончательное освобождение (**нирвана**) последовали на 72 году жизни в 15-й день темной половины месяца *карттিকা* в г. Пава, недалеко от Раджагрихи в 527 до н.э.

Лит.: *Boolchand*. Lord Mahavira. Varanasi, 1948; *Chand B.* Lord Mahavira. A Study in Historical Perspectives. Benares, 1948; *Dundas P.* The Jainas. L.–N.Y., 1992; *Jain H., Upadhye A.N.* Mahavira: His Times and His Philosophy of Life. Varanasi, 1974; *Jain K.Ch.* Lord Mahavira and His Times. D., 1974; *Jaini M.Ch.* Life of Mahavira. Allahabad, 1908; Mahavira and His Teaching. Ed. by A.N. Upadhye. Bombay, 1977.

Н.А. Железнова

ДЖНЯНА (санскр. *jñāna* — «знание», «познание», от корня *jñā* — «знать») — одно из центр. понятий инд. религ.-филос. традиции. В *пурва-мимансе* Д. — один из модусов души, описываемый одновременно как действие (**крिया**) и процесс (*вьяпара*); знание как таковое превосходит возможности обычного чувственного восприятия, его присутствию узнается субъектом опосредованно, благодаря логич. выводу.

Особое место представление о Д. занимает в различных направлениях **веданты**. В **адвайта-веданте Шанкары** Д. считается абсолютно тождественным высшему **Брахману**. Это не просто средство достижения освобождения или одно из свойств души, но само это освобождение (**мокша**), тождественное высшей реальности. Различение знания, познающего субъекта (*джнятри*) и объекта познания отнесено Шанкарой к стадии *апаравидьи* (невысшей, эмпирич. истины), т.е. считается просто практически удобным (**вьявахарика**). В коммент. на «Брахма-сутры» Бадараяны Шанкара, произвольно толкуя одну из ключевых **сутр** базового текста, отождествляет субъект знания (*джнятри*) со знанием как таковым. По его мнению, Д. — это не свойство или функция, но сама внутренняя природа (*сварупа*) души, к-рая неизменно сохраняется во всех ее состояниях. Такое Знание (Д., **видья**), противоположное Неведению (**авидья**), полностью совпадает с Сознанием (**чит**) как сущностью чистого **Атмана** и с представлением о *сакшине*, или внутреннем «свидетеле» всех актов восприятия. Поэтому даже на «пути Знания» (*джняна-марга*), непосредственно ведущем к единству с высшим *Брахманом*, адепт занят не накоплением сведений или познавательных навыков, но прежде всего реализацией собственной неизменной и вечной природы. Д. в *адвайте* — это мгновенное преобразование, та внезапная перемена угла зрения, к-рая дает возможность осознать: единственная реальная сущность — это *Брахман*, т.е. чистое сознание, лишенное к.-л. частей, атрибутов или объектов, — сознание, с к-рым никогда ничего не происходило. Полемизируя с *адвайтой*, **вишишта-адвайта** предлагает собственную концепцию знания и незнания. По мнению **Рамануджи**, знание всегда направлено на объект, всегда интенционально, а потому всегда дано вместе с объектом; бу-

дучи наполнено своим содержанием, оно непременно несет в себе какие-то различающие характеристики. Такое качественно разнородное, атрибутивное знание (*дхарма-бхута-джняна*) уже не является самодостаточной сущностью, но только свойством определенной основы, или — что для *вишишта-адвайты* то же самое — способностью определенного субъекта. Характерная для *адвайты* метафора знания как света превращается в *вишишта-адвайте* в способность светить или в светлый ореол, окружающий источник света — **Ишвару** или отдельную душу. И если души (**джива**) — это как бы точечные светильники, каждый из которых окружен собственным более или менее обширным светящимся ореолом, то *Ишвара* весь освещен собою, прозрачен для себя, ибо каждый его член или атрибут служит вместе с тем объектом его божественного всеведения. Иными словами, представление о Д. в учении Рамануджи предполагает противопоставление субъекта и объекта, а также множественность познающих душ и познаваемых неодушевленных предметов. Считая адвайтистскую идею о чистом, лишенном свойств знании недопустимой уступкой будд. воззрениям, Рамануджа противопоставляет ей тезис об истинности (*ятхартхатва*, букв. «соответствие предмету») всякого знания. Поскольку знание в *вишишта-адвайте* по сути сведено к способности освещать (или отражать) независимые от него объекты, оно всегда считается в какой-то степени истинным (в этом смысле ошибки и погрешности восприятия также содержат некую толику истинного знания), различаясь лишь точностью и полнотой охвата предметности.

Н.В. Исаева

ДИГАМБАРЫ (санскр. *digāmbara*, букв. «одетые в стороны света») — представители религ.-филос. направления **джайнизма**. В отличие от др., шветамбарской, ветви джайнизма Д. предписывают своим аскетам и монахам наготу. Кроме того, они полагают, что душа (**джива**) в теле женщины не может достичь окончательного освобождения (для этого ей необходимо переродиться в теле мужчины), и поэтому утверждают, что 19-й **тиртханкар** Маллинатха был мужчиной, а не женщиной, как представляют **шветамбары**. С т.зр. традиции Д., **Махавира** никогда не был женат и, соответственно, у него не было дочери, на чем настаивает шветамбарское предание. По мнению Д., аутентичные тексты, содержащие проповеди Махавиры, были утеряны, поэтому учение Д. излагается во «вторичном каноне», составленном в осн. из авторских текстов значительно более позднего времени, тогда как шветамбары составили собственный корпус канонич. текстов на основе проповедей самого Махавиры. Согласно представлениям Д., достигший всеведения не нуждается в еде и питье; шветамбары же допускают возможность принятия еды и питья всеведущим. Единственное существенное разногласие в области метафизики между Д. и шветамбарами заключается в том, что для Д. время является субстанцией (**дравья**), а для шветамбаров — нет.

Данное направление объединяет следующие школы: *бисапантха*, *терапантха*, *таранпантха*, *гуманпантха*, *топантха* и *канджиспантха*, включающие в себя по несколько подшкол. Сторонники *бисапантхи* (букв. «двадцатый путь») поддерживают институт религ. лидеров общины, *бхаттаракров*, почитают образы *тиртханкаров* и различных божеств. В качестве подношения образам они используют шафран, цветы, фрукты, благовония, они зажигают огонь в храмах (церемония *арати*), к-рый

потом распределяют между верующими в качестве благословения-*прасада*. Школа распространена в Махараштре, Гуджарате, Раджастане и Карнатаке. *Терапантха* (букв. «тринадцатый путь») — движение, возникшее в Сев. Индии в 1626 как результат недовольства возросшим влиянием лидеров-*бхаттарак*ов и их образом жизни. Эта школа никак не связана с одноименной шветамбарской традицией. Адепты подносят образам *тиртханкаров* белый и цветной рис, смешанный с сандаловой пастой, одежды, сандал, миндаль, кокос, но не используют в ритуалах цветы, фрукты, не совершают *арати* и не признают *прасад*. *Тарананантха* названа по имени основателя, Тарана Свами (1448–1515), ее адепты поклоняются не образам, а священным книгам (*самая-сара*), включая 14 книг, автором к-рых является Тарана Свами (отсюда еще одно назв. школы — *самаяпантха*). Осн. акцент в *тарананантхе* делается на медитации и изучении писаний, а не на обрядах и ритуалах. Школа принимала в свои ряды мусульман и низкокастовых индусов. Ее немногочисленные последователи проживают в шт. Мадхья-Прадеш и Махараштра. *Гумананантха* — небольшая секта последователей пандита Гумани Рама, или Гумани Рая, сына джайн. ученого пандита Тодарамала. Отличительной чертой этой традиции является строгий запрет на зажигание огня-*арати* в храме при совершении поклонения образам *тиртханкаров*, поскольку это нарушает принцип **ахимсы**. *Тотанантха* возникла как компромиссный вариант между *бисанантхой* и *терапантхой*: сторонники этой секты по ряду доктринальных вопросов разделяют взгляды и той и другой. Ее немногочисленные последователи проживают только в нек-рых районах шт. Мадхья-Прадеш. *Канджипантха* — назв. совр. школы, основанной Канджи Свами (первоначально аскетом-*стханакавасином*, ставшим мирянином) — популяризатором сочинений и проповедником идей дигамбарского учителя **Кундакунды** (III–IV вв.), и получившей распространение среди образованной части джайн. об-ва. Сторонники Канджи Свами отдают предпочтение скорее духовным и интеллектуальным занятиям и медитации, чем соблюдению различных ритуалов и аскетич. практик. Школа распространена в Гуджарате и Раджастане.

Лит.: *Buhle G.* On the Indian Sects of the Jainas. L., 1903; *Jain M.U.K.* Jain Sects and Schools. D., 1975; *Sen A. Ch.* Schools and Sects in Jain Literature. Calc., 1931; *Shah N.* Jainism. The World of Conquerors. D., 2004 (Lala S.L. Jain Research Series. Vol. XVIII–XIX).

Н.А. Железнова

ДИГНАГА (санскр. Dignāga) (ок. 450 — 520) — основатель религ.-филос. школы *йога-чара-мадхьямака* в инд. **буддизме**, основоположник будд. и ср.-век. инд. логики. Происходил из брахманской семьи. Род. в г. Симхавактра возле Канчи (совр. шт. Тамилнад). В буддизм обращен учителем из школы **ватсинутрия**, принадлежащей **хиньяне**. Позже, возможно, учился у **Васубандху**, с к-рым разошелся в вопросах логики. Прославился как искусный диспутант и даже удостоен почетного звания «Победитель Вселенной». Его деятельность пришлась на эпоху расцвета инд. буддизма. Много путешествовал по Ориссе и Махараштре, но большую часть жизни провел в Андхре. По преданию, умер в одиночестве в лесу в Ориссе. Его учеником был Ишварасена, позднее известный как учитель **Дхармакирти**.

В Токийском каталоге Тибетского канона Д. приписываются 22 соч., не вполне совпадающие с теми, к-рые названы в Тибетском каталоге того же канона. Все

работы Д., за исключением двух ранних (сжатого изложения трактата его учителя «Абхидхармакоша-марма-прадипа» и учебника по **парамите**), посвящены гносеологич. и логич. проблематике. Большинство из них известны в тиб. и кит. переводах.

За основу своих логич. построений Д. взял реалистич. логику найяиков, к-рую истолковал в духе будд. онтологии и попытался сделать чисто дедуктивной наукой, о чем свидетельствуют его сочинения «Прамана-самуччая» («Сборник афоризмов об источниках достоверного знания»), «Хетучакра-дамару» («Колесо среднего термина, повернутое правильно»), «Аламбана-парикша» («Рассмотрение объектов мысли»), «Ньяя-мукха» («Начало логики»). Вкладом Д. в развитие логич. теории стало разделение вывода на два вида: «для-себя» (как познание объекта по его логич. знаку) и «для-других» (как доказательство выведенного через приведение общей посылки, основания и примера). Первый представляет собой сокр. форму умозаключения с пропущенной посылкой (энтимему), второй — полную форму умозаключения из двух посылок. Кроме того, Д. дал собственную интерпретацию правила **трай-рупья** (трехаспектности среднего термина), систематизировал логич. ошибки, построил архаич. систему логики трех операторов непустых классов объектов (к-рую сам называл «таблицей девяти возможных отношений среднего и большего терминов»), сформулировал концепцию об относительном значении слов.

«Прамана-самуччая» — самая важная работа Д., синтезирующая его отдельные эпистемологич. и логич. концепции, излагавшиеся в разных сочинениях. Сохранилась в двух тиб. переводах (XI и XV вв.) с коммент. Джинендрабуддхи. Текст чрезвычайно сложен для понимания, т.к. предназначен для адептов буддизма, получивших специальную логич. подготовку. Состоит из 200 стихов-*карик* и коммент. в прозе. Содержит 6 глав: 1) «О восприятии», 2) «О выводе „для-себя“», 3) «О силлогизме», 4) «Анализ подходящих и неподходящих примеров силлогизмов», 5) «О значении слов», 6) «Ухищрения». Большая часть текста посвящена критике невиджнянавадинов. В гл. 1 Д. различает чистое восприятие как познание единичного и вывод как познание общего через ментальное конструирование, защищает тождество источника знания и полученного с его помощью результата — знания, за что его неоднократно критиковали небуддисты. В логич. части трактата (гл. 2, 3, 4 и 6) вводится разделение вывода на вывод «для-себя» и вывод «для-других». Такое разделение впоследствии получило распространение не только в будд. школах логики, но и у их оппонентов. Далее рассматривается природа выводимого, приводится таблица оснований вывода, даются определения примеров «по сходству» и «по несходству», вводится правило трехаспектности среднего термина, защищается трехчленная структура силлогизма и характеризуются 15 видов ухищрений и контраргументов в ходе опровержения. В гл. 5 Д. доказывает, что слово ничего не сообщает нам о сущности вещей, оно только отличает обозначаемый им предмет от др. предметов.

Идеи Д. оказали влияние как на будд., так и на брахманистские школы логики. И при жизни, и много веков спустя у него заимствовали идеи и с ним спорили найяики **Уддйотакара**, **Кумарила Бхатта**, **Джайнта Бхатта**, джайн Маллавадин, вайшешик **Прашастапада** и мн. др.

Соч.: Дигнага об объекте как опоре познания. «Аламбана-парикша» («Исследование опоры сознания») и «Вритти» (коммент.). Предисл. и пер. с санскр. В.Г. Лысенко // ВФ. 2008, № 4, с. 138–150; Ālambanaparīkṣā and Vṛtī thereon // WZKM. 1930, № 37; Nyāyamukha // MKB. 1930, № 15; Hetucakradamaru // WZKSOA. 1959, № 3.

ДИТТХИ (ДРИШТИ) (пали *ditṭhi*, санскр. *dr̥ṣṭī* — «взгляд») — в буддизме взгляд, точка зрения, мнение, прозрение. Если термин «Д.» не сопровождается эпитетом «правильный» (пали *самма*, санскр. *самьяк*), то он чаще всего означает «ложные мнения» или «вредные мнения». Исключение составляют неск. словосочетаний, в к-рых Д. можно перевести как «прозрение», напр. *Д.-висуддхи* («очищение прозрения»), *Д.-сампанна* («обладающий прозрением»). Выделяются три осн. варианта понимания Д. **Буддой**.

1. Мудрец не имеет мнения, поскольку, придерживаясь какого-то определенно-го мнения, он вынужден автоматически стать в оппозицию к др. мнениям, а значит, вместо того чтобы попытаться понять реальность, ввязывается в споры: Д. «ведут к привязанности к мнениям, к зависимости от мнений, к непроходимым зарослям мнений, к оковам, неудовлетворенности, затруднительному положению, расстройству, возбуждению и не ведут к бесстрастности, безразличию, прекращению, успокоению, высшему знанию, пробуждению, *ниббане*» (Маджджхима-никая I.485).

2. Мнения, противоположные ложным (*миччха-Д.*), являются истинными (*самма-Д.*). Ложные мнения представлены списками афоризмов, напр.: «Нет смысла в подаяниях, подношениях, жертвоприношениях; нет плода и созревания хороших или дурных действий; не существует этого и другого мира; нет смысла выполнять долг по отношению к матери и отцу; нет существ, родившихся без матери и отца; не существует *шраманов* и **брахманов**, к-рые, следуя правильному образу жизни и правильно упряжняясь, провозглашают реальность этого и иного мира, пережив их в собственном опыте прозрения» (Маджджхима-никая I.287, 401; III.22, 52 и др.). А также: «Ни хорошие, ни плохие действия не приносят кармического результата; счастливая или несчастная участь человека случайна и не имеет причины; не существует небес, существ без формы, не существует прекращения перерождения». Противоположные утверждения объявляются «правильным взглядом» (Маджджхима-никая I.400), даже несмотря на то, что в них нет ничего специфически буддийского.

Большинство из перечисленных Д. составляют разные формы отрицания моральной силы **кармы**, что перекликается с учением адживиков **Маккхали Госалы**, **Пураны Кассапы** и «материалиста» **Аджиты Кесакамбалы**. Будда предлагает своим мирским последователям принять эти взгляды прежде всего в силу их социальной полезности: если они окажутся неистинными, то принимающий их выиграет по крайней мере в глазах «разумных людей», если же истинными, то он выиграет вдвойне (Маджджхима-никая I.403–404). Для обычного человека, подверженного аффективной привязанности (*са-асава*), такие «правильные взгляды» есть религ. заслуга (*пунья*), сулящая вознаграждение в будущем перерождении (Маджджхима-никая III.71 и далее).

3. Д. как доктрины. В список «ложных доктрин» входят этерналистские (см. **Сассатавада**) и противоположные им аннигиляционистские (см. **Уччхедавада**) доктрины, учения о противоположности души и тела (душа — одно, тело — другое) и их неразличимости, признание либо конечности, либо бесконечности мира и др. В «Брахмаджала-сутте» перечислено 62 Д. (большинство из них — просто логич. возможности), разделенных на две осн. категории: «Д. о прошлом» (18 позиций) и «Д. о будущем» (44 позиции). Именно на знание прошлого и будущего претендуют люди «духовной профессии» — *шрама*ны и брахманы. Их Д. требуют более серьезного отношения, поскольку, как показывает Будда, основаны на йогическом опыте. Однако, делая из этого опыта неправильный вывод, эти йоги оказываются пленниками спекулятивных представлений, попадают в сети **Брахмана** (в **брахманизме** **Брахмана**-творца иногда сравнивали с пауком, выпускающим из се-

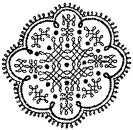
бя сеть паутины). Д., в «сетях» к-рых, по образному выражению Будды, запутались *шраманы* и брахманы, — это прежде всего доктрины о существовании «Я» (пали — *саккая*-Д. или *атта*-Д.).

Будда не выражает своего взгляда по поводу тем, к-рые обсуждаются в этих Д. Он подчеркивает, что относительно прошлого и будущего лучше не иметь никаких мнений, поскольку любое такое мнение остается чистой спекуляцией. В «Чула-сакулудай-сутте» в ответ на сетования паривраджака Сакулудай (см. **Париббаджакки**) на то, что он не обладает сверхчувственным видением своих прошлых и будущих жизней, Будда говорит: «О Удаи, оставим в стороне эти две крайности — прошлое и будущее. Я учу лишь срединному пути, к-рый состоит в следующем: „Когда есть это, то есть и то, когда появляется это, появляется и то, когда этого нет, то нет и того, когда это прекращается, то прекращается и то“» (Маджджима-никая I.264–265).

Не случайно эпитетом «правильные» наделяются Д., к-рые составляют первое звено **Восьмеричного пути**: «Есть правильные взгляды, являющиеся благородными, не связанные с аффективной привязанностью (*анасава*), потусторонние (*локотара*)». Чаще всего «правильные Д.» включают **Четыре благородные истины** и учение о взаимозависимом происхождении (**пратитья самутпада**).

Лит.: *Collins S.* Selfless Persons: Imagery and Thought in Theravāda Buddhism. Cambridge, 1982; *Wrong View (micchā-diṭṭhi) and Right View (sammā-diṭṭhi) in the Theravāda Abhidhamma // Recent Researches in Buddhist Studies: Essays in Honour of Professor Y. Karunadasa.* K. L. Dhammajoti, A. Tilakaratne, K. Abhayawansa (eds). Colombo, 1997; *Fuller P.* The Notion of Diṭṭhi in Theravāda Buddhism. Routledge–Curzon, 2005.

В.Г. Лысенко



ДОБРО И ЗЛО. В Индии Добро и Зло изначально вписаны в естественный циклический ход развития как Вселенной (теория четырех мировых периодов, *юг*), так и об-ва и индивида, поэтому там не было ни манихейского дуализма Добра и Зла, ни идеи битвы Добра со Злом во имя окончательной победы Д. на земле. Соответственно, происхождение зла и ответственность за него (теодицея) не представляли собой такой же важной проблемы, как в др. традициях. Хотя Добро ассоциировалось с порядком (*рита*, **сат**, **дхарма**), добродетелью (*дхарма*, *пунья*), ритуальной чистотой (*шубха*), благополучием (*шри*), а Зло, соответственно, с хаосом (*анрита*, *асат*), недобродетелью (**адхарма**), нечестивостью (*ашубха*), прегрешением (*nana*), строгого и однозначного распределения ролей между силами Добра и Зла не существовало. В ведийской мифологии и боги (*дэвы*), и демоны (*асуры*, *дайтьи*, *данавы*, *тишачи* и др.), хотя первые связаны со светом, благосостоянием, жизнью, а вторые — с тьмой, голодом и смертью, достаточно амбивалентны в отношении Добра и Зла. П. Рикер называет инд. миф «огромной лабораторией, в к-рой испробованы все возможные решения», в т.ч. и решения проблемы Добра и Зла. Традиц. противостояние *дэвов* и *асуров* не предполагало различия в природе этих существ (*дэвы* считались младшими братьями *асуров* и совершенно не отличались от них по своим ма-

гич. способностям) или в методах их борьбы друг с другом за различные блага (результат жертвоприношения, напиток бессмертия и т.п.), в одинаковой степени коварных и нечестных; различались только их функции: что бы ни делали *дэвы*, *асуры* должны были им препятствовать, и это соперничество постоянно возобновлялось в интересах обеих сторон (*дэвы* побеждают, но не окончательно, поскольку *асуры* нужны им для оправдания своей роли защитников людей, за к-рую они получают подношения). Соперничество *дэвов* и *асуров* служило мифологич. оправданием агонистического ритуала.

Если в ведийской религии *дэвы* объединялись с людьми для борьбы с *асурами*, к-рые покушались на эквивалентный обмен между ними (ритуальное подношение в обмен на защиту), то в постведийский период, когда внешний ритуал уступил место внутреннему, люди, как и демоны, стали угрожать могуществу богов своими аскетич. подвигами. Аскеза (*тапас*) нивелирует разницу между *дэвами*, *асурами* и людьми: все они используют ее для обретения силы, но больше всего этой силы боятся сами боги. Они посылают аскетам небесных танцовщиц, чтобы спровоцировать ее потерю. В этом отношении главным злом становятся женщины: вызывая семяизвержение (символ вовлеченности в процесс перерождения), они способны свести на нет силу, завоеванную аскезой.

Утверждение **кармы** в качестве механизма морального воздаяния и параллельное развитие аскетизма как полного освобождения от действия кармического закона (**мокша**, **нирвана**) способствуют максимальному обобщению идеи Зла: земное существование в цикле перерождений (**сансара**), являющееся результатом благой или дурной *кармы*, и есть то абсолютное Зло — **духкха**, преодолевая к-рое можно достичь совершенного состояния вне всяких оппозиций, в т.ч. и оппозиции Добра и Зла. Доктрина *кармы*, объясняя несчастную участь человека его действиями в прошлых перерождениях, теоретически перелагала всю ответственность за Зло на него самого, но это не выливалось в реальное чувство ответственности и вины (психологически невозможно испытывать чувство вины за проступок, о к-ром не помнишь). Напротив, довольно часто люди из социальных низов использовали риторику *кармы*, чтобы повысить свой статус, напр. утверждая, что их предки были **брахманами**, к-рые за какую-то провинность стали перерождаться в низкой касте. В свете доктрины *кармы* человеческое состояние как таковое со всеми присущими ему невзгодам есть следствие человеческих же желаний и действий, а не мирового Зла или грехопадения рода человеческого.

Идея *кармы* и перерождения тесно связана с оппозицией *дхармы* и *адхармы* — праведного и неправедного, однако *дхарма* — это не обязательно высокая моральность, а *адхарма* — ее отсутствие. Универсальной *дхарме*, заключающейся в общезначимых моральных принципах, таких как непричинение вреда (**ахимса**), неприлюбодеяние, правдивость, нестяжательство и т.п., **индуизм** явно предпочитает *свадхарму* — долг собственного сословия (*варны*) или стадии жизни (**ашрама**), к-рый может заключаться и в убийстве (для сословия воинов-кшатриев), и в воровстве (для касты воров), и в др. «нечистых» занятиях (для соответствующих низших каст). Парадокс *свадхармы* состоит в том, что она не осуждает за аморальное поведение (напр., куртизанку за соблазнение аскета), если оно соответствует предписанному статусу индивида (**кама**, чувственное желание, есть *дхарма* женщины), но осуждает моральное поведение, когда оно противоречит долгу собственного сословия или касты (ср. в «**Бхагавадгите**» моральные угрызания Арджуны перед битвой с родственниками и призыв Кришны отбросить их и выполнить свой долг воина). Согласно «**Бхагавадгите**», лучше плохо исполненная собственная *дхарма*, чем хорошо исполненная чужая. Существует также и *анад-дхарма* — кодекс поведения

в случае чрезвычайных ситуаций, к-рый тоже оправдывает убийство ради спасения собственной жизни.

Отсутствие четко очерченных пределов Добра и Зла делает *дхарму* сферой относительного и в конечном счете иллюзорного опыта, к-рому противопоставляется абсолютная ценность отречения (**санньяса**). При известном внешнем сходстве методов аскетизма между христианством и инд. религиями, инд. подвижникам неизвестно ни чувство своей греховности, ни раскаяние. Отказ от чувственных удовольствий и от собственности не означает осуждения этих явлений как таковых, поскольку и *кама* и **артха** (благосостояние) предписаны как цель человека (см. **Пурушартха**) на определенном этапе его жизни (см. **Варна-ашрама**).

В теистич. религиях индуизма именно Бог отводит Злу свое место в мировом порядке: напр., согласно **пуранам**, Вишну сначала создал **брахманов**, **Веды** и богиню Шри, а затем низшие существа вне Веды и *адхарму*. Пытаясь соединить идею всемогущего и всеблагого личного Бога с идеей *кармы*, инд. теологи, с одной стороны, делают Бога своеобразным инструментом кармического воздаяния, с др. — ставят его над *кармой*: преданность личному Богу (**бхакти**) освобождает от кармического наказания. Благодаря такой преданности даже демоны могут освободиться от своего демонического состояния. Творение Богом мира часто уподобляется детской игре (**лила**), тем самым с Высшего существа снимается вина за зло: можно ли упрекнуть невинного ребенка в дурных намерениях!

Хотя в мифологии **буддизма** силы Зла воплощены в Маре (аналог дьявола-искусителя), это не имеет никакого концептуального оформления в религ.-филос. доктрине, в к-рой высшее прозрение истины (**бодхи**) и освобождение (*нирвана*) выводят за пределы этич. императивов. В **махаяане** отождествление перерождения и освобождения (*сансары* и *нирваны*) было в то же время своеобразным «противоядием» против абсолютизации противоположности Добра и Зла. В **тантризме** отношение к этой противоположности еще больше релятивизируется: пороки, аффекты и пр. дурные стороны человеческой природы рассматриваются как источник энергии, к-рую можно перенаправить в русло духовного самосовершенствования.

Лит.: O'Flaherty W.D. The Origins of Evil in Hindu Mythology. Berkley etc., 1976; Herman A.L. The Problem of Evil and Indian Thought. D. etc., 1976.

В.Г. Лысенко

ДРАВЬЯ (санскр. dravya — «предмет», «индивидуальная вещь») — в инд. философии субстанция, конкретная вещь, предмет. Перевод Д. термином «субстанция», утвердившийся в зап. индологии. лит-ре, указывает не просто на совпадение отдельных значений, но и на корреляцию семантич. полей и даже проблем, с к-рыми было связано употребление обоих терминов. Значения терминов «Д.» и «субстанция» колеблются в достаточно широких пределах — от субстрата, носителя качеств, логич. субъекта, до конкретной сущности, индивида.

Начатки филос. проблематизации Д. содержит «Махабхашья» **Патанджали**, где Д. выступает в двух понятийных оппозициях: Д. как **акрити** (родовая форма) и Д. как **гуна** (свойство, атрибут, качество), каждая из к-рых образует самостоятельный сюжет лингвофилос. размышлений. В первом значении Д. составляет предмет спора сторонников индивидуального и универсального значения слова (коммент. к **Панини** I.2.64), где под Д. понимается изменчивая индивидуальная вещь, тогда как под *акрити* — инвариантный элемент, присущий группе индивидов при всех возможных изменениях их пространственно-временных характеристик (см. **Вьяди**;

Ваджальяна). Во втором значении Д. обсуждается в дискуссии об абстрактных суффиксах (коммент. к Панини V.1.119), где различаются два возможных подхода к Д.: с т.зр. языка и с т.зр. чувственного восприятия. Определяя вещь по ее характеристикам (ср.: индивид *A* называется именем *X* ввиду присутствия у него качества *У*), язык обращается с Д. как с чем-то отличным от ее качеств. Однако с чисто эмпирич. т.зр. Д. не отличается от качеств, поскольку никогда не воспринимается без своих качественных характеристик (аргумент также используется буддистами для отрицания существования субстанции; см. **Анатмавада**). В ответ на предположение оппонента о том, что Д. невидима, поскольку содержится внутри вещи, Патанджали ссылается на жертвоприношение, в ходе к-рого животное разрезают и распределяют на 100 частей, но при этом не обнаруживают никакой субстанции, а только качества, т.е. запах, цвет и т.д. Поэтому существование Д., по Патанджали, есть предмет непосредственного восприятия, а лишь логич. вывода. Напр., когда наблюдается, что при одинаковых размерах вес железного шара и комка ваты будет резко отличаться, можно заключить, что причина разницы в весе — это субстанция. Если подтолкнуть рукой железный шар, любая хрупкая вещь разобьется при малейшем с ним контакте, тогда как комок ваты, даже если взять его в руки и ударить им, не произведет подобного эффекта. Железным шаром можно убить, ватный же не причинит никакого вреда — разница во всех этих случаях объясняется различием субстанций. Т.о., и с т.зр. языка, и с т.зр. чувственного восприятия (и даже эксперимента) Д. есть некая гипотетич. сущность, идентифицируемая через нечто иное, чем она сама. Так, Патанджали подводит к своему определению Д., к-рую в данном контексте можно безоговорочно переводить термином «субстанция»: «Субстанция — это то, сущность чего не разрушается, даже когда появляются новые качества. Что такое сущность? Это то, что делает вещь тем, [что она есть]. Напр., когда появляются такие качества плодов миробалана и т.п., как красный цвет и т.п., желтый цвет и т.п., [субстанция] это только миробалан...». Тем самым Д. определяется как основа идентичности вещи в процессе изменений ее качеств.

Близкое последнему понимание Д. развивается в **джайнизме**. Здесь Д. является любым сущим, к-рое, обладая качествами и модификациями (*парьяя*), сохраняется в процессе возникновения, пребывания и разрушения. Различается шесть Д., к-рые подразделяются на две категории: **джива** и **аджива** (**пудгала**, **дхарма**, **адхарма**, **акаша** и **кала**).

В **вайшешике** Д. — первая и осн. категория (**падартха**), понимаемая и как субстанция, и как индивидуальная вещь. Основы концепции Д. сформулированы в «Вайшешика-сутрах»: 1) субстанция является общим субстратом качеств и движений (именно по этой причине она упомянута первой); будучи субстратом, она выступает присущей причиной (*самаваи-карана*) в производстве др. субстанций — точно так же, как нити являются присущей причиной в создании ткани; 2) субстанция не разрушается др. субстанциями, ее следствиями — точно так же, как нити не разрушаются тканью, и вместе с тем ткань не разрушается своими причинами — нитями. Этим Д. отличается от действия, каждый следующий момент к-рого, согласно *вайшешике*, наступает только после того, как прекращается предыдущий.

Прашастапада дает Д. нек-рые новые характеристики: связь с субстанциальностью (*дравьятва-йога*) — свидетельство реализма *вайшешики*, к-рая признавала существование универсалии «субстанциальность» наряду с конкретными субстанциями; обладание качественностью (*гунаваттам*); наличие «предельных различителей» (*антья-вишеша*), локализованных только в несоставных субстанциях, таких как атомы, *акаша*, время, направление, **Атман** и **манас**; для этих же субстанций характерны отсутствие др. субстрата (*анаширитатва*) и вечность (*нитьятва*).

Приписывая субстанциям вместо самого «качества» (как в «Вайшешика-сутрах») универсалию «качественность», Прашастапада подразумевает две функции субстанции в *вайшешике* — функцию «космологич. субстрата» (*ашрая*) качеств с одной стороны, и функцию «логич. субъекта» (*дхармин*) универсалий и др. характеристик — с другой. В отличие от составителей «Вайшешика-сутр», Прашастапада не упоминает «обладание движением» в ряду общих характеристик субстанций, поскольку среди девяти субстанций есть и абсолютно статичные (*акаша* и др.). Однако движение свойственно всем субстанциям ограниченного размера, имеющим материальную форму (*мурти*).

Вайшешика выделяет девять субстанций: четыре материальные стихии, состоящие из атомов (**махабхуты** — земля, вода, огонь и воздух/ветер), *акаша* (эфир, пространство), время, направление (*диши*), *Атман* (будучи всепроникающими и бесконечно большими, эти стихии не имеют ни форм, ни частей) и *манас*, к-рый представляет собой исключительно подвижный атом.

В целом субстанция, являясь первой и самой важной категорией *вайшешики* (она служит своего рода фундаментом остальным категориям, но, служа для них субстратом, сама не имеет такового), строго говоря, неопределима вне системы остальных категорий: качества, движения, общего, особенного и присущности (см. *падартха*). И хотя синонимом субстанции часто становились слова, обозначающие субстрат др. категорий, напр. *гунин*, *гунавант* (букв. «носитель качества»), *криявант* (букв. «обладающий движением»), следует отметить, что понятие «субстрат» шире понятия «субстанция». Оно применимо не только к субстанциям, но также к качествам и движениям в той мере, в какой они служат локусами универсалий и присущности. Др. важный момент для понимания Д. состоит в том, что идея субстанции в *вайшешике* тесно связана с концепцией причинности: из трех главных причин — присущей, неприсущей и инструментальной, к-рые знала *вайшешика*, субстанция коррелировала именно с первой, качество — со второй, а движение, чаще всего с третьей. И наконец, нельзя понять Д. вне проблематики части и целого (**аваява-аваявин**). В текстах классич. *вайшешики* эта проблема специально не обсуждается, но о ее значении ярко свидетельствует полемика, к-рую вела с **буддизмом** близкая *вайшешике* **ньяя**.

Д. в буддизме. Хотя буддисты категорически отвергают концепцию субстанции как носителя качеств, термин «Д.» широко используется в нек-рых школах традиц. буддизма, и особенно в **сарвастиваде**, для описания *дхарм* (мгновенных событий, из к-рых складывается поток существования) прошлого, настоящего и будущего. Однако в контексте *сарвастивады* Д., а точнее *дравьясат*, означает не столько субстанциальность, сколько реальность Д., факт их существования в отдельное для каждой из них мгновение (см. **Кшаникавада**).

Лит.: Halbfass W. On Being and What There Is. Classical Vaiśeṣika and the History of Indian Ontology. Albany, 1992; *Sony J.* “Dravya”, “Guna” and “Paryaya” in Jaina Thought // JPh. 1992, vol. 19, № 1, p. 75–88.

См. также лит-ру к ст.: **Атомизм; Вайшешика; Гуна.**

В.Г. Лысенко

ДРИШТАНГА (санскр. dṛṣṭānta) — в инд. философии наглядный пример, иллюстрирующий то или иное общее положение. В логике один из членов (**аваява**) аргу-

ментации. Однако Д. как факт, который играет роль примера, и Д. как часть пятичастной аргументации (**панча-аваява-вакья**) существенно различаются. В системе аргументации Д. является высказыванием, в к-ром в соответствии с правилом **трайрупья** формулируется отрицательное и положительное сопутствие (**вьяпти**) выводного знака (**лингга**), или основания (**хету**), и выводимого свойства (*садхья*) в определенном локусе (**пакша**), иллюстрированные двумя примерами — положительным и отрицательным. Тот факт, что единственное обобщение в процедуре пятичастной аргументации осуществляется в высказывании, названном «пример» (др. термины — *удахарана*, *нидаршана*), указывает на ее дидактич. и полемич. роль. Примеры, иллюстрирующие положительное сопутствие (**анвая**) *хету* и *садхьи*, называются *сапакшиа* (букв. «относящиеся к однородному локусу»), иллюстрирующие отрицательное сопутствие (**вьятирека**) — *випакшиа* («относящиеся к разнородному локусу»).

В классич. выводе о наличии огня за холмом («Поскольку мы наблюдаем дым, поднимающийся над холмом, за холмом находится огонь»), где *пакшиа* — это холм, *сапакшей* является кухонный очаг («как в кухонном очаге»), иллюстрирующий положительное сопутствие между дымом и огнем (где дым, там и огонь), а *випакшей* — озеро («не как в озере»), демонстрирующее отрицательное сопутствие между отсутствием дыма и отсутствием огня (нет дыма, нет огня). Большинство авторов **ньяя** полагали, что все разновидности мнимых примеров исчерпываются в классификации мнимых оснований (**хету-абхаса**). Исключение составляют **Прашастапада** и **Шанкарасвамин**, к-рые выделяют особую категорию мнимых примеров. Примеры, к-рые могут рассматриваться как мнимые одной из двух или обеими дебатующими сторонами, Прашастапада делит на шесть разновидностей (для случаев *сапакши* и *випакши*). Рассматривается вывод: «Звук (*пакшиа*) вечен (*садхья*), нематериален (*хету*), а все нематериальное установлено как вечное». Прашастапада приводит сначала образцы мнимых положительных примеров (*сапакшиа*): 1) «как атом» — *сапакшиа* (атом) не охватывает *хету* (нематериальность), поскольку атом, по **вайшешике**, надлен материальной формой; 2) «как движение» — *сапакшиа* (движение) не охватывает *садхью* (вечность), ведь, по **вайшешике**, движение невечно; 3) «как горшок» — *сапакшиа* (горшок) не охватывает ни *хету*, ни *садхью*, ведь горшок и материален, и невечен; 4) «как темнота» — *сапакшиа* (темнота) не имеет субстрата, ведь темнота, согласно **вайшешике**, является не реальной сущностью, а лишь отсутствием света; 5) «как **акаша**» — нет очевидной связи между *сапакшей* (*акаша*), *хету* и *садхьей*; 6) «что является субстанцией, то установлено как обладающее движением» — утверждение общего характера, к-рое противоречит доктрине (звук, по **вайшешике**, является не субстанцией, а качеством).

Затем **вайшешика** перечисляет образцы мнимых отрицательных примеров (*випакшиа*): 1) «не как движение» — *випакшиа* (движение) не исключается *хету*, поскольку движение, как и звук, по **вайшешике**, нематериальны; 2) «не как атом» — *випакшиа* (атом) не исключается *садхьей*, ведь атом вечен; 3) «не как **акаша**» — *випакшиа* (*акаша*) не исключается ни *хету*, ни *садхьей*, ведь *акаша* обладает и вечностью, и нематериальностью; 4) «не как темнота» — *випакшиа* (темнота) не имеет субстрата; 5) «не как горшок» — исключение *випакши* (горшок) *хету* и *садхьей* не очевидно; 6) «что не движется, не является субстанцией» — *випакшиа* сочетается или с *хету* (нематериальное не движется, хотя может быть субстанцией), или с *садхьей* (вечное не движется, хотя может быть субстанцией), а должна ими исключаться.

Данная классификация совпадает по своей структуре и принципам с классификацией Шанкарасвамина, хотя и есть расхождения в деталях.

В истории инд. мысли, и особенно в **буддизме**, выдвинувшем на первый план практич. действенность проповеди своих доктрин (см. **Упая каушалья**), Д. были не просто иллюстративными примерами, но своего рода моделями-репрезентаторами, к-рые играли квазитеоретич. роль доказательства, часто заменяя собой логич. выкладки и рассуждения. По сравнению с чистыми иллюстрациями, смысл к-рых неотъемлем от смысла того теоретич. суждения, к-рое они иллюстрируют, эти модели гораздо более самостоятельны и самоценны. Их собственная логика может иметь обратное влияние на логику теоретич. рассуждений. Одна из самых известных биоморфных моделей — образ семени и плода — использовалась практически всеми системами инд. философии для «моделирования» механизма **кармы**. Развитие этого образа, ассоциировавшегося прежде всего с будд. концепцией причинности — **пратитья самутпада**, привело к появлению концепции **випака**, или «созревания», *кармы*, согласно к-рой она приносит свой плод не сразу после совершения поступка, а проходит определенный период «созревания». Однако логика модели имеет достаточно ограниченную сферу приложения, что не позволяет ей полностью заменить собой обычную дискурсивную логику, поскольку полный изоморфизм свойств модели и объекта труднодостижим. Естественный объект, подобно естественному языку, содержит слишком много лишнего, если иметь в виду «заданные» свойства теоретич. объекта, который с ее помощью разъясняют. Это побуждает к поиску все новых и новых моделей. В будд. **суттах** описано множество случаев, когда оппоненты спорят исключительно с помощью моделей и побеждает тот, чей пример как модель оказывается наиболее изоморфным своему объекту. В будд. лит-ре упоминается даже школа *дарштантика*, которая славилась искусным использованием Д.

Не случайно и исследователи буддизма, разъясняя современному читателю положения, скажем, теории **дхарм**, довольно часто и сами прибегают к моделям. Напр., Ф.И. Щербатской сравнивал будд. понимание дискретно-континуальной природы потоков *дхарм* с кадрами киноплетки, при прокручивании к-рой, однако, создается иллюзия единства и непрерывности предметов и действий. О.О. Розенберг уподоблял набор **скандх** калейдоскопу, где из одних и тех же элементов складываются многообразные узоры.

Роль моделей в буддизме можно понимать как «срединный путь» между обыденным и научным мышлением, между риторикой и научной логикой. На этом пути можно поразить сразу две цели. С одной стороны, наглядность моделей есть наглядность самой жизни, что делает будд. учение близким и понятным всем. С др. стороны, обычная жизнь, увиденная сквозь призму будд. понятий, наполняется будд. духовным смыслом. Через оболочку обычных предметов просвечивают будд. идеи, лишая предметный мир его собственной когерентности, сообщая вещам и событиям иную перспективу — служить подтверждением будд. истин.

Лит.: Лысенко В.Г. Ранний буддизм: религия и философия. Учебное пособие. М., 2003; *Biardeau M. Le rôle d'exemple dans l'inférence indienne // Journal Asiatique. 1957, p. 233–240.*

В.Г. Лысенко

Д. в ньяе. Наглядный пример — пятый из 16 категориальных топиков. Придание примеру самостоятельного категориального статуса было вполне закономерным ввиду особого значения иллюстративных пособий для инд. теоретич. дискурса в

целом. Для индийцев правило европ. рациональности, по к-рому пример еще не доказательство, не работало. Успех аргументации, осуществлявшейся в инд. культуре уже изначально в формате публичного диспута, с обязательным участием оппонента, арбитра и аудитории, в большей мере зависел от убедительности примеров, чем в культуре европейской. Это нашло выражение и в самом построении инд. силлогизма, многочленного в сравнении с аристотелевским, к-рый в значит. мере организуется через применение примеров, демонстрирующих диалогич. характер самого инд. умозаключения. Проблема состояла только в том, что Д., вероятно с самого начала, в инд. теории аргументации занимала место, отдельное от самих членов силлогизма (*аваява*), в к-рые входил иллюстративный пример (*удахарана*), от Д. реально не отличавшийся. Закон «экономии мышления» требовал поэтому отказа от ее самостоятельности по отношению к членам силлогизма, а подчиненное положение логики по отношению к теории аргументации способствовало отстаиванию несводимости к ним Д. В нек-рых случаях найяики чувствовали необходимость осмысления этого неоднозначного положения.

Первое, притом чисто найяиковское определение Д. дается у теоретиков аргументации, работавших в традиции **аюрведы** и освоивших ранние достижения *ньяи*. В «Чарака-самхите» Д. идентифицируется как то, в чем представления профана и сведущего совпадают: напр., все согласны в том, что огонь горяч, вода текуча, земля тверда, а солнце рассеивает тьму, и потому, если кто-то скажет, что как солнце рассеивает тьму, так и учение той или иной школы устраняет тьму незнания, это будет всем понятно (III.8.34). В «Ньяя-сутрах» это определение воспроизводится, т.к. Д. определяется там как «предмет, представления о к-ром у профана и эксперта не расходятся» (I.1.25). Иными словами, пример — некая общая платформа, на к-рой стоят участники обсуждения к.-л. предмета, без чего они не могут говорить друг с другом одним языком. Один из случаев неправильной аргументации — некорректное использование в диспуте «контрпримера» (*пратириштанта*) (V.1.9).

По **Ватсьяяне**, «профаны» — это те, кто не превзошел стандарты обычных людей и не достиг превосходства в знании, «эксперты» — те, кто в противоположность им может исследовать предмет посредством рефлексии (**тарка**) и источников знания (**прамана**). Комментатор *сутр* рекомендует опровергать оппонента через указание на дефект в приводимом им примере и примером же утверждать собственное положение. Д. обособляется в качестве категориального топика потому, что на пример опираются и умозаключение, и предание; является Д. и «опорой» функционирования *ньяи* как исследования в целом. Если материалист (см. **Чарвака**) принимает пример, то он, т.о., должен отказаться от своей доктрины (согласно к-рой только чувственное восприятие единичных вещей, без возможности их обобщения, есть единственный достоверный источник знания), а если отказывается от его применения, то не может своего противника опровергнуть (ибо без примеров обоснования ч.-л. невозможны). Вместе с тем Ватсьяяна четко отождествляет Д. с иллюстративным примером в силлогизме, не отделяет ее от последнего (Ньяя-бхашья I.1.1, 25). По **Удйотакаре**, «профан» не во всех случаях может представлять себе то, что знает «эксперт», напр. что такое пространство (*акаша*), и потому не может разделять с ним взгляды на эти предметы. Потому он предлагает более «обтекаемое» определение Д. — как того объекта, относительно к-рого людские представления вообще совпадают (Ньяя-варттика I.1.25). **Джайнта Бхатта** попытался разобрататься с проблемой соотношения Д. и одного из членов силлогизма: пример вообще есть нечто, принимаемое обоими участниками диалога; Д. демонстрирует уже как бы «сложившиеся» черты того, что соответствует большему и среднему терми-

нам силлогизма, тогда как силлогистич. пример как раз «раскрывает» их характеристики, равно как и того, что лишено их; это и ведет силлогистич. рассуждение к требуемому заключению.

Такого рода разграничения не удовлетворяли, однако, оппонентов *ньяи*. Напр., джайн. философ Вадидэва (Дэвасури) в «Сьядвада-ратнакаре» (XII в.), ставя на вид найяикам нарушение принципа «атомарности», указывает на то, что нек-рые из их категориальных топиков вполне могли бы быть включены в другие, и если выделяется Д., точно соответствующая силлогистич. примеру, то тем более следовало бы выделять в отдельный топик аргумент (*хету*), но также и остальные члены силлогизма по отдельности. Такого рода критика, достаточно основательная, повлияла на поздних найяиков. Васудэвасури (ок. XV в.), автор «Панчападика-ньяя-сары» (коммент. к «Ньяя-саре» реформатора *ньяи* **Бхасарваджни**), считал, как и его предшественник, излишним выделять сравнение (*упамана*) в отдельный источник знания, ибо оно лишь поддерживает достоверность словесного свидетельства. Но точно таким же образом Д. напрасно выделяется в один из самостоятельных категориальных топиков, будучи неотличимой от силлогистич. примера.

Лит.: Ньяя-сутры. Ньяя-бхашья. Историко-филос. исслед., пер. с санскр. и коммент. В.К. Шохина. М., 2001; EIPh. Vol. II. Indian Metaphysics and Epistemology. The Tradition of Nyāya-Vaiśeṣika up to Gaṅgeśa. Ed. by K.H. Potter. D., 1977; EIPh. Vol. VI. Indian Philosophical Analysis: Nyāya-Vaiśeṣika from Gaṅgeśa to Raghunātha Śiromaṇi. Ed. by K.H. Potter, S.Bhattacharya. D., 1993.

В.К. Шохин

ДРИШТИ см. ДИТТХИ.

ДРИШТИ-СРИШТИВАДА (санскр. *dr̥ṣṭi-sr̥ṣṭi-vada*, букв. «учение о видении, [равнозначном] творению») — направление в рамках **адвайта-веданты**, осн. идеи к-рого заложены в трудах последователей **Шанкары** — **Сурешвары** (VIII в.) и Сарваджнятмана (X — нач. XI в.). Крупнейшим представителем Д.-с. был ведантист Пракашананда (XVI — нач. XVII в.), автор трактата «Сиддханта-муктавали». Трактую **майю** как абсолютно иллюзорную, Пракашананда считал, что в *адвайте* не может идти и речи о какой бы то ни было причинности, т.к. существование объектов целиком сводится к их воспринимаемости. Множественность душ для него была совершенно иллюзорной, а весь мир в конечном счете оказывался порождением одного-единственного сознания. Если направление *виварана* в послешанкаровой *адвайте* сделало ряд шагов в сторону сближения с **санкхьей**, то солипсистская по своему духу концепция Д.-с. знаменует вторую крайнюю точку в развитии *адвайты*, почти смыкаясь с положениями будд. **виджнянавады**.

Н.А. Исаева

ДУККХА см. ДУХКХА.

ДУХКХА (ДУККХА) (санскр. *duḥkha*, пали *dukkha* — «трудное», «неприятное», «боль», «страдание», «тяготы», «невзгоды» и т.п.) — одна из важнейших кате-

горий инд. традиции, особенно **буддизма**, объединяющая все неблагоприятные аспекты человеческого существования, от чисто физич. и психологич. страданий до глубинной неудовлетворенности бытием в этом мире. Д. противопоставляется *сукхе* (радости, удовольствию): образ, связываемый с бинонимом *сукха*–Д. в классич. инд. лит-ре, — это гончарный круг, неповоротливый и скрипучий (Д.) или легко и мягко вращающийся (*сукха*). Понятие Д. как универсального состояния (*сарвам духхам*), включающего в себя и *сукху*, появляется в шраманский период в учениях адживиков, джайнов и буддистов, а также в **упанишадах** и разрабатывается в системах брахманистской философии (см. **Брахманизм**) — наиболее обстоятельно в **санкхье** и **йоге**, где предлагаются различные списки причин, вызывающих человеческие невзгоды. В **ньяе** универсальный характер Д. объясняется отсутствием чистого опыта удовольствия, в к-рый не была бы примешана неудовлетворенность: «Пищу, в к-рой мед смешан с ядом, не следует принимать, равно как и счастье, смешанное со страданием» (Ньяя-бхашья I.2). В **джайнизме Умасвати** сравнивает удовольствие с расчесыванием зудящего прыща. Тема удовольствия как скрытого страдания характерна не только для филос., но и для дидактич. лит-ры мн. религий Индии. Д. служит главным доводом в сотериологич. аргументации: именно ради избавления от нее разные инд. религии побуждают человека искать освобождения (**мокша**, **нирвана**) от существования в круговороте перерождений (**сансара**).

Однако самая последовательная и систематич. трактовка Д. как синонима *сансары* и антипода освобождения принадлежит буддизму (а может, даже и восходит к нему). Здесь Д. представлена не столько как психологич. явление, сколько как одно из трех фундаментальных свойств (*три-лакшана*) феноменального бытия (*сансара*): вследствие составного и обусловленного характера (**сансара**–Д.) все живое и неживое непостоянно, подвержено разрушению (*аничча*; см. **Анитья**) и лишено к.-л. неизменной опоры в виде души (**Атмана**; см. также **Анатман**) или материальной субстанции (**дравья**). Эта обусловленность, выражающаяся в зависимости любого состояния живого существа от множества причин (**пратитья самутпада**), и в т.ч. от факторов кармического характера (*сансара*–*скандха*), делает его неполным и несамодостаточным и порождает в нем ощущение глубинной неудовлетворенности. Не случайно состояние освобождения от *сансары*, противоположное Д., в буддизме и в других религиях Индии описывается как абсолютная полнота бытия, преодоление оппозиций («Есть, о монахи, нерожденное, не становящееся, не созданное, несоставное» — формула из «Уданы»; ср. с «Брихадараньяка-уп.» IV.3.21: «...и как [муж] в объятиях любимой жены не сознает ничего ни вне, ни внутри, так и этот **Пуруша** в объятиях познающего *Атмана* не сознает ничего ни вне, ни внутри. Поистине, это его образ, [в к-ром он] достиг [исполнения] желаний, имеет желанием [лишь] *Атмана*, лишен желаний, свободен от печали»).

В европ. традиции Д. больше соответствуют экзистенциалистские понятия тревожности, озабоченности (*Sorge*), страха (*Angst*) или психоаналитич. понятие фрустрации, чем христианское понимание страдания. В отличие от христианства, где страдание имеет метафизич. корни (первородный грех) и играет важную роль в спасении, составляя суть искупления Иисуса Христа, Д. в буддизме — наличное, но не исконное положение вещей (Первая благородная истина: «Все есть Д.»), поскольку вызвана не происками злых сил или слабостью человеческой природы, а определенной причиной. Во Второй благородной истине эта причина отождествляется с жаждой, или желанием (см. **Тришна**), однако во мн. текстах причина самого желания связывается с неведением (**авидья**) живых существ, выраженным прежде всего в

их вере в абсолютную реальность собственного «Я» (*самкая-диттхи*; см. **Диттхи**). Именно понимание себя как некой неизменной самости (*Атмана*) лежит в истоке человеческого стремления получать удовольствия, избегать страданий и продолжать свое существование вечно. А раз Д. присуща бытию человека и др. существ не изначально, а порождена ими самими, значит, устраняя эту причину (Третья благородная истина о прекращении Д.), можно с помощью определенной практики (Четвертая благородная истина о пути к прекращению Д.; см. **Восьмеричный путь**) искоренить в индивидуальном существовании и самое Д. (буддисты никогда не ставят вопрос об устранении общественного зла).

Для правильного понимания Д. в буддизме особое значение имеет Вторая благородная истина: подчеркивая, что Д. имеет причину и поэтому вторична и производна, **Будда** опровергает часто приписываемую ему трактовку Д. как страдания, к-рое «вводится в само бытие мира и структуру индивида», на основании чего делается вывод о невозможности освобождения от страдания (напр., трактовка В.К. Шохина). Приверженцы такого понимания часто обвиняют Будду в пессимизме, целиком основываясь на абсолютизации Первой благородной истины. Если бы Д. «вводилась в структуру индивида», от нее нельзя было бы избавиться, тогда как Третья и Четвертая благородные истины свидетельствуют в пользу того, что Будда утверждал обратное. Др. распространенный довод, состоящий в том, что учение Будды о «группах привязанности» (*упадана-скандха*), замещающих индивидуальное «Я», делает предложенную им терапию «бессмысленной, потому что отсутствует сам пациент» (В.К. Шохин), также страдает дефектом, к-рый буддисты определяют как приверженность этернализму (**сассатавада**), или, в совр. терминах, эссенциализму. отождествление же Д. со **скандхами** — «группами привязанности» — распространяется только на эмпирич. опыт (*сансара*) и поэтому считается в буддизме чисто условной схемой, позволяющей адепту контролировать процесс «закабаления» в *сансаре* и, «очищая» от аффектов свои психосоматич. проявления, планомерно двигаться в направлении *нирваны*. Без закабаления невозможно освобождение, без Д. невозможна *нирвана*. Эти понятия в буддизме настолько тесно связаны, что нет ничего удивительного в том, что **махаяна** практически отождествляет их (концепция тождества *нирваны* и *сансары*).

Согласно тхеравадинской традиции, Будда говорит о трех типах Д.: 1) *духкха*-Д. — обычная Д., вызванная рождением, физической болью, болезнью, старостью, смертью, потерей близких, неблагоприятными условиями и т.п.; 2) *viparinaма*-Д., вызванная изменчивостью, т.е. скоротечностью счастливых моментов существования: любая земная радость и даже возвышенные блаженные состояния, переживаемые монахами на разных стадиях медитации, согласно Будде, носят преходящий характер и в силу этого принадлежат Д.; 3) *санкхара*-Д. (санскр. *санскара*-Д.), вызванная обусловленным характером всех составных феноменов (см. **Дхармы**; **Кшанкивада**). В разных будд. школах предлагаются и др. классификации разновидностей Д.

Хотя признание всеобщности Д. составляет один из краеугольных камней будд. учения, за что его часто упрекают в пессимизме, положение о том, что человек может устранить причину Д. собственными силами и поэтому Д. не обладает подлинной реальностью, глубоко оптимистично. Именно оно делает буддизм деятельной религией спасения (ранний буддизм часто называют религией спасения собственными силами: «Спасение утопающих — дело рук самих утопающих!»).

См. также ст.: **Срединный путь**; **Четыре благородные истины**.

Лит.: *Boxberg M.* Leid: Ein Grundproblem menschlicher Existenz. Zur buddhistischen Erlösungslehre. Leiden, 1981; *Younger P.* The Concept of

Duḥkha and the Indian Religious Tradition // JAAR. 1969, vol. 37, № 2, p. 141–152.

См. также лит-ру к ст.: Буддизм.

В.Г. Лысенко



ДУША. Уже в Ведах различаются представления о материальной Д. (телесная Д.), с одной стороны, и Д., отличной от тела (свободная Д.), — с другой (в др.-инд. лит-ре эти представления часто выражались в одних и тех же терминах — напр., индо-иран. термин *асу* в «Атхарваведе» и др.). **Атман** (этимологию этого термина часто связывают с дыханием — ср. греч. «пневма», лат. *anima*), прежде чем стать синонимом бессмертной нематериальной Д., тоже ассоциировался с жизненной силой и быстрым движением, подобным движению ветра. В **упанишадах** нет единой концепции Д. Ее описывают то как своего рода тонкий слепок человека (**Пуруша** — го-мункулус), к-рый, покидая тело во сне, предается всем мирским радостям (Брихадараньяка-уп. I 3.4.7–14); то как жизненный принцип (**дживу**), **прану** (жизненную энергию), тонкую субстанцию, оживляющую тело при рождении, регулирующую его жизнедеятельность и покидающую его при смерти, чтобы вместе с дымом погребального костра отправиться на небо либо путем предков (*итрияна*) и, претерпев нек-рые превращения, вернуться к земному существованию (для тех, кто просто выполнял ведийские обряды), либо окончательно уйти путем богов (*дэваяна*) в мир **Брахмана** и больше не перерождаться (для постигших высшую истину — «Брихадараньяка-уп.» VI 6.17); то как неизменный высший принцип (*Атман, Пуруша*), тождественный *Брахману*.

В филос. школах Д. рассматривалась в двух осн. перспективах: в перспективе перерождения (**сансара**) Д. выступает как источник деятельности (*картри*), познания (*джнятри*, *кшетраджня*) и субъект морального воздаяния (*бхоктри*); в перспективе освобождения (**мокша, нирвана**) — как абсолютный субъект, т.е. чистое созерцающее сознание (*сакшин*). Различие между этими перспективами можно проиллюстрировать излюбленным инд. примером с колесницей: если с т.зр. первой перспективы Д. уподобляется кучеру (сама колесница — телу, органы чувств — коням, удила — **манасу**), то с т.зр. второй Д. — хозяин колесницы, к-рый, доверив ее управление кучеру (**буддхи**, уму), может предаться спокойному созерцанию дороги (Катха-уп. I.3.3–4). Философы разных направлений обсуждали существование Д. после смерти (спор между **чарвакой**, отрицавшей перерождение, и всеми остальными школами), размер Д. (равновеликий телу, равный атому или бесконечный), возможность доказательства ее существования, опираясь на ее характеристики и проявления (особенно в таких реалистич. школах, как **аюрведа, ньяя, вайшешика, джайнизм**). Напр., вайшешики считали, что Д. не воспринимается органами чувств, поэтому ее существование может быть выведено из ряда признаков (*атма-лингани*), к-рые разбиваются на неск. категорий: признаки жизнедеятельности (закрывание–открывание глаз, дыхание, заживание ран и т.п. должны кем-то управляться), сознательные, аффективные и волевые проявления (сознание,

радость, страдания и т.п. должны кому-то принадлежать), речевая практика (понятие «Я» должно иметь своего референта) и т.п. Поздние авторы *ньяи* и *вайшешики* вслед за сторонниками мимансака **Кумарилы Бхатты** утверждали, что Д. все же воспринимается органом «внутреннего» восприятия — *манасом*. Для большинства из этих школ Д. является и агентом, и субъектом перерождения: как агент (*картри*) она служит источником действий, оставляющих отпечатки (**васана**, **санскара**, *биджа*), к-рые постепенно «созревают» и дают свои «плоды» в следующих существованиях, а как субъект (*бхоктри*) в настоящем рождении Д. вкушает плоды действий, совершенных в прошлых рождениях. Признание множественности Д. предполагает их иерархию. В теистич. направлениях (школы вишнуитской и шиваитской ориентации) появляется представление о высшей Д. Бога — **параматмане** — и предлагаются разные концепции взаимоотношения личного Бога (**Ишвары**) и индивидуальных Д. (индивидуальные Д. как атрибуты Бога — в **вишишта-адвайте** или самостоятельные сущности — в **двайта-веданте**). Если в большинстве школ Д. наделяются в осн. люди и иногда животные, то в джайнизме это еще растения, минералы и даже низшие микроорганизмы (*нигода*).

В перспективе освобождения Д. (*Атман*, *Пуруша*) рассматривается как надиндивидуальное «Я», не затрагиваемое процессом перерождения и лишённое к.-л. свойств. Будучи неизменной и вневременной внутр. сущностью человека, Д. есть чистое, т.е. безобъектное, сознание, самоидентичное в состояниях бодрствования, сна со сновидениями и глубокого сна (в школах сотериологич. ориентации, таких как **санкхья**, **йога**, **адвайта**, **тантризм**, особенно **кашмирский шиваизм**, тогда как в *ньяе* и *вайшешике* сознание считается лишь одним из качеств Д.); в *йоге* и *санкхье* функция витально-моторной силы передается *пране*, а деятельностное начало психики связывается с **Пракрити**. Уподобленная источнику света, к-рый сам себя освещает (*сваям-пракаша*), Д. не нуждается в доказательствах. Практически все филос. школы **брахманизма**, а впоследствии и **индуизма** противопоставляли индивидуальную Д. как высшее «Я», связанное телесно-психич. ограничениями (*упадхи*) и в конечном счете иллюзорное, высшему субъекту, не подверженному влиянию со стороны телесно-психич. комплекса: цель человека состоит в том, чтобы, отбросив низшее «Я», осознать свое тождество с универсальным духовным началом (*Атманом*, *Брахманом*, *Пурушей*).

Именно такое неизменное высшее «Я» (*Атман*) отрицали будд. философы, к-рые считали, что в потоке мгновенных состояний (**дхарм**), образующих человеческого индивида, нет и не может быть ничего неизменного, в противном случае духовное совершенствование было бы невозможно, ибо если *Атман* неизменен, то он не становится от хорошего действия лучшим, а от плохого — худшим. В споре с буддистами брахманистские философы развивали сложные доказательства существования высшего *Атмана* («Атма-таттва-вивека» **Удаяны** и др.).

Лит.: *Chakrabarti A.* The Nyaya Proofs for the Existence of the Soul // JIPh. 1982, vol. 10, p. 211–238; *Ganeri J.* The Concealed Art of the Soul Theories of the Self and Practices of Truth in Indian Ethics and Epistemology. Oxf., 2007; *Kesarcodi-Watson I.* Approaches to Personhood in Indian Thought. Ed. with a Foreword by J.G. Arapura. D., 1994; *Organ T.W.* The Self in Indian Philosophy. The Hague, 1964; *Preisendanz K.C.* Soul, Body and Person in Ancient India // Der Begriff der Seele in der Philosophiegeschichte. Ed. H.-D. Klein // Der Begriff der Seele 2. Würzburg, 2005, S. 119–175; *Sinha K.P.* The Self in Indian Philosophy. Calc., 1991.

ДХАММА см. **ДХАРМА**.

«**ДХАММАПАДА**» (пали dhammapada; возможные переводы: «Стопы учения», «Опоры, на которых жизнь держится», «Строфы, изреченные Буддой») — сборник приписываемых Будде Шакьямуни стихотворных изречений, собранный и упорядоченный спустя большое время после его кончины. Имеется много редакций (напр., санскр. «Уданавага»). Самая известная на Западе, палийская, состоит из 26 глав, 423 строф. В отдельных строфах наблюдаются приемы всех трех школ др.-инд. поэзии: иератической с анаграммами и загадками, эпической с формулами и народной. Часть строф высокохудожественна, другие ритмически суммируют некоторые положения будд. учения. Строфы-загадки требуют немалых усилий к пониманию. Знаменитая начальная строфа («Ум **дхармы** за собой ведет, / Ум — их глава и материал. / Когда с распушенным умом / Мы действуем и говорим, / То, как колеса за волом, / Вслед нам несчастье идет») считается самым ранним будд. текстом, выражающим идеи **йогаচারы**.

Лит.: Дхаммапада. Пер. с пали, введ. и коммент. В.Н. Топорова. М., 1960; Учительные строфы Будды Шакьямуни (Дхаммапада). Пер. А.В. Парибка // Буддизм России. № 32, с. 5–14; Буддизм России. № 33, с. 3–14.

А.В. Парибок

ДХАРМА (ДХАММА) (санскр. dharma, пали dhamma; от корня dhṛ — «держатель», «поддерживать») — важнейшая понятийная универсалия инд. мысли, непереводаемая на европ. языки каким-то одним термином по причине своей принципиальной многозначности. В самом общем виде приближается к значениям слов: «парадигма», «порядок», «норма существования»; часто обозначает развитие как космоса, так и социума и в последнем случае допускает интерпретацию в качестве «закона». Объем понятия «Д.» включает значения и «религии», и «права», и «морали». По замечанию П. Хакера, Д. как закон включает религ. закон как таковой, исполнение этого закона и результаты его исполнения (в виде последствий и в рамках настоящей жизни индивида и в перспективе его трансмиграции). В системе целей человеческого существования (**пурушартха**) Д. — одна из четырех осн. задач человека наряду с задачами приобретения, удовольствия и освобождения от **сансары** и страдания (притом все три других осмысляются, как правило, именно через Д.). Среди других понятий, релевантных в связи с этикой, с Д. наиболее близко соотносятся «правда» (*сатья*), «заслуга» (*пунья*) и «благо» (*кушала*); негативный коррелят Д. — **адхарма**.

Истоки понятия «Д.» восходят еще к «Ригведе» (ср. dharmīn — «носитель», «распорядитель», «опора» и dhārman — «защита», «опора», «крепкое установление», «закон», «порядок»); среди эпитетов верховного бога Индры встречается и «творящий Д.» (*дхармакрит* — VIII.87.1). Наряду с этими более конкретными значениями с Д. коррелирует и более абстрактное понятие *рита* (букв. «приведенное в движение») — периодичное упорядочение и регулирование мира, контролируемое, в свою очередь, некоторыми верховными божествами, прежде всего Митрой и Варуной. Ср.: «(Движется) вперед дарящий влагу, небесный, набухший от влаги // Вселенский закон, он очищается по закону (ṛtam ṛtāya pavate), очень мудрый. // Он был поддерживателем (всего) обширного (dharmā bhvad vṛjanyasya), этот царь. // Десятью поводьями он был принесен на землю» (IX.97.23) (*пер. Т.Я. Елизаренковой*). Но толь-

ко в «Атхарваведе» впервые встречается само слово «Д.», означающее здесь «правило», «обычай».

В *брахманах* уже налицо приближения и к этич. коннотациям — «добродетели» и «нравственного долга». Наиболее ранний контекст понятия Д. в его актуализированном значении — пассаж из древней «Брихадараньяка-уп.», в к-ром сообщается о том, как **Брахман** создал все четыре *варны*. После создания последней *варны* шудр «он больше не расширялся. И создал лучшую форму — *дхарму*. *Дхарма* — это *кшатра* [самой] *кшатры* („сословия“ воинов. — *Авт.*). Выше той *дхармы* нет ничего. И слабый одержит победу над сильным с помощью *дхармы*, будто с помощью царя. *Дхарма* — то же, что и правда. Потому и говорят, что говорящий правду говорит *дхарму*, а говорящий *дхарму* — правду. Они — одно» (I.4.14). В этом пассаже Д. — высшее начало мира, соответствующее, с одной стороны, сущности вещей («*кшатра* самой *кшатры*»), с др. — правде, познавательной и моральной истине. В том же контексте Д. отождествляется с высшими духовными началами — **Пुरुшей** и **Атманом** (II.5.11). В «Чхандогья-уп.» (II.23.1) различаются три «ветви Д.», к-рая здесь имеет значение «долга»: жертвоприношение, изучение **Вед**, подаяние, аскеза, ученичество как пребывание в доме учителя (**брахмачарья**). В том же тексте знание о Д. и *адхарме* соплагается со знанием об истине и лжи и о добром и недобром (VIII.2.1). В «Тайттирия-уп.» Д. соплагается с «правдой» и «благом», и это тем более важно, что соответствующий пассаж моделирует заповедь учителя ученику, т.е. представляет «корневые» понятия **брахманизма** (I.11).

С сер. I тыс. до н.э. составляются специальные тексты, так и называемые — *дхармасутры*, к-рые содержат изложение правил поведения, совокупно составляющих Д. в зависимости от той стадии жизни (**ашрама**), на к-рой человек находится, — стадии ученика, домохозяина, лесного отшельника, аскета. Наряду с этим «вертикальным» распределением Д. составители *дхармасутр* следуют и «горизонтальному» — обязанности индивида соотносятся с той широкой социальной группой (*варна*), к-рой он принадлежит по рождению. Поэтому в данных памятниках и следующих за ними **дхармашастрах** Д. соответствует **варна-ашрама**. Эти два параметра Д. вместе составляют *свадхарму* (букв. «своя Д.»), т.е. правила поведения индивида в зависимости от его «группового» статуса. В «**Бхагавадгите**» апелляция к *свадхарме* является решающей. Кришна убеждает Арджуну, решившего оставить поле битвы из сострадания к родичам: «Если ты не совершишь этого добродетельного сражения, тогда, лишившись своей *дхармы* и славы, приобретешь грех» (II.33); «Лучше своя *дхарма* плохо исполненная, чем хорошо исполненная чужая» (III.35), а потому «лишь преданный своему делу человек достигает совершенства» (XVIII.45). Хотя следование Д. параметризовано «групповым» статусом индивида, существуют общие нормы, распространяющиеся на всех, независимо от принадлежности к той или иной *варне* или *ашраме*. Их «свод» получил обозначение «общей Д.» (*садхарана-Д.*), т.е. противоположности «своей Д.». По «**Артхашастре**» (I.3.13) каждый человек должен воздерживаться от причинения вреда всем живым существам, говорить правду, жить чисто, быть благожелательным, прощать. Следовательно, «общая Д.» носит исключительно этич. характер. Уже в эпоху *дхармашастр* встал вопрос об источниках авторитетных суждений, знаний о Д. В «**Манава-дхамашастре**» (II.6) «корнями Д.» объявляется Веда, священное предание (**смрити**), поведение знатоков **Веды**, поведение добродетельных (*садачара*) и «внутреннее согласие» души с предписаниями (*атматушти*); человеку, следующему Д., как она объявлена в этих источниках знания, гарантируется в этом мире слава, а после смерти — высшее блаженство (II.9).

Термин «Д.» очень многозначен и в палийской лит-ре. **Буддагхоса** в коммент. к Дигха-никае (I.99) и «Дхаммападе» (I.22) включает в значение термина собрание будд. текстов, космич. закон, доброе поведение и нравственную проповедь. В канонич. текстах Д. означает и правду, и знание, и мораль, и долг. Д. — одно из «трех сокровищ» (**триратна**) буддизма наряду с самим **Буддой** и общиной и соответствует здесь будд. учению как таковому. Одновременно Д. соответствует и сокровенной части будд. учения, начиная с формулы зависимого происхождения состояний индивида (**пратитья самутпада**). Д. — это материал осн. собрания Палийского канона Сутта-питаки, но уставные правила «Пратимокши», содержащие предписания монахам, также именуются «Д.». Д. составляют **Четыре благородные истины**: о страдании, о его происхождении, о его преодолении и о пути, ведущем к последнему. Д. соответствует и всему практич. аспекту будд. учения, в нее включаются три его базовые составляющие — должное поведение (**шила**), мудрость (**праджня**) и медитация (**дхьяна**). В собственно этич. аспекте в палийских текстах различаются Д. и *адхаммы* (во мн. ч.), к-рые можно интерпретировать как моральные и, соответственно, аморальные опыты или ситуации, тогда как Д. и *адхамма* (в ед. ч.) описывают праведность и неправедность в целом (Тхерагатха, ст. 30). В связи с этим сказано, что благое — Д. и неблагое (*адхамма*) «не одинакового плодоношения»: «неблагое ведет в ад, а благое — на небо» (ст. 304).

Наиболее популярная версия всего практич. учения буддизма о Д. — поэтич. собрание афоризмов, так и названное «**Дхаммапада**» («Строфы о Д.»), одна из глав к-рого также получила назв. «О соблюдающем Д.», или, по-другому, истинную праведность, равнозначную высшей практич. мудрости. «Проповедью Д.» великий император Индии, а затем и будд. миссионер **Ашока** (III в. до н.э.) называл свое учение, а «победой Д.» — результаты этой проповеди; в его эдиктах Д. соответствует естественному нравственному закону. Буддийские же философы рассматривали и историю будд. учения как последовательность поворотов колеса Д. (Д.-*чакра*) — образ, восходящий еще к символике первой проповеди Будды в Бенаресе. В буддизме **махаяны** понятие Д. приобретает признаки абсолюта, равнозначного высшему состоянию сознания **будд** и их сущности (*буддхатва*). «Тело Д.» (Д. *кая*) может характеризоваться только отрицательно — как неподвижное, непостижимое, недвойственное.

Среди брахманистских филос. школ, занимавшихся Д., прежде всего следует выделить **мимансу**. Уже первое положение «Миманса-сутр» гласит: «Потому теперь изыскание на предмет Д.» (I.1.1). В следующей **сутре** это исходное понятие уточняется: «Д. — это объект, определяемый через специфич. связь с предписанием» (I.1.2). В дальнейших начальных *сутрах* исследуется определение Д., выясняется, что восприятие не может фиксировать указанного ее специфич. признака и что таковым может быть только авторитетное наставление (I.1.3–5). Толкователи *сутр* обосновывали необходимость подробного рассмотрения Д. в связи с тем, что существует множество мнений о ней, а принимать лишь одно из них без сопоставления с др. — значит подвергать себя значительному риску. Осн. комментатор «Миманса-сутр», Шабарасвамин, уточняет, что Д. есть объект, определяемый через специфич. связь с предписанием и способствующий человеческому благу. Точнее, то, что ведет к благу, и называется Д. (того, кто приносит жертвы, действуя, т.о., в соответствии с предписанием, называют *дхармика*). Он тщательно обосновывает, что только предписание, могущее указывать на настоящее, прошлое, будущее, тонкое, скрытое и отдаленное, способно быть источником знания о Д., но никак не восприятие и др. основывающиеся на нем «эмпирич.» источники знания (**праманы**). Но Д. и отождествляется им с предписанием, к-рое не может быть ошибочным, т.к. заблуждение может

относиться лишь к знаниям, имеющим дескриптивный, а не прескриптивный характер. Предписания, составляющие, т.о., не только форму, но и материю Д., имеют ведийское происхождение, а потому также не могут быть источником к.-л. заблуждений. На возражение абстрактного оппонента, что ведийские предписания содержат указания и на обряды деструктивного назначения, а потому Д. нельзя отождествить только с благом, Шабарасвамин отвечает, что подобные обряды не указываются в качестве действий, к-рые предписано совершать: речь идет только о том, что желающие причинить кому-то вред могут использовать такого рода обряды как средства, но вовсе не о том, что вред надо причинять (Миманса-сутра-бхашья I.1.2). Проблема познания Д. занимает важное место в дальнейших изысканиях мимансаков, осуществлявшихся в школах **Кумарилы Бхатты** и Прабхакары, но также и в системах, полемизировавших с ней. Д. как совокупность сакральных предписаний стоит выше любых этич. норм, даже таких как невреждение живым существам (**ахимса**), составляет их единственный истинный контекст и потому никак не может подвергаться критике со стороны «естественной морали» (когда, напр., порицаются те ведийские обряды, для к-рых предписаны жертвоприношения животных).

Первая *сутра* «Вайшешика-сутр» также гласит: «Потому теперь изъясним Д.». Согласно же следующей *сутре*, Д. — это то, благодаря чему осуществляется «преуспеяние» (**абхьюдая**) и высшее благо (*нихирияса*). Концепция Д. в **вайшешике** излагается в первую очередь в «Падартхадхарма-санграхе» **Прашастапады**. Он определял Д. как свойство *Атмана* (такова же и *адхарма*), причину удовольствия, благополучия и даже освобождения (**мокша**), как начало сверхчувственное, производимое соединением духовного начала с «внутренним инструментом» (**антахкарана**) и рождаемое чистым намерением. Способы осуществления Д. соответствуют рождению и стадиям жизни соответствующих людей (*свадхарма*), но также и общим добродетелям, независимым от этих «телесных различий», к каковым относятся: сама вера в *дхарму* (**шраддха**), непричинение вреда живым существам (*ахимса*), благоволение к ним (**майтри**), правдивость (*сатья*), нестяжание, целомудрие, чистота намерений, негневливость, использование разнообразных средств самоочищения, культивирование в себе преданности божествам (**бхакти**), пост и исполнение обрядовых обязанностей (Падартхадхарма-санграха 311). В «Ньяя-бхашье» **Ватсьяяны** рассматриваются онтологич. аспекты обсуждаемого понятия. Рожденный в материальном теле совершает те или иные поступки, и результаты этих поступков реализуются в произведенной Д. и соответственно в *адхарме*. И та и другая причинно обусловлены и потому ограничены (I.1.22). **Джаянта Бхатта**, автор «Ньяя-манджари», полемизирует с тезисом *мимансы* относительно того, что восприятие не может быть источником знания о Д. Йогическое восприятие может быть таковым источником — вопреки мнению Кумарилы Бхатты, к-рый, по рассуждению Джаянты Бхатты, совершает логич. ошибку, отрицая этот вид восприятия как таковой и вместе с тем используя данное понятие в силлогизме, демонстрирующем невосприимчивость Д. Но если коты могут видеть в темноте, то почему же *риши* не могут видеть Д.? В «Ньяя-саре» **Бхасарваджни** страдание объявляется результатом «сотрудничества» незнания, желанья, Д. и *адхармы*, ибо незнание противоположно самопознанию, желание является причиной будущей жизни, а Д. и *адхарма* — причинами счастья и несчастья.

В «Санкхья-карике» **Ишваракришны** Д., как и *адхармы*, считаются диспозициями сознания, преобладающими в менталитете в зависимости от того, преобладает ли в нем **гуна саттва** (начало легкости и просветленности) или **гуна тамас** (начало тяжести и препятствия). В зависимости от этого индивид прогрессирует или деградирует на шкале перевоплощений (ст. 23, 44).

К проблеме Д. обратились и философы-грамматисты. Так, **Бхартрихари** в толковании к «Махабхашье» **Патанджали** утверждает, что когда речь очищается посредством грамматически правильных форм и все невежество, проявляющееся в выборе некорректных грамматич. форм устраняется, то результатом этого становится Д. — «заслуга», дающая возможность достичь и ощутить «преуспеяние» (*абхьюдая*).

Концепция Д. у **Шанкары** представлена преимущественно в его осн. труде — коммент. к «Брахма-сутрам», вводные части к-рого содержат полемику с учением о Д. мимансаков. Осмысля начальную *сутру*: «Потому теперь изыскание на предмет *Брахмана*», Шанкара видит в слове «теперь» указание на то, что данное изыскание должно осуществляться непосредственно после изучения Веды, а не Д. (как полагают мимансаки), поскольку изучение Д. и предмета **веданты** различается не только само по себе, но и по своим результатам. Постижение Д. имеет результатом преуспеяние, зависимое от совершенных действий, но не конечное благо, от действий не зависящее; Д. есть нечто, осуществляемое в будущем, но не вечно присутствующее, как *Брахман*. Предписания по Д. «инструктируют» человека с тем, чтобы побудить его предпринять определенные действия с целью получения определенных результатов, тогда как тексты, посвященные познанию *Брахмана*, наставляют без предписаний, ибо результаты сами собой следуют после их должного изучения (Брахмасутра-бхашья I.1.1). В коммент. к следующей *сутре* вновь подчеркивается, что Д. зависит от человеческих усилий и, т.о., включает предписания, запреты, правила, исключения и т.д., тогда как «реализация» того, что существует всегда, не зависит от человеческих усилий; познание Д. гносеологически отлично от познания сущего: оно ориентировано на истину относительно должностояния, а не факта (I.1.2). Важный момент акцентируется в коммент. Шанкары к «Бхагавадгите» (XVIII.48): когда утверждается, что никто не должен оставлять «свою Д.», то это относится к тем, кто еще не достиг познания *Брахмана*; тем же, кто достиг его, можно оставить все действия (как уже неактуальные), в т.ч. *свадхарму*. Следовательно, предписания Д. в связи с системой *варна-ашрама* могут трактоваться по-разному, в зависимости от уровня знания.

В джайн. философии Д. и *адхарма* получают онтологич. трактовку — как две субстанции (**дравья**). В трактате **Умасвати** говорится, что они являются условием движения и соответственно покоя всего сущего (Таттвартхадхилама-сутра V.1, 8, 13).

В реформированном **индуизме** понятие «Д.» подвергается трансформации и модернизации, что наглядно видно из новых интерпретаций «Бхагавадгиты». Так, Б.Ч. Чаттерджи в кн. «Начала религии» (1888), толкуя Д. как религию, распространяет это понятие также на религии христиан, буддистов, мусульман. В то же время под влиянием французского позитивизма он отождествляет религию («Д.») с «человечностью» как таковой. В «Эссе о „Гите“» (“Essays on the Gita”) **Ауробиндо Гхоша** принципы *свадхармы* понимаются как отношение внешней жизни человека к его внутреннему бытию, развитие его действия из его души, внутр. закон природы (традиц. истолкование *свадхармы* в качестве обязанностей, соответствующих варновому долгу, не может прилагаться к совр. человеку). Д. соответствует уже индивидуальным дарованиям и средствам самовыражения индивида (а не групповой морали, как в индуизме). Для **М.К. Ганди** *свадхарма* — его собственный принцип *свадешии*, согласно к-рому человек должен служить прежде всего своему «ближайшему окружению» — своей провинции, стране, использовать региональную продукцию и т.д. Ученик Ганди Виноба Бхаве полагает, что Д. человека сегодня не такова, как 10 лет назад, а спустя еще одно десятилетие также существенно изменится, ибо за-

висит от «психологич. диспозиции», характера. Но Д. понимается и как существенное свойство не только индивида, но и всего человечества (люди не могут жить на солнце, даже любя его, потому что это противоречит их Д.). Психологизация Д., не имеющая ничего общего с ее пониманием в традиц. индуизме, имеет целью адаптацию важнейшего концепта др.-инд. мысли к совр. менталитету, представляя собой, однако, подмену понятий.

Соч.: Брихадараньяка-упанишада. Пер., предисл. и коммент. А.Я. Сыркина. М., 1964; Дхаммапада. Пер. с пали, введ. и коммент. В.Н. Топорова. М., 1960; Законы Ману. Пер. С.Д. Эльмановича, провер. и испр. Г.Ф. Ильиным. М., 1960; Миманса-сутра-бхашья (фрагменты). Пер. А.В. Пименова // *Степанянц М.Т.* Восточная философия. Антология. М., 1997; *Прашастанапада*. Собрание характеристик категорий («Падартха-дхарма-санграха») с коммент. «Цветущее древо метода» («Ньяя-кандали») Шридрахы. Пер. с санскр., предисл., введ., историко-филос. коммент. В.Г. Лысенко. М., 2005; Ригведа. Мандалы IX–X. Изд. подгот. Т.Я. Елизаренкова. М., 1999; *Семенов В.С.* Бхагавадгита в традиции и в современной научной критике. М., 1985.

Лит.: *Buitenen J.A.B. van.* Dharma and Mokṣa // PhEW. 1957, vol. 7, № 1–2, p. 33–40; *Carter J.R.* Dhamma. Western Academic and Sinhalese Buddhist Interpretations. A Study of a Religious Concept. Tokyo, 1978; *Creel A.B.* Dharma in Hindu Ethics. Calc., 1977; *Geiger M. und W.* Pali Dhamma: vornehmlich in der kanonischen Literatur. München, 1920; *Hacker P.* Dharma in Hinduismus // P. Hacker Kleine Schriften. Wiesbaden, 1978, S. 496–509; *id.* The Concept of Dharma in Neo-Hinduism // Philology and Confrontation. Paul Hacker on Traditional and Modern Vedānta. Ed. by W. Halbfass. N.Y., 1995; *Ingalls D.* Dharma and Mokṣa // PhEW. 1957, vol. 7, № 1–2, p. 41–48; *Kalupahana D.J.* Dhamma (1) // Encyclopedia of Buddhism. Vol. 4, fasc. 3. Gangodavila, Nugegoda, 1988, p. 438–453; *Varma V.P.* Studies in Hindu Political Thought and Its Metaphysical Foundations. Benares, 1955; *Willmann-Grabowska H.* Évolution sémantique du mot «dharma» // Rocznik Orientalistyczny. 1934, vol. X, p. 38–50.

В.К. Шохин

ДХАРМАГУПТАКА (санскр. dharmaguptaka, букв. «последователи Дхармагупты») — школа традиц. буддизма, отколовшаяся от **махашасаки**, вероятно, в самом конце III в. до н.э. Расхождение были вызваны причинами «прагматич.» характера и восходили, скорее всего, к конкретному конфликту в жизни общины, обсуждение к-рого переросло предполагаемые рамки. Вопреки осн. группе *махашасаков*, считавшей, что **Будда** принадлежит монашеской общине, а потому дары, подносимые общине, приносят заслугу (*пунья*), «реформаторы» настаивали на том, что Будда «трансцендентен» общине, а потому реальную заслугу дает только дар Будде, тогда как дар общине для дальнейшей духовной карьеры донатора бесполезен. Основателем новой школы стал монах Дхармагупта. Вместе со своими учениками он провозглашал высшим авторитетом одного из ближайших учеников Будды — Маудгальяну. Родиной Д. считается Сев.-Зап. Индия. Расцвет школы приходился на кушанский период инд. истории, т.е. на I–III вв. н.э.; ее монастыри возводились тогда не только там, но и в Центр. Азии.

Школе достоверно принадлежал канон текстов. Он включал Виная-питаку, Дхарма-питаку (тематически соответствовала Сутта-питаке Палийского канона тхеравадинов — известностью пользовалась, в частности, Диргха-агама, соответство-

вавшая Дигха-никае), а также Дхарани-питаку («Корзина магических формул»), Бодхисаттва-питаку и Шарипутрабхидхарма-питаку.

Конкретные пункты расхождения Д. с др. будд. школами по собственно филос. вопросам и, соответственно, их конкретные доктрины восстанавливаются по «Махавибхаше» (см. **Абхидхармические тексты**). Так, с древними саутрантиками-даршантиками она солидаризировалась, считая «силы» (*бала*) отдельным дхармическим началом — вопреки **тхераваде** и **сарвастиваде**, негативно относившимся к умножению сущностей без необходимости (ср. Махавибхаша I.4.2). Указанная позиция представляет немалый филос. интерес, свидетельствуя о том, что ряд будд. школ считал возможным дифференцировать, казалось бы, чисто «атомарную» природу дхармичности, различая наряду с «табличными» **дхармами** также дхармические образования вторичного порядка. С **махасангхикой** и *тхеравадой* Д. солидаризировалась, отвергая допускаемое сарвастивадинами, ватсипутриями и последователями нек-рых др. школ «промежуточное состояние» в перевоплощении (**антарабхава**), а с махасангхиками отдельно — в допущении субтильной материи (*авиджняптирупа*) наряду с осн. группами **скандх**. Д. предлагала, далее, считать, что рождение, пребывание и умирание *дхарм* являются обусловленными, но сама преходящесть всего сущего — безусловной (Махавибхаша I.6.1). Эта онтологизация преходящего характера вещей фактически расширяла набор абсолютных *дхарм*.

Названная Шарипутрабхидхарма-питака, выполнявшая функцию **Абхидхармы** дхармагуптаков, дошла до нас, по крайней мере частично, под назв. «Шарипутрабхидхарма-шастра» (текст сохранился в кит. пер.). Памятник, состоящий из четырех разделов, представляет собой классич. текст абхидхармического жанра, т.к. посвящен классификациям *дхарм* и, судя по названию первого своего раздела, вполне мог быть задуман в качестве учебника.

Разд. 1 «С вопросами» (название предполагает катехизисную форму изложения материала) состоит из 10 глав. Первая посвящена исчислению шести чувств-**индрий** (включая ум-**манас**) с их объектными сферами в соответствии с делением *дхарм* на 12 **аятан**; вторая — исчислению тех же способностей познания и их сфер с добавлением соответствующих «познаний» и фиксирует деление *дхарм* на 18 **дхату**; третья — выявлению подвидов пяти *скандх*, четвертая — осн. будд. учению — **Четырем благородным истинам** о страдании. В дальнейших главах этого раздела рассматриваются 22 человеческие способности, семь условий достижения просветления (внимательность, изучение *дхармы*, энергичность, умиротворенность, радость, сосредоточенность, безразличие), три «дурных корня», обуславливающих сансарное существование (вожделение, неприязнь, неведение), три «благих корня», составляющих прогивоположности предыдущим, четыре материальных элемента (земля, вода, огонь, ветер), определения преданного чуждого мирянина (к-рый даже отождествляется в определенном смысле с самим **Буддой Шакьямуни**). Разделы 2, 3 и 4 — «Без вопросов», «Соединенное и включенное», «Источники» оставляют впечатление дополнений к осн. ядру текста и посвящены отдельным, важным для всех школ традиц. **буддизма** вопросам: те же классификации *дхарм*, проблема **кармы**, псевдоперсона-**пудгала**, природа сознания, а также схема зависимого происхождения состояний существования в психосоматич. организации (**пратигья самутпада**), природа внимания, обретение сверхсил, ступени медитативных трансов и мн. др. предметы, включая проблему сакрализованных объектов (ту самую, возможно, что и вызвала отпадение дхармагуптаков от махишасаков).

Лит.: Шохин В.К. Школы индийской философии. Период формирования (IV в. до н.э. — II в. н.э.). М., 2004; *Bureau A. Les Sectes bouddhiques du Petit Véhicule. Saigon, 1955; Dutt N. Buddhist Sects in India.*

D., 1977; EIPh. Vol. VIII. Buddhist Philosophy from 150 to 350 A.D. Ed. by K.H. Potter. D., 1999.

В.К. Шохин

ДХАРМАДХАТУ (санскр. dharmadhātu — «область реальности») — будд. термин для обозначения: 1) в учениях школ **тхеравады** и **сарвастивады** — совокупности всех **дхарм** (за исключением *дхарм*, составляющих *рупа-скандху*, без *дхармы авиджняпти*); 2) в школе **виджнянавада** — универсума как единого целого или единого сознания и всей совокупности его содержания; 3) в «Гандавьюха-сутре» — иллюзорности мира явлений, а также и магич. способностей **Будды**.

В палийских комментариях термин «Д.» трактуется как *дхамма-сабхава* и означает «высший принцип собственной природы, самобытия, самосущности», что полностью соответствует термину *дхармата* в **буддизме махаяны** и концепции *дхарма кая*. Связь между понятиями «Д.», *дхармата* и *дхарма кая* присутствует в концепциях «Гандавьюха-сутры», где встречаются понятия *Д. кая* и *татхагата-Д.* Концепция *Д.*, как она сформулирована в «Гандавьюха-сутре», раскрывается через доктрины: *дхармата*, к-рая основана на «фундаментальной чистоте всех *дхарм*, поскольку они не рождены»; *буддхата*, что означает «объект (*вишья*) гносиса Будды (*джняна*), включая возможности и область его действий», — а также через «путь освобождения» (*бодхиچارья*) как «культивацию наивысшего, невообразимого объекта просветления»; через идею «накопления благотворных причин»; идею «приведения всех живых существ к просветлению»; идею «манифестации магич. активности». *Д.* является синонимом всех этих аспектов *дхармы*. В «Гандавьюха-сутре» уникальным образом сочетаются общераспространенные представления о магич. способностях и филос. взгляд на мир как на иллюзию. В той концепции *Д.*, к-рая изложена в **сутре**, представлены оба этих подхода.

В результате достижения **самадхи бодхисаттва** приобретает особые магич. способности — *риддхи*, к-рые бывают двух типов: силы трансформации (*паринамики*) и силы творения (*найрманики*). Одним из наиболее важных подтипов второго класса является способность к созданию или проекции тел (*кая-нирмана*).

Будды и **бодхисаттвы** способны создавать похожие на себя и отличные от своего истинного облика «иллюзорные тела» (*майо-паринирмана*). Они иллюзорны, поскольку созданы с единственной целью: служить объектом созерцания для живых существ; но в то же время они реальны (*бхута-нирмана*), поскольку они говорят, пьют, едят и т.д.

Благодаря своей идентичности с *Д.* Будда обладает двумя телами: «телом *дхармы*» (*дхарма шарира*) и «телом формы» (*рупа шарира*), соответствующими двум аспектам *Д.*: «неразделенности», или «цельности» (*асамбхинна-Д.*), и его манифестациям (*дхармадхатула-бхеда*).

«Тело *дхармы*» представляет все *дхармы* в аспекте их всеобщности и их несуществования (что предполагает потенцию любых проявлений) и, по существу, идентично *Д.* «Тело формы» представляет собой «совокупность всех качеств совершенной сущности Будды» и «совокупность иллюзорных трансформаций, к-рым подвергается *Д.* в своем процессе проявления и спасения». «Тело формы» (или, точнее, «тела формы», поскольку по определению тело не может быть единственным) является воспринимаемым телом бесконечных форм и проявлений. Оно репрезентирует силу трансформации (*викурвана*), к-рая присуща всеобщему и неизменному *Д.*, и

проявляется так же, как сила *риддхи будд* и *бодхисаттв*. Путь *бодхисаттв* (*боддхисаттвачарья*) представлен функциями «тела формы», в то время как высшая сущность Будды, отражающая истинную природу *дхарм*, передана в понятиях «Д.» и *дхарма кая*, но, как утверждает «Гандавьюха-сутра», «путь Будды» и «путь *бодхисаттвы*» — это, в сущности, один путь.

В одном из четырех приписываемых **Нагарджуне** гимнов — «Д.-става» — Д. отождествляется с *татхагата-дхату*, что также равносильно **татхагата-гарбхе**. Если учесть, что слово *дхату* изначально означало «мощи», а *татхагата-дхату-гарбха* в 3-й гл. «Аштасахасрика-праджняпарамита-сутры», напр., употребляется в значении «ступа», то становится ясно, что в какое-то время под Д. понимался объект почитания, помещаемый в ступу. Вероятно, первоначально этим объектом были мощи Будды, а затем, когда в ступы стали закладываться тексты **сутр** со словом Будды, то под термином Д. стали понимать суть учения Будды, причем эти два значения стали противопоставляться. В ранней **махаяне**, и прежде всего в **праджняпарамите**, разрабатываются понятия *рупа шарира* и *дхарма шарира*, и если под первым разумелись телесные останки, мощи, то под вторым понимаются тексты книг, причем имелись в виду не любые канонич. тексты, а, как считает Л. Мьялэ, именно свод праджняпарамитских *сутр*. В *праджняпарамите* приобретению заслуг с помощью даров, приносимых ступе, противопоставляется заслуга, приобретаемая переписыванием книг (т.е. *праджняпарамиты*). Строительству ступ и их почитанию, т.е. почитанию *рупа шариры*, противопоставляется переписывание текстов *праджняпарамиты*, т.е. почитание *дхарма шариры*.

Дальнейшая разработка термина «Д.» происходила в кит. буддизме. В школе *хуаянь* Д. идентично с «таковостью» (**татхата**). Д. в *хуаянь* понимается как: 1) мир феноменов; 2) мир принципа; 3) мир принципов и феноменов, объединенный в гармонии; 4) мир всех феноменов, идентифицированных как совершенная гармония.

Соч.: Astasahasrika Prajnaparamita. Ed. by P.L. Vaidya. Darbhanga, 1960; Saddharmapundarikasutra // Saddharmapundarikasutra. Ed. by H. Kern, B. Nanjio. St.-Petersburg, 1912 (Bibliotheca Buddhika).

Лит.: Bareau A. Les sectes bouddhiques du Petit Véhicule. Saïgon, 1955; Gomez L.O. The Bodhisattva as Wonder-worker // Prajnaparamita and Related Systems. Studies in Honor of Eduard Conze. Berkeley Buddhist Studies Series. Vol. I. Berkeley, 1977; The Collection of Middle Length Sayings (Majjhima Nikaya). Vol. II. Transl. by I.B. Horner. L., 1957; *Rahula W.* Theravada and Mahayana Buddhism // Buddhists for Peace. 1982, № 2 (vol. 4); *Tola F., Dragonetti C.* Nagarjuna's Catustava // JIPh. 1985, vol. 13, № 1, p. 7–38; *Tucci G.* Two Hymns of the Catuh-stava of Nagarjuna // JRASGBI. 1932, p. 308–325.

С.Ю. Ленехов

ДХАРМАКИРТИ (Dharmakīrti) (600–660) — будд. философ, логик. Развивая учение **Дигнаги**, Д. создал филос. систему, к-рая оказала существенное влияние на всю инд. мысль, а в дальнейшем получила развитие в Тибете, где и поныне широко изучается в будд. монастырях. Родился в Юж. Индии (дер. Трималая) в брахманской семье. Получив традиц. брахманское образование, Д. тем не менее стал буддистом. Учился в **Наланде** у Ишварасены, ученика Дигнаги. Осн. соч.: «Прамана-варттика» (обширный коммент. к «Прамана-саммучае» Дигнаги) с автокоммент., состоящий из пяти глав, в к-рых анализируются логич. основания (**хету**), концепция **Будды**

как **праманы** (инструмента достоверного познания), чувств. восприятие (**пратьякша**), логич. вывод (**анумана**); «Прамана-винишчая» («Установление инструментов достоверного познания», недавно обнаружен санскр. оригинал); «Ньяя-бинду» («Капля логики»; впервые опубл. и переведено на рус. яз. Ф.И. Щербатским, 1903); «Хету-бинду» («Капля логич. основания») — учебник, содержащий также доказательство мгновенного характера всего существующего и обоснование теории причинности; «Вада-ньяя» («Наука диспута») — трактат по теории публичного диспута, полемизирующий с **ньяей**; «Самбандха-парикша» («Исследование отношений») и «Сантана-антара-сиддхи» («Обоснование чужой одушевленности», рус. пер. Ф.И. Щербатского, 1922).

Главным новшеством эпистемологии Д. является акцент на прагматич. характере достоверного познания (*прамана*), к-рое должно быть согласовано с опытом и практически эффективно. В отличие от Дигнаги, считавшего, что все познавательные ошибки являются следствием мысленного конструирования, от к-рого непосредственное восприятие свободно, Д. признавал возможность чисто перцептивных ошибок, проистекающих как от внутренних причин (напр., болезней), так и от внешних обстоятельств (напр., движение на лодке, когда субъекту кажется, что движется не он, а деревья на берегу). Д., как и Дигнага, признавал лишь два инструмента достоверного познания: восприятие и логич. вывод, опосредованный интерпретирующими мысленными конструкциями (**кальпана**). Объектом непосредств. восприятия является единичное (**свалакшана**), к-рое помимо уникальности и мгновенности характеризуется еще и каузальной эффективностью — способностью вызывать в сознании собственный образ, соответствующий форме объекта (доктрина *сварупья* — «конгруэнтности» форм познания и объекта). Непосредств. восприятие объекта, т.о., порождает воспоминание, артикулирующее в форме перцептивного суждения специфичность объекта и его отличие от др. объектов. Но это перцептивное суждение не содержит такого важного критерия *праманы*, выдвинутого Д., как познание нового объекта. Этому критерию соответствует только логич. вывод (*анумана*), благодаря к-рому на основании воспринятого (напр., дыма) можно познать еще не воспринятое (огонь за холмом) и эффективно действовать в его отношении. Вслед за Дигнагой Д. развивал номиналистич. теорию значений (**алохавада**): функция слов состоит лишь в дифференциации вещей друг от друга, а не в обозначении их общих свойств; при этом перцептивные суждения выделяют лишь те аспекты уникальных по своей природе индивидуальных вещей, к-рые уже ранее были предметом опыта и получили свое словесное обозначение в результате лингвистич. соглашения (*самкета*).

Онтологич. основа эпистемологии Д. представляет самую большую трудность для интерпретации: как будд. комментаторы Д., так и его совр. исследователи не пришли к единому мнению о том, считать ли его представителем **саутрантики**, **йогачары** или **мадхьямаки**. Ряд ученых (прежде всего Дж. Дрейфус и Дж. Данн) полагают, что Д. использовал т.н. восходящую шкалу анализа: в зависимости от цели текста и аудитории, для к-рой он создавался, Д. видоизменял свою позицию от эпистемологич. реализма до полного отрицания существования объекта вне сознания. Эта стратегия приспособления к аудитории вполне соответствует прагматич. принципу **упая каушалья** (искусных средств обращения в **буддизм**), согласно к-рому действительно лишь то знание, к-рое адресат проповеди или дискуссии в состоянии усвоить, учитывая степень и характер его развития (начиная от опыта обычных людей в их практич. жизни, кончая опытом йогов, открывающим трансцендентную реальность на высших ступенях медитации).

Философия Д. получила дальнейшее развитие в многочисл. коммент. инд. и тиб. авторов — Дхарматтары, Праджнякарагупты, Шантаракшитты, Сакья Пандиты и др.

Соч.: *Bijlert V.A. van.* Epistemology and Spiritual Authority. The Development of Epistemology and Logic in the Old Nyāya and the Buddhist School of Epistemology with an Annotated Translation of Dharmakīrti's *Pramāṇavārttika II (Pramāṇasiddhi)*. Vol. 1–4. Wien, 1988; Dharmakīrti's *Pramāṇaviniścaya*. Ch. I, II. Critically ed. by E. Steinkellner. Wien–Beijing, 2007; *Gnoli R.* The *Pramāṇavārttikam* of Dharmakīrti, the First Chapter with the Autocommentary. Roma, 1960; *Mookerjee S., Nagasaki H.* The *Pramāṇavārttikam* of Dharmakīrti. An Engl. Transl. of the First Chapter with the Autocommentary and with Elaborate Comments [Kārikās I–LI]. Patna, 1964; *Pandeya R.Ch.* The *Pramāṇavārttikam* of Ācārya Dharmakīrti. With the Commentaries *Svopajñāvrtti* of the Author and *Pramāṇavārttikavṛtti* of Manorathānandin. D., 1989; *Steinkellner E.* Dharmakīrti's *Pramāṇaviniścaya*. 2. Kapitel: *Svarthanumana*. Wien, 1979; *Tillemans T.J.F.* Dharmakīrti's *Pramāṇavārttika*. An Annotated Translation of the Fourth Chapter (*parārthanumāna*). V. 1 (*karikas 1–148*). Wien, 2000; *Vetter T.* Dharmakīrti's *Pramāṇaviniścayah*. 1. Kapitel: *Pratyakṣam*. Einleitung, Text der tibetischen Übersetzung, Sanskritfragmente, deutsche Übersetzung. Wien, 1966.

Лит.: Dharmakīrti's Thought and its Impact on Indian and Tibetan Philosophy // Proceedings of the Third International Dharmakīrti Conference. Hiroshima. November 4–6, 1997. Ed. by Katsura Shoryu. Wien, 1999; *Dreyfus G.* Recognizing Reality: Dharmakīrti's Philosophy and its Tibetan Interpretations. N.Y., 1996; *Dunne J.D.* Foundations of Dharmakīrti's Philosophy. Boston, 2004; *Franco E.* Dharmakīrti on Rebirth and Compassion. Wien, 1997; Studies in the Buddhist Epistemological Tradition // Proceedings of the Second International Dharmakīrti Conference. Vienna. June 11–16, 1989. Ed. by E. Steinkellner. Wien, 1991; *Tillemans Tom J.F.* Scripture, Logic, Language // Essays on Dharmakīrti and His Tibetan Successors. Boston, 1999.

В.Г. Лысенко

ДХАРМАШАСТРЫ (санскр. *dharmaśāstra* — «трактаты по дхарме») — инд. религ.-правовые тексты, называемые также **смрити**. В широком смысле слова Д. — это вся многообразная дхармическая лит.-ра, составлявшаяся в Индии *варной брахманов* с сер. I тыс. до н.э. В узком же смысле Д. понимаются как особый жанр текстов, создававшихся в осн. в течение I тыс. н.э. В этом втором смысле Д. и формально, и содержательно отличаются от предшествовавших им в жанровом отношении *дхармасутр*, традицию к-рых они развивают и углубляют. Если каждая из *дхармасутр* представляет собой собрание лаконичных прозаич. высказываний (**сутр**), то Д. гораздо более пространны и написаны в стихотворной форме. В то время как *дхармасутры* органично связаны с наследием ведийской религии, Д. развиваются в русле **индуизма**, более того, во многом сами его и формируют. Наконец, в отличие от предшествующей традиции, Д. не принадлежат к определенной жреческой школе, а также в меньшей степени зависят от ситуаций передачи наставником знания ученику. Тем не менее, как и в *дхармасутрах*, в Д. осн. предметом рассмотрения остается *дхарма*, к-рую ср.-век. комментаторы этих текстов определяют в смысле «долженствования», трактуемого весьма широко — от правильного исполнения самых обыденных действий до управления государством. Д. содержат различные предписания, регулирующие поведение «дваждырожденных» в разных социаль-

ных группах, в разных ситуациях и т.п. Немалую роль продолжают играть домашние обряды, а также обряды жизненного цикла (**санскары**), к-рых в Д. приводится ок. 40. Д. описывают образ жизни людей на четырех стадиях жизни (**варна-ашрама**), устанавливают нормы социальных отношений (напр., жены и мужа, отца и сына и т.п.). Приводятся практики ритуального очищения от грехов, способствующие достижению посмертного блаженства. Будучи плодом работы *брахманов*, Д. отражают также представление о них как о божественных существах, владеющих большой духовной силой и имеющих право приоритета над всеми остальными существами. Этич. рекомендации Д. во многом носят общий, размытый характер, непосредственное же воплощение (либо игнорирование) этих рекомендаций в конкретных жизненных ситуациях всегда зависело от деятельности истолкователей. Создание Д. приписывается легендарным и мифологич. персонажам (Яджнявалкья, Ману, Вишну). Истинные авторы Д. пытались тем самым представить свои произведения как тексты откровения (**шрути**). При составлении Д. их творцы брали материал не только из *дхармасутр*, но и из эпоса, **пуран**, специальных трактатов. В результате содержание Д. приобрело чрезвычайно разнообразный, даже энциклопедич. характер. Теоретически любая сфера знания могла быть включена в Д., а тем самым и получить сакральный статус. Развиваясь в пространстве индуизма и образуя часть его священной лит-ры, Д. неизбежно затрагивали различные идеи индуистской религии; в них встречаются рассуждения на темы космогонии, эсхатологии, учения о **карме**, о спасении. Подлинно авторитетными Д. стали благодаря многочисленным комментариям, появившимся со 2-й пол. I тыс. н.э. Эти коммент. приравнивали Д. к **Ведам**; дхармические предписания начинают считаться не менее важными, чем ведийские. Количество Д. исчисляется сотнями. Наиболее авторитетным произведением этого жанра является «Манава-дхармашастра», или так называемые «Законы Ману» (др. назв. — «Ману-смрити»). Это произведение в своем окончательном виде составлено в первых веках н.э. и состоит из 12 глав, в к-рых содержится ок. 2700 стихов. Др. важные соч. жанра Д. — «Яджнявалкья-смрити», «Нарада-смрити». Начиная со II тыс. Д. в осн. понимались как юридич. трактаты. Под этим же углом зрения их рассматривали (с XVIII в.) и англ. колониальные власти, проявлявшие интерес к традиц. инд. праву. Перевод в 1794 калькуттским судьей У. Джонсом первой Д. («Законов Ману») на англ. яз. стал важной вехой развития индологии как отдельной гуманитарной науки. Д. — ценнейший источник для понимания религ. традиций и обычаев Индии, во многом и по сей день не утративших своей значимости.

Соч.: Законы Ману. Пер. С.Д. Эльмановича, провер. и испр. Г.Ф. Ильиным. М., 1960.

С.В. Пахомов

ДХАРМЫ (санскр. dharma, пали dhamma) — в **буддизме** индивидуализированные атомарные события, составляющие опыт живых существ и конституирующие существование как таковое. Учение о Д. подводило онтологич. базу под осн. будд. принципы изменчивости (*анатма*), отсутствия неизменной сущности (**анитья**) и неудовлетворенности (**духкха**). Связь между **дхармой** в ед. ч. (учение **Будды**) и Д. толкуется совр. учеными по-разному: одни видят ее в том, что под Д. первоначально понимались элементы будд. доктрины (*дхармы*) (напр., И. Бронкхорст); другие делают упор

на общей этимологии термина *дхарма* как поддержания всего в разделенном состоянии (В. Хальбфасс); для третьих Д. — это сегменты причинно-следственной цепочки в известной формуле Будды: «Кто видит *дхарму*, тот видит доктрину взаимозависимого возникновения (**пратитья самутпада**)» (А.К. Уордер, Р. Гетхин).

Понятие Д. эволюционировало от представления о том, что любая вещь или явление изменчиво, т.е. имеет начало и конец (в ранних частях Палийского канона — **Типитаки**), до концепции мгновенного события, вспыхивающего и гаснущего как искра (**кшаникавада**). В учении школ абхидхармистского анализа, особенно **сарваствивады**, Д., не будучи ни субстанциями, ни атрибутами, не имеют ни протяженности, ни временной длительности, хотя занимают определенные точки пространства и существуют в моменты времени. Отсюда Д. — это не столько элементы (частицы), сколько факторы изменчивости: дискретные единицы динамич. процесса, отдельные, не связанные отношениями материального «порождения», однако значимые как элементы серии, где одни Д., исчезая, обуславливают возникновение других Д. Выступая атомарными носителями индивидуальности (**Васубандху** определяет Д. как то, что «несет свой собственный признак»), Д. образуют истинную «фактуру» реальности, к-рая каждое мгновение уникальна и неповторима (не случайно нек-рые совр. авторы трактуют Д. как тропы). Всё, включая самих индивидов, согласно абхидхармистам, представляет собой потоки Д., к-рые сложно взаимодействуют: их элементы входят в состав причинных комплексов (*самагри*), обуславливающих возникновение и существование друг друга. Напр., Д., составляющая момент существования зерна, обуславливает возникновение др. однородной Д. зерна, и так до тех пор, пока под влиянием потока Д. света и воды, не появляется Д. ростка. С т.зр. теории Д. целостность и длительность воспринимаемых вещей является иллюзией, к-рая объясняется, во-первых, слишком быстрым чередованием однородных Д., незаметным для обычного зрения (излюбленный будд. пример — вращение колеса с укрепленными на нем светильниками, создающее иллюзию сплошного горящего круга), и, во-вторых, законом взаимозависимого возникновения Д. (*пратитья самутпада*), лежащим в основании упорядоченного характера как самой реальности, так и ее восприятия, и, в-третьих, синтетич. деятельностью **манаса**, создающего мысленные конструкции целостных вещей.

Уже первые части будд. Палийского канона (*виная* и *сутта*) свидетельствуют о том, что для ранних буддистов анализ опыта в терминах Д. был тесно связан с составлением классификационных списков (**матрика**) Д., главными среди к-рых были классификации по **скандхам**, **дхату** и **аятанам**. Учение о *скандхах* (группах) объясняет природу индивида, не прибегая к понятию души или субъекта (**Атмана**), но разделяя все Д. на чувственные (**рупа**) и ментальные (**нама**, см. **нама-рупа**): *рупа* (материальная форма) объединяет Д. телесного потока, **ведана** — Д. ощущения (приятного, неприятного и нейтрального), *самджня* — Д. понятий, **санскара** — Д. воли, образующие кармические отпечатки и влияющие на формирование индивидуальной психики, и **виджняна** — Д. сознания. Классификация Д. по 12 **аятанам** (базам) описывает процесс познания и включает шесть чувственных способностей (зрение, слух и т.д.) и шесть их объектов — «видимое», «слышимое» и т.п. Классификация по *дхату* (элементам) насчитывает 18 видов Д.: пять внешних органов чувств, пять чувственных объектов, *манас* (внутреннее чувство), объект *манаса*, шесть видов чувственного осознания (визуальное, слуховое, вкусовое, обонятельное, осязательное и чисто ментальное). Эта классификация охватывает опыт существования в трех сферах: желаний, форм и неформ. Д. также делились на внутренние (*адхьятмика*) и внешние (*бахья*). В некоторых

школах **абхидхармы** одни и те же *дхармы* в зависимости от своей функции могли входить в разные *матрики*.

Принципиально новый подход к Д. выдвинула *сарвастивада*, наделив каждую Д. только одной собственной природой (*свабхава*) или специфич. характеристикой (**свалакшана**). В ее классификациях каждая Д. занимает только одно место, соответствующее ее природе. Здесь появляется деление Д. на «обусловленные» и «необусловленные» (см. **санскрита–асанскрита дхармы**). Первые соответствуют опыту существования в череде перерождений (**сансара**): «изменчивые», или «волнующиеся», Д. постоянно возникают и исчезают; вторые — опыту освобождения с помощью «неизменных» Д. (прежде всего **нирвана**). В разных школах *абхидхармы* и последующих школах **махаяаны** (особенно в **йогачаре**) обсуждается множество разных классификационных списков Д. (их насчитывают 75, 84, 100 и т.д.).

Необходимо подчеркнуть, что, занимаясь классификацией Д., буддисты преследовали прежде всего практич. (сотериологич.) цели — списки Д. составляли основу медитации, к-рая помогала вырабатывать психич. качества (благоприятные или нейтральные Д.), способствующие духовному прогрессу, и подавлять препятствующие ему аффекты (неблагоприятные Д.; см. **Клеша**). Этот практич., сотериологич. аспект теории Д. наиболее разработан в **тхераваде**, где культивирование одних Д. и подавление других имело своей целью остановку действия закона **кармы** и достижение состояния **архата** («совершенного»). Филос. (онтологич.) аспект теории Д. обсуждается гл. обр. в школах *сарвастивады*: существуют ли Д. реально (*дравьясат*) или только номинально (*праджняптисат*). Представители **вайбхашики** утверждали, что Д. реально существуют во всех трех временах — прошлом, настоящем и будущем, хотя обладают активностью (*каритра*), т.е. способностью обуславливать др. Д., только в настоящем. Их оппоненты саутрантики считали, что раз Д. активны лишь в настоящем, то и реальные они тоже только в настоящем, поскольку именно активность и составляет их природу. Др. важный вопрос касался механизма обуславливания Д. друг друга: является ли оно линейной последовательностью причины и следствия или же причина и следствие могут существовать одновременно. Если признать, что момент познания возникает из предшествующего момента объекта как своей причины, то получается, что познается несуществующий объект; но если допустить, что познание и его объект существуют одновременно, то не будет ни причины, ни следствия. Попытки сохранить причинно-следственную модель восприятия привели к отрицанию внешнего объекта познания и к эпистемологич. идеализму *йогачары* (см. **Васубандху**). Механизм функционирования психики тоже был важным предметом обсуждения для школ *абхидхармы*: с т.зр. *сарвастивады* возникновение Д. **читты** (ума) всегда сопровождается пятью др. ментальными факторами (Д. чувства, воли и т.п.), саутрантики настаивали на том, что в одно мгновение (**кшана**; см. также **Кшаникавада**) может возникнуть только одна Д.

Прагматич. ориентацией объясняется сугубо «субъективный» ракурс всех классификаций Д., в к-рых окружающий мир представлен только через призму воспринимающих способностей человека: внешних органов чувств (**индрий**), *манаса* (внутреннего органа) и сознания. По мере развития теории Д. возобладала тенденция ко все большему стиранию границ между внешними и внутренними Д. Если абхидхармисты разделяют Д. внешних объектов и Д. внутреннего опыта, видя и в тех и др. конституэнты конечной реальности (*дравьясат*), то махаянские философы либо уравнивают все Д. как чисто номинальные (*джнея*), одинаково бессущностные (*нихсвабхава*) и в конечном счете «пустые» (см. **Мадхьямака**), либо толкуют Д. как

структурные элементы «зависимой реальности» (*парикаल्पита*), к-рая преодолевается в опыте высшей реальности (*паринишпанна*) «только-сознания» (*читта-матра*, *виджняпти-матра*; см. **Виджняпти**).

Вслед за Ф.И. Щербатским и О.О. Розенбергом многие буддологи стали толковать концепцию Д. как своего рода будд. метафизику («метафизику процесса», по выражению Инады). Совр. исследователи видят в ней скорее феноменологию, основанную, однако, на особом психич. опыте, вырабатываемом с помощью техники медитации.

Лит.: *Carter J.R.* Dhamma. Western Academic and Sinhalese Buddhist Interpretations. A Study of a Religious Concept. Tokyo, 1978; *Cox C.* Disputed Dharmas: Early Buddhist Theories on Existence; An Annotated Translation of the Section on Factors Dissociated from Thought from Sanghabhadra's Nyayanusara. Tokyo, 1995; *Rospatt A. von.* The Buddhist Doctrine of Momentariness: A Survey of the Origins and Early Phase of this Doctrine up to Vasubandhu. Stuttgart, 1995; *Stcherbatsky Th.* The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word 'dharma'. L., 1923; *Warder A.K.* Dharmas and Data // JPh. 1971, vol. 1, p. 272–295; *Williams P.* On the Abhidharma Ontology // JPh. 1981, vol. 9, p. 227–257.

В.Г. Лысенко

ДХАТУ (санскр., пали dhātu — «элемент») — классификационный термин **буддизма**.

Входит во множество классификаций, самые известные из к-рых «четыре Д.» — четыре материальных элемента (или четыре **махабхуты**) и «восемнадцать Д.» — факторов познавательного процесса. В число последних входят: шесть «сознаваний» (**виджняна**), или типов восприятия: зрительное, слуховое, вкусовое, обонятельное, осязательное и ментальное; шесть **индрий**: зрение, слух, вкус, обоняние, осязание и **манас** — и шесть объектов: видимое, слышимое, вкушаемое, обоняемое, осязаемое и мыслимое. В классификацию «три Д.» включаются три сферы будд. психокосмоса (то же — **трилока**): 1) *кама*-Д. («мир желаний») — область грубого чувственного опыта обычных существ, в к-рую входит земной мир и нижние небесные сферы; 2) *рупа*-Д. («мир форм») — тонкоматериальный план существования, локализованный в верхних «этажах» небес, где пребывают существа в состояниях медитации, соответствующих первым четырем **дхьянам**; 3) *арупа*-Д. («мир неформ») — нематериальный вневременной и внепространственный план существования, свойственный чистым духам, пребывающим в четырех высших состояниях медитации (*самапатти*).

См. также ст.: **Дхармы**; **Скандха**.

В.Г. Лысенко

ДХВАНИ (санскр. dhvani — «звук», «отзвук», «эхо»).

1. В инд. лингвистич. философии обозначение изменчивых физич. звуков в противоположность вечной **спхоте** (носителю смысла) или вечному слову (**шабда**). **Бхартрихари** различает два типа Д.: базовые звуки (**пракрита**) и производные, или вариативные, звуки (*вайкрита*). *Пракрита*-Д. для Бхартрихари — это идеальные, неделимые, архетипические звуки, резонирующие в сознании (и поэтому узнавае-

мые др. сознанием), а не в органах артикуляции. На их основе формируются вариативные или эмпирические звуки, коррелирующие с артикулированной речью, — *вайкрита*-Д. Если базовые звуки дифференцируются в соответствии с долготой гласных и согласных (они бывают краткими — одна *матра*, долгими — две *матры* и протяженными — три *матры*), то вариативные звуки — в соответствии с индивидуальной манерой говорящего произносить слова (ассоциируется со скоростью и классифицируется на быструю, среднюю и долгую). Ввиду того что различия в долготе ассоциируются с положением органов артикуляции в ходе звукоизвлечения, долгота рассматривается как составная часть фонетич. системы санскрита. Что же касается скорости речевого потока, то она зависит от быстроты, с какой органы артикуляции меняют положение, и поэтому не входит в фонетич. систему как таковую. В связи с этим различия в долготе связываются Бхартрихари с базовыми звуками, а индивидуальная скорость звукоизвлечения — с вариативными.

В последующих лингвофилос. концепциях *вайкурита*-Д. ассоциируются с «проявленной» речью (*вайкхари-вак*), а *пракрита*-Д. — со «срединной» (*мадхьяма-вак*), звучащей «про себя». Высшая же, «видящая» речь (*пашьянти-вак*) коррелирует со *спхотой*.

См. также ст.: **Вач; Языка философия.**

В.Г. Лысенко

2. В др.-инд. поэтике Д. — скрытый, «проявляемый» смысл высказывания (или высказывание с «проявляемым» смыслом), соединяющий все функциональные элементы поэтич. речи — «звуковые», грамматич., стилистические — в иерархич. структуру, подчиненную единому эстетич. принципу. Впервые в оформленном виде учение о Д. изложено в трактате Анандавардханы «Дхваньялока» («Свет дхвани», кон. IX в.). В нем специфика поэтич. речи определяется несовпадением семантики языкового выражения (его буквального содержания) с «намерением», понимаемым как авторская интенция, или замысел. Анандавардхана вводит новую, специфич. для поэзии языковую функцию «проявления» (*вьянджана*) смысла высказывания — подразумеваемого, но прямо не выраженного. Скрытый план семантики высказывания (замысел) может выявляться как на основании выраженного содержания, так и действием «вторичной» означающей способности слов (метафорой, метонимией). Для Анандавардханы проявляемый смысл есть главное условие художественности поэтич. речи (высказывания «с проявляемым» смыслом он называет *читра*, поэзия-«картинка»). Среди типов проявляемого смысла он выделяет: 1) простую подразумеваемую вещь (предмет, атрибут, ситуация); 2) украшение (*аланкара*, напр., имплицитное сравнение, метафора, гипербола и т.п.); 3) *расу* (высшая категория смысла, невыразимого по преимуществу). Он также противопоставляет высказывания, в к-рых проявляемое подчинено выраженному содержанию, и высказывания, преимущественно выявляющие авторскую интенцию, отличную от выраженного содержания. Последняя категория высказываний получает у Анандавардханы наименование «Д.».

Отдельную группу образуют Д., в к-рых план выраженного содержания не «вытеснен», но, как аспект авторского замысла, подчинен невыраженному смыслу. К этой группе относятся Д., проявляющие *расу*, а также высказывания, где скрытая интенция, подобно эху, выявляется постепенно, на основе проявляющихся возможностей выражения (напр., имплицитного сопоставления, противоположения и т.п.) либо возможностей содержания, к-рое может проявлять и невыраженную простую вещь, и невыраженную *аланкару*.

Теория Д. приобретает классич. форму у **Абхинавагупты** в его коммент. к «Дхваньялоке» — «Лочана», где Д. трактуется как «проявляемый» смысл поэтич. высказывания и лит. произведения, подчиненный созданию *расы*. Начиная с этого же времени ряд теоретиков поэзии предпринимают попытку синтеза более ранней теории поэтич. украшений (*аланкар*) с учением о *расе* и теорией Д. В своем труде «Вакрокритидживита» (X–XI вв.) Кунтака отстаивает идею преемственности инд. эстетич. традиции, сближая с концепцией Д. принцип «непрямого выражения» (*вакрокрити*) теории *аланкар*. В дальнейшем в поэтике за Д. закрепляется статус специфич. показателя поэзии.

Лит.: Алиханова Ю.М. Некоторые вопросы учения о дхвани в древнеиндийской поэтике // Проблемы литературы и эстетики в странах Востока. М., 1964; *Анандавардхана*. Дхваньялока («Свет дхвани»). Пер. с санскр., введ. и коммент. Ю.М. Алихановой. М., 1974; *Гринцер П.А.* Основные категории классической индийской поэтики. М., 1987; *Chakrabarti T.* Indian Aesthetics and Science of Language. Calc., 1971; *Gerow E.* Indian Poetics. A History of Indian Literature. Ed. by Jan Gonda. Vol. V, fasc. 3. Wiesbaden, 1977; *Nandi T.S.* The Origin and Development of the Theory of Rasa and Dhvani. Ahmedabad, 1973.

С.О. Цветкова

ДХЬЯНА (санскр. dhyāna, пали jhāna — «размышление», «созерцание», «медитация», «сосредоточение») — созерцание, строгий специальный термин, сходно понимаемый во всех духовных традициях Индии, **буддизме**, **индуизме** и **джайнизме**. Главное назначение Д. в йогической практике (любой традиции) — успокоение сознания, намеренное овладение процессами его развертывания, подводящее на высшей из ступеней Д. к временному прекращению всякой психич. активности. И в будд., и в индуистской **йоге** это понимается как предвосхищающее переживание в этой жизни итога духовной практики, к-рый наступит после исчерпания последнего существования. В качестве объектов Д. предлагаются значимые и позитивные в традиции ценности (Бог в индуистской *йоге*, совершенства **Будды** у буддистов), абстрактные качества, к-рые Д. позволяет пережить конкретно (первостихии земли, воды), и т.д. Классич. индуистский источник учения о Д. — «Йога-сутры» Патанджали с коммент. **Вьясы**; очень близка к нему и джайн. трактовка Д. В буддизме Д. многократно и стереотипно упоминаются, уже начиная с Палийского канона (см. **Типитака**). «Висуддхимагга» **Буддхагхосы** содержит подробные инструкции и теоретич. суждения Д. с позиции школы **тхеравада**.

Будд. традиция делит Д. на четыре либо пять стадий. Первая характеризуется совместным наличием таких факторов, как: 1) **витарка** (объект дает себя сознанию), 2) **вичара** (раскрытие сути объекта), 3) *притти* (восторг), 4) *сукха* (приятное телесное ощущение) и 5) *айкагрия* (одназначенность сознания на объект). Первый и второй факторы — содержательные, третий и четвертый — энергично-процессуальные, а последний компонент связывает обе пары в единую структуру. На более высоких стадиях Д. названные факторы один за другим сходят на нет.

Будучи особым йогическим умением, Д. тем не менее имеет достаточно близкие аналоги в психич. жизни развитого культурного европейца. Это состояние творчества и поглощенность художественным шедевром, в особенности разворачивающимся во времени (музыка, театр), в обоих случаях человеком переживает-

ся пассивно, ср. типичные фразы: «Меня захватила и повела симфония», «Музыка что-то делает со мною» (а не «Я делаю что-то с музыкой»). Объекты, данные в этом состоянии, переживаются как более значительные и более реальные сравнительно с повседневностью. Объект разворачивает передо мной как свидетелем свою суть. Эмоционально это состояние в высшей степени позитивно; покуда оно длится, мелкие телесные недуги не дают о себе знать и не попадают в сферу внимания, ибо объект захватывает внимание безраздельно. Антропологич. проработанность Д., позволяющая назвать ее сугубо йогическим навыком, сказывается, в отличие от европ. аналогов, прежде всего в том, что йог способен длить состояние Д. непрерывно и достаточно долго (тексты говорят о мн. сутках), не «уходя» в обыденность, тогда как творчески работающий поэт или математик все-таки перемежает состояния дхьянического типа с повседневными. В индуистской традиции вместо *прити* используется лексич. синоним **ананда**, вместо *сукхи* введено понятие *асмита*, «чувство себя». Впрочем, правдоподобно полагать саму структуру процесса Д. одной и той же в разных школах, а различия в терминах объяснять не эмпирическим отличием объектов описания, но теоретич. соображениями.

А.В. Парибок

Д. в школах инд. философии. В **йоге** Патанджали Д. — это вторая стадия внутреннего сосредоточения (*самьяма*), к-рая следует за *дхараной* (фиксация внимания на одном объекте) как дальнейшее развитие однонаправленности сознания (*экагра-та*). Согласно Вьясе, это «однородное течение содержаний сознания, не нарушаемое другими содержаниями» (Йога-бхашья III.2). С одной стороны, объект освещается умом, о его природе напряженно размышляют, с др. — в него стремятся проникнуть не только умом, но и сердцем. Когда наконец возникает целостное понимание объекта и медитирующий как бы сливается с ним, Д. теряет свои когнитивные функции и становится **самадхи** (III.3).

В буддизме Д. употребляется в двух смыслах: широком — как синоним всей практики концентрации (в *йоге* Патанджали она близка не к Д., а, скорее, к *самадхи*) и успокоения сознания в противоположность культивированию освобождающего прозрения (**праджня**), в узком — как обозначение восьми (или девяти) стадий последовательного «собираения рассеянной мысли», «обращения мысли на себя». Практика Д. отсекает внешнюю чувственную информацию (в этом отношении она сближается с практикой **пратьяхара**, «сворачивания» чувств, в *йоге* Патанджали) и всецело интровертна, даже если на ее начальных стадиях в качестве опоры концентрации используются какие-то внешние объекты. Однако интровертивность Д. не следует путать с интроспекцией — наблюдением субъектом потока своих внутренних состояний. Цель Д. как раз и состоит в том, чтобы остановить этот поток и в конечном счете избавиться от объекта как такового (элиминировать интенциональность), преодолев тем самым дуализм наблюдающего и наблюдаемого.

Последовательность ступеней Д. была пройдена Буддой Шакьямуни при его «пробуждении» (**бодхи**) и в процессе *паринирваны* (см. **Нирвана**). Она включает две группы: четыре «образные» (**рупа**) и четыре-пять «безобразных» (*арупа*) Д., для последних чаще употребляется термин *саматпatti* («поглощения»; ср. «возвышение» в католической мистике). В ходе прохождения последовательности Д. сознание адепта по мере усиления концентрации постепенно освобождается от своего индивиду-

ального содержания: предметного, дискурсивного и эмоционального. Однако первые две Д. остаются когнитивными состояниями, а дальнейшие же — посткогнитивны (в смысле познанный того, что было должно познать), *самапатти*, в свою очередь, изначально некогнитивны или транскогнитивны (ср. *асампраджнята самадхи* в *йоге* Патанджали) в нематериальной сфере будд. опыта (*арупа-дхату*). Первая Д. проходит под знаком отделения от препятствий, мешающих концентрации: аффективно окрашенного отношения к объекту (влечения—отвращения), неадекватного внутреннего состояния (недостатка или избытка мобилизации), сомнений в наличии процесса (является ли это Д.?). Концентрируясь на объекте, адепт отмечает его появление в сознании (*витарка*) и его саморазворачивание (*вичара*). Пребывание в первой Д. сопровождается восторгом (*пити*) и радостью (*сукха*). Вторая Д. характеризуется отсутствием *витарки* и *вичары* и дальнейшей унификацией и концентрацией (*самадхи*) сознания, а также восторгом и радостью. В третьей Д. восторг «выцветает» до радости, сохраняется концентрация (*самадхи*). Наконец, адепт входит в четвертую Д., поднимающую его как над страданием, так и над удовольствием. В текстах ее определяют как «законченное совершенство умиротворения и осознания» (пали *упеккха-сати-парисуддхи*). Четвертая Д. является ключевым этапом будд. медитативной практики: именно она, как считается, обладает той самой степенью отрешенности и отчужденности от сансарного опыта, к-рый позволил Будде «пробудиться», достичь *бодхи*, т.е. открыть, а его последователям осознать в своем личном опыте Первую благородную истину (см. **Четыре благородные истины**). Кроме того, это еще и то состояние, к-рое позволяет будд. адептам контролируемо умереть (ср. *паринирвану* Будды, к-рая произошла в четвертой Д.). В этой Д. ясность и различающая способность сознания (*випашьяна*) тоже достигают своего пика, делая обретение освобождающего знания (*праджня*) не только возможным, но и реализуемым. За четвертой Д. следуют сверхтонкие (*арупа*) йогические состояния «поглощения» (*самапатти*) — результат углубления концентрации сознания, сопровождающегося утратой за ненадобностью его различающей способности (чем глубже оно проникает, тем меньше материала для различения): стадия бесконечности пространства, стадия бесконечности восприятия, стадия ничто, стадия невосприятия и не не-восприятия. К ним Будда добавляет пятую — прекращение сознания и ощущения (*самджня-ведана-ниродха*).

В результате практики Д. в сознании не остается ничего индивидуального, личного, оно обретает всеобъемлющую универсальность. Полнота понимания реальности, представленная в форме Четырех благородных истин, отражается в нем как в зеркале во всей своей очевидности.

Известно, что Будда практиковал систему йогических упражнений, распространенных в его время. Нек-рые из Д. были «авторскими», им (с уверенностью можно говорить о седьмой и восьмой Д.) будущий Будда научился у своих аскетич. учителей **Арады Каламы** и Удаки Рамапутты. Однако открытие первой Д. палийские источники приписывают ему самому. Еще в детстве, по его собственному свидетельству, он впервые пережил отрешенно-радостное состояние, сидя в тени дерева, пока взрослые работали в поле. Главное новшество этой Д. состояло в том, что, вопреки мнению подавляющего большинства учителей—современников Будды, духовное самосовершенствование не обязательно связано с болезненным самоограничением и аскетизмом.

Практика Д. важна еще и тем, что лишает мистич. ореола сверхчувственные знания. Они считаются естественным расширением обычных способностей, вытекающим из четвертой Д. Медитирующий может обрести сверхзнания (**абхинья**): бо-

жественный слух, божественное зрение, знание своих прошлых рождений, знание прошлых рождений др. существ и т.п., а кроме того, и сверхобычные способности — **сиддхи** (пали *риддхи* или *иддхи*): он может передвигаться по воздуху, уменьшаться или увеличиваться в размере и т.п. В «Кеваддха-сутте» рассказывается о неком *шрамане*, к-рый дошел до четвертой Д., чтобы узнать природу Вселенной, но остался неудовлетворенным. Вернувшись в обычное состояние, он нашел Будду, и тот посоветовал ему выяснить сначала причину **духкхи**. Это говорит о том, что сверхзнания и магич. силы без знания будд. **дхармы** не гарантируют достижения истинного знания реальности. Более того, именно на этом этапе медитирующего подстерегает наибольшая опасность: власть над своим телом, пространством, временем, прошлым, настоящим и будущим может лишь усилить привязанность к мирскому. Поэтому в буддизме культивирование *сиддхи* ради них самих строго осуждается. Их использование допускается лишь в качестве противоядия определенным аффектам — **асравам** (санскр.; пали *асавам*).

Главным итогом Д. является переход медитирующего в иное, чисто внутреннее измерение сознания. Не случайно М. Элиаде назвал Д. «энстазом». Будд. традиция объединяет Д. категорией **шаматха** (санскр.; пали **саматха** — «покой», «невозмутимость»). Однако *шаматха* считается малодейственной без активной медитации — *vipaśyāṇi* (санскр.; пали *vipassanā*). В **махаяане** Д. является одним из десяти совершенств (**парамита**), к-рые должен практиковать **бодхисаттва**.

См. также ст.: **Медитация**.

В.Г. Лысенко



ИДДХИ см. СИДДХИ

И**НДРИИ** (санскр. *indriya*, букв. «сила», «мощь» как качества бога Индры) — в инд. эпистемологии пять способностей чувственного познания: зрение, слух, вкус, обоняние и осязание. Их, называемых иногда «внешними И.» (*бахья-И.*), следует отличать от соответствующих частей тела, хотя последние часто носят их названия, а также от **манаса** (внутреннего чувства), считающегося «внутренней И.». В традиции **ньяи** и **вайшешики** зрение — это не глаз, а невидимый луч света, исходящий из зрачка и достигающий познаваемого объекта; слух — не ухо, а часть **акаши** (пространства, эфира), заключенного в ушной раковине; вкус — не язык, а атомы воды у основания языка; обоняние — не нос, а атомы земли внутри носовой полости; осязание — не кожа, а атомы ветра, рассеянные не только по кожной поверхности, но и внутри тела. В *вайшешике* осязание сводится к ощущению температуры. Большинство инд. философов, за исключением сторонников **санкхьи**, считали И. материальными. Их «материей», за исключением И. слуха, выступают атомы четырех великих элементов (**махабхуты**): земли, воды, огня и ветра. Учение о природе И. основано на принципе «подобное воспринимает подобное». Каждая из И. воспринимает прежде всего качества того элемента, из к-рого

состоит сама: зрачок — цвет, язык — вкус и температуру, нос — запах, кожа — тактильность и температуру, слух — звук. Этим объясняется невозможность видеть без света (элемент огня), обонять огонь, чувствовать на вкус ветер и т.п. Некоторые школы (в первую очередь *вайшешика*) считают, что каждая И. состоит лишь из атомов «своего» элемента, другие — что из атомов всех элементов при преобладании в них к.-л. одного. Однако качества этих составных элементов в самих И. не проявлены: если бы зрачок излучал видимый свет, то глаза людей светились бы в темноте, как глаза животных, кроме того, если бы в «глазных лучах» (*рашми*) проявлялся жар, они бы сжигали свои объекты. Согласно буддистам, И. состоят из тонкой прозрачной материи (*бхута-прасада*), к-рая невидима и не создает препятствия для др. форм материи. Все школы признают, что, создавая важнейшее условие для восприятия объектов, И. не могут воспринимать сами себя, и поэтому их существование является объектом логич. вывода.

Инд. философы спорили о том, что считать И.: некоторые присоединяют к пяти И. еще и *манас* как орган восприятия внутр. состояний; *санкхья* насчитывает десять И. — пять внешних и пять способностей к действию: артикуляция, манипуляция, передвижение, испражнение и размножение. Одним из важнейших условий функционирования И. филос. школы признают их контакт (**санникарша**) с объектами, некоторые школы (*санкхья*, *вайшешика*, *ньяя* и **веданта**) считают все И. «контактирующими» (*прапьякари*); буддисты полагают, что к их числу относятся только обоняние, осязание и вкус, а зрение и слух воспринимают свои объекты на расстоянии (*апрапьякари*); джайны считают «дистантным» только зрение. Школы первой группы объясняют механизм зрения как движение «глазных лучей» (*рашми*) к своим объектам (как свет лампы движется к освещаемому предмету), а слуховое восприятие как движение звука к органу слуха (*вайшешика* и *ньяя*). Вместе с тем никто из инд. философов не считает, что И. являются субъектом чувственного восприятия: глаз не может видеть, ухо слышать, и т.п. без активности сознания.

В.Г. Лысенко

ИНДУИЗМ (от англ. hindu — индуист, *хинду*) — собирательное имя группы религий, сложившихся на территории Индии и исповедуемых осн. массой ее населения. Термин «И.» (hinduism) ввели британцы в кон. XVIII — нач. XIX в., позаимствовав основу из яз. фарси, где слово *хинду* (то же, что санскр. *синдху*) в ед.ч. обозначало р. Инд, а также страну, по к-рой она протекает, а во мн.ч. — индийцев. Сами совр. индийцы именуют религию, к-рую исповедует абсолютное большинство населения, *хинду мат* — учение *хинду*, *хинду самая* — традиция *хинду*, *хинду дхарма* — закон *хинду*, *санатана дхарма* — извечный закон и *садхарана дхарма* — всеобщий долг, всеобщая обязанность. Во всех приведенных выражениях слово *дхарма* обозначает всеобъемлющий закон, определяющий устройство Вселенной, об-ва и человеческой жизни, нравственный долг каждого соответственно его полу, возрасту и социальному положению. *Дхарма* определяет систему главных ценностей и ориентиров, сакрализует общественные отношения, обеспечивая тем самым их стабильность.

Изучение И. в XIX–XX вв. привело мн. ученых к выводу о том, что он не является единой религией. Нет ни одного доктринального положения и тем более культового действия или практик повседневности, к-рые разделялись бы абсолютно всеми, кто идентифицирует себя с И. Первоначальные формы верований (магия, фетишизм,

анимизм, почитание животных и безличных сил, вера в демонов) соседствуют в нем с культами личных божеств и **Тримурти** (букв. «Триобраз», единство трех высших богов — Брахмы, Вишну и Шивы), с верой в безличный Абсолют-**Брахман**, чистое Сознание, частица к-рого в виде **Атмана** присутствует во всех индивидуальных душах. Религии, причисляемые к И., могут обладать взаимоисключающими характеристиками: это вера и в единого Верховного бога в безатрибутной форме, и во множество его персонифицированных и соответственно обладающих определенными атрибутами воплощений; вера во множество богов, но придание одному из них ведущей роли (генотеизм). Мировоззрения в рамках И. несут в себе признаки монизма, дуализма, теизма, пантеизма, панентеизма и даже атеизма.

И. является системообразующим элементом самобытной и пестрой инд. культуры, определяя социальную стратификацию, самоидентификацию, мировоззрение и менталитет, а посредством религ. традиций, обрядов и праздников — образ жизни ее носителей, вплоть до выбора профессии, орудий труда, стиля одежды и общения, приготовления пищи. Общины *хинду* традиционнo существуют помимо стран Юж. Азии (Индия, Непал, Шри-Ланка, Пакистан, Бангладеш, Бутан) в Индонезии, Малайзии, Сингапуре, ОАЭ, Суринаме, ЮАР, на о-ве Маврикий, о-вах Фиджи, в Гайяне и др. гос-вах. Хотя теперь последователей И. можно найти на всех континентах, И. не считается мировой религией, поскольку осн. масса *хинду* за пределами Юж. Азии относится к юж.-азиатской диаспоре. Классич. практика И. не предполагает посвященных обрядов, переход в И. тех, кто по рождению не *хинду*, всегда был явлением исключительным. Только с развитием реформированного И. (см. **Неоиндуизм**) в кон. XIX — нач. XX в. и с популяризацией его за пределами традиц. индуистских регионов Юж. и Юго-Вост. Азии и Африки приобщение к И. перестало ограничиваться этнич. принадлежностью и все больше людей стали называть себя *хинду* в США, Канаде, Великобритании, в др. странах Европы и Америки. Общее число последователей И. превышает 1 млрд. чел. Большинство из них (96%) проживают в Индии, составляя там 83% населения. В Индии и Непале И. является важнейшим фактором общ.-полит. жизни.

История. И. сложился ок. V в. н.э. на основе предшествовавших форм верований: доведийской, или протоинд. (IV–III тыс. до н.э.), и ведийской (XV–VII вв. до н.э.) религий и **брахманизма** (VII в. до н.э. — IV в. н.э.). Доведийскую религию исповедовали племена, жившие в долине р. Инд до вторжения на эту территорию во II тыс. до н.э. индоиранских племен, имевших свою религию, названную по ее священным текстам — **Ведам** «ведийской». О характере доведийской религии позволяют судить найденные артефакты (гл. обр. мелкая пластика, печати, а также остатки архитектурных сооружений) древней городской культуры, получившей у исследователей наименование харапской, или протоиндийской. Она существовала в интервале 2400–1800 до н.э. и погибла по неизв. причинам до вторжения ариев. Образцы ее письменности также были обнаружены, но пока они убедительно не дешифрованы, что оставляет в доведийской религии много темного и загадочного. Главными божествами протоиндийцев были богиня-мать и мужское божество, связанное с культом животных. «Бог-отец» воплощался в образе царя-буйвола; возможно, его черты перешли к ведийскому Варуне и индуистскому Шиве. Культ плодородия в доведийской религии принял форму почитания не только бога-отца и богини-матери, но и двух животворящих сил: мужской и женской. Они символизировались каменными изваяниями мужского и женского детородных органов — *лингама* (высокого конуса) и *йони* (круглой пластины с отверстием посередине, служившей подставкой под *лингам*). Изображения *лингама* и *йони* до сих пор присутствуют в индуистских храмах, сохраняя пришедший из древности элемент эротизма.

Помимо главных богов пантеон протоинд. религии включал юного бога-воина, в к-ром усматривают прообраз сына Шивы — Сканды (в тамил. варианте Муругана). Большое распространение имели культы священных животных и растений, о чем говорят изображения на хараппских печатях. Поклонялись и домашним, и диким животным: корове, тигру, слону, носорогу, крокодилу и др. Отмечено также наличие культа змей. Из почитаемых растений наиболее примечательно дерево *ашваттха*, или *пиппал*, к-рому поклоняются также в И. и буддизме (дерево **бодхи**). Ритуалы совершались на приподнятых глиняных платформах, где зажигались семь огней. Эта ритуальная практика перешла в ведийскую религию. В семи огнях исследователи усматривают символ созвездия Большой Медведицы, семь звезд к-рого в индуистской мифологии считаются воплощениями мудрецов-*риши*. Наличие астральных символов говорит о присутствии уже в протоинд. религии представления о взаимозависимости человека и космоса, характерного и для И. Имеются свидетельства совершения кровавых жертвоприношений, возможно даже человеческих, наличия оргиастических ритуалов. Большое влияние на И. оказали существовавшие в доведийской религии боязнь ритуального осквернения и практика ритуальных омовений, рассматривавшихся как хорошее средство очищения от вредной материи греха. Особенно действенным для избавления от грехов и очищения **кармы** в И. считается омовение в священной р. Ганг или в бассейнах при храмах.

Ведийская религия формируется в среде индоариев. Ее канонич. тексты — Веды, в осн. сложившиеся к кон. II тыс. до н.э., включали четыре передаваемых жрецами из поколения в поколение сборника — *самхиты*: «Ригведу», «Самаведу», «Яджурведу» и «Атхарваведу». Тексты Вед считались вечными, несотворенными; согласно мифам, они были составлены поэтами, мудрецами-*риши*, узревшими Веды с помощью богов в акте мистической интуиции и передавшими их людям. Мн. боги ведийских ариев, воплощавшие природные силы, космич. явления и объекты, перешли в индуистский пантеон, изменив свой статус и функции. Древнейшими ведийскими божествами были Дьяус-питар (Отец Небо) и Притхиви (Мать Земля). Самыми важными считались боги Индра (Громовержец), Агни (Огонь), Сома (бог Луны и одноименного опьяняющего напитка), солнечные божества Сурья (Солнце), Савитар (Побудитель, или Движущий), Пушан (защитник скота и дорог), Вишну (символ восхода, солнцестояния и захода), Варуна (покровитель вод и властитель нижнего мира). Расположения богов старались добиться богатыми жертвоприношениями и сложными ритуалами. В жертву приносились даже люди, наиболее ценными жертвенными животными считались лошади и коровы. Жертвоприношение коня (*ашвамедха*) носило наряду с сакральным и геополитич. характер: его совершали цари для очищения от грехов, приобретения новых территорий и укрепления власти. Изошренный ритуализм и подчеркивание значимости подношений богам из ведизма перешли в И. (в И. практика человеческих жертвоприношений приняла форму религ. самоубийств — самосожжения, самоутопления и др.). В брахманизме, когда сложилась идея **ахимсы** — непричинения вреда живым существам, кровавые жертвоприношения были вытеснены бескровными — в качестве подношений богам стали использоваться плоды, цветы, сладости, ароматические вещества, молоко, масло, вода. Ок. V в. до н.э. оформляется запрет на убийство коров, они становятся неприкосновенными животными. Сегодня жертвенных животных повсеместно подменяют *пишта-пашу* — чучела или фигурки животных.

В Ведах определяются и закрепляются общие контуры социальной организации инд. об-ва — деление на четыре сословия (*варны*): **брахманов** — жрецов, ученых; *раджанья*, или кшатриев, — воинов, правителей; вайшьев — земледельцев, скотоводов, торговцев; шудр — слуг. Позже возникла сложная система каст (от португ.

casta — род, вид, порода; в Индии их принято называть **джати**) — разного рода социальных и племенных групп, к-рых в совр. Индии насчитывается более 3000.

Брахманизм («религия брахманов») стал результатом трансформации ведийской религии, произошедшей из-за усиления социальной позиции жреческого сословия. К VII в. до н.э. брахманы полностью отвечали за духовную сферу жизнедеятельности др.-инд. об-ва, они были не только носителями и хранителями, но и активными пропагандистами ведийского мировоззрения и этики. Они играли ведущую роль в обрядах жертвоприношения, к-рое считалось главной космич. силой, соединяющей небо и землю. В текстах *брахман* эта идея обосновывалась тем, что идентифицируемая с жертвой сила всех сил, проникающая повсюду и скрыто пребывающая во всем, имеет склонность рассеиваться, лишь только наблюдение за ней со стороны жрецов ослабевает. Чтобы жертва принесла желаемый результат (материальные блага, здоровье, долголетие и т.п.), она должна совершаться при участии брахмана. Различные ритуальные и интеллектуальные услуги брахманов вознаграждались *дакшиной* (подношение денег, дарение скота, одежды и т.п.).

Особо почитаемыми в брахманизме становятся боги Агни, Вишну и Шива, а самым важным был назван Праджапати («Хозяин существ»). В этот период к ведийскому пантеону подключаются и доарийские племенные божества, а служители местных культов получают статус брахманов. Сложные ведийские обряды были неск. упрощены; языком брахманской учености стал санскрит, канонич. собрания текстов Вед были дополнены тремя разновидностями текстов, вместе называемыми **веданта** (букв. «конец Вед»): разъяснениями ученых жрецов, получившими назв. *брахманы*, **араньяками** («лесными книгами») и **упанишадами** («сокровенными учениями»). В сочетании с четырьмя *самхитами веданта* образует комплекс священного писания (**шрути**). В V–II вв. до н.э. собрание ведийской лит-ры начинает прирастать священным преданием (**смирити**), или **ведангами**. *Смирити* формируется к кон. I тыс. н.э. и включает эпич. поэмы «**Махабхарата**» и «**Рамаяна**», компендиумы мифов и сказаний о Вишну, Шиве, Богине-матери Дэви и др. сверхъестественных персонажах (**пураны**), сборники законов (**дхармашастры**, в т.ч. «Ману-смирити»). Входящие в *шрути* и *смирити* тексты (одни в большей, другие в меньшей степени) почитаются большинством течений И.

Совр. И., соединив в себе элементы предшествующих религий, обнаруживает признаки влияния др. существовавших в Индии религий — буддизма, **джайнизма** и ислама. Зрелая форма И. зафиксирована в «Махабхарате», «Рамаяне» (сер. I тыс. н.э.) и *пуранах* (кон. I тыс. н.э.). Гос. религией И. впервые стал в империи Гуптов (III–IV вв.). Уже в эпич. текстах присутствуют предпосылки разделения его последователей на различные направления, группы и подгруппы (**сампрадая**), образующие своего рода «горизонтальную» структуру этой религии. Наиболее значительными течениями совр. И. признаются **шиваизм**, **вишнуизм**, **шактизм**, **бхакти** и неоиндуизм, делящиеся на более мелкие объединения верующих, имеющие или не имеющие свою письм. традицию. Последняя представлена сводами канонич. и теологич. текстов, в к-рые входят в т.ч. сочинения основателей этих групп, святых и реформаторов, почитаемых в *сампрадае*. Бесписьм. традиции содержат устные предания и песни.

Такая «полихромность» И. стала возможной вследствие доминировавших в религ. традиции Юж. Азии антидогматич. установок (высшая истина не может быть адекватно выражена в словах), относительной религ. свободы, чуткости к запросам аудитории. Религ. свобода проявляется в том, что каждый *хинду* имеет право свободного выбора своего божества — *иштадэвата*, своего пути к высшей истине. В одной и той же семье и даже одним и тем же человеком могут почитаться раз-

ные боги. Большое влияние на формирование религ. либеральности И. имели миграционные процессы (постоянный приток чужеземцев в Сев.-Зап. Индию и их ассимиляция; миграция кшатриев и брахманов внутри самой Индии, перемещения по стране миссионеров разных конфессий) и длительные периоды иноконфессионального (мусульманское и христианское) правления в течение почти 740 лет. Это не только привило индийцам уважение к «чужой» мудрости, но и научило их «умалывать значение противоречий... объединяя усилия с тем, чтобы выжить» (выражение Г. фон Штитенкрона). Неоднородность И. обусловила отсутствие в нем единой церкви и единого руководства.

Под влиянием И. в Индии сложились и стали влиятельными синкретич. конфессии, такие как общины **смартов** и сикхов. Смарты объединили идеи бхактов с поздним ведийским ритуалом и *дхармой*, зафиксированной в *смрити* и теоретически отрефлектированной *веданта*; они в равной мере чтят всех индуистских богов. Сикхизм стал синтезом элементов вишнуизма, **адвайта-веданты** и мусульманского мистицизма.

Историки и теоретики религии часто обвиняют И. в «расплывчатости», «аморфности», «неопределенности» и отказываются видеть в нем некое «жесткое ядро», присутствующее во всех учениях индуистского толка. С целью создать правовую базу для различения И. и др. инд. религий Верховный суд Индии в 1966 перечислил, а в 1995 уточнил семь главных признаков И.: 1) признание Вед в качестве наивысшего авторитета в религ. и филос. вопросах; 2) терпимость к др. религ. позициям; 3) признание бесконечности космич. цикла; 4) вера в реинкарнацию; 5) принятие многообразия путей к освобождению; 6) признание равных возможностей поклонения сакральным изображениям и отрицания изображений; 7) непривязанность к определенной филос. системе (**даршане**).

Вертикальная структура И. В И. различают теоретич. и практич. составляющие. Учение И. включает две части: *садхану* — теорию и философию, и *дхарму* — свод правил, обязательных для каждого *хинду*; практика представлена ритуалами (**самскара**), **йогой**, аскетизмом, отшельничеством, паломничеством и праздниками. О *садхане* простые верующие имеют довольно слабые представления, эта часть учения известна только учителям И. — брахманам. Философия И. разрабатывалась теоретиками шести *даршан* — религ.- филос. систем: **санкхьи**, **йоги**, **мимансы**, **веданты**, **вайшешики** и **ньяи**.

Индуисты верят, что человеческая жизнь не уникальное событие, что она повторяется как новые воплощения его души, переселяющейся в различные тела соответственно деяниям (*карма*) в прошлой жизни. Душа (*Атман*, **джива**) вовлечена в круговорот рождений и смерти, в мирское бытие (**сансара**). Целью человеческой жизни является освобождение от *сансары* — **мокша**. Идеи *кармы*, *сансары* и *мокши* не являются достоянием исключительно И.: придя из брахманизма, они укоренились во всех возникших на Инд. субконтиненте религиях, в т.ч. в джайнизме и буддизме, но индуисты наполнили их собственным концептуальным содержанием. *Мокша* понимается в И. как осознание тождества индивидуальной души с Мировой душой (*Атманом*), изначально чистой, не связанной с *сансарой* и свободной. Неоднозначные, запутанные отношения между индивидуальной душой, *Атманом* (духовной основой сущего) и *Брахманом* (бытийной основой сущего) стали предметом теоретич. дискуссий филос. школ *веданты*. В *адвайта-веданте* **Шанкары** только *Брахман* признается подлинной реальностью, мир считается нереальным порождением мировой иллюзии (**майи**). Личное «Я» (*Атман*) на самом деле тождественно Абсолютному бытию — *Брахману*, но человек об этом не знает,

потому что в обыденной жизни пользуется истинами низшего порядка (**вьявахарика**), относящимися к чувственной реальности, тождество *Атмана* и *Брахмана* является высшей истиной (**парамартхика**). Путь к освобождению — это движение к осознанию Высшей реальности, идущий не через скрупулезное выполнение ритуалов, а через понимание иллюзорности эмпирич. личности и достижение единства души с Абсолютом, это «путь знания» (*джняна-марга*). Знание нельзя получить с помощью чувств или сознания, т.к. Высшая реальность — *Брахман* лежит за пределами их досягаемости, не присутствует в мире страдания и не поддается описанию человеческим языком. Чтобы освободиться от страдания, нет необходимости переделывать мир, необходимо перестроить сознание человека, или душу (*Атман*), чему служит специально разработанная ведантистами практика.

В учении представителя **вишишта-адвайты Рамануджи** *Брахман* толкуется как личность, свободная от несовершенств и наделенная бесчисленными добродетелями — **Ишвара**, к-рый считается инструментальной и материальной причиной мира. Индивидуальные души и их тела, а также вообще все материальное в *вишишта-адвайте* называются «качествами, проявлениями *Брахмана*»; они изначально в нем содержатся и составляют тело творца мира — *Ишвары*. *Ишвара*, трансформируясь, создает из самого себя (эмануирует) предметы, живые тела и души. Он делает это снова и снова — всякий раз после очередного разрушения Вселенной. В отличие от «божественного иллюзиониста» Шанкары, Бог у Рамануджи творит мир на самом деле, реально. Творец поддерживает, ограничивает все это многообразие, является его первоосновой и первоначалом, он управляет миром, как душа управляет телом, но не сводится к миру (он только относительно тождествен ему). К постижению такого *Брахмана* ведет, по учению *вишишта-адвайты*, не эзотерич. «путь знания», пропагандировавшийся адвайтистами, а «путь любви» (*бхакти-марга*), понимаемый как преданность Богу и сопричастность ему. Практика *бхакти* у Рамануджи включает, с одной стороны, ведийские жертвоприношения и ритуалы (к-рые снова после отвергавшего их Шанкары провозглашаются необходимой ступенью духовного развития), с др. стороны, бескорыстное самоотречение, к-рое считалось путем к освобождению от *сансары* в религии странствующих поэтов-альваров.

В учении **двайта-веданты Мадхвы** *Брахман* (в ипостаси Вишну и его **аватары** Кришны) отличается от мира, противопоставляется ему как иная, высшая реальность, управляющая миром. Мир материален, *Брахман* не материален, поэтому он является только движущей причиной мироздания, а отнюдь не материальной. Он творит мир не из «ничего» и не из себя самого, но из др. первоначал (**таттва**), к-рые считаются извечно сосуществующими с ним и зависимыми от него. Мадхва отвергает невыразимость *Брахмана*, для него *Брахман* есть Вишну, персонифицированный бог, творец и управитель мира, супруг Лакшми и глава иерархии людей и богов.

Индуистская *дхарма* в том виде, в каком она содержится в «Махабхарате» и «Рамаяне», подразделяется на два комплекса правил: **яма** и **нийма**. *Яма* содержит от пяти до десяти правил праведного поведения, осн. среди к-рых считаются целомудрие до брака, *ахимса*, неприсвоение чужого и правдивость. Пришедшая из брахманизма концепция *ахимсы* повлияла на пищевые предпочтения адептов И., большинство из них вегетарианцы. *Нийма* — правила регулирования поведения и чувств — включает: исполнение *дхармы*, проявление доброжелательности к окружающим, непрерывное поддержание в себе внутренней связи с Богом, чтение или слушание Вед, соблюдение ритуальной чистоты, а также исполнение пяти обязанностей, приносящих религ. заслуги (жертвоприношения богам, подношения всем

демонам и духам, подношения ритуальной пищи и воды душам умерших, гостеприимство, чтение **мантр**). Каждый *хинду* обязан также совершать чтение утренних и вечерних молитв, в частности произносить молитву Солнцу о даровании духовных стимулов, а также совершать ритуальные действия, принятые в его конкретной общине. Помимо названных религ.-этич. предписаний в классическом И. оформились статусно-возрастные нормы, получившие назв. *варна-ашрама-дхарма*. Согласно системе **варна-ашрама**, человек рождается в одном из четырех сословий (*варн*) и в течение жизни проходит четыре возрастные ступени, или состояния (*ашрама*): ученичество (**брахмачарья**), состояние домохозяина (**грихастха**), лесное отшельничество (**ванапрастха**) и странничество (**санньяса**); каждая ступень связана с выполнением определенных обязанностей, также обусловленных *варной*. Ученикам предписывается изучение священных текстов, допуском к к-рому является обряд посвящения, понимаемый как второе, сакральное рождение. Изучение Вед разрешалось представителям только трех высших *варн* (брахманам, кшатриям и вайшьям) — т.н. дваждырожденным. Домохозяин обязан иметь семью, вести хозяйство, выполнять ритуальные и социальные обязанности, а дождавшись внуков, перейти в состояние лесного отшельника. Тогда он удаляется от дел в лес, один или с женой, где живет, довольствуясь самым необходимым, читая священные тексты и т.о. избавляясь от неблаготворной *кармы*. *Санньяси* («отрекшийся») — последняя жизненная стадия, на к-рой человек еще при жизни порывает всякие связи с миром. Он оставляет жилище в лесу, странствует, питаясь подаянием, готовя себя к конечной цели всякой праведной жизни — освобождению (*мокши*). Помимо этой главной цели для каждой жизненной стадии предусмотрены общие и промежуточные цели, определяющие полноту и «правильность» жизни: *дхарма* — следование моральным, религ. и социальным правилам (для всех возрастных стадий), **артха** — материальное благополучие, **кама** — разнообразные чувственные удовольствия, первое место среди к-рых отводится плотской любви (для стадии домохозяина).

Практика И. также чрезвычайно разнообразна. Ритуалы сопровождают все значительные события жизни *хинду*: зачатие ребенка, его рождение, наречение имени, посвящение в социальные обязанности его *варны*, свадьбу, начало и завершение строительства дома, смерть. Цель **санскар** — устранить вредные влияния сверхъестественных сил и привлечь на свою сторону благоприятные силы. Среди совр. *хинду* активно верующими (строго выполняющими все предписания и обряды) являются не более 10%. Либеральное отношение к выполнению обрядов обусловлено тем, что оно требует очень много времени (только для полного цикла утренних обрядов нужно не менее трех часов). Индуисты молятся не только богам, но и героям, мудрецам-*риши*, к-рые силой аскезы могут подчинить даже богов, предкам (*питри*). Боги и герои почитаются и в посвященных им храмах, и в храмах др. божеств, а также в домах, часовнях, в полях и на улицах. В их честь устраивают богослужения с жертвоприношениями (*пуджи*). По предкам совершают поминальные обряды (*шраддха*) и приносят им жертвенную пищу (*пинда*). Во время обрядов «дваждырожденные» читают *мантры* на санскрите; шудрам разрешено выполнять *санскар*, но без произнесения *мантр*. В молитвы обязательно включается священный слог **ОМ**, к-рый считается воплощением **Тримурти** и наделяется магич. силой. Во время совершения ритуалов большое значение придается не только действиям, но также позам и психологич. настрою молящихся. Для создания нужного состояния используются техники медитации (см. **Дхьяна; Медитация**).

Обряды делятся на домашние (*грихья*), совершаемые на имеющемся в каждом доме алтаре, и большие жертвоприношения (*шраута*). На домашнем огне готовит-

ся пища для жертвоприношений, к-рые могут подноситься богам самим хозяином или через нанятого брахмана. Если ритуалы выполняет домохозяин, то жрец следит за правильностью действия. Самыми важными домашними обрядами считаются 16 *санскар*, среди них: *пумсавана*, совершаемый на третьем месяце беременности и призванный обеспечить рождение мальчика, *джатакарма*, отмечающий рождение ребенка (новорожденному капают в рот смесь топленого масла с медом для обретения физич. и интеллектуальной силы), *намакарана* — наречение имени, *упанаяна* — посвящение, совершаемое на третьем году жизни мальчика, *виваха* — свадьба и др.

В храмах, принадлежащих общине, богослужения (*пуджи*) совершаются шесть раз в день. Их цель — слияние души молящегося с Богом. Прежде чем воздать почести изображениям божеств, жрецы сначала отождествляют себя с Высшей сущностью, затем как бы приглашают Бога перейти в жертвенные дары и в священные изображения. Мн. храмовые обряды очень сложны, они воспроизводят придворные ритуалы: статуям, как царям, предлагают трон, воду для омовения рук и ног, для полоскания рта, для купания, одежду, цветочные гирлянды, благовония, цветы и т.п. В начале службы проводят обряд почитания дверей храма как символа входа в сакральное пространство.

Практику аскетизма реализуют *санньяси* — бродячие аскеты, образ жизни к-рых отчасти эквивалентен монашеству (см. **Аскетизм**). Праздники, к-рых в И. чрезвычайно много, также делятся на общинд., локальные, сектантские и семейные. Они связаны с мифологич. сюжетами, нередко с древними земледельческими культурами; включают шествия, храмовые ритуалы, песни, театрализованные представления, танцы. Время проведения исчисляется по лунному календарю. Наиболее известными являются *Холи*, *Дивали*, *Понгаль*. *Холи* отмечают весной в течение трех дней. Истоки праздника — в торжествах в честь бога любви Камы. Некоторые связывают его с победой бога Кришны над демонами. Ритуалы включают посыпание разноцветными порошками и поливание друг друга окрашенной водой. *Дивали* (или *Дипавали*, санскр. — «гирлянда из огней»), известный как праздник огней, отмечают в день новолуния в течение пяти дней. В одних штатах его связывают с восшествием на престол Айодхьи мифич. героя Рамы, *аватары* Вишну, символизирующего избавление мира от духовного мрака, победу добра над злом, истины над ложью, в других — с богиней процветания Лакшми. Праздник маркирует окончание сезона дождей и начало зимы. Символ праздника — огонь, поэтому в домах зажигают разноцветные огни и глиняные лампы, а на улице устраивают фейерверки. *Понгаль* (букв. «сваренный в горшках рис») отмечается на юге субконтинента; праздник посвящен сбору урожая, длится три дня в сер. января. Поклоняются Индре и Сурье, к-рым и подносится *понгаль*. В эти дни устраивают гонки на бычьих повозках и борьбу юношей с молодыми быками.

Сакральными в И. считаются не только сверхъестественные существа и силы (боги, духи), но также человек и природа. Из ведийской религии в И. перешла практика поклонения полубогам и духам: *гандхарвам* (воздушным существам, враждебным богам, но подчиненным им и опасным для человека), *киннарам* (спутникам бога богатства Куберы, обладающим конскими головами), *апсарам* (небесным танцовщицам), *асурам* (змееподобным демонам), *якшам* (помощникам Куберы, охраняющим его богатства и сады), *ракшасам* (демонам — оборотням и людоедам, препятствующим исполнению обрядов), *пишачам* (бесам, обитающим на кладбищах), *шакини* и *дакини* (демоницам, спутницам ужасной богини Кали). *Пуджи* им не совершают, но подносят дары и жертвы, чтобы они смягчились и ушли, не причинив

вреда. Индуисты также поклоняются животным, птицам, деревьям, камням, водным источникам (*тиртхам*). На берегах реки по древней традиции сжигают покойников, а пепел пускают по течению. Предают земле тела только тех, кто при жизни недостаточно очистился обрядами (детей) или совершенно очистился своим образом жизни (аскетов).

Пантеон И. В индуистской лит-ре упоминаются почти 3 млн. божеств. Главными среди них являются три бога, вместе называемые *Тримурти* (букв. «триобраз») — Брахма, Вишну и Шива. Они наделяются разными функциями и рассматриваются как воплощенное единство всех космогонич. сил, или персонификация духовного начала *Брахмана*. Брахма — Творец мира. Силой духа он породил сыновей, от к-рых, в свою очередь, произошли боги и люди. Его функции закрепились в эпитетах, приводимых в религ. лит-ре: Тваштри (Творец), Дхатри (Установитель), Видхатри (Распределитель), Локагуру (Наставник мира), Парамештхин (Высочайший). Считается, что Брахма живет 100 лет, к-рые равны 31 104 трлн. земных лет. По прошествии этого срока Брахму сменяет др. Брахма. Год Брахмы делится на 12 месяцев, а месяц — на 30 дней. День Брахмы — **кальпа**, равен 4320 тыс. земных лет. Мир существует один день Брахмы, по истечении его он разрушается и наступает равная ему по длительности ночь Брахмы, когда Бог отдыхает. Живет Брахма в центре мира на горе Меру. В поздних мифах описывается рождение Брахмы из лотоса, растущего из пупка Вишну. В иконографии Брахма часто предстает в виде бородатого мужчины с четырьмя лицами и восемью руками, в к-рых держит четыре Веды, жезл, сосуд с водой из Ганга, жертвенную ложку, иногда — четки, лук для стрельбы и цветок лотоса. Передвигается, согласно мифам, верхом на гусе. Его супруга Сарасвати — богиня мудрости и красноречия.

В совр. И. Брахма не играет значительной роли, т.к. в нем видят бога, ввергнувшего человека в мир *сансары* (мирского бытия), сопряженный со страданием. В Индии ему посвящены не более шести-семи храмов, самый крупный из к-рых находится в шт. Раджастан, в Пушкаре.

Вишну — Хранитель мира, его изображают прекрасным четырехруким юношей с темно-синей кожей, одетым в царские одеяния, с многочисленными драгоценностями; он дремлет на свернувшемся в кольца тысячеголовом змее Шеше, к-рый плывет по водам Вселенной. На змее Вишну дремлет в периоды ночи Брахмы, когда один мир уже погиб, а другой еще не создан Брахмой. В созданном мире Вишну обитает в своем раю на небе Вайкунтха. На троне справа от него сидит прекрасная Лакшми — богиня счастья и богатства, жена, идеал женщины и воплощение канона женской красоты, известная также под именами Шри (Благая), Камала (Лотос), Индира (Очаровательная), Бху (Счастливая), Сарасвати (Красноречивая), Шанти (Спокойная) и др. Она бесконечно предана мужу, никогда с ним не разлучается, сопровождая его и в земных воплощениях (*аватарах*), всякий раз сама перевоплощаясь.

Вишну воплощается на земле для восстановления *дхармы*, когда нужно устранить угрозу миру. Первые четыре *аватары* Вишну — *матсья* (рыба), *курма* (черепаха), *вараха* (вепрь) и *нарасимха* (человек-лев). «Агни-пурана» повествует, что в рыбу Бог воплотился с целью спасти праведника Ману и сделать его отцом человечества. Черепахой Вишну явился в мир для того, чтобы научить богов спахтать океан и получить из него напиток бессмертия — *амриту*. В «Махабхарате» и «Рамаяне» описываются подвиги др. воплощений Вишну — Кришны и Рамы. Девятой *аватарой* Вишну в И. объявлен **Будда**. В трактовке И. Будда проповедовал ложное учение, чтобы отвлечь от истинной веры демонов, дабы те оказались в аду. В «Агни-пуране»

предрекается пришествие десятой *аватары* — Калки, к-рый изображается на коне и с мечом в руке. Он должен прийти в этот мир, чтобы возродить пошатнувшийся мировой порядок.

Третий член *Тримурти* — Шива совмещает в себе противоречивые и порой прямо противоположные черты: он одновременно грозный, гневливый (Бхайрава) и милостивый, всепрощающий (Шанкара); вестник смерти и победитель ее, он уничтожает и дарует жизнь. В мире нет ничего постоянного, все находится в круговороте рождения и гибели. Постоянна только основа мира — Шива, выполняющий функции изменения и разрушения. Он разрывает завесу космич. иллюзии (*махамайя*), скрывающей от человека подлинную реальность и заставляющей душу страдать, и помогает страждущему человечеству. Часто Шиву изображают с изливающимся ему на голову потоком небесной р. Ганга: приняв на себя ее мощные воды, он спас мир от разрушения. Полумесяц на его голове, согласно шиваитской мифологии, источает нектар вечной жизни.

Шива восседает на белом быке Нанди, изображения к-рого есть в большинстве храмов. Постоянным и чрезвычайно почитаемым иконографич. воплощением бога является фаллический символ *лингам*. При этом Шива считается и покровителем аскетов, предающихся умерщвлению плоти и медитации. Его изображают в виде отшельника, тело к-рого обвито змеями, покрыто пеплом и обернуто тигриной шкурой вокруг бедер. С его аскезой связан и миф о женитьбе на добродетельной Сати. Истоиво поклоняясь Шиве, Сати совершила подвиги аскетизма и наконец обратила на себя внимание бога. Их семейная жизнь, однако, закончилась драматич. самосожжением Сати во время жертвоприношения, устроенного ее отцом Дакшей. Второе рождение супруги Шивы произошло в теле Умы, дочери горного царя Химаванта. Сыновья Шивы и Умы — слогоголовый бог Ганеша и воин Сканды. Супруга Шивы, как и он, имеет неск. ипостасей — благоую (Ума, Парвати, Гаури) и грозную (Дурга, Бхайрави, Кали). Дурга многорука, вооружена, восседает на льве или тигре; черная Кали измазана кровью, носит ожерелье из человеческих черепов. В отдельных районах Индии ее почитают даже больше, чем самого Шиву (особенно в Бенгалии).

Направления и течения И. исторически получали названия либо по главному божеству пантеона (как вишнуизм, шиваизм, шактизм), либо по главному средству достижения спасения (*бхакти*), либо по отношению к традиции (классич. И., народный И., неоиндуизм) и подразделялись, в свою очередь, на множество религ. групп с индивидуальными характеристиками — *сампрадая*. Построить строгую классификацию этих подразделений невозможно, поскольку объективные процессы их возникновения отнюдь не подчинялись строго логич. принципам: представители одного течения (к примеру, *бхакти*) включаются в разные направления И. (есть бхакты-вишнуиты и бхакты-шиваиты), а их отдельные группы могут быть отнесены либо к народным культам И., либо к неоиндуизму (как Об-во сознания Кришны).

Вишнуизм, шиваизм и шактизм обособляются в связи с тем, что их адепты выделяют из пантеона кого-то одного и возносят его над др. персонажами. Главенство этого бога утверждается соответствующими текстами. Для вишнуитов главным членом *Тримурти* является Вишну, главными книгами — «Бхагавата-пурана» и «**Бхагавадгита**». Кришна (одна из главных *аватар* Вишну) в «Бхагавадгите» принимает на себя функции бога Брахмы, творящего мир. Слияние функций Вишну и Шивы закрепляется и в иконографич. образе Харихары. Вишнуиты утверждают, что все живые существа обретаются в пространстве «трех шагов Вишну», а он сам — в центре всех явлений, нанизанных на него, словно кораллы на нить. Вишну провоз-

глашается всепроникающим, сердцем всех существ, их внутренним господином и наставником. Он толкуется как высший Мировой дух, имеющий два аспекта: неличный и личный, неатрибутивный и атрибутивный. Сострадание заставляет его принимать земные обличья и участвовать в человеческом бытии.

Вишнуиты верят в бессмертие души, высшей целью человеческой жизни полагают освобождение ее от страданий, к-рое обретается, когда душа осознает свою чисто духовную природу и идентичность Абсолюту-*Брахману* в ипостаси Вишну. В «Бхагавадгите» называются четыре пути, ведущие к освобождению: *йога-марга* (путь *йоги*) — подчинение тела и сознания, к-рое помогает подготовить душу к слиянию с Абсолютом; *джняна-марга* (путь знания) — познание Бога посредством углубления в себя и обретения знания о своем тождестве с ним; *карма-марга* (путь деяния) — бескорыстное выполнение предписанных индивиду обязанностей, выполнение ритуалов и т.д.; *бхакти-марга* (путь любви) — путь преданности и любви к вечному Богу. Ему вишнуиты и отдают предпочтение, поскольку он сравнительно легок, доступен всем — сильным и слабым, «дваждырожденным» и низким по рождению, образованным и необразованным, сознательным и несознательным.

Для шиваитов верховным богом является Шива, а канонич. текстами — «Шветашватара-уп.» и «Шива-пурана». Шива почитается в различных манифестациях. Шиваиты признают существование трех отдельных начал: Бог, индивидуальная душа и материя. Шива, будучи духовной субстанцией, отличен от душ, наделенных сознанием и зависимых как от Шивы, так и от материи, сознанием не обладающей. Шива, подобно Вишну у вишнуитов, наделяется функцией бога-творца, создающего мир по собственной воле. Стремящаяся к освобождению душа должна осознать свою тождественность именно Шиве, и тогда еще до смерти тела человек может стать освободившимся (*дживанмукта*). Наиболее известными сектами шиваизма являются старейшая на севере Индии секта **пашупатов**, секта *вирашайва*, распространенная на юге и сев.-зап. Индии, тамил. шиваизм и **кашмирский шиваизм**. Пашупаты поклоняются Шиве в образе Пашупати (Покровителя скота). Их ритуалы и традиции, вроде ношения человеческих черепов (*капала*) и ритуального опьянения для достижения освобождения, часто осуждают. Они верят, что безразличие к мирскому — лучший способ разорвать узы *сансары*. Вирашайвов («героических шиваитов») часто называют еще и «лингаятами» (см. **Лингаята**). Миниатюрный *лингам* символизирует для адептов этой секты Шиву, они получают его от наставника во время обряда посвящения, всегда носят на теле и молятся на него два-три раза в день. Помимо Шивы почитают и др. богов, а также **гуру**. Секта не принимает индуистских жертвоприношений, храмовых служб, паломничества, детских браков и неравенства полов. Когда лингаят умирает (по выражению членов секты, «растворяется в *лингаме*»), его не кремируют, а хоронят в могиле. Кашмирский шиваизм развивает монистич. доктрину идеалистич. толка, согласно к-рой Шива манифестирует себя через особую силу первой причины творения и множество индивидуальных душ. Души вследствие загрязнения забывают о том, что они являются воплощением высшего начала, но это загрязнение можно устранить постоянной медитацией. Это дает душе возможность трансформироваться в Мировую душу и достичь освобождения через просветление, понимаемое как интуитивное проникновение в свою природу. Влиятельными школами шиваизма являются кашмирский шиваизм и **шайва-сиддханта**. Доктринальную основу последней составляют три принципа: 1) мир, сотворенный силой божественного сознания, выступающего инструментальной причиной творения, и иллюзией-*майей*, являющейся его материальной причиной, не иллюзорен, а реален; 2) главная причина творения — освобож-

дение безначальных душ, интерпретируемых как скот, привязанный грехами или духовным невежеством к *сансаре*, заставляющими людей создавать *карму*; 3) кармический процесс полезен, потому что стимулирует людей совершать благие поступки для самосовершенствования. Когда адепт достигает определенной степени чистоты, Шива является ему как *гуру* (наставник) и ведет к освобождению.

Шактизм, распространенный в Индии повсеместно, но особенно популярный в Бенгалии, Ассаме, Тибете и проникший на Яву и в Камбоджу, получил свое название от обозначения мистич. силы, мощи, энергии **шакти**, женского творческого начала. Шактизм основан на идее поклонения этой силе, к-рая персонифицируется в образе богини, чаще всего называемой Дэви. В рамках шактизма разработана особая ритуальная оргиастическая практика единения верующего с богиней — **тантра** (см. **Тантризм**). В ср.-век. тантристских текстах (*тантрах*) утверждается, что творение мира произведено не богом, но богиней Шакти — супругой Шивы, во время ее космогонич. танца. Первоначально Шива и Шакти были слиты в *Брахмане*, пребывая в экстатич. блаженстве. Затем они разделились как два взаимопротивоположных аспекта мира: мужской, духовный, неизменный, и женский, материальный и изменчивый, и Шакти сотворила материальный мир, являющийся, однако, иллюзорным и заставляющий людей страдать. Чтобы освободиться, адепт должен понять иллюзорность явленного мира, подняться на уровень подлинной реальности и повторить космогонич. акт в обратном порядке, слившись с Шакти. Ритуалы шактов включают глубокую медитацию на образе богини или на диаграммах-**янтрах**, освящение места поклонения, очищение тела от злых духов, чтение *мантр* и молитв. Канонич. текстами секты являются *шакти-упанишады*, закладывающие основы метода *тантры*, такие как «Дэви-уп.», «Сарасвати-рахасья-уп.», «Субхагья-лакшми-уп.», «Бхавана-уп.», «Гухья-кали-уп.», «Трипура-уп.» и др., а также *пураны*, в частности «Маркандея-пурана» и «Маха-бхагавата-пурана», и *тантры*, самыми авторитетными из к-рых считаются «Шри-шри-чанда», «Маханирвана-тантра», «Куларнава-тантра», «Йогини-тантра». Имеется много именных *тантр*, посвященных отдельным персонификациям богини. Обряды шактов делятся на *дакшиначара* (обряды правой руки) и *вамачара* (обряды левой руки). Преследуя одну и ту же цель — освобождение, они различаются тем, что *вамачара* включает элементы ритуала, отсутствующие в классич., брахманском, И.: употребление мяса, рыбы, вина, перченых зерен пшеницы или риса и ритуальное сношение (*майтхуну*). Адепты *дакшинаচারы* постулируют аскетизм, умерщвление плоти, запрет на интимные отношения. Теоретики религии различают в шактизме также «зависимую» и «независимую» формы, по характеру роли Шакти в космогонич. процессе. В «независимой» форме шактизма богиня — главная космогонич. сила, в «зависимой» главными считаются мужские божества Брахма, Вишну, Шива.

Ареалы распространения осн. культов И. очертить можно только приблизительно: вишнуизм более распространен на севере Индии, шиваизм и шактизм — на юге и востоке. Вишнудиты и шактисты уделяют больше внимания внешним обрядам, чем шиваиты, поэтому в храмы двух первых конфессий неиндуисту попасть гораздо труднее, чем в храмы шиваитов.

Бхакти (преданность, любовь к Богу) как особое, мистич., направление оформляется в VI–VII вв. на юге Индии среди тамилы, хотя идеологи этого направления находят его идейные истоки еще в ведийских текстах. Затем *бхакти* распространяется на север (ок. XV в.) и восток страны. Исследователи отмечают влияние ислама, в особенности суфизма, и развитие городской культуры, потребовавшее переосмотра кастовых отношений, на появление *бхакти* на севере. Для последователей

бхакти любовь к Богу считается самым лучшим путем к освобождению, превосходящим и выполнение ритуалов, и брахманскую ученость, и аскетизм. Важной частью их религ. практики является выражение любви к Богу, служащее мистич. растворению адепта в Боге, наделяемом личностными чертами, в частности свободой воли. Бог сам решает, кому оказать милость, и для этого вовсе не требуется выполнения каких-то сложных обрядов или религ. подвигов. Канонич. текстами *бхактов*, наряду с Ведами, стали гимны поэтов-шиваитов (**наянаров**) и вишнуитов (альваров), выражающие весь возможный спектр любовных отношений к Шиве и Вишну, личный опыт мистич. переживаний этих отношений. Появление *бхакти* связывают с распространением И. с севера на юг и проникновением его в широкие народные массы, слиянием с местными народными верованиями. Ряд течений *бхакти* придают меньшее значение кастовым различиям, а иногда и отрицают их (хотя многие из основоположников были брахманами). Типично поклонение и обожествление наставников, учителей и поэтов, таких как тамил. бхакт Самбандар, лингаит Басава, поэты Кабир, Сурдас, Мирабаи, Тукарам. Учителя, достигшие мистич. прозрения, называются в нек-рых группах *сантами* («праведными», «святыми»); считается, что они дают адепту «светильник», освещающий путь к богу.

К классич. И. обычно относят те группы, учение к-рых ближе остальных подходит к тому, о чем говорится в эпосе и *пуранах*, а практика — к практике брахманизма. Народные формы И. представляют собой конгломерат множества локальных верований и практик, отличающихся как друг от друга, так и от др. форм И. Эти практики имеют длинную историю и меняются чрезвычайно медленно. Они могут быть совершенно не связаны с теологич. положениями об *Атмане* и *Брахмане* (поскольку их адепты, как правило, члены низших каст) и состоять в исполнении простых обрядов, содействующих реализации частных интересов верующих. Эти обряды призваны расположить к их исполнителям добрых, а чаще — злобных духов, влияющих на повседневную жизнь, живущих в колодцах, деревьях, камнях, воде, земле или вовсе не имеющих пристанища. Они могут быть адресованы старейшинам или основоположникам общины, божеству деревни, дающему дождь и богатый урожай, защищающему от проклятий, колдовства и болезней. Люди верят в астрологич. предсказания, гадания, силу очистительных обрядов и амулетов. Одним из характерных признаков инд. народных религий является санскритизация — процесс включения в практику ритуалов из брахманской традиции.

Неоиндуизм стал следствием реформаторского движения в И. на рубеже XIX–XX вв., вызванного желанием избавить древнюю религию от непонятных, устаревших положений и антигуманных обычаев, вдохнуть в нее новую жизнь, привести ее в соответствие с требованиями разума и здравого смысла. Неоиндуизм представлен разными религ. течениями. Одно из них связано с ориентацией на создание универсальной религии, объединяющей положения И., христианства и ислама. Впервые эта идея была выдвинута предшественником реформации бенг. мыслителем **Р. Роем** (1772–1833), основавшим об-во «**Брахмо Самадж**» (Об-во Брахмана). Др. направление провозгласило лозунг «Назад, к Ведам!» и сконцентрировалось на усовершенствовании традиц. религии. Оно было представлено **Даянандой Сарасвати** (1824–1883) и основанным им об-вом «**Арья Самадж**» (Об-во Ариев). Третье направление связано с идеей распространения инд. мудрости на Запад и представлено в первую очередь **Вивеканандой**, учеником **Рамакришны**. После смерти учителя Вивекананда создал всеинд. организацию «Миссия Рамакришны» (1897). Он выступил с программой обновления И. на основе изменения отношения к классич. И.: за перенос акцента с ритуальной практики на «дух» — мистич. единение с

Абсолютом, обоснование права каждого на индивидуальную *садхану* — свободный поиск и обретение Высшей истины. Выдвинутый им принцип «единства в многообразии», объясняющий межконфессиональные отношения внутри И. и с др. вероисповеданиями, стал впоследствии частью гос. идеологии независимой Индии. Др. направлением деятельности мыслителя стала проповедь духовных ценностей И. среди неиндийцев, целью к-рой была пропаганда объединения завоеваний европ. и инд. цивилизаций, научно-технич. и духовного прогресса.

Одной из существенных черт неоиндуизма является его экспорт в др. страны, чему способствовала деятельность таких религ. объединений, как Международное об-во сознания Кришны (МОСК, International Society for Krishna Consciousness — ISKCON) и «Фонд Раджниша». Об-во сознания Кришны было основано в 1966 в США выходцем из Индии вишнуитом-*садху* А.Ч. Де (1896–1977), взявшим ритуальное имя Бхактиведанта Свами Прабхупада. В фундаменте учения МОСК — идеи проповедника *бхакти*, представителя бенг. вишнуизма **Чайтаньи** (1486–1533). Сегодня у Об-ва есть центры практически во всех странах мира (в т.ч. в России), оно ведет большую экономич. деятельность, связанную с изданием средств массовой агитации (книг, буклетов, CD) и распространением кришнаитского образа жизни. Кришнаиты называют себя «вайшнавами», свою религию считают ортопрактикой (устной практикой), наукой реализации в себе сознания Кришны на основе *бхакти-йоги*. Они учат любить бога так же, как женское космич. начало **Пракрити** (с ним отождествляется адепт) любят мужское космич. начало **Пурушу**, как пастишка Радха любит Кришну. Адептам даются инд. имена; они носят инд. традиц. одежду — *сарри*, *дхоти*, сандалии, на лоб ставят точку-*тилак*, носят иконки с изображением Свами Прабхупады; богослужения воспроизводят элементы индуистских ритуалов, включают медитацию, *джану* (повторение имен бога), коллективные песнопения с распеванием гимнов-*киртанов* и *мантр*, игрой на барабанах и цимбалах, танцевальными движениями (*санкиртан*).

Фонд Раджниша также изначально основан в США последователями Раджниша (1929–1999), выходца из джайн. семьи. В 1980 он приехал в США в поисках аудитории для проповеди своего учения, к-рое было запрещено в Индии. Приняв религ. имя Ошо, он основал в шт. Орегон поселение своих адептов Раджнишпурам (букв. «город Раджниша»). Его вариант неоиндуизма декларирует духовную свободу в духе отшельников-*санньяси* и обретение спасения в собственном внутреннем мире за счет отказа от любых условностей, включая нравственные и социальные. Одним из действенных средств преодоления трагич. противоречия между индивидом и об-вом и средством освобождения Раджниш называл смех.

Лит.: Альбедиль М.Ф. Индия: беспредельная мудрость. М., 2003; *она же*. Индуизм: творящие ритмы. СПб., 2004; *она же*. Протоиндийская цивилизация. Очерки культуры. М., 1994; Артур Авалон (Дж. Вудрофф). Введение в Маханирвана-тантру. М., 2002; Аткинсон В.У. Религии и тайные учения Востока. М., 2006; Боги, брахманы, люди. Четыре тысячи лет индуизма. М., 1969; Бонгард-Левин Г.М. Древнеиндийская цивилизация (3-е изд., переработанное и дополненное). М., 2000; Бонгард-Левин Г.М., Ильин Г.Ф. Индия в древности. М., 1985; Браун У. Норман. Индийская мифология // Мифология древнего мира. Пер. с англ. М., 1977; Ванина Е.Ю. Идеи и об-во в Индии XVI–XVIII вв. М., 1993; Ватман С.В. Бенгальский вайшнаизм. СПб., 2005; Вивекананда С. Практическая веданта. М., 1993; *он же*. Практическая медитация. М., 2002; Вудрофф Дж. Гирлянда знаков (Варнамала): опыт изучения тантрических мантр. М., 2006; Глушкова И. Из индийской корзины. М., 2003; Дандекар Р.Н. От Вед к индуизму: Эволюционирующая мифоло-

гия. М., 2002; *Дордже Й.* Логика ведических мистерий: мудрость Древней Индии как руководство к жизни: тексты, переводы, комментарии. М., 2005; *Древо индуизма.* М., 1999; *Елизаренкова Т.Я.* Слова и вещи в Ригведе. М., 1999; *Жоль К.К.* Индуизм в истории Индии. М., 2006; *Зильберман Д.Б.* Генезис значения в философии индуизма. М., 1998; *Индуизм.* Джайнизм. Сикхизм. Словарь. Под общ. ред. М.Ф. Альбедиль и А.М. Дубянского. М., 1996; *Ишервуд К.* Рамакришна и его ученики. М., 2004; *Кабир.* Золотые строфы. М., 2004; *Каниткар В.П.* Индуизм. М., 1999; *Кнотт К.* Индуизм. М., 2001; *Косамби Д.* Культура и цивилизация Древней Индии. М., 1986; *Костюченко В.С.* Интегральная веданта. Критический анализ философии Ауробиндо Гхоша. М., 1970; *он же.* Классическая веданта и неоведантизм. М., 1983; *Невелева С.Л.* Мифология древнеиндийского эпоса (пантеон). М., 1975; *Рыбаков Р.Б.* Буржуазная реформация индуизма. М., 1981; *Самозванцев А.М.* Индия: религии, верования, обряды (древность и средневековье). М., 2003; *Сахаров П.Д.* Мифологическое повествование в санскритских пуранах. М., 1991; *Темкин Э.Р., Эрман В.Г.* Мифы древней Индии. М., 2000; *Ткачева А.А.* Индуистские мистические организации и диалог культур. М., 1989; *она же.* Новые религии Востока. М., 1991; *Томас П.* Легенды, мифы и эпос древней Индии. СПб., 2000; *Топоров В.Н.* Ведийская мифология // Мифы народов мира. Т. 1. М., 1980; *Фаликов Б.З.* Неоиндуизм и западная культура. М., 1994; *Фишер М.П.* Живые религии. М., 1997; *Чаттерджи С.К.* Сокровенная мудрость Индии. М., 2001; *Цветков Ю.В.* Сурдас и его поэзия. М., 1979; *он же.* Тулсидас. М., 1987; *Шарма Д.С.* Азбука индуизма. М., 2005; *Aurobindo Sri.* The Foundations of Indian Culture. Pondicherry, 1975; *Bagchi P.C.* Studies in Tantra. Calc., 1939; *Banerjee J.N.* The Development of Hindu Iconography. N.D., 1985; *Banerjee S.C.* Puranic and Tantric Religion (Early Phase). Calc., 1966; *id.* Tantra in Bengal. Calc., 1978; *Barrett D.B.* World Christian Encyclopedia. A Comparative Study of Churches and Religions in the Modern World A.D. 1900–2000. Nairobi–Oxf.–N.Y., 1982; *Bhandarkar R.G.* Vaiṣṇavism, Śaivism and Minor Religious Systems. Varanasi, 1965; *Bhattacharyya N.N.* The World of Tantra. N.D., 1988; *id.* A Glossary of Indian Religious Terms and Concepts. D., 1990; *Biardeau M.L.* Hinduism. The Anthropology of a Civilization. D., 1989; *Bloomfield M.* The Religion of the Veda. N.Y.–L., 1908; *Bose D.N.* Tantras: Their Philosophy and Occult Secrets. Calc., 1965; *Brockington J.L.* The Sacred Thread. A Short History of Hinduism. D., 1992; *Brooks Ch.* The Hari Krishnas in India. N.Y., 1989; *Chandra S.* Encyclopaedia of Hindu Gods and Goddesses. N.D., 2001; *Chatterji S.C.* Hindu Religious Thought // The Religion of the Hindus. Ed. by K.W. Morgan. N.Y., 1953; *Chaudhuri N.C.* Hinduism: A Religion to Live By. D. etc., 1996; *Creel A.B.* Dharma in Hindu Ethics. Calc., 1977; *Dalmia V., Stietenron H. von* (eds). Representing Hinduism. The Construction of Religious Traditions and National Identity. N.Y., 1995; *Dasgupta S.* Hindu Ethos and The Challenge of Change. N.D., 1977; *Dumont L.* Homo Hierarchicus. The Caste System and Its Implications. L., 1970; *Feldhaus A.* Water and Womanhood: Religious Meanings of Rivers in Maharashtra. N.Y.–Oxf., 1995; *Gandhi M.K.* What is Hinduism? N.D., 1995; *Gangadharan K.K.* Sociology of Revivalism. A Study of Indianisation, Sanskritisation and Golwalkarism. N.D., 1970; *Gonda J.* Aspects of Early Vishnuism. Utrecht, 1954; *id.* Die Religionen Indiens. Bd. 1–2. Stuttgart, 1960–1963; *Hardy F.* The Religious Culture of India: Power, Love and Wisdom. Cambridge–N.D., 1995; *Hinduism Reconsidered.* Ed. by G.D. Sontheimer, H. Kulke. N.D., 1991; *Hopkins E.W.* The Religions of India. D., 1970; *Joshi L.M.* Brahmanism, Buddhism and Hinduism: Essays on Their Origins and Interactions. Kandy, 1970; *Levy R.I.* Mesocosm. Hinduism and the Organization of a Traditional Newar City in

Nepal. Berkeley, 1990; *Madan T.N.* Religion in India. D., 1992 (2nd ed.); *Malhotra S.L.* Social and Political Orientation of Neo-Vedantism. D., 1970; *Mitchell J.M.* The Great Religions of India. Edinburgh-L., 1905; *Monier-Williams M.* Brahmanism and Hinduism. L., 1891 (4th ed.); *Moor E.* The Hindu Pantheon. A New Edition with Additional Plates. Condensed and Annotated. Varanasi-D., 1968; *Nath S.* Dictionary of Vedanta. N.D., 2002; *Oldenberg H.* Die Religion des Veda. B., 1894; *Payne E.A.* The Shāktas: An Introductory and Comparative Study. Calc., 1933; *Radhakrishnan S.* Religion and Society. N.D., 1995; *Rajneesh.* The Perennial Path. D., 1977; *Renou L.* Hinduism. N.Y., 1962 (Great Religions of Modern Man); *Sen K.M.* Hinduism. L. etc., 1991; *Sengal S.* Encyclopaedia of Hinduism. N.D., 1999; *Sharma D.* Hindu Belief and Practice. N.D., 1987; *Sinha P.* Smriti Political and Legal System: A Socio-Economic Study. D., 1982; *Smith D.* Hinduism and Modernity. Malden etc., 2003; *Sontheimer G.-D.* Essays on Religion, Literature and Law. N.D., 2004; *id.* Pastoral Deities in Western India. N.Y., 1989; *Srinivas M.N.* Caste in Modern India and Other Essays. Bombay, 1964; *Stevenson M.S.* The Rites of the Twice-Born. L., 1920; *Studies in Hinduism.* Ed. by G. Oberhammer. Wien, 1977; *Suda J.P.* Religions of India. A Study of Their Essential Unity. N.D., 1978; *Tahtinen U.* Indian Traditional Values // *Studia Orientalia* (Helsinki). 1981, vol. 50; *Wiser W.H.* The Hindu Jajmani System. A Socio-Economic System Interrelating Members of a Hindu Village Community in Services. Lucknow, 1969; *Zaehner R.C.* Hinduism. L., 1966.

Н.А. Канаева

ИНТЕГРАЛЬНАЯ ЙОГА (Integral Yoga), иначе — «йога синтеза» (*пурна-йога*), — психопрактич. учение известного инд. мыслителя и религ. реформатора **Ауробиндо Гхоша** (1872–1950). По мнению Гхоша, И.й. способна задействовать все психофизич. и духовные силы человека в качестве инструментов приближения к абсолютному Божественному началу (**Брахман**) и соединения с ним. Практика И.й. распадается на три последовательные ступени: 1) попытку низшего «Я» человека вступить в контакт с Богом; 2) полное приготовление всей низшей природы человека к принятию высшей, божественной, природы; 3) окончательное духовное преображение адепта, влекущее за собой переживание им присутствия Бога во всем мире. Принципы И.й. отрицают жесткую запрограммированность в деятельности последователей и их общее уравнивание друг с другом: каждый из них решает собственные конкретные задачи. Кроме того, сторонники И.й. используют на благо своей духовной эволюции все аспекты своей жизни, включая негативные. В понимании Гхоша, **йогой** оказывается даже материальная природа, поскольку она «стремится» обнаружить в себе божественность. Практика И.й. ведет, с одной стороны, к «интегральному постижению» божественной сущности, к-рая понимается теперь не только как единое и бесформенное начало, но и как начало, наделенное множеством взаимопереплетенных аспектов, а с др. стороны, к «интегральному освобождению», т.е. к всеобъемлющему контакту индивида с Богом, преобразованию низшего существа человека в божественный образ. Тем самым «достигается совершенная гармония плодов знания, любви и труда» («Синтез йоги»), а ум и тело человека превращаются в чистые каналы, через к-рые поток божественной жизни беспрепятственно изливается в мир. При этом последователь И.й. стремится не столько к обретению запредельной безмятежности, сколько к такому уровню сознания, на к-ром он сможет гармонично сосуществовать с окружающей действительностью, вносить свою лепту в развитие социокосмич. универсума. Совершенный

интегральный йогин — идеальное существо из породы «богочеловечества»: он понимает, что освобождение одного неминуемо связано с освобождением всех. Такие идеальные люди составят будущий костяк человечества. И.й. стала весьма известным и влиятельным направлением к сер. XX в. В различных странах (в т.ч. и в России) действуют многочисленные центры И.й., но главный располагается в Пондишери, или Путтуччери (Юж. Индия). Попыткой общественной реализации идей И.й. можно считать деятельность космополитич. интернационального г. Ауровиля, находящегося неподалеку от Пондишери.

Соч.: The Complete Works of Shri Aurobindo. Vol. 23–24. The Synthesis of Yoga. Pondicherry, 1999.

С.В.Пахомов

ИШВАРА (санскр. īśvara — «господин», «владыка», «повелитель») — осн. обозначение Бога как активного начала в мире, отличного от самого мира. В «умеренной» версии инд. теизма (*ишваравада*) мыслится лишь как образец для подражания для высших душ; в «крайнем» теизме И. считается реальным демиургом реального мира, в промежуточных доктринах И. — демиург мира нереального. Термин «И.» соответствует одному из главных эпитетов Шивы, ближайшими к нему являются Махешвара («Великий И.»), Бхутешвара («господин *бхутов*», т.е. живых существ), Иша, Ишана («властитель»), Махеша («великий владыка»), Вишванатха («повелитель Вселенной»). Не случайно поэтому, что первое свидетельство об И. дает шиваитская «Шветашватара-уп.». Здесь Махешвара — создатель самой мировой мистификации (**майя**), а все существа, населяющие этот мир, названы его «членами» (IV.10, ср. VI.7). Ко времени окончательной редакции «**Бхагавадгиты**» термин «И.» становится уже достаточно популярным, чтобы стать одним из важных эпитетов и атрибутов Вишну-Кришны. В главе, посвященной чувственно-насыщенным, устрашающим манифестациям божества, Арджуна называет его «почитаемым господином» (*иша идья*) (XI.44). Более важный контекст составляет поучение самого Кришны, различающего три духовных начала **Пуруши**, из к-рых одно преходяще и изменяемо (эмпирич. душа, ср. **джива**), другое наделяется противоположными характеристиками, а третье, именуемое «высшим *Пурушей*» и «высшим **Атманом**», есть И., к-рый проникает во все миры и тем самым поддерживает их (XV.16–17). Наконец, Божество определяется как И., пребывающий в «сердцевине» каждого из существ и заставляющий их вращаться действием своей мистифицирующей силы-*майи*, как если бы они были механизмами. Тот, кто ищет в нем прибежище всем своим существом, обретает по его милости высший мир и вечную обитель (XVIII.61–62). Текст, известный как «шиваитская „Гита“», — «Ишвара-гита» во многом основывается на «Бхагавадгите». Шиваитская традиция создавала и специальные прославления И. — «Ишвара-стути».

И. — образец для подражания подвижников и мудрецов, а потому и идеальный объект для медитации — подробно описывается в текстах **йоги**. В «Йога-сутрах» и в коммент. **Вьясы** указывается, что для достижения концентрации ума помимо овладения осн. средствами психотехники необходимо «предание себя И.» (*ишваратранидхана*), а также что сосредоточение сознания на священном слого **ОМ**, к-рый есть знак И., позволяет йогину постичь собственную сущность и избавиться от «препятствий» в виде болезней и т.д. (Йога-сутры I.23, 27–29). В И. локализуется «семя всезнания» (*сарваджня-биджа*, букв. «семя всезнающего»), и там же утверждает-ся, что он был учителем даже самых древних учителей (I.25–26).

Как демиург Вселенной И. наиболее рельефно предстает в **вайшешике**, прежде всего в космологии **Прашастанады**. Смена мировых циклов описывается здесь т.о., что вследствие очередного «освобождения» очередного Брахмы, наступающего в конце «века Брахмы», у И. (Махешвары) возникает желание разрушить все миры, чтобы дать отдых живым существам на следующий «век Брахмы». Одновременно прекращается действие кармических сил (**адришты**), и вновь по желанию И. осуществляется распад всех материальных образований до конечных атомов (*ану*). После этого И., руководствуясь желанием предоставить существам опыт существования, побуждает атомы четырех «великих элементов» (**махабхуты**) к соединению, в результате чего постепенно образуется Великое яйцо (*маханда*), благодаря желанию И. рождается Брахма, к-рому он поручает создание всех живых существ, завершающееся самым для брахманистского сознания главным — институтом четырех *варн* (Падартхадхарма-санграха 57–59).

В **адвайта-веданте** концепция И. претерпевает внешне малозаметную, но на деле существенную эволюцию, к-рую проследил П. Хакер. У **Шанкары И.** (часто «высший И.») — фактически синоним **Брахмана**, *Атмана*, «высшего *Брахмана*», «высшего *Атмана*». Об этом свидетельствуют контексты функционирования данного термина, референту к-рого приписываются сознательность, единственность, вездесущность, неизменность, совершенство, самодостаточность, всеведение, чистота, освобожденность. Как и *Атман*, И. есть «истинная душа» человека, и в то же время он направляет его душу; как и *Брахман*, он трактуется как причина и создатель мира. В качестве первоначала, наделенного, однако, различными атрибутами (*сагуна*), И. трактуется как объект медитации и богопочитания (*упасана*). О глубинном тождестве И. и *Брахмана* у Шанкары убедительнее всего свидетельствуют как раз эти различия И. с атрибутами и без атрибутов, к-рые точно соответствуют тому же различию в связи с *Брахманом* (Брахмасутра-бхашья IV.4.19; ср. там же I.1.11, IV.3.14). Одно из немногих, но существенных различий состоит в том, что для Шанкары сущность И. (*ишваратва*), прежде всего креативная деятельность в мире, является в конечном счете иллюзорной, точнее, соответствующей лишь уровню относительного знания (см. **Вьявахарика–парамартхика**), тогда как об «относительности» сущности *Брахмана* (*брахматва*) он нигде не упоминает. Эту двузначность «урегулировали» ученики и последователи Шанкары, в результате чего в поздней **адвайте** (напр., у **Мадхавы** или Садананды — XV–XVI вв.) И. уже не смешивается с *Брахманом*, т.к. находит свою «онтологич. нишу», став раз и навсегда *Брахманом* с атрибутами, «низшим *Брахманом*» (*апарабрахма*).

Лит.: Классическая йога («Йога-сутры») Патанджали и «Вьяса-бхашья»). Пер. с санскр., коммент. и реконструкция системы Е.П. Островской и В.И. Рудого. М., 1992; *Прашастанада*. Собрание характеристик категорий («Падартха-дхарма-санграха») с коммент. «Цветущее древо метода» («Ньяя-кандали») Шридхары. Пер. с санскр., предисл., введ., историко-филос. коммент. В.Г. Лысенко. М., 2005; *Hacker P. Eigentümlichkeiten der Lehre und Terminologie Śankaras // ZDMG. 1950, Bd 100, S. 246–286.*

В.К. Шохин

ИШВАРАКРИШНА (санскр. Īśvarakṛṣṇa) — наиболее авторитетный систематизатор филос. традиции **санкхьи**, составивший в IV–V вв. ее канонич. текст «Санкхья-карика». Благодаря И. это древнейшее направление инд. мысли стало одной из клас-

сич. систем-даршан. Сведения об И. незначительны: известно лишь, что он вел свое происхождение из Кошалы (Сев.-Вост. Индия), из брахманской семьи и, возможно, стал странствующим аскетом. Созданный им текст свидетельствует о том, что он превосходно изучил наследие своих предшественников, т.к. смог унифицировать положения многочисленных конкурирующих школ *санкхьи* предклассич. периода, представив «ортодоксальную» версию ее доктрины. «Санкхья-карику», содержащую, если судить по различным комментариям, от 69 до 73 стихов в изысканном размере *арья* (форма *карик*, в к-рой можно видеть, согласно Л. Рену, версифицированную запись *сутр*, до И. была освоена **Нагарджуной**, после него — Гаудападой), можно считать уникальным опытом сжатого изложения доктрин фило. системы, выполненного в превосходной поэтич. форме.

Карик 1–2 описывают поработанность индивида тремя видами страдания (происходящего «от себя», «от живых существ» и «свыше») и ставят задачу освобождения от них. В *кариках* 3–7 кратко перечисляются все 25 начал *санкхьи* — **таттвы** (они представлены с т.зр. возможности и невозможности модифицироваться или быть модификациями), излагается учение о трех источниках знания (**прама-ны**) и сферах их применимости. *Карик* 8–20 представляют онтологию *санкхьи*: учение о предсуществовании следствия в причине (**саткарьявада**), характеристики «проявленного» и «непроявленного» уровней трехгунной реальности (**вьякта-авьякта**), а также признаки самих трех **гун** — «атомарных» (далее неделимых) номунов, проявляющихся в аспектах просветленности, активности и инертности. Там же дается обоснование активной первоматерии **Пракрити** как первопричины мира, доказывається существование **Атмана-Пуруши** как «чистого субъекта» и его множественность, а также ложное взаимоотноожествление *Пракрити* и *пуруш*. *Карик* 21–27 и 38 посвящены космогонии — эманациям всех «проявленных» начал мира из *Пракрити*, непроявленного начала: вначале появляется **махат (буддхи)**, из него — **аханкара**, из него, в зависимости от преобладания *гун* **саттвы** и **тама-са**, — 11 **индрий** (включая **манас**), пять **танматр**, а из них появляются пять первоэлементов (**махабхуты**). В *кариках* 28–37 классифицируются и иерархизируются десять перцептивных и моторных *индрий* и три «внутренние способности» (**антах-карана**) — ум-*манас*, эгоизм-*аханкара* и интеллект-*буддхи*, между к-рыми также устанавливаются иерархич. отношения. Предмет *карик* 39–55 — механизм трансмиграции тонкого тела (**сукшма-шарира**), своеобразного посредника между духовным началом *Пурушей* и материальными телами, а также диспозиции сознания (**бхавы**), определяющие результаты трансмиграции. Тема *карик* 56–61 — служение «бессознательной» *Пракрити* интересам *пуруш*. Уподобляя достигшего истинного знания *Пурушу* неблагодарному любовнику, к-рый оставляет свою возлюбленную (*Пракрити*) после того, как она исполнила свое предназначение перед ним и обеспечила для него «вкусение» объектов (**бхога**), после к-рого только и возможно освобождение (**мокша**), И. описывает их конечное разъединение средствами куртуазной поэзии, умело используя и омонимы: «Разнообразными средствами ублажая неблагодарного *Пурушу*, добродетельная (*гунная*) — лишенного добродетели (*не-гунного*), [*Пракрити*] бескорыстно осуществляет его цели. Нет ничего деликатнее, по моему мнению, *Пракрити*, к-рая с мыслью „Меня увидели!“ больше *Пуруше* не показывается» (ст. 60–61). *Карик* 62–68 посвящены «освобождению» *Пуруши* от мира страданий, к-рое начинается с «реализации» истинного знания (здесь же даются рекомендации по созерцательной практике) и завершается последним развоплощением. При этом с самого начала выясняется, что само духовное начало, будучи по определению бездейственным, необъяснимым образом закабалается и «осво-

бождается» самой же персонифицируемой Первоматерией, к-рая, хотя и является бессознательной, каким-то образом осуществляет целеполагающую деятельность в мире (ст. 62). В заключительных стихах «Санкхья-карики» излагаются осн. «историч.» вехи традиции *санкхьи*.

Сочинение И. пользовалось беспрецедентной популярностью: уже к X в. на него было составлено более десяти комментариев; все оппоненты *санкхьи* (буддисты, джайны, вайшешики, найяики, ведантисты) в изложении ее учения опирались именно на соч. И. Сформулированный философом классич. дуализм *санкхьи* стал одним из важных мировоззренческих каркасов космологии **пуран** и **тантризма**. Тантризм активно развивал образность И., сравнивавшего *Пракрити* и *Пурушу* с женским и мужским началами, а акты созидания и разрушения мира — с их «свиданиями» и «расставаниями».

Соч.: Лунный свет санкхьи. Ишваракришна, Гаудапада, Вачаспати Мишра. Изд. подгот. В.К. Шохин. М., 1995.

Лит.: EIPh. Vol. IV. Sāṅkhya: A Dualist Tradition in Indian Philosophy. Ed. by G.J. Larson, R.Sh. Bhattacharya. Princeton (N.J.), 1987; *Larson G.J. Classical Sāṅkhya. An Interpretation of its History and Meaning. D. etc., 1979; Swami Narayana. Sāṅkhyakārikā of Īśvarakṛṣṇa. Varanasi, 1989.*

В.К. Шохин



ЙОГА (санскр. *yoga*, букв. «соединение», «сопряжение», «запрягание») — многозначный термин, означающий: 1) любую организованную духовную практику и даже целые классы таковых, дисциплину, метод духовного действия (ср. различие *карма-йоги*, «дисциплины действия», *джняна-йоги*, «дисциплины познания», и *бхакти-йоги*, «дисциплины служения», в **«Бхагавадгите»**); 2) среди этих практик — специальные психотехники, иерархию аскетич. упражнений, соотносенную с культивированием определенных положений тела (**хатха-йога**); 3) среди этих психотехник — т.н. восьмистадийный тренинг (*аштанга-йога*), начинающийся с культивирования пяти видов «воздержаний» (от убийства, лжи, воровства, нецеломудрия, многостяжания) и завершающийся «растворением» сознания практикующего созерцателя в созерцаемом объекте; 4) одну из классич. **даршан**, учение к-рой тесно связано с концепцией «восьмистадийного тренинга» и с основополагающими принципами философии **санкхьи**. Ниже предметом специального внимания будет Й. в этом последнем значении.

Первый период истории Й. (V в. до н.э. — I в. н.э.) совпадает с начальным этапом эволюции *санкхьи*. Один из первых санкхьяиков, **Арада Калама**, наставник **Будды**, был и одним из первых теоретиков Й., разработавшим два этапа ее практики: сначала — предварительный нравственно-аскетич. тренинг, затем — поэтапное достижение «измененных состояний сознания» в виде четырех **дхьян**. Древняя Й., как ее можно восстановить по будд. источникам, «средним» **упанишад**ам и дидактич. текстам **«Махабхараты»**, развивалась в континууме учительских традиций синкретич. *санкхья-Й.*, где Й. соответствовала «практич.» части, а *санкхья* отвечала за

«теоретич.» выкладки. В эпич. текстах очень настойчиво внушается мысль о нераздельном единстве *санкхьи* и *Й.* (Бхг. V.5; Мбх. XII. 293.30, 304.2–4 и т.д.), что, вероятно, свидетельствует об обратном — о начале обособления *Й.* (как верно заметил Дж. Ларсон, то, что и так очевидно, не нуждается в настойчивом утверждении). Это подтверждается тем, что в некоторых эпич. пассажах разъясняются различия между *санкхьей* и *Й.*: 1) йогины — и в этом они противостоят санкхьяикам — исходят из существования божества **Ишвары**, без к-рого, как они считают, освобождение (**мокша**) невозможно; 2) йогины считают, что лучше довольствоваться своими «интуитивными прозрениями», чем сформулированной системой взглядов (Мбх. XII.289.3–7).

Процесс разделения *санкхьи* и *Й.* был весьма длительным, обособление конкурирующих школ *санкхьи* и примыкание их к *Й.* происходило в течение I–IV вв. Цитаты из авторитетных текстов, признаваемых обеими традициями, к-рые приводятся в коммент. **Вьясы к сутрам Й.**, позволяют предположить, что многие из отделявшихся школ на самом деле продолжали считать своими и санкхьяики и йогины одновременно. Правильно полагать, что мы имеем дело с совместной разработкой как тем, специфических для *санкхьи* (напр., взаимодействие духовного начала и менталитета), так и тем общефилософских (обсуждение релевантности атомизма).

О формальной самостоятельности *Й.* можно говорить только начиная с IV–V вв., когда был создан базовый текст школы — «*Й.-сутры*», приписываемый некоему Патанджали (не грамматист **Патанджали**, несмотря на многочисленные попытки доказать их идентичность). Составитель текста опирался на древнюю традицию не только самой йогической психотехники, но и ее систематизации, восходящую к сер. I тыс. до н.э. Составление собрания *сутр Й.* было отчасти стимулировано успехами будд. *Й.* — школы **йогачары (виджнянавады)**, к-рой индуистская традиция и противопоставила «ортодоксальную» *Й.* Др. стимулом для появления *Й.* стало уже давнее стремление йогингов обособиться от санкхьяиков с целью создания отдельной *даршаны*.

Текст «*Й.-сутр*», к-рый можно рассматривать как «практич.» приложение окончательно сформировавшегося дуализма *санкхьи* к психотехнич. практике *Й.* с учетом и специфически йогических мировоззренческих позиций, состоит из четырех разделов. В разд. I *Й.* с самого начала определяется как «преодоление колебаний сознания» (*читтавритти-ниродха*), результатом чего должно быть «установление в себе» духовного начала — **Пуруши** (до этого он принимает формы этих «колебаний»). Далее следуют: классификация указанных «колебаний», стратегия их преодоления и приближения к концентрации сознания (одно из средств — почитание божества *Ишвары*, к-рый трактуется как *Пуруша*, наделенный специфич. характеристиками), анализ препятствий на пути к успокоению сознания, описание достижения «стабильности» сознания. В разд. II излагается учение о корневых аффектах сознания (**клеши**), к-рые являются осн. препятствием на пути к освобождению, о **карме** (как реализации этих корневых аффектов). Также разбирается четырехчастная модель, близкая к схеме **Четырех благородных истин в буддизме**: страдание, причина страдания, возможность избавления от него и средства этого избавления. В том же разд. изложены первые пять ступеней восьмеричного тренинга *Й.* — воздержание от осн. страстей (**яма**), культивирование духовной дисциплины (*нияма*), выполнение телесных поз (*асана*) и дыхательных упражнений (*пранаяма*), освобождение чувств от воздействия внешних объектов (**пратьяхара**). В разд. III рассматриваются три высшие стадии йогич. тренинга, именуемые «внутренняя *Й.*», или концентрация (*саньяма*): удержание сознания в одной точке (*дхарана*), ступень чистого созерцания (*дхьяна*) и конечное растворение созерцающего в созерцаемом

(**самадхи**), подразделяющееся, в свою очередь, на предварительное (*сабиджа*, «с семенами») и высшее (*нирбиджа*, «бессеменное»). При этом «бессеменное» растворение относится ко всем трем стадиям концентрации (включая и «растворение с семенами») как внутреннее — к внешнему и как те — к пяти первым стадиям («восьмичленной Й.». Осн. содержание разд. III составляет, однако, подробное перечисление тех оккультных «сверхсил» (*вибхути*), к-рые рекомендуется достичь, применяя все ту же концентрацию (*саньяма*) к различным объектным сферам микро- и макрокосма. Первым результатом овладения этой техникой названо познание звуков, издаваемых всеми живыми существами, последним — непосредственное восприятие различий даже между двумя атомами. В последнем, разд. IV рассматриваются: происхождение сверхспособностей (**сиддхи**), карма и ее латентные «следы» (**васана**). Также Патанджали, к-рый настаивает на объективности внешних вещей, полемизирует на эту тему с будд. идеалистами-виджнянавадинами. Здесь осн. аргументы составителя «Й.-сутр» сводятся к указанию на самоидентичность экстраментального объекта и различие в содержании воспринимающих его сознаний, а также на неизбежность регресса в бесконечность (при допущении того, что одни лишь содержания сознания воспринимаются др. содержаниями сознания). Текст завершается характеристиками конечного освобождения *Пуруши*.

О формировании собственно филос. доктрины Й. речь может идти только начиная с комментаторского периода, когда Вьяса составляет нормативное и вместе с тем теоретич. толкование к *сутрам* (поднимая те проблемы, к-рые мы не обнаруживаем у сутракарина) — «Й.-сутра-бхашья». «Энциклопедист» **Вачаспати Мишра** комментирует толкование Вьясы в своей «Таттва-вайшаради» («Искусности в постижении истины»), а позднее царь Бходжа пишет новый коммент. к сутрам — «Раджа-мартанда» («Царское солнце»), также опираясь на Вьясу. Завершает йогическую экзегезу **Виджняна Бхикшу**, составивший коммент. к коммент. Вьясы под назв. «Й.-варттика», а также и отдельный свод учения Й. — компендиум «Й.-санграха». Оба текста отражают попытку синтеза Й., *санкхьи* и неадвайтистской **веданты**.

Среди осн. отличий филос. наследия Й. от учения *санкхьи* можно выделить: 1) введение концепции менталитета-**читты**, в известном смысле объединяющего функции различаемых в *санкхье* компонентов «внутреннего инструментария» (**антахарана**) — интеллекта-**буддхи**, эгоизма-**аханкары** и ума-**манаса**; этот менталитет рассматривается на различных уровнях активности (*читтабхуми*); 2) иную типологизацию состояний сознания (**бхавы**), в к-рой главное место занимают осн., «корневые» аффекты, определяющие сансарное существование индивида, — *клеши*; 3) признание божества — *Ишвары*, к-рый является «первым среди равных» духовных субъектов-*пуруш* и отличается от остальных неподверженностью кармическим аффектам и безразличием к их результатам, а также способностью быть носителем «семени всеведения» и объектом медитации и почитания для адепта-йогина. Среди тем философствования Й., не связанных с *санкхьей*, выделяются те, о к-рых сообщает Вьяса, цитируя предшествующих авторитетов: «реалистич.» (в ср.-век. смысле) концепция восприятия, складывающаяся из восприятия родовых качеств объекта и его специфич. характеристик; типологизация причинности — различаются причины возникновения, устойчивости, проявленности, модификации, «презентации» объекта, достижения результата, разъединения, трансформации и стабильности. Сам же Вьяса обнаруживает интерес к лингвофилософ. проблематике, к к-рой *санкхья* были совершенно безразличны. Выясняя, каким способом соотносятся означаемое (*Ишвара*) и означающее (слог **ОМ**), он настаивает на том, что их связь является «неизменной», но никак не отрицает здесь и соглашения, ссылаясь на тех

«знатоков», к-рые считают, что связь между словом и его референтом вечна ввиду вечности самого соглашения. Вачаспати Мишра уточняет его мысль: инициатором этого «вечного соглашения» выступает сам *Ишвара*, к-рый становится, т.о., и установителем имен (Йога-сутра-бхашья, Таттва-вайшаради I.27).

Соч.: Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья»). Пер. с санскр., введ., коммент. и реконструкция системы Е.П. Островской и В.И. Рудого. М., 1992; *The Yoga-System of Patañjali, or the Ancient Hindu Doctrine of Concentration of Mind Embracing the Mnemonic Rules, Called Yoga-Sūtras, of Patañjali and the Comment, Called Yoga-Bhāṣya, Attributed to Veda-Vyāsa and the Explanation, Called Tattva-Vaiśaradī, of Vācaspati Miśra.* Transl. from the Original Sanskrit by J.H. Woods. Harvard Univ. Press, 1914.

Лит.: *Bahadur K.P.* The Wisdom of Yoga: A Study of Patañjali's Yoga-Sūtra. N.D., 1977; *Bhattacharya R.Sh.* An Introduction to the Yoga-Sūtra. D., 1985; *Coster G.* Yoga and Western Psychology. L., 1934; *Dasgupta S.* Yoga as Philosophy and Religion. L., 1924; *id.* Yoga Philosophy in Relation to Other Systems of Indian Thought. Calc., 1930; *id.* The Study of Patañjali. Calc., 1920; EIPh. Vol. IV. Sāṅkhya: A Dualist Tradition in Indian Philosophy. Ed. by G.J. Larson, R.Sh. Bhattacharya. Princeton (N.J.), 1987; *Eliade M.* Patañjali et le yoga. P., 1962; *id.* Yoga: essai sur les origines de la mystique indienne. P., 1936; *id.* Le Yoga, Immortalité et liberté. P., 1954; *Feuerstein G.* The Essence of Yoga. L., 1974; *id.* The Philosophy of Classical Yoga. Manchester, 1980; *id.* The Yoga-Sūtra of Patañjali. An Exercise in the Methodology of Textual Analysis. [Manchester,] 1979; *Hauer J.W.* Der Yoga. Ein indischer Weg zur Selbst. Stuttgart, 1958; *Oberhammer G.* Strukturen yogischer Meditation. Untersuchungen zur Spiritualität des Yoga. Wien, 1977.

В.К. Шохин

ЙОГАЧАРА (санскр. *yoga-ācāra*, букв. «практикующий йогу») — наряду с **мадхьямакой** одно из двух важнейших направлений **буддизма махаяны**. Назв. «Й.», подчеркивающее важность йогической работы с сознанием, восходит к трактату «Й.-бхуми» («Уровни практики йоги»), однако за этим направлением закрепилось еще одно назв. — **виджнянавада** («учение о различающем знании»), к-рое выделяет др. аспект доктрины Й.: поскольку осн. препятствие к достижению духовного «пробуждения» (**бодхи**) последователи Й. видели прежде всего в неведении (**авидья**), преимущественное внимание они уделяли познанию и его механизмам.

Содержательно Й. можно представить как логич. развитие некоторых идей будд. школы *саутрантика*. Хотя эта школа, будучи реалистической, признает существование внешних объектов, тем не менее, согласно ее воззрениям, познание имеет дело не с ними самими, а лишь с мысленным представлением о них. Однако если внешний объект все равно недоступен для познания, то для объяснения познавательного процесса он, строго говоря, не обязателен. Из этого вытекает закономерность логич. шага, осуществленного Й., — она выносит внешний объект за скобки, утверждая, что познание касается лишь реалий самого сознания (**виджняна**). Разделяя критику **Нагарджуны**, к-рый показал, что все элементы опыта (**дхармы**), признаваемые реальными в *саутрантике*, на самом деле относительноны, пусты (*шунья*), философы Й. не согласились с его выводом о том, что именно пустота и есть единственная реальность, посчитав его слишком категоричным и нигилистическим. Для них *шуньята* — это пустота реальности вне сознания ввиду ее полной зависимо-

сти от последнего: в опыте даны не объекты, а только мысль о них (*читта-матра*). Каждое актуально функционирующее эмпирич. сознание (*правритти-виджняна*) опирается на особое субстратное сознание **алая-виджняна** («сокровищница сознания»), к-рое, однако, является не предельной (*паринишпанна*), а лишь зависимой (*паратантра*) реальностью, поскольку представляет собой поток обуславливающих друг друга мгновенных вспышек (*дхарм*). По словам Д. Люстхауса, «сознание (*виджняна*) является для Й. не окончательной реальностью или спасением, а скорее базовой проблемой».

Исторически в истоках Й. лежит ряд махаянских **сутр** «второй волны» (IV–V вв.) — «Ланкаватара» («Схождение [Будды] на Ланку»), «Аватансака» («Гирляндовая сутра») из цикла праджняпарамитских *сутр* (см. **Праджняпарамитские тексты**), а также «Махаяна-шратхопатха-шастра», приписываемая **Ашвагхоше**. Однако главным источником идей Й. является «Сандхинирмочана-сутра» («Разъяснение скрытого намерения [Будды]»). Согласно этому тексту, **Будда** запускал «колесо Учения» три раза: первый раз — с помощью учения о **Четырех благородных истинах**, к-рое имело своей целью привести адептов к состоянию **архата**, второй раз — с помощью доктрины пустоты (**шуньявада**), нацеленной на достижение идеала «буддовости». Поскольку не все его учение было изложено в явной форме (*нитартха*; см. **Герменевтика в буддизме**), он запустил колесо *дхармы* в третий раз, чтобы сделать явным учение о нереальности трех модусов бытия — «сконструированного» (*парикальпита*), «зависимого» (*паратантра*) и «совершенного» (*паринишпанна*), а также доктрину субстратного сознания — *алая-виджняны*.

Относительно возникновения Й. существует легенда, что ее основоположения были продиктованы монаху Асанге будущим *буддой* (или **бодхисаттвой**) **Майтреей** на небесах Тушита (Асанга достигал этого пространства в процессе медитации). Некоторые совр. ученые считают Майтрею историч. лицом, учителем Асанги — **Майтреянатхой**. Колебание кит. и тиб. будд. традиций между авторством Майтреянатхи и Асанги касается ряда трактатов Й.: «Й.-бхуми» («Уровни следования йоге») в Китае считают созданием Майтреянатхи, в Тибете — Асанги, «Абхидхарма-самуччаю» («Собрание абхидхармы»; см. **Абхидхарма**), «Махаяна-санграху» («Компендиум махаяны») обе традиции приписывают Асанге, а «Махаяна-сутра-аланкару» («Украшение сутр махаяны»), «Мадхья-анта-вибхангу» («Анализ середины и крайности»), «Дхарма-дхармата-вибхангу» («Анализ дхармы и дхарматы») — Майтреянатхе.

Др. ключевой фигурой Й. был **Васубандху**, по традиции — молочный брат Асанги. Историк *буддизма* Будон приписывает Васубандху восемь трактатов по Й., главные из к-рых «Вимшатика» («Двадцатистишие»), «Вимшатика-вритти» («Коммент. к Двадцатистишию») и «Тримшика» («Тридцатистишие»), образующие цикл «Виджняптиматра-сиддхи» («Утверждение реальности только-мысленного представления»).

После Асанги и Васубандху последователи Й. развивали ее филос. доктрину в двух осн. направлениях: первое обозначалось как *сакара-виджнянавада* (учение о сознании, имеющем форму или аспекты [объекта]) и основывалось на идее, согласно к-рой познание неизбежно наделено формами или аспектами (*акара*) объекта и субъекта; второе — *ниракара-виджнянавада* (учение о сознании, не имеющем формы или аспектов [объекта]) состояло в утверждении познания как чистого света сознания, вне к.-л. категоризаций. **Дигнага** (480–540) и Дхармапала (530–561) считались сакаравадинами, а Стхирамати (510–570) — ниракаравадином. Если Стхирамати ставил акцент на развитии сотериологич. аспекта доктрины *читта-матра* (или *виджнянти-матра*), направленного на культивирование в инди-

видуальной психике идей бессамостности **пудгалы** (*пудгала-найратмья*) и бессамостности **дхарм** (*дхарма-найратмья*), и в этом отношении сблизился с *мадхьямакой* (его работы сохранились в осн. в переводах на тиб. язык), то Дигнага, сконцентрировавший свое внимание на изучении механизмов обычного познания, сблизил Й. с *саутрантикой*.

В результате разрушительной критики Нагарджуны в адрес любой концептуализации реальности доверие к обычному познанию было основательно подорвано, что ставило под угрозу действенность проповеди учения Будды: если разум и чувства не пригодны для адекватного познания реальности, как в этом случае объяснить несведущим учение основателя буддизма? С целью реабилитации обычного познания Дигнага обратился к саутрантиковской теории двух инструментов достоверного познания (**праманы**) и их соответствующих объектов — **свалакшаны** (частного, конкретного) и **саманья-лакшаны** (обобщенных характеристик), создав на ее основе первую будд. систематич. теорию познания. Его осн. труды «Аламбана-парикша» («Исследование опоры познания») и «Прамана-самуччая» («Собрание инструментов достоверного познания») открыли новую эру в истории инд. логики и эпистемологии. Последователь Дигнаги **Дхармакирти** признавался авторитетным мыслителем обоих направлений, как и его комментатор Праджнякарагупта (VIII в.). *Ниракаравада* в интерпретации **Шантаракшиты** (725–788) и его комментатора **Камалашилы** (740–795) слилась с *мадхьямакой*. В дальнейшем в русле *сакаравады* писал свои работы **Ратнакирти**, а в русле *ниракаравады* — Ратнакарасанти (XII в.).

Начиная с V в. труды Й. стали переводиться на кит. яз. Вклад в развитие Й. в Китае внесли Будхиручи (VI в.), Парамартха (499–569) и Сюань Цзан (602–664, ученик Дхармапалы) (все представители школы *фасян*). С VIII в., прежде всего благодаря миссионерской деятельности Шантаракшиты и Камалашилы, Й. попала в Тибет и стала активно развиваться разными тиб. школами, но особенно такими как *ньингмапа*, *гелукпа* и *дзогчен*.

Концепция сознания. С самого своего возникновения буддизм решительно отказывался заниматься решением вопросов, не имеющих непосредственного отношения к спасению человека от кружения в водовороте **сансары** (по словам Будды, его учение имеет один лишь вкус — вкус спасения). В философии эта доминирующая сотериологич. направленность буддизма проявилась в пристальном внимании к внутреннему опыту человека, и прежде всего — к его сознанию как главной инстанции спасительного преобразования психики. Мир же интересовал будд. философов не сам по себе, а только как объект человеческого опыта. Эта тенденция достигла своего апогея именно в философии Й., в к-рой опыт сознания объявляется единственной реальностью. В большинстве работ по Й. этот тезис истолковывается как проявление «идеализма» и даже «солипсизма». Однако мн. совр. буддологи справедливо обращают внимание на то, что учение Й. является, если прибегнуть к зап. терминологии, не столько онтологич., сколько гносеологич. идеализмом (А. Вайман, Т. Феттер, Д. Люстхаус и др.). Фактически Й. занимается не миром, а познанием, утверждая, что последнее можно объяснить только исходя из него самого, раскрывая работу психики на разных ее уровнях. Философов Й. интересует, как мы познаем, ощущаем, думаем, чувствуем, вспоминаем, проявляем волю, принимаем решения, спим, бодрствуем и т.п. Однако они занимаются всеми этими проблемами не ради чистой науки и не в целях разработки эффективной психотерапии, а ради создания действенной практики (*йоги*), помогающей будд. адепту нейтрализовать те ментальные механизмы, к-рые закабаляют его в *сансаре*, мешая достичь истинного знания о реальности «как она есть» (*ятхабхутам*).

Если признать, что разнообразие внутреннего опыта не зависит от разнообразия внешнего мира, то необходимо создать теорию сознания, к-рая объясняет это разнообразие, не прибегая к внешним факторам — материальным вещам, как в реалистич. учениях, или к вселенской иллюзии (**майя**), как в **адвайта-веданте**. В Й. разрабатывается концепция восьми уровней *виджняны* (психики, сознания). Первые шесть объединяются категорией актуально функционирующих сознаний (*павритти-виджняна*), а также категорией «объектных сознаний» (*вишья-виджняна*), поскольку они интенциональны. Это известные из абхидхармической философии шесть чувственных сознаний: сознание цветоформы, звука, запаха, вкуса и осязания, шестое — *mano-виджняна* — это восприятие внутренних состояний и мыслей (*дхарм*). Возникая одновременно, шесть чувственных восприятий создают иллюзию полноценного объекта. Если считать, что чувственные данные, к-рые воспринимаются соответствующими видами *виджняны*, не зависят от внешних объектов, то возникает вопрос: откуда они берутся? Ответ на него дает концепция **манаса** и *алая-виджняны* — соответственно седьмого и восьмого уровня *виджняны*. «Объектные сознания» берутся из семян (*биджа*), в к-рые превращаются отпечатки (**васаны**), откладываемые в *алае* прошлыми актами *павритти-виджняны*. Семена, несущие в себе потенции к определенным типам речевой, ментальной и физич. активности, «созревают» и «плодоносят» благодаря *манасу*, функция к-рого — проецировать «эго» на любой познавательный опыт (поэтому его называют *адана-виджняна* — «присваивающее сознание») и тем самым «инфицировать» этот опыт ложными категориями субъекта и объекта, «себя» и «другого» (поэтому его называют *клишта-манас* — «омраченный манас»). Добавив к шести *виджнянам манас*, философы Й. решили вопрос об источнике эгоцентрированности ментального опыта (ср. понятие **аханкары в санкхье**), к-рый, по их мнению, не имел решения в *абхидхарме*. Добавив еще *алая-виджняну*, они не только указали на источник, поставивший сознанию его разнообразные объекты, но и решили трудный вопрос о непрерывности функционирования психики в те периоды, когда сознание не активно и не создает новых отпечатков (во время сна, обморока, ступора и др. состояний), а также постоянно возникающие у оппонентов вопросы о субстрате памяти и перерождения. Если опыт чувственных восприятий *манас* присваивает как «мой», то самое *алая-виджняну* — как «Я».

На всех своих уровнях *виджняна* каждое мгновение меняется, волнуется (**кшапикавада**). Но сознаются лишь флюктуации *павритти-виджняны*, и именно благодаря их сознаваемости они оставляют в *алае* свои кармические отпечатки (*васана*), пропитывающие ее, как запах розы пропитывает близлежащую ткань. Все процессы, происходящие в самой *алае*, не поддаются осознанию (в этом отношении *алая-виджняна* и содержащиеся в ней семена-потенции будущих проекций сознания сопоставимы с бессознательным и архетипами Юнга). Цель *йоги* — прекратить волнение на всех уровнях, очистив *манас* от привязанности к проецируемому им же самим «Я» и искоренив все кармически заряженные семена, хранящиеся в *алае* (запах розы не является сущностным свойством ткани: когда розу уберут, он исчезнет).

Виджняпти-матра. Осн. положения этой доктрины Й. изложены в двух трактатах Васубандху — «Вимшатика-вритти» и «Тримшика». Большинство исследователей традиционно переводят *виджняпти-матру* выражением «только-сознание», «только-ум» и трактуют как выражение «идеализма» Й. Однако в противовес им мн. совр. исследователи подчеркивают, что Васубандху говорит не о том, что внешний мир есть продукт сознания и поэтому объекты вне сознания не существуют (онтологич. идеализм), а о том, что у нас нет иного доступа к миру, чем че-

рез собственную психику (объекты чувств не воспринимаются отдельно от самих чувственных способностей: нет синего цвета отдельно от восприятия синего цвета), и поэтому вещи есть лишь представления о вещах (эпистемологич. идеализм). *Виджняпти-матра* с этой т.зр. — это осознание невозможности отделить внешний мир от нашего представления о нем. Осознавая эту сущность *виджняпти-матры* — *виджняпти-матрату*, мы фактически разоблачаем «фокус», к-рый проделывает с нами сознание, когда выдает свои конструкции за внешние объекты. В таком толковании термин «**ВИДЖНЯПТИ**» сохраняет свою «побудительную» функцию (он образован от каузативной формы глагола) — психика информирует нас о мире, «препарируя» его в своих категориях. В последнее время все больше исследователей предпочитают переводить *виджняпти* как «представление», «репрезентацию» или «информацию». *Виджняпти* в этой и др. подобных формулах не служит строгим эквивалентом сознанию еще и потому, что, согласно Й., далеко не все внутреннее, психич. содержание опыта осознается нами (напр., от нас скрыты процессы кармической детерминации и все, что происходит в *алая-виджняне*).

Чтобы доказать, что психика способна создавать свои объекты и воспринимать их, даже если для этого не будет никакого реального повода в виде внешнего объекта, Васубандху выбирает модель сновидения. В отличие от иллюзии, к-рая всегда зависит от объективно существующего субстрата (приводится пример с веревкой, к-рую в темноте принимают за змею), модель сновидения позволяет объяснить работу сознания как абсолютно автономную и не зависящую ни от каких внешних факторов. Во сне объекты, во-первых, воспринимаются как реальные, во-вторых, каузально эффективны и могут вызывать практич. действие (он приводит в пример эротический сон и вызванное им семьяизвержение), в-третьих, имеют определенную пространственно-временную рамку. Во сне мы верим в реальность сновидения, но, проснувшись и оказавшись в иной реальности, убеждаемся в его иллюзорности. Точно так же и в опыте бодрствования благодаря проекции мысленных представлений объекты воспринимаются как реальные, каузально эффективные и локализованные в пространстве и времени, однако при «пробуждении» можно убедиться в том, что они на самом деле нереальны.

В ответ на обвинение в солипсизме — неспособности объяснить, почему разные люди могут воспринимать одни и те же вещи в одно и то же время и в одном и том же месте, — Васубандху отмечает, что представления об объектах появляются в голове в результате бессознательного процесса кармического созревания (**карма-пхала-випака**) зерен, или семян (*биджа*), предшествующих мысленных действий, оставленных с незапамятных времен в индивидуальном потоке сознания — **сантане** (он не употребляет термин *алая-виджняна*) и постоянно «реактивизирующихся» в актуальном опыте. Когда разные люди воспринимают один и тот же мир, это значит, что у этих людей имеется типологически сходный кармический опыт, к-рый и обеспечивает типологически сходные восприятия, объект и содержание к-рых порождены самой их психикой. Васубандху ссылается на известную будд. максиму, согласно к-рой, глядя на одну и ту же реку, боги видят поток сверкающих драгоценных камней, люди — воду, к-рую можно пить, а *преты* (голодные духи) — потоки гноя. Поскольку статус богов, людей и *претов* обусловлен их действиями в прошлых рождениях, факт однотипного восприятия индивидами одной группы следует интерпретировать как доказательство типологич. схождения их **кармы**, хотя внутри типа могут быть разные индивидуальные вариации. В «Махаяна-санграхе» Асанги вариативность восприятий одного и того же объекта у разных индивидов тоже выдвигается как довод в пользу того, что этот объект является продуктом мен-

тального конструирования (**кальпана**). Здесь в качестве примера познания, не относящегося к актуально присутствующему объекту, приводится память, сон и визуализация объекта в ходе медитации. Поскольку с т.зр. буддизма кармичны не столько сами поступки, сколько намерения, вполне закономерно, что Й. рассматривает всю кармическую активность как чисто психич. феномен.

Й. отрицает не только солипсизм, но и существование некоего универсального сознания. Есть множество индивидуальных серий, или потоков, психич. событий (*читта-сантана*), составляющих опыт живых существ. Эти серии осознают существование друг друга и могут оказывать друг на друга влияние. В противном случае не было бы воздействия учителя на ученика и возможности получить информацию извне, а значит, узнать о существовании Будды и его учения (*Дхармы*). В каждой индивидуальной серии одни мысленные представления служат определяющими факторами других. Вместе с тем более сильные ментальные серии одних существ могут оказывать влияние на ментальные серии других (см. *сантана*).

Трисвабхава. *Виджняпти-матра* содержит три аспекта: *парикальпита* — создание мысленных конструкций; *паратантра* — тотальная взаимозависимость всех явлений: нет ни одного из них, к-рое бы не зависело от другого (**прагитья самутпада**); *паринишпанна* — сознание, освобожденное от мысленных конструкций неизменных сущностей, таких как «Я», универсалии и т.п. категоризации. Фактически это осознание зависимого характера сознания — *алая-виджняны*, т.е. *паратантра*, очищенная от *парикальпиты*. Поскольку само понятие *свабхава* (собственная природа) тоже является мысленной конструкцией, т.е. относится к функции *парикальпиты*, то оно тоже подлежит искоренению. У мысленных конструкций нет собственной природы, поскольку они — продукт воображения, у *паратантры* ее тоже нет, поскольку это зависимость от другого, а *паринишпанна*, синоним мадхьямаковской пустоты, — это и есть отсутствие «самости». Т.о., все три *свабхавы* оказываются в конечном счете тремя *нихсвабхавами* («несамостями»).

Практика медитации. Ни одна будд. теория сознания не зависела так от йогической и медитативной практик, как теория сознания Й. Практике медитации посвящены мн. тексты Й., и особенно «Й.-бхуми» («Уровни Й.»), «Даша-бхумика-сутропадеша» («Наставление о сутре десяти уровней»), «Махаяна-санграха» («Компендиум махаяны») и др. Осн. задача духовной практики состоит в том, чтобы очистить индивидуальный поток сознания от аффектов (**клеша, аварана**), составляющих препятствия к освобождению, и одновременно культивировать благоприятные состояния, чтобы они укоренились в *алая-виджняне* в форме «семян» и начали давать свои «плоды». Число этапов медитации варьировалось от текста к тексту (17, 10 или 5).

Осознав, что внешние объекты суть продукты мысленного конструирования, или проектирования (*парикальпита*), медитирующий прекращает воспринимать их как внешние. Так достигается состояние теплоты (*ушмагата-авастха*) — первого проблеска духовного просветления. Интенсифицировав сосредоточение, он начинает видеть все вещи как проявления сознания, тем самым устраняется «проективное» представление о познаваемом объекте (*грахья-викшепа*), но остается «проективная» схема познающего объект (*грахака-викшепа*). Эта медитация называется «состоянием терпения» (*кишанти-авастха*). На следующем этапе возникает невосприятие познающего (*грахака-анупалабдха*). Затем на стадии высшей мирской истины (*лаукикагра-дхарма-авастха*) медитирующий вступает в беспрепятственное немедленное сосредоточение (*анантарья-самадхи*), к-рое окончательно устраняет проекцию субъекта, познающего объект, в результате чего прекращается даже осознание единственной реальности сознания, поскольку оно предполагает деление на субъ-

ект и объект. Затем, вступая на «путь видения» (*даршана-марга*) — недвойственной, неконцептуальной интуиции опоры универсуума (*дхармадхату*), медитирующий переживает первую фазу т.н. «поворота основы» (*ашрая-паравритти*) своего индивидуального психосоматич. потока *дхарм* — просветление (*бодхи*): он начинает воспринимать любое существо как самого себя и сострадать его горестям как своим собственным. Кульминацией «поворота» выступает неконцептуальное (**нир-викальпака**) и уравновешенное (*самахита*) знание, тождественное всеохватывающему прозрению вещей.

Однако в Й. этот этап не является последним, вслед за ним возникает своего рода постпробуждение, имеющее концептуальную (**савикальпака**) форму: прозрев суть вещей, *бодхисаттва* формулирует свой опыт в словах, чтобы обрисовать духовную перспективу др. живым существам. Его сознание возвращается к своему исходно чистому состоянию — оно уже не хранилище, поскольку в нем нечего хранить, а «только-сознание» (*читта-матра*), тождественное всеобъемлющему пониманию и являющееся основой не перерождения, а спасительной деятельности и сострадания.

В результате «переворота основы» *алая* и др. виды *виджняны* перестают функционировать, превращаясь в чистое прозрение (**джняна**). *Алая*, больше не образующая и не содержащая никаких «семян», превращается в великое прозрение (*маха-даршана-джняна*), подобно зеркалу отражающее окружающий мир, *мана* становится непосредственным постижением равенства субъекта и объекта (*самата-джняна*), *mano-виджняна* и пять чувственных восприятий тоже обретают способность непосредственного постижения вещей как они есть, к-рое определяет, что еще необходимо сделать в этом мире *бодхисаттве* (*критья-ануштхана-джняна*).

Глубинную зависимость эпистемологич. идеализма Й. от практики **дхьян** подчеркивает в своих работах французский буддолог Г. Бюго. С его т.зр., именно в опоре на индивидуальный медитативный опыт заключено осн. отличие инд. форм идеализма от европейских, где идеалистич. теория не является объектом верификации со стороны индивидуального человеческого сознания.

Мн. исследователи вслед за Ф.И. Щербатским сближали точку зрения Й. на сознание с кантовским трансцендентальным идеализмом, однако в наст. вр. большую популярность приобрели сравнения Й. с феноменологией Гуссерля (Д. Люстхаус).

См. также ст.: **Трисвабхава**.

Лит.: *Чаттерджи А.К.* Идеализм йогачары. Пер. с англ. М., 2004; *Anacker S.* Seven Works of Vasubandhu. D., 1984; *Bugault G.* La notion de prajñā ou de sepience selon les perspectives du Mahāyana: part de la connaissance et de l'inconnaissance dans l'analogie bouddhique. P., 1986; *Cook F.H.* Three Texts on Consciousness-only. Berkeley, 1999; *Frauwallner E.* Amalavijñānam und ālayavijñānam // Festschrift Walther Schübring: Beiträge zur indischen. Philologie und Altertumskunde. Hamburg, 1951, S. 148–159; *Griffiths P.J., Noriaki Hakamaya, Keenan J., Swanson P.* The Realm of Awakening: A Translation and Study of the Tenth Chapter of Asanga's Mahāyānasāṅgrāha. N.Y., 1989; *Kochumuttom T.* A Buddhist Doctrine of Experience: A New Translation and Interpretation of the Works of Vasubandhu the Yogācarin. D., 1982; *Lamotte É.* Samdhinirmocana-sūtra. P.–Louvain, 1935; *Lusthaus D.* Buddhist Phenomenology: A Philosophical Investigation of Yogācāra Buddhism and the Ch'eng Wei-shih Lun. L., 2002; *McEvilley T.* Plotinus and Vijñānavāda Buddhism // PhEW. 1980, vol. 30, p. 181–194; *Sakuma Hidenori S.* Die Āśrayaparivṛtti-Theorie in der Yogācārabhūmi. Stuttgart, 1990; *Schmithausen L.* Ālayavijñāna: On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy. Vol. 2. Tokyo, 1977

(Studia Philologica Buddhica Monograph Series); *Tola F., Dragonetti C.* Being as Consciousness. Yogacara Philosophy of Buddhism. D. etc., 2004; *Tripathi Ch.L.* The Problem of Knowledge in Yogācāra Buddhism. Vārāṇasī, 1972; *Waldron W.S.* The Buddhist Unconscious: The ālaya-vijñāna in the Context of Indian Buddhist Thought. L., 2003; *Wayman A.* The Yogācāra Idealism // PhEW. Vol. 15, 1965, p. 65–74; *id.* A defense of Yogācāra Buddhism // PhEW. 1996, vol. 46, p. 447–476; *Willis J.D.* On Knowing Reality: The Tattvārtha Chapter of Asanga's Bodhisattvabhūmi. D., 2002; *Wood Th.E.* Mind Only: A Philosophical and Doctrinal Analysis of the Vijñānavāda. Honolulu, 1991.

В.Г. Лысенко

ЙОГИ-ПРАТЪЯКША (санскр. yogipratyākṣa) — в инд. эпистемологии непосредственное сверхчувственное восприятие йогов, одна из разновидностей **пратьякши**. Поскольку в инд. традиции **йога** трактовалась как развитие вполне естественных возможностей человека, большинство религ.-филос. школ признавало, что на определенных ступенях медитации йог обретает способность непосредственно (ярко и отчетливо) воспринимать то, что недоступно обычным органам чувств. Шридрихара утверждает, что йогическое восприятие отличается от обычного лишь степенью постоянства сосредоточения: если долго концентрировать сознание на сверхчувственных объектах, то можно добиться знания их подлинной природы, так же как ремесленник или ученый (*шастрин*) добиваются успехов в своем деле. По мнению **Джаянты Бхатты**, есть разная степень способности восприятия, как разная степень белизны и др. качеств, а Й.-п. — это высший предел, до к-рого она может быть развита.

Возможно, первым, кто ввел Й.-п. в круг тем эпистемологии восприятия, был **Дигнага**. Для него Й.-п., как и др. разновидности *пратьякши*, лишена мысленного конструирования (в виде объяснения учителей и т.п.). В **буддизме** признание Й.-п. в качестве **праманы** объясняется необходимостью обосновать всезнание **Будды** и узаконить тот интуитивный способ постижения истины, коррелирующий с определенным медитативным состоянием, с помощью к-рого основатель буддизма «открыл» свою **Дхарму** (учение). По **Дхармакирти**, Й.-п. появляется в результате предельной интенсификации концентрации сознания (*бхавана*), отличается четкостью и яркостью, лишена мысленных конструкций (**кальпана**) и направлена на истинноносущий объект — **Четыре благородные истины**. Его последователи в споре с оппонентами пытаются доказать, что Й.-п. является именно непосредственным восприятием (*пратьякша*), т.е. относится к **нирвикальпаке**.

Прашастанапада, также рассматривающий йогическое восприятие в рубрике *пратьякши*, выделял в нем две стадии: восприятие в момент глубокого сосредоточения (*юкта*) и по выходе из него (*виюкта*). Эти стадии отличаются друг от друга как по механизму, так и по воспринимаемым объектам. В первом случае **манас**, минуя органы чувств (**индрии**), вступает в контакт со своими объектами, к-рыми являются его собственный **Атман** и *Атман* др. людей, **акаша**, направление (*дши*), время, атомы, сам *манас*, а также качества, движения, общее (универсалии), особенное (предельные особенности — *антья-вишеша*) и присущность (т.е. фактически категории **вайшешики**, их разновидности и их характеристики). Во втором случае в результате контакта четырех факторов (*Атмана*, *манаса*, органов чувств и объектов) йог познает тонкие, отдаленные и скрытые предметы, а также прошлое и будущее.

Симптоматично, что Прашастапада связывает способность к Й.-п. не только с актуальным состоянием йогического сосредоточения, но и с *дхармой*, аккумулированной в результате длительных йогических упражнений. Этим он объясняет способность йогов, уже вышедших из йогического состояния, воспринимать отдаленные или скрытые предметы и пр. Для *вайшешики* Й.-п. важна как способ дополнительного, «экспериментального» подтверждения истинности категорий ее доктрины.

Большинство философов *ньяи-вайшешики* следуют классификации Прашастапада, правда, некоторые из них причисляют к числу объектов Й.-п. также и *дхарму*. На замечание оппонентов, указывающих, что познание йогов ничем не отличается от божественного всеведения, эти философы отмечают, что в отличие от Й.-п. божественное познание является вечным. Непосредственным контактом *манаса* и *Атмана*, к-рому способствует *дхарма*, обретенная с помощью аскезы, объясняется и интуиция (*пратибха*) *риши*. Однако иногда, как отмечается, такая интуиция возникает и у обычных людей (Прашастапада приводит в пример девочку, к-рая предчувствует скорый приход брата).

С т.зр. *санкхьи*, йоги воспринимают объекты прошлого и будущего, поскольку прошлое и будущее относятся к латентным формам существования, скрытым от обычных людей. Йоги обладают также особой силой (*атишья*), обретенной в результате медитации, к-рая помогает им подавить инертность (*тамас*) ума (**Виджняна Бхикшу**).

Из ортодоксальных *даршан* эпистемологич. значение Й.-п. отрицала только *миманса*. С т.зр. ее мыслителей, объекты, традиционно приписываемые Й.-п. (тонкие, отдаленные, скрытые, относящиеся к прошлому или будущему), могут быть познаны лишь через предписания **Вед**.

Лит.: *Isaacson H.* Yogic Perception (yogipratyakṣa) in Early Vaiśeṣika // Studien zur Indologie und Iranistik. 1994, vol. 18, p. 139–160; *Lyssenko V.* La connaissance suprarationnelle chez Praśastapāda // AS. 1998, vol. LII, № 1, p. 85–116; *Steinkellner E.* Yogische Erkenntnis als Problem im Buddhismus // Transzendenzerfahrung, Vollzugshorizont des Heils. Ed. by G. Oberhammer. Wien, 1978, p. 121–134; *Wezler A.* Remarks on the Definition of «Yoga» in the Vaiśeṣika Sūtra // Indological and Buddhist Studies. Volume in Honor of Professor J.W. de Jong on his 60th Birthday. Ed. by L.A. Hercus etc. Delhi, 1984, p. 643–686 (Bibliotheca Indo-Buddhica, 27); *Woo J.* Dharmakīrti and His Commentators on Yogipratyakṣa // JIPh. 2003, № 31, p. 393–448.

В.Г. Лысенко



КАЙВАЛЬЯ (санскр. kaivalya — «уединенность», «изоляция», «разъединение») — одно из высших состояний сознания, к-рое в различных контекстах идентифицируется либо как тождественное освобождению духа от состояния «сансарности» (*мокша*), либо как соответствующее его осн. сущности. К. — сравнительно позднее понятие, восходящее не ранее чем к текстам «Махабхараты». Среди *даршан* с ним работали преимущественно *санкхья*, *йога* и *веданта*.

В «Санкхья-карике» **Ишваракришны** К. мыслится как конечная цель «само-осознания» **Пуруши**, само наличие практики по ее реализации считается одним из аргументов в пользу его существования (ст. 17), и К. поэтому трактуется и как один из его различительных онтологич. атрибутов (ст. 19). Именно ради «изоляции» *пуруши* осуществляется их контакт с Первоматерией, посредством к-рого в каждый мировой период «развертывается» Вселенная (ст. 21). «Надежная» и «завершенная» К., как изоляция достигшего истинного знания *Пуруши* от **Пракрити**, осуществляемая самой же *Пракрити* (в функции **буддхи**), достигается по «отделению тела» у того, кто до конца прошел всю дисциплину *санкхьи* (ст. 68). Гаудапада истолковывает К. в качестве онтологич. характеристики духовного начала как саму его «инаковость» по отношению к трем **гунам** и всему многообразию их функционирования, **Вачаспати Мишра** понимает под К. освобождение от трех видов страдания (**дуккха**), локализованных в *Пракрити*, к-рое «привязанный» к миру объектов субъект по неведению относил к себе.

В «Йога-сутрах» К. также трактуется как результат разъединения духа со всем тем, с чем он себя ошибочно отождествлял (II.25). К. считается также результатом бесстрастного отношения йогина даже к возможности господства над всеми формами существования, к-рое, в свою очередь, предполагает истинное знание различия между *пурушей* и *гунами* (III.50). «Объективным» условием достижения этого состояния считается, однако, полная «чистота» (*шуддхи*) **гуны саттва** в сознании адепта, сопоставимая с онтологич. «чистотой» самого *Пуруши* (III.55). Этому состоянию соответствует «растворение» сознания в различении *Пуруши* и *гун* (IV.26), а согласно завершающей **сутре**, К. и есть окончательное освобождение *Пуруши*, равнозначное «свертыванию» функционирования *гун* и «возвращению в себя» способности сознания (IV.34).

Шанкара во введении к коммент. на «Чхандогья-уп.» называет богопочитание и медитацию средствами для достижения тех высших целей (**абхьюдая**), к-рые уже близки к К. В завершающем стихе псевдошанкаровской «Вакья-вритти» К. понимается как конечная стадия освобождения (начальной была стадия *дживанмукти*), после к-рой нет уже возвращения в **сансару** и к-рая тождественна высшей обители Вишну (ст. 38). У **Сурешвары** К. идентична «освобождению», или исчерпанию всей **кармы**, а в трактате «Найшакамья-сиддхи» он пишет о том, что «искатель освобождения», внимательный к тому, что говорится об **Атмане** в **упанишадах**, «прибегает» к К. и вследствие этого «пробуждается» к **Атману**, становясь «чуждым» всем психофизич. началам (II.116–119). Точно так же, как синоним освобождения, определяет К. и автор раннеадвайтистского стихотворного трактата «Манасолласа».

Соч.: Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья»). Пер. с санскр., введение, коммент. и реконструкция системы Е.П. Осетровской и В.И. Рудого. М., 1992; Лунный свет санкхьи. Ишваракришна, Гаудапада, Вачаспати Мишра. Изд. подгот. В.К. Шохин. М., 1995.

Лит.: *Смирнов Б.Л.* Нирвана, кайвалья, мокша в философских текстах «Махабхараты» // Материалы по истории и филологии Центральной Азии. Вып. 2. Улан-Удэ, 1968, с. 14–21; EIPh. Vol. III. Advaita Vedānta up to Śaṅkara and His Pupils. Ed. by K.H. Potter. D., 1981.

В.К. Шохин

КĀЛА (санскр. kāla — «время»). В инд. традиции филос. трактовка времени тесным образом связана со стремлением инд. мыслителей определить вневременную, не-

изменную основу бытия путем ее отделения от изменчивых и непостоянных вещей. Высшая цель человеческой жизни — освобождение (**мокша, нирвана**) — представляется индийцами как разрушение причинно-следственной связанности событий (см. **Сансара**), разрывающее и цепь К.

Осн. подходы к проблеме времени прослеживаются уже в поздних **упанишадах**, в к-рых конкретной событийности ритуального времени, преобладавшего в текстах *самхит* и *брахман* (см. **Веды**), предпочитается некий общий принцип — К., вмещающий в себя все отрезки (год, месяц, час и т.п.) и все модусы (прошлое, настоящее и будущее) времени, но при этом являющийся не самостоятельной сущностью, а творением **Брахмана**.

Наибольшее влияние на религ.-филос. мысль Индии оказало представление о времени как о двух «образах *Брахмана*»: «воплощенного, великого океана творений», пребывающего в дискретном времени по эту сторону Солнца, и «не-времени», лишённого частей, тождественного вечности, по ту сторону Солнца (Майтри-уп. VI.15–16). По сути, все дальнейшее развитие философии времени в Индии было неким концептуальным оформлением этих двух образов и их поляризацией, достигшей своего апогея в учениях **буддизма** и **адвайта-веданты**. В центре внимания буддизма оказалось «воплощенное» время, тождественное изменчивости факторов становления (**дхарм**), *адвайта* же придала абсолютную ценность вечности, объявив время продуктом **майи** — затмения и искажения неизменной и самотождественной природы *Брахмана*.

Древние и ср.-век. источники упоминают и специальное учение о времени — *калаваду*, приписывающее действию времени все происходящее в мире. Уподобляемое бесконечному и безначальному потоку, увлекающему за собой все предметы, оно считалось причиной их изменчивости и тленности, силой, порождающей, а затем безжалостно пожирающей все во Вселенной (концепция циклов), роком, судьбой, лишаящей смысла ритуальное благочестие ведийского человека. *Калавада* не представляла собой целостную филос. концепцию, а была скорее мифопоэтич. выражением фаталистич. и пессимистич. мироощущения человека перед лицом могущественных и неподвластных ему внешних сил (аналоги можно найти во всей мировой лит-ре, ср. др.-египетскую поэму «Разговор разочарованного с его душой», шумерскую «Человек и его бог», вавилонскую «Праведный страдалец»). Именно по причине своего фатализма она не вошла в общеинд. концепцию **кармы** — закона морального воздаяния «по делам» живых существ.

Первым автором, инициировавшим филос. дискуссии о времени, был грамматист **Патанджали**. Он отмечает, что через время постигается рост и упадок материальных объектов («Махабхашья» к Панини II.2.5), и делит К. на дни, ночи, месяцы в соответствии с движением Солнца.

Субстанциальность времени. Собственно филос. идеи времени складывались на инд. почве под влиянием размышлений о существовании неизменной и вечной субстанции. Поиск устойчивой, неизменной опоры в потоке изменчивости феноменального мира, способствовавший разработке концепции единства **Атмана** и **Брахмана**, стал источником идеи абсолютного времени, к-рое является тем не менее субстратом изменчивости и временности, а также масштабом для оценки изменения и становления. В связи с этим концепции времени варьируются от утверждения (**ньяя, вайшешика, миманса, джайнизм**) до отрицания (школа буддизма) его единства и субстанциальности. Между этими крайними позициями располагаются различные атрибутивные концепции времени (время как атрибут субстанции, аспект конкретного становления) **санкхьи** и некоторых направлений **веданты**. Всех «субстан-

циалистов» объединяет стремление доказать объективное существование времени. Правда, одни считают, что оно воспринимается чувственно, наравне с предметами (сторонники *мимансы* **Кумарилы Бхатты**), другие — что оно выводимо из языковых выражений, обозначающих временные отношения следования, предшествования и одновременности (*ньяя* и *вайшешика*).

Необходимость различать вечный причинный источник и преходящие временные следствия привела к принципиальному для «субстанциалистов» делению времени на «эмпирическое», или «относительное», состоящее из различных отрезков (недели, часы, минуты и т.д.) и предназначенное для практич. ориентации в повседневной жизни, и «абсолютное» — вечную, несоставную и всепроникающую субстанцию (ср. два «образа *Брахмана*»).

В одной из самых репрезентативных субстанциалистских концепций времени, в *вайшешике*, оно связывается только с производными субстанциями, имеющими причину, а не с вечными и несоставными субстанциями, типа **акаши**, направления (*диш*), *Атмана*. Тем самым из сферы времени изымаются не только предельно большие, но и предельно малые субстанции — атомы, а само оно тесно сливается с динамич. причинным процессом (рождением, пребыванием и разрушением вещей), для к-рых оно выступает **хету** (причиной). Вместе с темпоральными понятиями («раньше», «позже» и т.п.) оно служит инструментальной причиной (*нимитта-карана*). Здесь вайшешики прибегают к своему излюбленному «лингвистич. аргументу», состоящему в выведении явления из слова, его обозначающего: слова «раньше», «позже», равно как и выражения «время возникновения», «время разрушения» и др., и служат, по **Прашастападе** и **Шридаре**, доказательствами существования времени. *Вайшешика* была слишком статичной системой, чтобы содержать в себе активный динамич. принцип. Поэтому в ней время, служа причиной динамич. процессов, само не является динамич. сущностью — в противном случае его нельзя было бы считать вечной и вездесущей субстанцией. Именно субстанциальность времени является важнейшим теоретич. постулатом *вайшешики*, к-рый ее последователи всеми силами стремятся доказать. Время — не просто одна субстанция, оно едино по своей глубинной сущности (не случайно в «Вайшешика-сутрах» для характеристики времени используется термин **таттва**, букв. «таковость», «суть», «единая сущность»). Единственность времени объясняется по аналогии с доказательством единственности бытия (Вайшешика-сутры II.2.8), а его множественность — различием в следствиях (*карья*) (II.2.9). Однако в концепции Прашастапады множественность временных понятий, равно как и множественность событий, связываемых с временем, являются не более чем метафорой, иносказанием, маскирующим истинную природу этой вечной и единой субстанции. Развивая тезис **сутр** о вечности и субстанциальности времени, Прашастапада дошел до той опасной точки, когда это понятие превращается в свою противоположность: субстанция времени, лишенная «временности» — своего динамич. наполнения, превращается в мертвую всепоглощающую вечность, к-рая ничем принципиально не отличается от вечности Абсолюта в *веданте*. Хотя в объяснении некоторых физич. и особенно психич. процессов вайшешики часто прибегают к понятию мгновенности (*кшаника*), по отношению к вневременной сущности времени деление на мгновения является чисто условным и внешним.

Если у буддистов момент (**кшана**) неотделим от события, его наполняющего, т.е. практически неотличим от самого элемента существования (**дхарма**) и оттого внутренне динамичен, то у вайшешиков и временной момент, и пространственная точка «изъяты» из вещей и вынесены на внешнюю «рамку», к-рая имеет, в сущности,

независимое существование. Стремление вайшешиков сочетать реальность наблюдаемых изменений с реальностью умопостижимых неизменных субстанций привело к своеобразной реставрации упанишадовской доктрины об эмпирич. и абсолютном времени.

Близкой субстанциализму *вайшешики*, но во многом совершенно оригинальной является концепция времени грамматиста **Бхартрихари**. В ней К. рассматривается как динамич. начало, одна из потенций (**шакти**) высшего *Брахмана*, обладающая в отношении вещей «запрещающей» и «разрешающей» функциями, регулирующими их появление и исчезновение (эту концепцию часто сравнивают с *калавадой*). Именно К., по Бхартрихари, является источником и дифференцирующим фактором движения, хотя в конечном счете эта дифференциация оказывается иллюзорной (*майя*).

Неск. особняком стоит в брахманистской традиции концепция времени Патанджали, близкая буддизму в признании иллюзорности непрерывного течения времени, но вместе с тем утверждающая реальность временного момента («атома» времени).

Время и временность. Главный принцип буддизма — отрицание субстанциальности (**анатмавада**) и признание тотальной изменчивости (**анитья**) — обуславливает полное слияние времени и бытия, мгновенности и мгновенного. Времени как континуальной подоплеке изменчивости вещей противопоставляется временность, тождественная дискретности атомарных событий (*дхарм*), а реальности длительности — реальность момента, временного атома (*кшана*), тождественного *дхарме*. Для виджнянавадинов субстанция времени является чистой мыслительной конструкцией (**кальпана**), реальны лишь мгновенные представления (*виджняпти-матра*). Однако, если с т.зр. будд. школ **хинаяны** моменты времени реальны, в буддизме **мадхьямаки** они тоже относительны (см. **Кшаникавада**).

Воспринимаемость времени. Инд. философы не признают восприятие времени как сущности, отдельной от вещей и событий (время никогда не воспринимается как «пустое»). С т.зр. последователей Кумарилы Бхатты и наядиков, время воспринимается как внешними органами чувств (**индриями**), так и внутренним органом (**манас**) в качестве спецификации (*вишешана*) объектов и действий. **Джаянта Бхатта** приписывает воспринимаемость времени в качестве признака вещей и событий самой природе времени (*вастусвабхава*); он даже пытается доказать, что время воспринимается зрительно (согласно *ньяе*, одним из условий восприятия предмета является наличие в нем проявленного цвета, однако сам цвет лишен цвета, но он воспринимаем; точно так же время, лишенное цвета, тоже воспринимается). Некоторые сторонники *ньяи* и *веданты* выделяют в восприятии времени два аспекта: восприятие последовательности, к-рое выводится из восприятия изменений, и восприятие длительности, к-рое выводится из восприятия настоящего. Буддисты сводят восприятие последовательности к восприятию изменений и пытаются вывести длительность из последовательности.

Проблема трех времен. **Панини** разделил глагольные окончания на три категории: прошлое (*бхута*), настоящее (*вартамана*) и будущее (*бхавишьята*) — и первым отметил, что по этим окончаниям можно установить время события, описанного в предложении. У Бхартрихари прошлое, настоящее и будущее выступают потенциями (**шакти**) времени. Однако в дальнейшем для инд. философов существование настоящего, а также прошлого и будущего стало одной из самых обсуждаемых проблем. Буддист **Нагарджуна** отрицал настоящее следующим аргументом: падающий плод, чтобы достичь земли, преодолевает некоторое расстояние от точки *A* до точки *B*, а от нее до точки *C*, в соответствии с этим время поделится на то, к-рое он уже

пролетел (от *A* до *B*, т.е. прошлое), и на то, к-рое ему предстоит пролететь (от *B* до *C* — будущее), и нет ни одной точки на этой траектории, к-рую можно было бы отнести к настоящему (ср. с апорией времени у Аристотеля, Августина и др.). Наййик **Ватсьяна** возражает, что время можно объяснить только в терминах действия, а не в терминах пространства: когда падение закончилось, оно воспринимается как прошлое, пока оно воспринимается — это настоящее, если оно еще не началось — будущее (Ньяя-бхашья II.1.40–44). Однако при этом буддист и наййик понимают наст. время по-разному: первый — как своего рода «математич. точку» на бесконечно дробящейся траектории, к-рая принципиально непознаваема в актуальном чувственном опыте (то, что мы ощущаем, уже прошло, а то, что не ощущаем, еще не наступило), второй — как психологически непосредственно данное, имеющее некую длительность (ср. с концепцией «правдоподобного настоящего», *specious present*, У. Джеймса). К последней позиции близки и ведантисты («Веданта-парибхаша»). Вместе с наййиками («Ньяя-манджари», «Ньяя-варттика») они считают, что восприятие наст. времени длится до тех пор, пока образ предмета, к-рый мы познаем, сохраняется в сознании без изменения. Однако буддисты опровергают длительность такого настоящего ссылкой на невозможность воспринимать время ни как целое, состоящее из частей (поскольку время не воспринимается отдельно от моментов), ни как совокупность одновременных представлений (представления могут возникать только последовательно). Проблема реальности прошлого и будущего поднимается в абхидхармических теориях *дхарм*: с т.зр. **сарвастивады** *дхармы* прошлого и будущего «существуют», но лишены «деятельности» (*каритра*), к-рая присуща только *дхармам* настоящего; саутрантики настаивают на существовании только *дхарм* настоящего, поскольку то, что лишено «деятельности», существовать не может.

Время и пространство. Еще в *упанишадах* «воплощенное» и «невоплощенное» время были помещены по разные стороны Солнца — так выражалась связь времени и пространства. В джайнизме «абсолютному» и «относительному» времени соответствовали сферы **алока** (не-мира, пространства освобожденных душ) и **лока** (мира *сансары*). Время не только помещается в пространство, но и описывается пространственным образом круга, подчеркивающим исчерпывающую полноту космич., природных и социальных событий при их безначальном и бесконечном повторении (учение о космич. циклах — **кальпа**, *махаюга*). Индивидуальное бытие во времени тоже подчинено законам циклич. развития. Для воплощенной души оно есть не более чем бесконечное повторение конечности, чередование смерти и рождения, подчиненное закону *кармы*.

В *вайшешике* время предельно сближается с пространственными понятиями — направлением (*диши*) и *акашей*: им приписываются идентичные качества (времени и направлению: единичность, сверхбольшой размер и всепроникаемость, отдельность, соединение и разъединение, дальность и близость, а также характер инструментальной причины всего порожденного), роль «общего вместилища всех соединенных вещей» (*акаше*, времени и направлению). Позднее появится мысль о полном тождестве названных субстанций (**Рагхунатха Широмани**).

Меры времени. В Индии, как и в др. древних цивилизациях, умели измерять время по движению Солнца. Вместе с тем, в силу разных социально-культурных причин там, в отличие, напр., от Китая, не было сколько-нибудь единообразной хронологич. системы, позволявшей датировать разные события истории. Историчность сознания, связанная с чувством неповторимости и уникальности событий во времени, в целом чужда инд. образу мысли, склонному скорее к циклич. концепции времени с ее идеей «вечного возвращения».

Лит.: Лысенко В.Г. *Философия пространства и времени в Индии: школа вайшешика // Рационалистическая традиция и современность. Индия. М., 1988, с. 75–102; Balslev A.N. A Study of Time in Indian Philosophy. Wiesbaden, 1983; Religion and Time. Ed. by A.N. Balslev and J. Mohanty. Leiden, 1993; Shayer S. Contributions to the Problem of Time in Indian Philosophy. Krakow, 1938; Time in Indian Philosophy: A Collection of Essays. Ed. by Hari Shankar Prasad. Bar., 1992 (Sri Garib Das Oriental Series, № 111).*

В.Г. Лысенко

КАЛЬПА (санскр. kalpa, пали karra — «предписание», «правило», «способ действия», «обряд», «мировой период») — многозначное понятие, означающее в первоначальных контекстах руководства в обрядовой практике (ср. *кальпа-сутры* — ритуаловедческие тексты, составляющие первую дисциплину **веданг**), а затем также безначальные мировые периоды, «эоны». Хотя семантич. переход от первого значения ко второму кажется далеко не очевидным, он соответствовал той парадигме др.-инд. мышления, согласно к-рой мироздание моделируется по образцу жертвоприношения, а его периоды соответствуют обрядовым циклам.

Несмотря на брахманистское происхождение данной парадигмы, сами расчеты безначальных мировых периодов вначале были приняты, скорее всего, оппонентами **брахманизма**, к-рые отказались от ритуалистич. картины мира, доведя до логич. завершения ее космогонич. импликаций; это произошло в шраманский период инд. культуры — в сер. I тыс. до н.э. Одно из упоминаний о великом космич. цикле в палийской «Саманнапхала-сутте» позволяет соотнести их расчеты с натурфилос. воззрениями лидера адживиков **Маккхали Госалы**. Он утверждал, что каждые 8 400 000 великих мировых периодов (пали *махакалпа*) все — как мудрецы, так и глупцы — автоматически освобождаются от страданий, подобно тому как брошенный моток пряжи должен размотаться до конца (Дигха-никая I.54). В палийской же «Брахмаджала-сутте» сообщается о том, что современники Госалы — «некоторые *шраманы* и **брахманы**» (т.е. мыслители различных религ. ориентаций) — активно обсуждали проблему безначальности мира (наряду с безначальностью **Атмана**), притом решали ее положительно. Их вывод основывался на их собственном медитативном опыте, т.к. им казалось, что они могут благодаря аккумуляции своей аскетич. энергии и особой концентрации сознания проследить события своей «биографии» в течение не только сотни тысяч предыдущих рождений, но даже в течение 10, 30 и 40 периодов созидания и разрушения мира (Дигха-никая I.15–16). Критич. интерпретация учения о Брахме как творце мира (в той же *сутте*, а также в др. пассажах Дигха-никаи) позволяет предположить, что учение о безначальных К. «подавило» ростки изначального креационизма на инд. почве — благодаря начавшей набирать силу концепции **сансары**, т.к. учение о безначальных перевоплощениях закономерно предполагало и безначальность Вселенной.

У самих же буддистов различаются помимо уже известной «великой К.» также «неисчислимая» (*асанкхья-каппа*) и «промежуточная» (*антара-каппа*) К. При этом каждая «великая» К. состоит из четырех «неисчислимых» (Ангуттара-никая II.142 и т.д.), а что касается «промежуточных» К., то, согласно сарвастивадинской «Махавибхаше» (I–II вв.), таковых насчитывается 20, среди к-рых «только погибает» лишь первая, «только возрастает» лишь последняя, а 18 остальных и «погибают» и «возрастают» в разных отношениях. **Будда** может родиться только в первую из них,

правитель мира *чакравартин* — только в последнюю, а тот, кто достигает просветления лишь для себя самого, — в течение остальных (V.3). Однако сарвастивадины «работали» и со значительно большими числами. В том же источнике утверждается, что не только *будды*, но и последователи ложных учений могут припоминать свои прежние рождения (см. выше в связи с сообщениями «Брахмаджала-сутты»), но есть и такие, кто способны к припоминанию событий, происшедших с ними 20 тыс., 40 и даже 120 тыс. К. назад (III.3).

Весьма сложные расчеты были связаны с выяснением срока реализации различных **карм**. Самая «сильная» благая *карма* может иметь действие в течение 80 тыс. больших К., самая «сильная» дурная — в продолжение 20 «промежуточных» (Ангуттара-никая I.2.11). В начале каждой К. продолжительность человеческой жизни не поддается исчислению, а в конце сжимается до десяти лет: между этими крайними точками имеют место четыре этапа прогресса и регресса в связи с долгожительством, количеством населения Земли, материальными условиями жизни и нравственными качествами (IV.1). Немаловажное место К. занимают и в рассуждениях о достижениях лучших буддистов: чтобы стать **бодхисаттвой**, следует потрудиться не менее трех «неисчислимых» К., для «медленных» адептов требуется около 100 К., а лучший ученик может достичь высшего результата в течение 60 К. (V.3; I.1.3; I.3.2). О значительности этого «инкубационного периода» свидетельствует тот факт, что, согласно «Абхидхарма-хридае» Дхармарашми, за худшее из злодеяний — подрыв **дхармы** в мире — грозит наказание в страшном аду *авичи*, к-рое будет длиться всего только одну К. (IV.62–63).

По стандартным будд. исчислениям К. распределяются на три вида: 1) малые, или промежуточные; 2) средние, или К. «великих *брахманов*»; 3) великие К., состоящие из 80 малых или двух средних и исчисляемые как треть времени, необходимого *бодхисаттве* для накопления заслуги (*пунья*), достаточной для помощи всем живым существам.

Можно предположить, что длительность предлагаемых сроков достижения конечного результата в традиц. **буддизме** стала немаловажным стимулом для концепций ускорения **нирваны** в буддизме **ваджраяны**. Высший результат, согласно будд. **тантризму**, должен быть достигнут «здесь и сейчас»: для этого требуется лишь узнавание в себе истинной природы Будды-Абсолюта (в виде, скажем, «зародыша Будды», **татхагата-гарбхи**) и «реализация» единства *сансары* и *нирваны* посредством медитативной техники, «снимающей» все оппозиции. Действенность медитации усиливается благодаря помощи *будд* и *бодхисаттв*, к-рую адепт свободен использовать, и/или магически действенной **мантры**.

В индуистских **пуранах** К. отождествляется с «сутками Брахмы», составляющими 24 тыс. божественных лет. Каждый год равен 8 640 млн. человеческих лет, он делится на 1000 *махаюг*, каждая из к-рых, в свою очередь, делится на четыре *юги* (первичные мировые периоды в мифологич. космогонии). Каждая К. содержит 14 *манвантар* (циклы Ману), или вторичных космич. циклов, каждый из к-рых длится 306 720 тыс. лет (соответствуя 71 *махаюге*), с большими интервалами между ними. Соответственно, каждые 4320 млн. человеческих лет составляют «день Брахмы», в течение к-рого осуществляется «развертывание» Вселенной; за ним следует «ночь Брахмы» равной длительности, в течение к-рой Вселенная вновь «свертывается», после чего начинается новая К. 100 суток Брахмы — божественных «лет» — соответствуют жизни Брахмы, или «великой К.» (*махакальпа*), равной 311 040 млрд. человеческих лет, по истечении к-рой, равнозначной «великому развертыванию», наступает «великое свертывание» (*махапратая*) мироздания, его грандиозная поги-

бель, возвращение всего космоса в состояние хаоса, длящегося столько же, сколько «жизнь Брахмы», после чего рождается новый Брахма, хаос реорганизуется в космос и начинается новый цикл К.

Если на начальном этапе инд. философии вопрос о том, имеет ли Вселенная начало или не имеет, составлял один из предметов дискуссий, то классич. филос. системы-даршаны его уже не обсуждают, т.к. альтернатива концепции безначальности мира уже не разрабатывалась. Обсуждались лишь некоторые частные проблемы. Так, в «Брахмасутра-бхашье» Шанкары при обсуждении доктрины безначальности Вед (в принятии к-рой адвайта-ведантисты были полностью солидарны с мимансаками и противостояли найяикам, вайшешикам и др.) оппонент задается вопросом: как согласовать эту доктрину с положениями авторитетных текстов, по к-рым весь мир со всеми «именами и формами» периодически полностью разрушается и восстанавливается заново? Шанкара отвечает, что и при допущении этих «обстоятельств» положение о том, что мир безначален (*анади*), остается неколебимым, а восстановление Вселенной после очередного разрушения не должно вызвать большую проблему, чем бодрствование обычного человека после сна. Оппонент считает все же, что аналогия не совсем точна, поскольку поведение человека, периодически возвращающегося от сна к бодрствованию, вполне континуально, тогда как в «великом свертывании» мира все предыдущее «поведение» всех существ уничтожается, а «поведение» в непосредственно предыдущей К. не может быть никем удержано в памяти. Шанкара готов согласиться с тем, что «эмпирич.» поведение живых существ действительно уничтожается в «великом свертывании», но для богов такого класса, как Хираньягарбха (Брахма), сохраняется возможность вспомнить соделанное ими в прошлые К. Более того, последовательность К. обуславливается соотношениями *дхармы* и *адхармы*, а они каждый раз полностью воспроизводятся заново (I.3.30).

Будд. же представление о К. было в неизменном виде воспринято в культурах Тибета, Китая, Дальнего Востока и Юго-Вост. Азии, в модифицированном виде — в мифологии некоторых центр.-азиатских народов.

См. также ст.: **Кала; Пралая.**

Соч.: Львиный рык миродержца (Чаккаваттисиханадасутта). Пер. А.В. Парибка // История и культура древней Индии: Тексты. Сост. А.А. Вигасин. МГУ, 1990; *Васубандху*. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Разд. III. Учение о мире. Пер. с санскр., введ., коммент. и историко-филос. исслед. Е.П. Островской и В.И. Рудого. СПб., 1994.

Лит.: *Бэшем А.* Чудо, которым была Индия. М., 1977; *Шохин В.К.* Индийская философия. Шраманский период. М., 2007.

В.К. Шохин

КАЛЬПАНА (санскр. kalpanā; от глагола kṛ — «формировать», «устанавливать») — в буддизме мысленное конструирование, лежащее в основании любого концептуального, вербального и к.-л. иного упорядочивания внутреннего содержания опыта. К. может означать и процесс и его результат — творческое воображение, спекулятивное размышление, а также образы, мысли, гипотезы и теории. К разряду К. буддисты относят мысленное конструирование представлений о «Я» (**Атман**; см. также **Анатмавада**), а также любые представления и соответствующие им словесные обозначения (**праджняпти**) длительности, целостности, субстанционально-

сти, деления на субъект и объект, субстанцию и качество. Реальность, к-рая, с их т.зр., представляет собой поток (**сантана**) мгновенных состояний (**дхарм**), не может быть «схвачена» никакими понятиями. Полезная и даже необходимая на эмпирич. уровне (*самвритти-сат*), т.е. в практич. жизни, К. должна быть отброшена при попытке понять реальную природу вещей (*парамартха-сат*).

В эпистемологии школы **йогачара** К. противопоставляется восприятие, лишённое мысленных конструкций (*нирвикальпа-пратьякша*). В **мадхьямаке** же непосредственное восприятие считается уже «сконструированным» в свете идеи иллюзорного «Я», поэтому на первый план выдвигается неконцептуальное знание — *нирвикальпа-джняна*, обретаемое в результате медитации и «совершенства мудрости» (**праджняпарамита**).

Др. термины, близкие к К., — **викальпа** (дифференцирующая мысленная конструкция), *парикальпа* (синтезирующая мысленная конструкция).

В.Г. Лысенко

КАМА (санскр. kāma) — термин инд. мысли, обозначающий чувственное желание или чувственное наслаждение. В **индуизме** К. представляет удовлетворение чувственных желаний как одну из целей, а значит, и ценностей человека (**пурушартха**), наряду с **артхой**, **дхармой** и **мокшей**. Занимает самое низкое положение в иерархии целей человека, т.е. при любом конфликте этих целей (напр., если возникает выбор между чувственной привязанностью и стремлением получать экономич. выгоду, *артха*) именно К. и следует жертвовать. При этом К. — самая индивидуалистическая из целей, она касается наиболее интимной сферы жизни человека, но и в ней (как, впрочем, и в др. сферах) инд. культура предлагает видеть систему образцов, к-рая призвана подсказать каждому индивиду, как реализовать его собственные качества. Для этого существует специальный жанр лит-ры, наиболее известный образец к-рого — «К.-сутра» Ватьяяны Маллананги (по преданию, он был **брахманом**, аскетом, соблюдавшим безбрачие).

Хотя К. рассматривается как цель человека в первую очередь в жизни мужчины, это не значит, что женщина служит простым инструментом получения удовольствия. В сфере К. (и только в ней) женщина выступает равноправным партнером мужчины — не только приносит наслаждение, но и сама его получает. Примечательно, что в инд. лит-ре К. предстает наиважнейшей *дхармой* (долгом, добродетелью) женщины, отнесения на второй план ее роль матери.

Во всех инд. религиях К. рассматривается как одно из самых труднопреодолимых препятствий на пути духовного самосовершенствования, к-рое может свести на нет даже самые большие духовные достижения (инд. лит-ра изобилует рассказами о великих подвижниках, бесславно поддавшихся на искушение очаровательных нимф-*ансар*, подсланных к ним богами).

В **буддизме** К. наряду с гневом и тупостью составляет один из главных корней «активного зла» (*акушала-мула*). Мир для буддистов — это мир К. (*К.-лока*), все существа, его населяющие, — люди, животные, духи предков (*праты*) и низшие боги — испытывают желания и оттого постоянно страдают и подвергаются бесконечному круговороту рождений и смертей (**сансара**). Однако в **тантризме** разных направлений К. и ее более эмоционально острое проявление *рага* (страсть) наделяются способностью привести человека к освобождению. Самые известные эротич. соч. — «Ратирахасья» («Тайна любовной страсти») Коккоки (XIII в.), «Анангаранга» («Арена бога любви») Каньянамаллы (XV в.).

См. также ст.: **Бхакти**.

Лит.: *De S.K.* Ancient Indian Erotics and Erotic Literature. Calc., 1959; *id.* Treatment of Love in Sanskrit Literature. N.D., 1983; Divine Passions: The Social Construction of Emotion in India. Ed. by O.M. Lynch. Berkeley, 1990; *Fiser Ivo.* Indian Erotics of the Oldest Period. Praha, 1966; *Leslie I.J.* The Perfect Wife: The Orthodox Hindu Woman according to the Stridharmapaddhati of Tryambakayajvan. N.Y., 1989; *Meyer J.J.* Sexual Life in Ancient India. D., 1971; *Siegel L.* Sacred and Profane Dimensions of Love in Indian Traditions: As Exemplified in the Gitagovinda. D., 1978.

В.Г. Лысенко

КАМАЛАШИЛА (Kamalaśīla, букв. «добродетельный, как цветок лотоса») — будд. мыслитель VIII в. школы **сватантрика-мадхьямака**, автор религ.-филос. трудов, ученик **Шантаракшиты** и его сподвижник в распространении **буддизма** в Тибете. Родился в Вост. Индии, учился и преподавал в знаменитом будд. ун-те **Наланда**, стал известным философом. После смерти Шантаракшиты, примерно в 792–794, был приглашен тиб. царем Трисонг Децэном в первый тиб. будд. монастырь Самьё, чтобы принять участие в религ. диспуте с кит. *чань-буддистом*. Его победа в полемич. состязании на тему мгновенности или постепенности просветления (К. отстаивал последнюю т.зр.) ознаменовала окончательное установление инд. формы буддизма в Тибете. По одной из версий (к-рая ныне, однако, ставится под сомнение), после диспута К. был убит тиб. сторонниками кит. монаха.

В тиб. Тенгьюре (Данджуре) сохранилось 18 произведений К. (на тиб. яз. и неск. на санскр.), половина из к-рых — комментарии на махаянские **сутры**, на осн. труды Шантаракшиты, а также на работы **Дхармакирти** и Шантидэвы. В философии К., как и его учитель, стремился преодолеть разногласия между мадхьямиками и йогачарами, активно привлекая воззрения и методы последних для решения новых задач буддизма, отстаивал объединенную **махаяну**. Среди оригинальных его соч. наиболее важен текст «Бхавана-крама» («Ступени созерцания»), представляющий собой три руководства по мадхьямаковской духовной практике постепенного совершенствования. В этом трактате критикуются отдельные положения **йогачары** и *чань-буддизма*. Фрагменты санскр. манускрипта трактата находятся в рукописных фондах библиотек Петербурга, изучались рус. буддологом Е.Е. Обермиллером и были изданы.

Соч.: *Камалашила*. Бхаванакрама (Трактат о созерцании). Факсимиле с предисл. Е.Е. Обермиллера. М., 1963; Bodhicitta-vivaraṇa of Nagarjuna and Bodhicitta-bhavana of Kamalaśīla. Tibetan Version and Hindi Transl. by Gyaltsen Namdol. Sarnath, 1991; *Kamalashila*. First Bhāvanākrama. Ed. In Sanskrit // *Tucci G.* Minor Buddhist Texts. Pt 2. Rome, 1958; Tattvasaṅgraha of Śāntarākṣita with the Commentary of Kamalaśīla. Transl. into English by G. Jha. Vol. 1–2. Bar., 1937–1939.

В.П. Андросов

КАНЧУКА (санскр. kañcuka — «покров», «оболочка») — в **кашмирском шиваизме** принципы (**тагтвы**), скрывающие истинную природу «Я». **Майя**, заставляя лю-

дей желать внешних событий и предметов в качестве компенсации воображаемой обделенности (см. **Мала**), наделяет их ограниченными способностями реализации этих желаний, к-рые и составляют пять К.: 1) *ка́ла* — ограничение действия; 2) **видья** (также *ашуддхавидья*) — ограничение знания; 3) *рага* — ограничение интереса или суждения; препятствует реализации полного потенциала внутренних возможностей и сужает сферу знания, внимания и активности до частичных ограниченных достижений; 4) *ния́ти* — ограничение причинной обусловленностью; закон природы, устанавливающий последовательный порядок возникновения всех явлений, под воздействием к-рого возникает ощущение ограниченного масштаба, т.е. вещи воспринимаются как имеющие причины и расположенные последовательно; 5) **ка́ла** — ограничение безграничного «Я» временной последовательностью или продолжительностью; под воздействием этой К. люди измеряют события, не имеющие временной последовательности, с помощью событий, к-рым она свойственна (напр., восходы и закаты, фазы луны, смена времен года). Т.о., воображаемое чувство времени — «было, есть, будет» — распространяется на всё. Если четыре предыдущие К. ограничивают лишь сферу знания и действия человека, то *ка́ла* ограничивает само его существо. Шестой К. иногда считают *майю*.

В.А. Дмитриева

КАРАКА (санскр. *kāraḥ*, букв. «реализатор [действия]», «фактор», «актант») — в лингвистике грамматич. функция, регулирующая отношение предиката к тем компонентам высказывания, к-рые выражают партиципаны. При порождении соответствующего высказывания таким компонентам присваиваются тематич. (глубинно-синтаксич.) роли, или, в терминах порождающей грамматики, «*θ-роли*». Осн. при этом является следующее требование («*θ-критерий*»): каждая роль приписывается только одному актанту и каждый актант соотносится с одной и только одной тематической ролью.

Впервые система К. была введена **Панини** в его «Аштадхьяи». Начальное правило (I.4.23), в к-ром имя-термин К. употреблено в местном падеже, представляет собой т.н. заголовочную (*адхикара*) **сутру**; оно открывает раздел о К. (завершающийся *сутрой* I.4.55). Общее число вводимых К. — шесть: источник (*ападана*), определяемый как «[то, что остается] устойчивым при удалении [от чего-то]» (I.4.24); терминал (*сампрадана*) — «[то, на обретение чего] посредничеством пациенса нацелен агенс» (I.4.32); «максимально способствующий реализации [действия]» инструмент (*карана*) (I.4.42); локус (*адхикарана*), т.е. «субстрат [действия]» (I.4.45); пациенс (*карман*), определяемый как «[то, что агенс] максимально желает обрести или достигнуть [при осуществлении действия]» (I.4.49); агенс (*картри*) — «независимый [в отношении к прочим партиципантам ситуации действия ее участник]» (I.4.54). Дополнительным к последнему является агенс-каузатор, трактуемый как «иницирующая причина (**хету**) [действия, реализуемого предложением с каузативным глаголом-предикатом]» (I.4.55). Попытки лингвофилософа **Бхартрихари** (V в.) интерпретировать агенс-каузатор как самостоятельный седьмой К. не представляются убедительными.

Понятию К. у Панини противостоит понятие-термин *вибхакти* (букв. «разделение»), обозначающий совокупность средств поверхностно-структурного кодирования, среди к-рых, в частности, и упорядоченное множество «троек» падежно-числовых аффиксов ($s^{\wedge}uP^{\wedge}$). В отличие от семантизированных К. «тройки»

вибхакти, входящих в именную серию $s^{\wedge}uP^{\wedge}$, обозначаются порядковыми числительными: от первого (т.е. именительного) до седьмого (местного) падежа. Звательные формы, как и формы генитива, указывающего на отношение между «вещами» и соответствующими им именами высказывания (но не между действием и его участниками), Панини, хотя и включает в перечень средств именного кодирования, в общем случае не соотносит с К. В целом отношения между К. и *вибхакти* являются много-многозначными, именно поэтому, напр., генитив в некоторых контекстах (типа *mātuḥ smarati*, «вспоминает мать») может выступать как функтив функтора «пациенс» (*карман*).

Много-многозначный характер связей между К. и широко понимаемой системой *вибхакти* (в к-рую, помимо $s^{\wedge}uP^{\wedge}$, включаются и глагольные лично-числовые флексии, и основообразующие форманты глаголов и имен) побудил Панини ввести ограничительное метаправило II.3.1 ‘*anabhihite*’ — «при отсутствии выражения [в поверхностной структуре для данного К.]», к-рое открывает разд. II.3 «Аштадхьяи», посвященный соотношениям между К. и «тройками» $s^{\wedge}uP^{\wedge}$. Общий смысл метаправила II.3.1 лаконично и четко объяснил П. Кипарский: «Любой К. должен быть манифестирован морфологически, но манифестация может быть только одноразовой».

Соответственно при порождении высказывания говорящий, отталкиваясь от осмысливаемой ситуации, выбирает из лексикона соотносимый с предикатом будущего высказывания необходимый глагольный корень (*дхату*), влекущий за собой и соответствующий партиципнтам требуемый набор К.; затем актантные позиции в будущем высказывании заполняются представленными в лексиконе нужными именными основами. Последующая морфологизация составляющих предполагает определение соответствий между К. и *вибхакти* при учете метаправила II.3.1: если агенс переходного глагола уже оказывается обозначенным соответствующей лично-числовой флексией активного залога, то корреспондирующая с ним именная группа (ИГ) маркируется максимально «нейтральным» первым (т.е. именительным) падежом; при необозначенности агенса в глаголе (напр., в случае пассива) он маркируется в соответствующей ИГ третьим (т.е. инструментальным) падежом. Аналогичное перераспределение функций (при учете II.3.1) касается и пациенса: последний может манифестироваться активным основообразующим аффиксом, и тогда соответствующая ИГ оформляется вторым (= винительным) падежом, но он может обозначаться (в случае, напр., пассива) и медиальной глагольной флексией, что автоматически влечет маркирование корреспондирующей ИГ «нейтральным» первым (= именительным) падежом. Наконец, при непереходности глагола агенс может указываться использованием в основе инактивного основообразующего аффикса, и в этом случае ИГ агенса маркируется третьим (= инструментальным) падежом, а медиальная глагольная флексия трактуется как обозначающая сам «процесс» или «состояние» (*бхава*). Далее можно осуществить еще ряд поверхностно-структурных операций, в т.ч. относящихся к (мор)фонологич. и фонетич. уровням, и в итоге получить требуемый смыслом набор синонимичных высказываний, имеющих доступную для слушающего форму. Напр.: *gām-a-ḥ kaṭ-a-m kaḡ-o-ti* «Рам циновку изготавливает» — *gām-eṇa kaṭ-a-ḥ kri-ya-te* «Рамом циновка изготавливается» (пассив); *gām-a-ḥ caḡ-a-ti* «Рам движется» — *gām-eṇa caḡ-ya-te* «Рамом осуществляется движение» (имперсонал) и т.п.

Как очевидно, только лишь за счет изменений в схемах соответствий между К. и *вибхакти* можно породить все множество синонимичных высказываний, репрезентирующих к.-л. исходную ситуацию — к примеру, «Рам делает горшки» = «Горшки делаются Рамом» = «Делание горшков Рамом» = «Рам — горшкодел» и т.п. При этом, в отличие от совр. порождающих теорий с их оппозицией «ядерное предло-

жение — предложения-дериваты», Панини трактует все языковые представления соответствующей ситуации в качестве равноправных вариантов и не считает требование иерархического (или иного) распределения или оценки подобных синонимичных вариантов относящимся к компетенции грамматики. По его мнению, последующая обработка порожденных предложений в плане их включения в состав того или иного текста является одной из задач стилистики как ответвления общей поэтики (*чханда*).

Представление процесса порождения синонимичных языковых высказываний как правил перехода, опирающихся на фиксированное множество соответствий между уровнями К. и *вибхакти*, закономерно избавило Панини от необходимости использовать такие привычные для последующих лингвистич. учений синтаксич. категории, как «подлежащее» (= «субъект»), «прямое дополнение» (= «объект») и т.д. Однако эти категории, избыточные в «грамматике говорящего», оказываются (хотя и под др. именами) в какой-то степени востребованными в трудах «неограмматистов», для к-рых начиная со II тыс. н.э. санскрит был уже только мертвым языком культуры и к-рые поэтому строили описание его структуры на аналитич. принципах «грамматики слушающего».

Показательна в связи с этим, напр., грамматика «Лагху-сиддханта-каумуди», созданная в сер. XVII в. **Варадараджей**, в к-рой в очень небольшом разделе (содержащем толкования всего лишь 15 правил-*сутр* Панини) рассматриваются осн. соответствия между К. и *вибхакти*. Примечательно, что анализ, всецело игнорирующий метаправило П.3.1, начинается не с К., но с первой (т.е. представляющей «нейтральный» именительный падеж) «тройки» флексий класса $s^{\wedge}uP^{\wedge}$. В последующем толковании сообщается о том, что первая «тройка» может использоваться и для выражения значения «призыв» (т.е. в функции звательной формы). Далее повторяется предложенное Панини определение пациенса, предполагающее отсылку к агенсу, но последний ни здесь, ни где-либо еще в пределах раздела никак не определяется. Затем приводится *сутра* П.3.2 Панини, в к-рой устанавливается типовое соответствие между пациенсом и второй (= винительного падежа) «тройкой» флексий, и т.д. Смещение уровней К. и *вибхакти* характерно для всего раздела, но не понимающий необходимости их строгого различия Варадараджа все-таки стремится (видимо, из уважения к Панини) к сохранению хотя бы нек-рых из относящихся к К. терминов. Вместе с тем его предпочтения в разделе явно сосредоточены на анализе поверхностных падежей: весьма показательно, что, начав раздел с цитирования заголовочной *сутры* 'kārakam' — «О караке», Варадараджа завершает его положением «таковы значения [соответствующих аффиксов класса] *вибхакти*».

В дальнейшем (в XVIII–XIX вв.) причислявшие себя к «панинийской» традиции инд. ученые (а также и мн. зап. лингвисты-индологи) в практич. грамматиках санскрита и новоинд. языков полностью обходились без оппозиции К.—*вибхакти*, в лучшем случае сохраняя означаящие нек-рых терминов уровня 'kāraka-' и подставляя вместо их означаемых концепты плана 'vibhakti-'. Лишь постсосюрианское языкознание XX в. смогло вновь обратиться к двуступенчатой падежно-ролевой грамматике и по заслугам оценить гениальное новаторство Панини.

Б.А. Захарьин

Филос. аспекты К. Один из ключевых вопросов, занимающих совр. исследователей, — мыслилась ли индийцами категория К. как принадлежащая исключительно сфере функционирования языка или она есть проекция отношений реальных вещей в языковой сфере? Изначально для грамматистов такой дилеммы не суще-

ствовало. **Патанджали** утверждает: «Для нас, [грамматистов, единственная] **прамана** — слово». Из чего следует, что К. у Панини привязаны прежде всего к сфере языка, а именно — к задаче порождения правильных языковых форм. В последующем лингвофилос. осмыслении науки грамматики, к-рое было осуществлено **Бхартрихари**, дилемма снимается включением в сферу лингвистич. проблематики вопросов собственно философских, т.к. в учении этого грамматиста мир мыслится как лингвистич. развертка единой словосушности (*шабда-таттва*). Философы осмысливали понятие К. как функциональную категорию, свойственную самим вещам. Так, **Ватсьяяна** прибегает к теории К. для обоснования реальности и взаимной обусловленности логич. категорий **ньяя**, таких как познание (*прамити*), познающий (*праматри*), познаваемое (**прамея**), средство познания (*прамана*), соотнося их соответственно с категориями действия (*крия*), агенса действия (*картри*), объекта (*карман*) и инструмента (*карана*). (Ньяя-бхашья II.1.16). Ватсьяяна определяет К. как то, что не есть ни вещь (**дравья**) и ни действие (*крия*), но К. участвует в реализации действия как специфич. функциональная активность вещи.

Соч.: Aṣṭādhyāyī of Pāṇini. Roman Transliteration and English Transl. by Sumitra M. Katre. D., 1989.

Лит.: *Захарьин Б.А.* Санскритская грамматика Варадараджи. М., 2007; *Abhyankar K.V.* A Dictionary of Sanskrit Grammar. Bar., 1986; *Cardona G.* Pāṇini's Kāraṅkas: Agency, Animation and Identity // JIPh. 1974, vol. 2, p. 231–306; *id.* Pāṇini. His Work and Its Traditions. Vol. 1. Background and Introduction. D., 1988, p. 159–170; *Chatterji K.C.* Technical Terms and Technique of Sanskrit Grammar. Kolkata, 2003 (reprint); *Katre S.M.* Aṣṭādhyāyī of Pāṇini. D., 1989; *Scharfe H.* Grammatical Literature. A History of Indian Literature. Ed. by J. Gonda. Vol. V, fasc. 2. Wiesbaden, 1977; *Kiparsky P.* Some Theoretical Problems in Pāṇini's Grammar. Poona, 1982; *Matilal B.K.* The Word and the World. India's Contribution to the Study of Language. D., 1990.

В.П. Иванов

КАРАНА см. КАРАНА-КАРЬЯ

КАРАНА-КАРЬЯ (санскр. kāraṇa-kārya — «причина-следствие») — термины инд. филос. концепции причинности. Истоки двух осн. доктрин, определяющих механизм действия причинно-следственных связей — **саткарьявады** («учение о предсуществовании следствия [в причине]») и **асаткарьявады** («учение о непредсуществовании следствия [в причине]»), восходят к лингвофилос. дебатам о природе чередования гласных и согласных. Сторонники теории модификации (*викара*) утверждали, что изменения претерпевает один и тот же звук, сторонники субституции (*адеша*) склонялись, напротив, к мнению, что происходит замена одного звука другим.

В религ.-филос. мысли теория модификации коррелировала с позицией **санкхьи**, к-рая утверждала, что материально-динамич. основа мира — **Пракрити** содержит в скрытом виде все возможные вещи и процессы, поэтому в мире не возникает ничего нового, а только проявляется уже существующее (*саткарьявада*). Теория же субституции просматривается в осн. положениях доктрины причинности **вайшешики** (*асаткарьявада*), согласно к-рой причина, породив следствие, к-рое ранее не существовало, исчезает, напр., молоко перестает быть молоком, когда превращается в простоквашу.

Однако *санкхья* и *вайшешика* представляли скорее умеренные версии этих двух доктрин причинности. В рамках каждой из них существовали более радикальные и крайние позиции. В *асаткарьяваде* — **буддизм** с его практически полной заменой причинно-следственных отношений между вещами чисто кондициональными отношениями между событиями (см. **Пратигья самутпада**). В *саткарьяваде* — **веданта** с ее отрицанием реальности следствия (см. **Вивартавада**).

И санкхьяики и вайшешики признавали, что индивиды, вступающие в причинно-следственные отношения, являются, во-первых, реальными, а не иллюзорными (как в **адвайта-веданте**), во-вторых, представляют собой некие континуальные самождественные вещи, а не поток возникающих и исчезающих **дхарм** (как у буддистов). Однако будучи плюралистами, сторонники **ньяи** и *вайшешики*, в отличие от последователей недуалистич. *веданты* и дуалистич. *санкхьи*, проявляли гораздо большую заинтересованность в исследовании конкретных форм причинно-следственных отношений между разными мироустроительными принципами — субстанциями, качествами, действиями и универсалиями. Поэтому именно в этих школах мы встречаем наиболее разработанную концепцию причинности.

В «Вайшешика-сутрах» сформулированы базовые филос. основания этой концепции: нет причины, нет и следствия, но несуществование причины не выводится из несуществования следствия (I.2.1–2); то, что существует в следствии, существует и в причине (IV.1.3); качества следствия порождаются качествами причины (II.1.24). В производство следствия вовлечена целая группа каузальных факторов (*самагри*), каждый из к-рых играет свою определенную роль. Среди них — присущая причина (*самаваи-карана*), напр. части горшка в производстве горшка или нити в производстве ткани («присущей» она названа потому, что, по **ньяе-вайшешике**, следствие как целое становится присущим своим частям — в этом отношении *самаваи-карана* не вполне соответствует материальной причине Аристотеля; последняя коррелирует с материальной причиной, *упадана-карана*, *санкхьи*); неприсущая причина (*асамаваи-карана*), т.е. то, что не вступает со следствием в отношение присутности, но вместе с тем связано с ним, напр. контакт между частями горшка или цвет нитей; инструментальная причина (*нимитта-карана*), напр. палка горшечника. Последняя категория, в свою очередь, делится на общие инструментальные факторы (*садхарана-карана*), напр. время, место, отсутствие препятствий, и специфич. инструментальные факторы (*асадхарана-карана*), напр. движение рук горшечника, размер палки и т.п. Кроме того, различаются зависимые (*сапекшиа*) и независимые (*анапекшиа*) причины.

Представление *ньяи* и *вайшешики* о К.–К. как онтологич. принципах подвергалось критике со стороны буддистов, считавших его проявлением отвергаемого ими субстанциализма (см. **Анатмавада**).

В **навья-ньяе** К.–К. применяется к связи между логич. выводом, рассматриваемым как следствие, и восприятием неизменного сопутствия (**вьяпти**), трактуемым как причина.

В.Г. Лысенко

КАРМА (санскр. karma — «действие», «деяние», «жертвоприношение», «жребий») — одно из центр. понятий инд. философии, религии и культуры. К. выступает как своего рода «естественный» закон, к-рый в самом общем виде означает влияние совершенных индивидом действий (телесных, речевых, ментальных) на всю его последующую жизнь и характер будущего рождения (класс существования: богов, людей,

животных, насекомых и др., социальный статус, пол, внешность, продолжительность жизни, благополучие, здоровье и др.). Доктрина К. существует в неразрывной связи, с одной стороны, с доктриной перерождения, или реинкарнации (**сансара**), с др. стороны — с идеей морально-космич. закона **дхармы**, поскольку К. предполагает, во-первых, личную моральную ответственность человека за свои действия и соответственно моральную оценку этих действий (*дхарма*, **адхарма**), во-вторых, утверждение причинно-следственной связи между действиями и их моральными последствиями, в-третьих, превращение земного мира в место нравственного возмездия и развитие идеи морального воздаяния в др. мирах (см. **Лока**). Такой комплекс идей характерен только для Индии и тех культур Азии, на к-рые инд. цивилизация оказала свое влияние. В др. культурных ареалах вера в реинкарнацию, как правило, не была столь тесно связана с идеей личной моральной ответственности и морального воздаяния. Объясняя, почему космос устроен по иерархич. принципу и откуда берется неравенство в нем разных классов живых существ, почему в мире есть зло и страдание, закон К., с одной стороны, оправдывает такое положение вещей (играя роль своего рода теодицеи), но с другой — доводит до сведения человека, что он не только несет ответственность за прошлую К., но и может изменить свою участь, изменяя характер своих действий.

Поскольку поступки, рассматриваемые как причина определенного положения человека, совершенны им в прошлой жизни, о к-рой он не помнит, ответственность за них носит неизбежно абстрактный и пассивный характер (как, напр., ответственность за преступление, совершенное в состоянии беспамяतства), что придает кармическому воздаянию фаталистич. и пессимистич. оттенок, сближая К. с роком, судьбой. Вместе с тем, поскольку в настоящем существовании человек волен сознательно совершать поступки, к-рые станут отправными моментами его будущей жизни, К. неразрывно связана со свободой воли и этим отличается от фаталистич. взгляда на мир. Эти две стороны К. получили выражение в оппозиции двух понятий: *дайва* (судьба, рок) и *пуруша-кара* (букв. «человеческое усилие») — свободная инициатива как ответ на вызов судьбы. Кульминационным проявлением этой свободы является возможность прекратить действие закона К. (особого рода знанием — *джняна-марга* либо действием без привязанности к его результатам — *карма-марга*; см. **Марга**) и достичь полного освобождения от перерождений (**мокша**, **нирвана**).

Нравственная (соответствующая понятию *дхармы*) активность человека отличает К. от божественного провидения (в инд. религиях боги, как и люди, подвластны К.). В популярных версиях **индуизма** и **буддизма** развивается идея о возможности исправления «плохой» К. извне — путем передачи религ. заслуг от сына к отцу, от монаха к мирянину, от божества к верующему (традиция **бхакти** свидетельствует о случаях передачи отрицательной К., когда Бог принимает на себя страдания за зло, совершенное его adeptом). Однако в филос. традициях этих религий преобладает убеждение, что каждый человек должен «избывать» собственную К. Даже представления о коллективной К., кстати довольно маргинальные, все равно строятся на основополагающей идее индивидуальных К.: коллективная К. есть либо проекция сильной К. правителя на судьбы его подданных (такие случаи описаны в «Чарака-самхите»), либо совпадение или синхронизация индивидуальных К. Напр., **Васубандху** в «Вимшатике» («Двадцатистишие»), ссылается на своего рода эффект синхронных К. для объяснения восприятия одних и тех же вещей разными людьми.

Идея К. в своем антропологич., социальном и сотериологич. аспектах принимается большинством религ.-филос. школ Индии. Относительно ее источника есть два мнения: одни ученые считают, что она сформировалась в неарийских регионах

долины Ганга и почти одновременно попала в сферу религ. исканий **джайнизма**, буддизма и **брахманизма**; другие связывают ее возникновение с традицией **Вед**.

К. в шраманскую эпоху. Сведения об этом времени сохранились прежде всего в будд. текстах Палийского канона (см. **Типитака**), когда **брахманы** и *шраманы* разделились на сторонников и противников эффективности человеческих действий, соответственно кривадинов и акривадинов. Среди последних будд. источники выделяют неск. приверженцев **нятиввады (Маккхали Госала)**, или фаталистов, сторонников **ядриччхавады**, утверждавших, что все в мире происходит по воле случая (**Пурана Кассапа**), теистов (*иссара ниманахету*), объясняющих человеческую участь божественным вмешательством, а также материалистов — сторонников **свабхавады**, с т.зр. к-рых причиной всего является «собственная природа» вещей (*свабхава*). В большинстве из перечисленных доктрин отрицание моральной значимости поступков не влечет за собой отрицание перерождения. Напр., адживики считали, что само перерождение без всяких усилий со стороны страждущего приводит его душу к *нирване*.

Среди кривадинов известна позиция мудрецов **упанишад**, последователей джайнизма и буддистов. Все они признают моральную силу К. и согласны в том, что «хорошая» К. ведет к благоприятному перерождению, а «плохая» — к неблагоприятному; но при этом, с их т.зр., главной целью человека является не лучшее рождение, а избавление от перерождения как такового — неблагоприятного и благоприятного. Вопрос о том, как этого достичь, имел два «простых» решения. В основе обоих — отождествление «зла» перерождения с действием (телесным, речевым, ментальным). Первое решение предлагают джайны и адживики: можно избавиться от перерождения, прекратив действие как таковое. Второе содержится в *упанишадах*: можно добиться того же результата, прекратив отождествлять с действием свое высшее неизменное «Я» (учение о высшем **Атмане**). Джайны трактуют К. наивно-материалистически, как род вещества, к-рое «прилипает» к чистой по своей природе душе (**джива**) и, держа ее в «связанном» состоянии, мешает достичь освобождения (*мокша*).

К. в раннем буддизме. Выступая как против первого, так и против второго решения, **Будда** предложил свою, «срединную», концепцию К. Он осуждал джайнов и адживиков за склонность к самоумерщвлению, к-рое наряду с гедонизмом считал «крайностью». Иронизируя над джайн. аскетами, он отмечал, что, согласно их собственной логике, связывающей страдание с неблагоприятными проступками в прошлых рожденьях, мучения, испытываемые ими от болезненных практик, доказывают, что в прошлом их руки были окроплены кровью.

Если источником приятных, неприятных и нейтральных ощущений считать: 1) действия в прошлых рожденьях (джайны), 2) вмешательство **Ишвары** (теисты), 3) случайность (сторонники *ядриччхавады*), то, согласно Будде, «люди становятся убийцами и ворами, невоздержанными, лжецами, клеветниками, насильниками, болтунами, скупыми, лжемыслящими» благодаря соответственно либо действию в прошлом рожденьи, либо *Ишваре*, либо случайности. Для тех, кто привержен либо первому, либо второму, либо третьему, «нет ни побуждения к действию, ни усилия, ни необходимости что-то сделать или что-то не сделать. А раз не существует необходимости действия или не-действия, то термин *шрамана* („совершающий усилие“) к ним неприменим, ибо их ум находится в замешательстве, а **индрии** — бесконтрольны» (Ангуттара-никая III.61). Для Будды ни одна из названных возможностей, по сути, не допускает личностного поиска истины и внутреннего духовного самосовершенствования, на к-рое претендуют *шраманы*.

Позиция Будды по вопросу о К. для своего времени была, безусловно, новой и революционной. С его т.зр., источником перерождения являются не действия (тела, речи и ума), как в джайнизме, и не отождествление себя с этими действиями, как в *упанишадах*, а желание (**танха**) или намерение (**четана**), т.е. фактически психологич. состояние человека. Поэтому в раннем буддизме путь к освобождению лежит не в остановке действия (отсюда бесполезность крайней аскетич. практики) и не в мистич. прозрении своей неизменной самости, а в искоренении причины **дуккхи** — желания (Третья благородная истина).

В противоположность тотальному кармическому детерминизму джайнов Будда полагает, что далеко не все в человеке определяется К. Среди «некармических» факторов Будда перечисляет: гуморы, времена года, а также «внутренние обстоятельства», случайность и созревание прошлой К., к-рое по своей природе не является действием (Самьютга-никая II.214 и сл.). С т.зр. Будды, кармичны только те поступки, к-рые совершены намеренно, и поэтому «вменяемо» не столько само действие, сколько его мотивы (*четана*). Действия, к-рые в настоящем существовании совершаются произвольно, являются результатом прошлой К. Однако и она тоже «срабатывает» не автоматически, а в зависимости от условий своего «созревания» (доктрина **К.-пхала-випака**).

Относительно прошлой К. мнение Будды тоже отличалось оригинальностью. В «Махакаммавибханга-сутте» («Сутте большой классификации действий») он рассматривает четыре суждения: 1) плохие действия приносят плохой результат; 2) плохие действия приносят хороший результат; 3) хорошие действия приносят хороший результат; 4) хорошие действия приносят плохой результат (III. 207–215). Будда готов согласиться с достоверностью каждого из этих суждений, если оно касается лишь частного случая, установленного в личном опыте (напр., в опыте ретрокогниции, когда йог видит прошлые и настоящие рождения др. людей), но не принимает ни одного из них как правила общего характера. С его т.зр., говоря о действии в прошлом и его результате в настоящем, нужно учесть бесконечное количество факторов (в бесконечной цепочке предыдущих перерождений). С одной стороны, он показывает, что любое «положительное» или «отрицательное» обстоятельство настоящей жизни индивида может иметь бесконечно сложное объяснение. И в этом случае доктрина К. лишается своей «объяснительной» силы и просто утопает в анализе разных факторов. С др. стороны, если бы религ. путь состоял исключительно в искоренении прошлой К., чем, собственно, и занимались джайны, когда изнуряли себя статурными позами и голодовками, то это бы привело лишь к усилению *дуккхи*: «Если кто-то говорит: „Что посеешь в прошлом, то и пожнешь“, это значит, что праведное поведение не имеет никакой ценности и что нет никакой возможности достичь полного прекращения *дуккхи*. Напротив, если кто-то говорит, что пожинаешь то, что сеешь в настоящем, в этом случае он объявляет о том, что праведное поведение имеет ценность и что имеется возможность достичь полного прекращения *дуккхи*» (Ангуттара-никая I.249, 253). В отличие от джайнов и адживиков Будда переносит акцент с прошлого на настоящее, принимая его за точку отсчета в судьбе индивида: поскольку прошлое нельзя изменить, нужно менять настоящее. Отсюда его классификация действий касается только тех, что совершены в настоящем существовании. Их три разновидности: 1) с результатом в этой жизни, 2) с результатом в следующей жизни, 3) с результатом в любой др. жизни.

Хотя монахам Будда говорит об отсутствии однозначной связи между действием и его результатом, для наставления мирян в чисто воспитательных целях он устанавливает связь между разными обстоятельствами человеческого существования

и их кармической причиной. Напр., в «Чулакаммавибханга-сутте» («Сутте малой классификации действий») продолжительность жизни связывается со стремлением человека не причинять зла др. существам, а ее краткость — с предрасположенностью к причинению им вреда и убийству (отнимаешь жизнь других — сокращаешь свою), болезни — с жестокосердностью по отношению к живым существам, а их отсутствие — с нежестокосердностью; уродливая внешность — с гневливостью, приятная внешность — со спокойным нравом; бедность — с завистливостью и жадностью по отношению к *шраманам* и брахманам, а богатство — с отсутствием зависти и щедростью к *шраманам* и брахманам; низкорожденность — с грубостью и гордыней, высокорожденность — с учтивостью; глупость — с отсутствием интереса к моральным вопросам (напр., «Что действительно, а что недействительно? Что порицаемо, а что безупречно? Какие действия мне не следует совершать, чтобы они не принесли мне долговременного несчастья? Какие действия мне следует совершать, чтобы они принесли мне долговременное благополучие?») и т.п. — Маджджхима-никая III.202–206), ум — с интересом к таким вопросам.

В вопросе о субъекте К. и перерождения кривадины придерживались двух осн. позиций: брахманисты и джайны утверждали, что таким субъектом является душа (*Атман, джива*), буддисты, считая признание души проявлением «крайности» этернализма (см. *Сассатавада*), приписывают роль субъекта конгломерату пяти групп (см. *Скандхи*) постоянно меняющихся психофизич. элементов (*дхарм*). Центр. группой, определяющей кармический характер опыта индивида, является *санскара-скандха* (см. *Санскара*). Будд. авторы ссылаются на аналогию с серией вспышек, каждая из к-рых и связана с предыдущей, и отлична от нее, но вместе с др. создает иллюзию непрерывного пламени, так же как мелькание *дхарм* создает иллюзию индивида. Однако, поскольку эта аналогия не позволяла удовлетворительно объяснить все проблемы, возникающие в связи с заменой *Атмана скандхами*, некоторые ранние будд. школы (*ватсипутрия, самматия*), чтобы объяснить перерождение, придают этому квазииндивиду (*пудгале*) чуть более устойчивый характер: он и тождествен *скандхам*, и не сводится к ним. Позднее в *махаяне* создаются доктрины, к-рые еще больше сближаются с первоначально отвергнутым *Атманом*. В традиции *мадхьямаки* разрабатывается концепция *татхагата-гарбхи*, а в *йога-чаре* идея *алая-виджняны*, сознания-хранилища, содержащего кармические отпечатки (*васана, биджа*), ответственные за перерождение.

К. в традиц. буддизме. Учение о К., детально систематизированное в разных школах традиц. буддизма, суммарно можно представить в следующем виде. Каждое действие живого существа запускает процесс своего «созревания» (*випака*), к-рый заканчивается появлением «плода» (*ихала*). Из трех видов действия — телесного, речевого и ментального — собственно кармическим является лишь ментальное, остальные представляют его последствия: без намерения телесные и речевые действия остаются нейтральными, лишенными «созревания». Хотя чистое намерение без соответствующего телесного и вербального воплощения тоже может запустить процесс «созревания», его «плод» будет менее тяжелым. Только существа, наделенные сознанием и волей к совершению действия, те, кто осознанно выбирает между добром и злом, являются автономными кармическими агентами. Действия животных, жителей ада, голодных духов-*претов*, а также людей в состоянии аффекта не «созревают», поскольку эти существа, не обладают ни разумом, ни свободой выбора.

К. в махаяне. В этом течении К. составляет «мотор» перерождения, но его динамизм сводится к разворачиванию причин и следствий, за к-рыми закреплена лишь

сфера относительного существования (*самвритти-сам*). Энергия действия никогда не исчерпывается в самом акте, она сохраняется в виде потенции (*санскара, васана, биджа*), к-рая служит возобновлению аналогичного действия в ходе этой или будущих жизней. Однако кроме возможности для индивида изменить и даже прекратить свое кармическое существование в *махаяне* предусматривается помощь со стороны **бодхисатв**, к-рые могут передать свои заслуги др. существам, чтобы ускорить «созревание» их К. Путь к освобождению предполагает накопление «благоприятных действий», нацеленных на прекращение активности и искоренение «силы присвоения» (**упадана**). В **тантризме** появляется концепция мгновенного просветления, связанного с единомоментным «сжиганием» К.

К. в брахманизме. В ведийскую эпоху К. понимается прежде всего как ритуальное действие — жертвоприношение (*яджня*), к-рое, будучи правильно выполненным, должно принести «заказчику» (*яджамане*) определенный результат (богатство, долголетие и т.п.) либо в ближайшем будущем, либо в более отдаленной перспективе — после смерти. В последнем случае речь идет не о перерождении, а о достижении небес и счастливом пребывании среди богов, длительность к-рого, однако, не бесконечна — по исчерпанию заслуги происходит повторная и теперь уже окончательная смерть (*тунар-мритью*) жертвователя. В брахманской ритуалистике различается три вида действий: 1) ежедневные (*нитья-карман*), напр. подношение жертвенных субстанций огню или речитация **мантр**; 2) приуроченные к определенному случаю (*наймиттика-карман*) — рождения ребенка, инициации, женитьбе; 3) волевые (*камья-карман*), ради исполнения к.-л. желаний. Само ритуальное действие оценивается лишь по формальному критерию «правильности-неправильности». В ходе ритуалов жрецы убивали животных, совершенно не задумываясь над тем, что убийство аморально. Моральные суждения общего плана (убивать — плохо, лгать — плохо и т.п.) выдвинулись на первый план именно в диссидентских религиях, выступающих против брахманистского ритуализма, и прежде всего в буддизме и джайнизме. Однако и внутри самой брахманистской традиции тоже происходило преодоление ритуализма: во-первых, через «интериоризацию» ритуала (жертвоприношение, совершаемое лишь мыслью), во-вторых, через акцент на откровенном знании (путь отрешения и мистич. знания как альтернатива пути ритуального действия, см. *марга*). Эти процессы нашли отражение в некоторых *брахманах*, но особенно в *упанишадах*.

Первые свидетельства о взглядах, связывающих посмертную участь человека с совершенными им благими и неблагими действиями, содержатся в учении о трех путях: «пути богов», «пути предков» и неком тупиковом пути, предусмотренном для *киудра джанту* (ничтожных тварей). В «Брихадараньяка-уп.» «путь богов» предполагает восхождение от земли через солнце в миры *Брахмана*, «путь предков» — достижение Луны, а затем возвращение на Землю; те же, кто этих двух путей не знают, вследствие своего неведения обрекаются на существование в виде насекомых, мотыльков либо кусающихся тварей (VI.2.16). Согласно классич. формуле К., «посредством благого действия [он] становится благим, посредством дурного — дурным» и, еще точнее, «каково [его] действие и поведение, таковым [он] и становится» (III.2.14; IV.4.5). Обретение нового тела сравнивается с переползанием гусеницы с одной травинки на другую или способностью ремесленника придать новую форму своему прежнему материалу (IV.4.3–4). В «Чхандогья-уп.» развивается идея кармического воздаяния на «пути предков»: те, кто отличился благим поведением, по возвращении на землю достигают лона брахмана, кшатрия или по крайней мере шудры, а те, кто вел себя дурно, — собаки, свиньи или *чандалы* (V.10.7). Вера в за-

висимость «чистоты» касты (**джати**) от характера поведения в прошлом сохраняется в инд. об-ве и по сей день.

Основы брахманистской и индуистской концепции К. формулируются в «Ману-смрити» и др. текстах **дхармашастр**, а также в **пуранах**, «**Бхагавадгите**» и эпосе. Ману подчеркивает индивидуальный характер К.: «Одиноким рождается живое существо, одиноким же умирает; одиноким оно поглощает [плоды] добрых дел и одиноким — дурных» (Ману-смрити IV.240). Направления перерождения (*гати*), согласно Ману, распределяются в зависимости от преобладания в индивиде одной из трех **гун** (**саттвы**, **раджаса** и **тамаса**). Текст содержит поражающие своими подробностями классификации проступков и их кармических последствий, напр.: «Укравший золото [как следствие этого приобретает] болезнь ногтей, пьяница — черноту зубов, убийца брахмана — чахотку, осквернитель ложа **гуру** — болезнь кожи, доносчик — дурной запах из носа, клеветник — дурной запах изо рта, крадущий зерно — недостаток членов, подмешивающий [зерно] — излишнее число членов, похититель пищи — дурное пищеварение, крадущий слово — немоту, крадущий одежду — белую проказу, крадущий лошадь — хромоту» (XI.49–51). Обращает на себя внимание, что возмездие носит строго систематич. характер — чем человек совершает проступок, тем он и расплачивается: «[Человек] вкушает [плод] совершенного деяния — доброго или дурного — [так:] умом — совершенное умом, словом — совершенное словом, телом — совершенное телом. Вследствие греха телесных деяний человек идет к состоянию неподвижности, словесных — к [состоянию] птицы или животного, умственных — к состоянию [человека] низкого рождения» (XII.8, 9).

Вместе с тем не следует представлять, что закон К. действует, исходя из некоего баланса добрых и злых деяний. Только само действие обладает внутренним потенциалом к справедливой «компенсации». В этом отношении закон К. касается каждого отдельно взятого действия, а не их суммы. Считается, что кармический потенциал проходит разные стадии: накопленный ранее, но пока скрытый (*саммича-карман*), реализующийся в данной жизни (*прарабдха-карман*) и создаваемый в наст. время и реализуемый в будущем (*агамо-карман*). Создавать К., согласно брахманизму и индуизму, может лишь человек, остальные существа обречены только переживать ее последствия (**бхога**).

Не только буддисты, но и брахманистские мыслители, сознавая опасности фаталистич. толкования К., выдвигали свои доводы в пользу действенности человеческого усилия. В традиции **аюрведы** это было особенно актуально, поскольку любая предопределенность продолжительности жизни или ее качества лишала смысла само существование врачей, лекарств и медицины как таковой. По словам Чараки, «если срок жизни всех индивидов заранее предначертан, то для поддержания здоровья бессмысленно прибегать к снадобьям, травам, обетам, искупительным обрядам, голоданию и т.п. Можно не обращать внимания на разъяренных диких зверей, слонов, верблюдов или быков. Не следует опасаться пропастей, глубоких бродов. Не следует бояться огня, яда, сумасшедших, царского гнева. Если срок жизни предопределен, не следует бояться преждевременной смерти. Но при этом нет смысла пытаться продлить свою жизнь. Однако опыт учит нас тому, что у тех, кто сражается на полях битвы, больше шансов быть убитыми, чем у тех, кто остается дома. Точно так же здоровый образ жизни, соответствующий климату и сезону, надлежащим образом приготовленная пища, избегание излишеств приводят того, кто этому следует, к долгожительству» (Чарака-самхита III.3.36). Аюрведисты проводили различие между болезнями, ставшими результатом каких-то естественных причин и поэтому поддающимися лечению, и болезнями кармического характера, к-рые

лечить не следует, поскольку они являются возмездием за серьезные преступления в прошлой жизни (напр., проказа или туберкулез). Систематич. преступления мн. людей, населяющих к.-л. территорию, и нарушение *дхармы* (морального закона) могут привести к серьезным природным катаклизмам — пожарам, наводнениям и землетрясениям.

Ритуалистич. понимание К. возрождает в своей экзегезе Вед **миманса**. Чтобы объяснить, каким образом исполнение ритуала здесь и сейчас может привести к желаемым результатам (напр., к достижению небес) лишь в отдаленном будущем, вводится понятие **апурвы** — особой силы, аккумулируемой ритуальным действием и порождающей следствие по прошествии длительного времени. **Вайшешика** толкует механизм К. с помощью понятия **адришты** — невидимой силы, состоящей из *дхармы* и *адхармы* (качеств души) и отвечающей за перерождение. Согласно **Вьомашиве**, мужское семя встречается с женской кровью под воздействием *адришты* (*дхармы* и *адхармы*) родителей. В **санхье** К. создается только действием **Пракрити**, **Пуруша** же, подобно *Атману* **веданты**, в действительности не перерождается и не освобождается. Психологич. аспекты К. разрабатываются в **йоге** Патанджали, где она определяется как психич. «след» (*васана*), «записанный» к.-л. действием или мыслью индивида в его тонком теле (**сукшма-шарира**) и создающий предрасположенность к такому же действию в будущем существовании. Наличием кармических «следов» объясняется бессознательное в психике человека — сновидения, иллюзии, аффекты.

Хотя для большинства религ.-филос. школ Индии высшей ценностью было освобождение от действия закона К. и прекращение перерождений, широкое распространение получили представления о достаточности простого «улучшения» К. В их рамках, как правило, развивались идеи кармической действенности ритуала и поклонения личному Богу (*Ишваре*).

Лит.: *Halbfass W.* Karma und Wiedergeburt im indischen Denken. München, 2000; *Karma and Rebirth in Classical Indian Tradition.* Ed. by W.D. O'Flaherty. Berkeley etc., 1980; *Narayana Prasad M.* Karma and Reincarnation: The Vedantic Perspective. N.D., 1994; *Reat N.R.* Karma and Rebirth in the Upaniṣads and Buddhism // *Numen.* 1977, № 24, p. 163–185; *Yevtic P.* Karma and Reincarnation in Hindu Religion and Philosophy. L., 1927.

В.Г. Лысенко

КАРМАН, а также **КРИЯ** (санскр. *karman*, *kriyā*, производные от глагола *kr* — «делать», «действовать») — в морально-нейтральном, нерелиг. смысле — «действия», «деятельности», «активности», «механич. движения». Самые репрезентативные теории действия и движения развились в Индии в рамках философии грамматистов (**вьякарана**) и в **вайшешике**. Грамматисты понимают *крию* как «действие» в самом широком смысле: это любая форма активности, даже не связанная с движением, напр. стояние на месте; К. же имеет узко технич. смысл **караки** — «объекта действия». Вайшешики используют термин «К.» (хотя в их текстах встречается и *крия*) в осн. в значении «движение». «Движение» и «действие» — это разные аспекты одного и того же процесса: действие можно представить как совокупность «движений», а движение — как набор «действий». Напр., процесс приготовления пищи (любимый пример грамматистов) можно рассматривать как ряд последовательных действий — установка котла на очаг, заливание в него воды, а можно видеть в нем только последовательность движений — перенесение котла с одного места на другое, поднимание и опускание рук, помешивание ложкой в котле и т.д.

Первое соответствует подходу грамматистов, второе — вайшешиков. Если вайшешиков интересует прежде всего «механика» движения, то грамматистов волнует, как действие (и его частный случай — движение) передается в языке: если оно передается глаголом, что в последнем важнее для осуществления этой функции — корень, приставки, суффиксы или личные окончания? Какую роль играет каждый из этих грамматич. элементов в передаче характеристик действия? Какова при этом функция *карак*, или факторов реализации действия? Выражают ли они действие наряду с глаголами? Эпистемологич. аспект интерпретации действия (предвосхищающий критику **Нагарджуны**) затрагивается грамматистом **Патанджали**, выдвигающим тезис о невосприимчивости действия. Он отмечает, что можно видеть только результат действия, а не само действие, подобно тому как эмбрион, доступный наблюдению, это выкидыш — безжизненная масса вещества, а не живое существо. Для Патанджали очевидно, что действие не существует ни без агента, ни без объекта, ни без инструмента, ни без адресата и т.п. Но эти «аксессуары» действия (*садхана*) — еще не само действие: они могут быть в наличии, но это не значит, что действие обязательно произойдет (есть повар и есть рис, но приготовление риса иногда происходит, а иногда нет). Если же при наличии необходимых предметов происходит приготовление риса — это и есть действие. Или же др. его пример: Дэвадатта, к-рый находился здесь, оказался в Паталипутре. То, благодаря чему это произошло, также есть действие. С одной стороны, оно неотделимо от своих «аксессуаров» (его никогда не выражают без этих «аксессуаров»), но, с др. — не сводится к ним. Если говорят, что Дэвадатта идет, то подразумевается, что происходит нечто, в результате чего он меняет свое местонахождение. Фактически действие есть гипотетич. объяснение факта изменения местонахождения Дэвадатты, к-рое нельзя наблюдать, а можно только вывести из его «аксессуаров» (аргумент типа **артхапатти** — гипотетич. предположения: Дэвадатта не ест днем, но при этом набирает вес, следовательно, он ест по ночам).

Для **Бхартрихари** действие (*крия*, **правритти**) составляет одно из ключевых понятий его лингвофилософии. В основе всех действий лежит Внутреннее слово, содержащее в себе семена всего сущего (Вакьяпадия I.121–122). Он различает два подхода к семантике слов, обозначающих действие, прежде всего глаголов: 1) глагол выражает индивидуальное действие, 2) глагол выражает род (**джати**) действия. Отмечая, что индивидуальное действие есть последовательность частей, он ставит вопрос, являются ли эти части действием? Если считать, что части действия тоже являются действиями и, в свою очередь, состоят из частей-действий, а те — из своих частей, то можно дойти до минимальной части, не имеющей длительности, к-рая не может быть действием, поскольку не является последовательностью составных частей (III.8.10). Если следовать этой логике, получается, что действие состоит из воспринимаемых последовательно статических моментов. Однако лингвист не делает из этого онтологич. вывода о невозможности действия как такового (ср. апории Зенона). Для Бхартрихари значением глаголов является ментальная целостность действия, на к-рую мысль накладывает дискретные характеристики воспринимаемых процессов (чередования звуков в случае познания и выражения смысла слова или «атомарных» этапов действия в случае познания и выражения действия). В этом отношении ему ближе вторая точка зрения. В отличие от индивидуального действия род всегда осуществлен, неизменен и вечен, к нему неприменима характеристика «незавершенности», «нахождения в процессе становления». Вместе с тем, поскольку «родовое действие» пребывает в индивидуальном, оно воспринимается как процесс, разворачивающийся во времени.

Вайшешики интерпретируют движение в рамках своей системы категорий-падартх как один из шести факторов реальности. Отсюда и вайшешиковская «анкета» для изучения движения: отношение движения и субстанции (**дравья**), движения и качества (**гуна**), движения и пространства (*диш*) и т.п. Движение является не сущностным, а лишь акцидентальным свойством субстанции, привносимым в нее извне. **Прашастапада** называет четыре причины движения: тяжесть и текучесть (при падении), усилие (при бросании и др. видах) и соединение в виде «упругого» удара и «неупругого» удара, или толчка. Вечное движение рассматривалось вайшешиками как абсурдное допущение, ведущее к дурной бесконечности (**анавастанха**). Процесс движения состоит, по Прашастападе, из дискретных моментов (**кшана**), в каждый из к-рых предмет разъединяется с одной точкой пространства и соединяется с другой. Очевидно, что при такой трактовке возникает проблема перехода от одного момента движения к другому. Прашастапада объясняет его с помощью **санскар** — способности предмета сохранять состояние движения в форме скорости (*вега*). В «Вайшешика-сутрах» движение делится на пять классов: бросание вверх, бросание вниз, сжатие, расширение и перемещение. Прашастапада различает вдобавок произвольные движения (частей тела человека и предметов, связанных с ними) и произвольные движения четырех первоэлементов (см. **Махабхуты**) и **манаса**. Первым свойствен принцип сознательной мотивации, определяющей меру усилия человека, а также временные и пространственные координаты движения (продолжительность и направление). У Прашастапады произвольные движения — это сочетание произвольных и произвольных актов: сначала возникает желание (*иччха*) произвести какое-то движение, напр. запустить стрелу или опустить пестик в ступу, затем соответствующее этому желанию усилие (*праятна*). Оба являются качествами **Атмана**, отвечающими и за психосоматич. обеспечение моторных процессов. Получив толчок, предмет далее движется чисто механически. К разновидности произвольных движений относятся специфич. движения стихий: падение (для земли), течение (для воды), дыхание (для ветра). Движение огня, *манаса* и ряда др. субстанций объясняется действием **адришт** (здесь — невидимых причин). Сделав конкретные наблюдаемые движения предметом категориального анализа, *вайшешика* создала первую в Индии механистич. концепцию движения.

Лит.: Лысенко В.Г. Движение или действие: грамматическая традиция и вайшешика // Историко-филос. ежегодник 2005. М., 2005, с. 358–385.

В.Г. Лысенко

КАРМА-ПХАЛА-ВИПАКА (санскр. karma-phala-vipaka — «созревание плодов карма») — в инд. мысли механизм кармического воздаяния, к-рый рассматривается по аналогии с биоморфной моделью процесса созревания «плода» (*пхала*) из семени или зерна (*биджа*), а затем вкушения этого плода (**бхога** — синоним кармического опыта). Между семенем и плодом разворачивается процесс трансформации (росток, дерево, листья, цветы), в к-рый вовлечено множество факторов (подходящая почва, влага, уход, климатич. условия и т.п.). Эта модель «смягчала» кармический детерминизм в том отношении, что помогала показать, почему действие приносит свой плод не сразу после его совершения, а лишь в результате незаметного для сознания сложного процесса формирования разнообразных условий, к-рый может занять значительное время и даже распространиться на мн. существования.

В раннем буддизме К.-п.-в. перечисляется как один из некармических (в том смысле, что не является действием) факторов, наряду с гуморами, временами года, а также «внутренними обстоятельствами» и случайностью (Самьютта-никая II.214).

Из брахманистских систем концепция К.-п.-в. развивается в **йоге** Патанджали. В «Йога-сутрах» (II.12–13) и коммент. **Вьясы** скрытая потенция *кармы*, определяющая рождение (**джати**), продолжительность жизни (*аяс*) и тип кармического опыта (*бхога*), называется «тройным созреванием» (*тривипака*). Если она определяет лишь тип опыта, то ее называют «началом, определяющим созревание одного [следствия]», если к этому добавляется продолжительность жизни, то «началом, определяющим созревание двух [следствий]». Кроме того, потенция *кармы* дает свои плоды в определенных (*нията-випака*) или неопределенных (*анията-випака*) формах. В последнем случае допускается, во-первых, аннигиляция неблагодой (черной) *кармы* с помощью благодой (белой) уже в этом рождении, во-вторых, растворение неблагодой *кармы* в преобладающей благодой (количество отрицательной *кармы* недостаточно, чтобы уменьшить влияние положительной) и, в-третьих, длительное существование в условиях подчинения преобладающей К.-п.-в.

В.Г. Лысенко

КАРУНА (санскр., пали *karuṇā* — «жалость», «сострадание») — одна из двух осн. категорий инд. альтруизма, преимущественно сострадание людям и др. живым существам (другая — **майтри** — дружелюбие, сорадование). В брахманистской традиции термин «К.» появляется сравнительно поздно. В «Ману-смрити» (нач. н.э.) соответствующая добродетель — *анукампа* (сочувствие всем существам; носитель ее называется *бхутанукампака* — «сострадающий живым существам») завершает перечень достижений лесного отшельника, следуя в нем за изучением **Вед**, щедростью, самоконтролем, дружелюбием и сосредоточенностью (VI.8). Согласно «Йога-сутрам», очищение сознания достигается посредством культивирования дружелюбия, К., радости и беспристрастности по отношению соответственно к радующимся, страждущим, добродетельным и порочным (I.33). По толкованию к этой **сутре Вачаспати Мишры**, К. есть желание разрушить чужое страдание, как если бы оно было собственным. Тот же смысл термин «К.» имеет и в основополагающем тексте джайнов «Таттвартхадхигама-сутре» **Умасвати**, где он означает сострадание к несчастным (наряду с ним названы дружелюбие, обращенное ко всем живым существам, радость, направленная на высших и праведных, безразличие к неправедным — VII.6).

Без сомнения, четырехчастная схема благих состояний сознания была и брахманистами и джайнами заимствована у буддистов, у которых концепция К. получила значительно более полное и последовательное развитие. В текстах **Типитаки** К. наряду с дружелюбием, радостью-симпатией и равнодушием относится к четырем совершенным, предназначенным для развития качествам (первые две считаются вспомогательными по отношению к двум последним — основным). В коммент. к древнему сборнику дидактич. поэзии и прозы «Суттанипате» К. истолковывается как желание устранить у др. людей несчастье и страдание — в противоположность дружелюбию как желанию принести им благополучие и радость. К. наряду с др. совершенными состояниями сознания неоднократно фигурирует в **абхидхармических текстах**. Они именуются «четырьмя безграничными вещами» (Сангитипарьяя III.43, IV.7), их практика сопровождается медитативными упражнениями (Дхаммасангани

1.1.2.5; Вибханга XIII.1). Существенно отличать Великое сострадание — *махакару-ну Будды* — и сострадание обычных людей: первое реализуется только на четвертой стадии медитации-*дхьяны* и может возникнуть лишь у «великого человека», рождающегося на материке Джамбудвипа (Махавибхаша I.3.2).

В буддизме *махаяны* К. — первая добродетель того, кто стремится следовать путем *бодхисаттвы*; она практически соответствует первому «совершенству» (*парамита*) — *дана* (щедрости). Махаянисты неоднократно цитировали «Дхармасангити-сутру», по к-рой все действия *бодхисаттв*, совершаемые телом, словом или мыслью, направляемы состраданием ко всем живым существам. Здесь же утверждается, что *бодхисаттве* нет нужды совершенствоваться во всех добродетелях — вполне достаточно одной, и таковой является К. В махаянских текстах она описывается и положительно — как любовь ко всем существам — и уподобляется любви матери к ребенку, но при этом подчеркивается, что в отличие от обычной любви-привязанности К. не укоренена в дихотомиях (первая из к-рых «свое» — «чужое») и не является эгоцентричной. Различие и в том, что обычная любовь связана с незнанием и часто является полем порождения прямо противоположного аффекта ненависти. Это, однако, никак не мешает махаянистам противопоставлять К. нормам нравственного поведения (*шила*). Большой популярностью у них, в частности, пользовался рассказ о соблюдавшем целомудрие подвижнике Джйоти, к-рый из чувства сострадания решил удовлетворить любовную страсть домогавшейся его женщины. При этом «мученик сострадания» нашел для себя на редкость удачную аргументацию: лучше, решил он, ему пострадать в аду, чем сделать женщину несчастной и заставить ее умереть от неудовлетворенного желания.

Образцом К. считается сам Будда; указывается, что в сочетании с мудростью (*праджня*) она составляет один из двух столпов буддизма и именно этими добродетелями в первую очередь считаются наделенными *будды*, составляющие «второе тело» Будды (*самбхога кая*). К. включается в знаменитый обет *бодхисаттвы* (*врата*), к-рый может быть кратко сформулирован примерно так: «Пока есть хотя бы одно несчастное существо в мире, мое счастье не может быть полным». Сострадательный аспект пути *бодхисаттвы* подчеркивается во множестве махаянских памятников, ярче всего, вероятно, в «Бодхичарья-аватаре» Шантидэвы (VIII в.). Воплощением К. считается также *бодхисаттва* Авалокитешвара. Помогая людям избавляться от похоти, ненависти и заблуждения, он, согласно и махаянистам и ваджраянистам, облегчает им освобождение от дальнейших перевоплощений. Весьма популярно его изображение, известное как «Одиннадцатоголовый [Авалокитешвара] с великой К.»: столь много ликов ему необходимо для того, чтобы нигде в мире не «пропустить» страдания и немедленно прийти на помощь страждущим.

Онтологич. подоплека обета сострадания трактуется у Шантидэвы и др. философов и поэтов *махаяны* в виде представления о бытийном единстве себя и других (*паратма-самата*) и «взаимозаменимости» себя и другого (*паратма-паривартана*): А может принять страдания Б. На деле, однако, мы имеем здесь дело с очевидным, с логич. т.зр., недоразумением: никто не может быть ни в единстве с другим, ни принять его страдания, поскольку буддизм, отрицая личностную идентичность человека, не позволяет видеть реальности ни в «себе», ни в «другом». Буддисты и сами это хорошо осознавали, не только связывая учение о сострадании с учением о «пустотности» сущего (*шуньята*), но и настаивая, как это делали мадхьямики, на их глубинной идентичности. В знаменитом своде учения *махаяны* Шантидэвы «Шикша-самуччая» («Свод наставлений») утверждается, что энергетика человека опирается на совершенство щедрости, к-рая, в свою очередь, уко-

ренена в пустотности и сострадании (ст. 23). «Я» и «другой», приятное и неприятное, хорошее и плохое и даже страдание и «освобождение», т.е. все составляющие будд. «этики сострадания» относятся лишь к разграничениям профанич. сознания, к сфере конвенциональной истины, тогда как на уровне конечной истины ничего этого не существует.

Лит.: *Schumann H.W.* Mahāyāna-Buddhismus. Die zweite Drehung des Dharma-Rades. München, 1990; *Winternitz M.* History of Indian Literature. Vol. II. Buddhist Literature and Jaina Literature. A New English Transl. by V. Srinivasa Sarma. D. etc., 1983.

В.К. Шохин

КАТЪЯНА ВАРАРУЧИ (Kātyāyana Vararuci) — мыслитель и грамматист Др. Индии.

Позднейшая традиция объединяла в одну фигуру неск. разных Вараручи: поэта, врача, фонетиста, специалиста по пракритам и комментатора основополагающего труда Панини «Аштадхьяи» («Восьмикнижие»). Усилиями неск. поколений индологов была, однако, убедительно доказана независимость от прочих К. — лингвиста и толкователя правил санскр. грамматики, входящего в «троицу святых мудрецов». Время жизни К. предположительно IV–III вв. до н.э.; место проживания — возможно, юг Индостана. Целиком труд К. не сохранился, и о нем мы узнаем лишь по цитируемым в «Махавибхаше» Патанджали (вероятно, II в. до н.э.) толкованиям (*варттика*) к отдельным правилам Панини: Патанджали либо воспроизводит, либо пересказывает положения К., давая им в дальнейшем собственную интерпретацию.

Если для Панини и Патанджали характерна соотнесенность с общей лингвистич. «школой Шивы», то К. принадлежал к иному направлению — к т.н. школе Индры, о к-рой известно крайне мало и к-рая предположительно могла быть связана с дравидийским Югом. Возникшие на базе этого факта в среде индологов-филологов XIX в. предположения о непримиримом науч. соперничестве К. и Патанджали в дальнейшем не подтвердились: общей целью обоих грамматистов было обсуждение правил Панини и проверка их на выдержанность и соотнесенность с языковой практикой. Некоторые расхождения К. с двумя др. лингвистами объясняются его необыкновенной науч. тщательностью, а также стремлением учесть и отразить в грамматике объективные преобразования в языке.

Напр., задавая (в *сутре* III.1.40) правила построения перифрастического перфекта, Панини упоминает в качестве вспомогательного компонента перфектных форм только глагол «делать», К. же дополняет описание, упоминая в этой функции еще два глагола (со значением «быть»). В др. случае (I.3.1) вводящий понятие «глагольный корень» Панини попросту отсылает пользователя к «эталонному» глаголу «быть», К. же поясняет: приложением к грамматике является «Список корней», в к-ром «быть» и подобные ему глаголы составляют один из классов.

Новаторство К. наиболее заметно в сфере синтаксиса. Так, если Панини и Патанджали при анализе предложений вида «Дэвадатта — ученик» принимают во внимание лишь именную структуру, К. постулирует неизменное существование глубинного, но в определенных контекстах нереализуемого на поверхностном уровне глагола-связки («Дэвадатта есть ученик»); подобная трактовка весьма близка к той, что характерна и для совр. языкознания. Переключки с современностью усматривается и в предлагаемом К. подходе к понятию «простое предложение»: последнее характеризуется им как «*ekatiṅ*», т.е. как допускающее в позиции сказуемого

«единственную лично-глагольную форму». Панини и Патанджали, напротив, считают возможным существование в таких предложениях неск. глагольных сказуемых. Поэтому ими, напр., высказывание «Смотри: мчится антилопа» трактуется как целостное предложение с двумя сказуемыми, тогда как К. разбил бы его на две монопредикатные конструкции: «Смотри!» и «Мчится антилопа».

Заметим, что лингвофилол. методология менялась с изменением условий языкового функционирования. При жизни Панини санскрит все еще оставался универсальным средством коммуникации для **брахманов**, в эпоху же К. конкуренцию ему (особенно в сфере повседневного общения) уже составляли ср.-инд. диалекты (пракриты), влиявшие и на нормативы ведущего языка культуры. Соответственно если описание санскрита у Панини — яркий пример «грамматики говорящего», то К. (и тем более Патанджали) уже в значительной степени опирается в этом на «грамматику слушающего».

Многие из проблем, анализируемых К., относятся к пограничным между языкознанием и философией областей: это, в частности, проблемы отношения между формой слова и его значением, или референтом, противопоставленности субстантивов и различных детерминаторов, сходств и различий между грамматич. родом и оппозицией по полу, причинно-следственных связей между «вещами» и коррелятивными процессами деривации в языке. При решении всех перечисленных и иных вопросов К. неизменно позиционирует себя как выдающийся аналитик и мыслитель, не страшщийся ради выяснения истины вступить в полемику с любым исследователем, даже с «основоположником» Панини.

Лит.: *Захарьин Б.А.* Патанджали. «Паспаша», или Введение в науку о языке и лингвофилософию Древней Индии. М., 2003; *Катенина Т.Е., Рудой В.И.* Лингвистические знания в Древней Индии // История лингвистических учений. Древний мир. Л., 1980, с. 66–92; *Cardona G. Pāṇini. A Survey of Research.* D., 1980, p. 247–268; *Kielhorn L.F.* Notes on the Mahābhāṣya. 7. Some Devices of Indian Grammarians // *Staal J.F.* (ed.). A Reader on the Sanskrit Grammarians. Cambridge (Mass.), 1972, p. 123–134; *Renou L.* Les grammairiens sanskrits // *Renou L., Filiozat J.* L'Inde classique; manuel des études indiennes. P., 1953, p. 86–94; *Rocher R.* The Hindu Grammarians and Linguistic Change // *JOI.* 1962, vol. 11, p. 260–268.

Б.А. Захарьин

КАТЪЯЯНИПУТРА (санскр. Kātyāyanīputra) — философ и экзегет будд. филос. школы **сарвастивада**, к-рому приписываются первостепенно важные **абхидхармические тексты**. Значение К. для традиции его школы нередко сопоставляется со значением **Буддагхосы** для **тхеравады**. В наст. вр. принято считать, что К. жил ок. I в. до н.э. в монастыре Тамасавана в Чинапати (Сев. Индия), где подвизались не менее 300 ученых-сарвастивадинов. Осн. текст, авторство к-рого связывается с именем К., — «Джняна-прастхана» («Метод [достижения] знания»), к-рый дошел в двух кит. редакциях: «Аштагрантха» («Восьмикнижие»), переведенная в 383 Сангхадэвой при помощи кит. буддиста, и собственно «Джняна-прастхана», переведенная Сюань Цзаном в 657–660. Оригинал, к-рым пользовался Сюань Цзан, был, скорее всего, на одном из кашмирских диалектов санскрита, тогда как Сангхадэва располагал текстом на языке, «близком к пали» (по версии Дж. Такакусу). Осн. различие между редакциями касается прежде всего структуризации материала.

Главный принцип построения «Аштагрантхи» — раскрытие **Четырех благородных истин Будды** о страдании (**дуккха**). Гл. 1, посвященная разным вопросам (прежде всего **дхармам** сверхчувственного мира — **арупа-лока**), касается преимущественно Четвертой из этих истин — о **Восьмеричном пути**. Гл. 2, в к-рой рассматриваются «оковы», посвящается Второй благородной истине, о происхождении страдания. Гл. 3 и 7, посвященные знанию и концентрации сознания, раскрывают Третью истину, о прекращении страдания. Гл. 4, 5, 6, в к-рых разбираются четыре материальных элемента (**махабхуты**) и нементальные способности (**индрии**) квазииндивида, относятся преимущественно к Первой истине — об универсальности страдания. В заключительной, 8-й гл. подвергаются критике различные небудд. взгляды.

«Джняна-прастхана» построена иначе. Текст состоит из двух книг — «О разном» и «Отрицательные дхармы». Первая распределяется на восемь глав, предметы к-рых — высшие мирские *дхармы*, сознание, квазииндивид, чувства любви и почтения, бесстыдство, «характерные признаки осн. факторов существования психофизич. организации», бесполезные вещи и мышление (главы, в свою очередь, делятся на части). Вторая книга делится на четыре главы, посвященные дурным *дхармам* как таковым, «ассоциациям», живым существам, трем родам осуществления целей у подвижников, десяти «дверям» (через к-рые сансарный мир имеет прямой доступ к будд. подвижнику и к-рые необходимо «закрывать»).

В обеих редакциях текст открывается исследованием понятийной новации К. — понятием высшей мирской *дхармы* (*лаукика-дхарма*). Речь идет о сознании (**читта**) и соответствующих ему *дхармах*, к-рые непосредственно фокусируются на **нирване** и обеспечивают доступ в истинное «вѣдение». Эти *дхармы* становятся, т.о., по мнению Р. Бусвелла и П. Джайни, связующим звеном между состоянием обычного человека (*притхак-джана*) и «благородного» (*арья*), открывая для первого «путь вѣдения» (*даршана-марга*). Именно данный переход и составляет, по К., высшую задачу школы *сарвастивады*. Др. новшество К. — классификация шести видов причинности, ставшая одним из больших достижений *сарвастивады*: причины подразделяются на действующие, симультанные, связанные, однородные, неизменно воспроизводящиеся и ретрибутивные.

Исходя из знаменитого примера из истории **буддизма** (**Васубандху** и его автокоммент. к «Абхидхармакоше»), принято считать, что К. принял участие в написании или по крайней мере редактировал «Махавибхашу» — коммент. к «Джняна-прастхане». Однако эта аналогия не выглядит убедительной, тем более что текст коммент. датируется I–II вв. н.э. Кроме того, в «Махавибхаше» К. нередко присутствует сам под именем Бхаданта К. (т.е. «монах К.») и цитируется наряду с такими будд. авторитетами, как Паршва, **Васумитра**, Гхошака, Дхарматрата и Буддадэва. Он участвует в дискуссии сарвастивадинов относительно характера софункционирования пяти дхармических групп-**скандх** и предпринимает попытку выяснения того, что значит само это софункционирование. Наряду с Васумитрой и Гхошакой он исследовал также, нуждаются ли *дхармы* в действии причинных факторов в одинаковой мере при своем возникновении и исчезновении. В сотериологич. вопросе, занимавшем всех буддистов, — в какой мере обычный человек может достичь высших результатов — К. занял срединную позицию: мирянин может избавиться от «уз», т.е. от материализации «загрязнений» аффектов, но не от аффектов как таковых. В дискуссии сарвастивадинов и даршантиков о характере возникновения отдельных «экземпляров» *дхарм* К. настаивал на определенном порядке их становления, исключая их одновременное появление. При обсуждении длительности «про-

межуточного состояния» в перевоплощении между смертью существа *A* и рождением *B* (**антарабхава**) он предложил — вопреки и Васумитре и Шремадатте — вообще отказаться от подсчетов, полагая, как представляется, что в каждом случае должны быть индивидуальные сроки. Зато, судя по тексту коммент., К. поддержал Васумитру в том, что атомы не должны соприкасаться друг с другом. Наконец, он наряду с даршантиками отрицал реальное существование «магич. существ» — тех, к-рые могут, по мнению некоторых будд. философов, производиться на свет силой оккультных способностей.

Лит.: Шохин В.К. Школы индийской философии. Период формирования (IV в. до н.э. — II в. н.э.). М., 2004; EIPh. Vol. VII. Abhidharma Buddhism to 150 A.D. Ed. by K.H. Potter, R.E. Buswell, P.S. Jaini, N.R. Reat. D., 1996; Takakusu J. A Study of Paramartha's Life of Vasubandhu, and the Date of Vasubandhu // JRAS. 1905, p. 33–53.

В.К. Шохин

КАШАЯ (санскр. *kaṣāya*, букв. «омрачение») — термин джайн. аскезы, под к-рым понимаются четыре базовые страсти души (**джива**): алчность (*лобха*), гордыня (*ма-на*), лживость (**майя**) и гнев (*кродха*). К. выступают в качестве причин возникновения связанности (**бандха**) души **кармой**.

Н.А. Железнова

КАШМИРСКИЙ ШИВАИЗМ — собирательное название религ.-филос. шиваитских школ монистич. характера, действовавших в Кашмире в VIII–XVIII вв. К.ш. является частью более широкого направления в **индуизме** — **тантризма**. Частый синоним К.ш. — *трика*; это слово означает совокупность трех категорий (Шива, **Шакти**, душа; есть и иные варианты трех категорий). По легенде, учение *трики* было передано людям высшим Богом в незапамятные времена. Но впоследствии оно оказалось искажено и понадобилось новое откровение. Это откровение получил мудрец **Васугупта** (VIII в.), к-рый недалеко от г. Шринагар обрел важный текст *трики* — «Шива-сутры» («Сутры Шивы»). Лит-ра К.ш. состоит из трех разделов: **агамы**, **спанды** и **пратьябхиджня**. К *агамам* относятся нек-рые **тантры**, из них особенно важны «Малинивиджая», «Сваччханда», «Виджняна-бхайрава», «Нетра». Сюда же входят и «Шива-сутры». Осн. текст в разделе *спанд* — «Спанда-карики» **Бхатты Каллаты** (ок. 850). В произведениях, относящихся к данному разделу, развивается идея абсолютного начала как универсальной вибрирующей энергии (*спанда*). С филос. т.зр. наиболее интересен третий раздел лит-ры К.ш. — *пратьябхиджня* (букв. «узнавание»). Этим словом также обозначается отдельная школа К.ш., основателем к-рой был **Сомананда** (кон. IX в.), автор фундаментального трактата «Шива-дришти» («Видение Шивы»). Крупнейший же представитель *пратьябхиджня* и К.ш. в целом — **Абхинавагупта** (X–XI вв.). Среди др. мыслителей К.ш. выделяются его ученик **Кшемараджа** (X–XI вв.) и Джаяратха (XII в.), автор коммент. к осн. работе Абхинавагупты — «Тантра-локе». Часто понятие *пратьябхиджня* используется для обозначения К.ш. как такового. Расцвет К.ш. происходит в IX–XII вв., после чего он постепенно приходит в упадок и к XIX в. фактически исчезает.

Основой мироздания считается в К.ш. высшее Божество (Парамешвара), или высшее недифференцированное Сознание (*парасамвит*), к-рое, с одной стороны, пронизывает весь мир, а с др. — находится за его пределами. Высшее Божество есть соединение двух неразделимых и вечных принципов — Шивы и *Шакти*; в контексте божественного Сознания Шива и *Шакти* понимаются как чистый божественный свет (**пракаша**) и динамичное самосознание (**вимарша**) соответственно. У Шивы пять осн. функций: самоограничение (*ниграха*), творение-сохранение-разрушение Вселенной (*сришти-стхити-санхара*), а также благодать (**ануграха**). *Шакти* есть единство пяти осн. энергий: свет сознания (**чит**), абсолютное блаженство (**ананда**), совершенная воля (*иччха*), высшее знание (**джняна**) и высшая сила действия (**крия**). Шива и *Шакти* представляют собой две высшие ступени бытия (**таттвы**), из к-рых последовательно эмануруют др. 34 ступени. Мироздание появляется в результате свободного, спонтанного волеизъявления Абсолюта, накладывающего ограничение на свою полноту и т.о. дающего возможность возникновению множественности и различия. В процессе космогенеза после двух вечных *таттв* появляются три «чистые» ступени (Садашива, **Ишвара** и Шуддхавидья), где еще нет разрыва между субъективным (*ахам*) и объективным (*идам*) элементами опыта. Под влиянием омрачающей силы **майи** и пяти «майических» онтологич. принципов (они образуют следующие шесть ступеней «нечистого» характера) божественное совершенство постепенно угасает, что создает условия для расщепления единого опыта на «Я» и «не-Я». Затем эволюция мира идет по схеме, описанной в философии **санкхьи**, с той разницей, что в К.ш. **Пуруша** (душа) — не абсолютное, а зависимое индивидуальное начало. После проявления последней, 36-й *таттвы* (первостихия земли) формируется физич. универсум. На разных «этажах» космич. иерархии пребывают различные разряды существ; чем выше «этаж», тем более развитым и долговечным оказывается существо. Индивидуальная душа идентична Парамешваре, но, пребывая в **сансаре**, она не может осознать этого. Мыслители и наставники К.ш. разработали йогич. практики, позволяющие заинтересованному человеку «узнать» это свое тождество. Эти практики в совокупности составляют четыре вида психотехнич. «средств» (*упаи*).

В процессе духовной работы адепт удаляет три вида препятствий (*малы*): **карму** (эгоистич. побуждения, влекущие за собой ограниченные действия), *майю* (различения и многообразие) и *анаву* (ограниченность существования), наконец обретая свободу. Как и в шиваизме в целом, в К.ш. велика роль **гуру**, без участия к-рого почти невозможно нисхождение божественной милости (**шактипата**) на ученика. Философия К.ш. имеет сходство с философиями др. шиваитских школ, особенно с **шайва-сиддхантой**. Нек-рые исследователи (напр., Л. Сильбюрн) полагают, что школы **кула** и **крама** (также в Кашмире) принадлежат к традиции К.ш.

С.В. Пахомов

Тексты К.ш. «Шива-сутры» — один из основополагающих текстов *трики*, авторство к-рого приписывается Васугупте. Согласно Бхатте Каллате, ученику Васугупты и автору «Спанда-карик», Шива открыл «Шива-сутры» Васугупте, когда тот спал на горе Махадэва. Комментаторы «Спанда-карик» Утпала Вайшнава и Рамакантха, а также комментатор «Шива-сутр» Бхатта Бхаскара, соглашались с тем, что автор текста — Шива, считают, что Васугупта получил их на той же горе с помощью сверхспособностей-**сиддхи**. По версии Кшемараджи, к-рая на

200 лет позднее предыдущих, Шива явился Васугупте во сне и указал, что ему надлежит сдвинуть с места некий камень. На следующий день, следуя этим указаниям, Васугупта обнаружил на горе огромный булыжник, к-рый ему удалось перевернуть одним прикосновением. На обратной стороне камня были высечены «Шива-сутры». Считается, что тот самый камень — Шанкаропал («Камень Шанкары») — до сих пор находится на горе в местечке Драпахом в Кашмире; это место привлекает многочисленных паломников.

Хотя «Шива-сутры» и относят к разряду *агам*, сам текст записан не в форме диалога Шивы и Шакти, обычной для шиваитских *агам*, а в форме **сутр**, описывающих осн. йогические практики К.ш. и раскрывающих принцип *спанды* (вибрации) как сущностной природы «Я» и способ ее реализации посредством постоянного сосредоточения на пульсирующем характере самосознания.

Согласно комментатору Бхатте Бхаскаре, текст состоит из трех глав: первая посвящена практике *шамбхава-упая*, ведущей к спонтанной самореализации, а также к понятиям связанности и освобождения; вторая рассматривает практику *шакта-упая*; в третьей говорится о *вибхути* или *сиддхи* — совершенствах или сверхъестественных способностях, относящихся к более низкому классу йогических достижений, а также о состоянии **дживанмукты** — йогина, достигшего освобождения при жизни.

На «Шива-сутры» созданы три подробных коммент.: «Шива-сутра-варттика» Бхатты Бхаскары (X в.), «Шива-сутра-вимаршини» Кшемараджи (XI в.) и «Шива-сутра-варттика» **Варадараджи**. Существует также сокр. коммент. «Шива-сутра-вритти», передающий осн. содержание «Шива-сутра-вимаршини» Кшемараджи.

«Шива-дришти» Сомананды — первое филос. соч. К.ш., посвященное его истории и метафизике. В «Шива-дришти» рассматриваются и подвергаются критич. анализу взгляды других школ, современных автору, таких как **виджнянавада**, **шуньявада**, грамматич. школа **Бхартрихари** и др. Любые возражения, к-рые могут быть выдвинуты против принципа абсолютного монизма К.ш., подробно обсуждаются, подвергаются критике и полностью опровергаются путем строгих логич. доводов. Автор утверждает абсолютно монистич. вечное бытие фундаментальной реальности Парамашивы, с одной стороны, и с др. — непрерывный поток феноменально-го многообразия космоса.

«Шива-дришти» состоит из семи глав. Гл. 1 посвящена метафизике и онтологии К.ш. В ней описывается сущностная природа Парамашивы — источника всего феноменального существования. В гл. 2 автор критикует теорию *виварты* (кажимости, основанной на неведении), представленную Бхартрихари, а также безначальность и необъяснимость неведения (**авидьи**). Обсуждаются такие понятия, как *шабда-Брахман* и уровни речи (**пашьянти-вак** и **пара-вак**). Гл. 3 начинается с критики взглядов на высшую реальность, принятых в некоторых школах **шактизма**, и заканчивается утверждением единства шактизма и шиваизма. В гл. 4 обсуждается монистич. единство Бога во всех проявлениях его божественной активности. Гл. 5 посвящена опровержению логич. доводов последователей школы *виджнянавада*, к-рые последние могут выдвинуть против принципа шиваитского монизма. В последней части гл. 5 описывается монистич. мировоззрение, впоследствии названное *пара-двайта*, отличающееся от **адвайта-веданты**. В гл. 6 рассматриваются и критикуются взгляды всех остальных школ и течений инд. филос. мысли; гл. 7 посвящена практич. аспекту К.ш. с описанием различных медитативных практик, ведущих к достижению мирских и духовных целей человеческой жизни. Завершается она историч. очерком о происхождении и передаче К.ш., включая краткую историю семьи автора.

Ученик Сомананды **Утпаладэва** написал на «Шива-дришти» краткий коммент. «Шива-дришти-вритти», часть к-рого, начиная с середины гл. 4, утеряна. Коммент. Абхинавагупты «Алочана» также утерян.

«Спанда-карики» (также известны как «Спанда-сутры» и «Спанда-сарвасва») — большинство традиц. ученых и некоторые совр. исследователи приписывают создание текста Бхатте Каллате, однако окончательно вопрос об авторе текста пока остается нерешенным. Согласно преданию, Васугупта передал Каллате учение *спанды*, открытое им в «Шива-сутрах», а Каллата выразил суть этого учения в «Спанда-кариках». Некоторые *карики* связаны с «Шива-сутрами» и комментируют их. Дополнительная *карика* 53 встречается в двух вариантах текста, один из к-рых утверждает авторство Бхатты Калатты, а др. — его *гуру* Васугупты.

Стихотворные «Спанда-карики» сочетают черты поэмы, филос. и йогического трактатов. Осн. тема — методы непосредственной реализации *спанды*, божественной вибрации творческого сознания, пронизывающей все мироздание, а также результаты такой реализации.

Известны следующие коммент. на «Спанда-карики»: авторский коммент. «Спанда-вритти», «Спанда-вивритти» Рамакантхи, «Спанда-нирняя» и «Спанда-сандоха» Кшемараджи, «Спанда-прадипика» Утпала Вайшнавы. Рус. перевод текста будет опубликован издательством СПбГУ.

В.А. Дмитриева

«Виджняна-бхайрава-тантра» («Тантра сознания Бхайравы»), именуемая иногда также «Шива-уп.» (или «Шивавиджняна-уп.»), — один из важнейших текстов традиции К.ш., содержащий краткое изложение практич. методов достижения высшей реальности. Эта высшая реальность — абсолютное всетворящее сознание — представлена в *тантре* фигурой Шивы-Бхайравы («Шивы-устрашающего»). Как свидетельствует текст, он является частью «Рудраямала-тантры», к-рая до нас не дошла, но известна как принадлежащая разряду т.н. *бхайрава-агам* (*тантр*, трактующих реальность с позиции абсолютного монизма). Самое раннее упоминание о тексте относится к VIII в. На него существует три авторитетных коммент.: сохранившийся лишь частично коммент. Кшемараджи (X в.), а также коммент. Ананды Бхатты (XVII в.) и Шивопадхьяи (XVIII в.). В последних двух отчетливо прослеживается влияние идей *адвайта-веданты Шанкары*.

По своей форме «Виджняна-бхайрава-тантра» представляет собой традиц. для данного класса текстов диалог между Шивой (Бхайравой) и его супругой Дэви (Шакти, Бхайрави), к-рые олицетворяют потенциальную и актуальную, трансцендентную и имманентную стороны единой реальности. Они — единство света сознания (*пракаша*) и осознания (*вимарша*). Они неотделимы друг от друга, как едины огонь и его испепеляющая сила (19). Дэви — божественная энергия, *шакти* Шивы, разворачивающая единство в многообразии форм, энергия божественной речи, а также и врата (*шайвимукхам*), через к-рые входят в высшую реальность (20), — вопрошает своего супруга Шиву о его сущностной природе (*наравастха*). Осн. вопросы, к-рые она задает ему: каким образом многочисленные энергии Шивы, представленные звуками в **мантрах**, могут раскрыть его высшую природу? Свободно ли Высшее (*паратвам*) от разделений и каким образом Единство может представлять разделенным? (5–6). Шива повествует Дэви о своей сущности Бхайравы, говоря о том, что она превосходит пространство (*дик*) и время (**кала**), на нее невозможно как-либо указать (*уддеша*) и она невыразима словами. Она едина, и многообразии форм в ней — лишь иллюзия. Узнать же ее можно лишь путем обретения особого типа сознания, свободного от оков двойственного мышления (**викальпа**)

и ограниченного «эго». В этом сознании переживается блаженство истинно вселенского «Я» (*пурнаханта*).

Шива раскрывает 112 йогических методов постижения Высшего, к-рые в традиции К.ш. известны под термином *дхараны* (особые техники «удержания» внимания), а в «Виджняна-бхайрава-тантре» названы «наставлениями по устранению волнений [ума]» (*нистарангопадеша*) (139). Методы, используемые в *тантре*, охватывают собой весь набор йогических техник, включающий некоторые *асаны* (особые положения тела, способствующие созерцанию), *мудры* (модели движения энергии в пространстве психосоматики), работу с *кундалини* (универсальной силой, скрытой в индивидуе), с жизненной энергией (*прана-шакти*), с *мантрами*, методы сознательных установок-переживаний (*бхавана*), а также сосредоточение на различных объектах (*стхана-пракальпана*) и пр. Все эти методы направлены на реализацию основы сознания — состояния Бхайравы — единого свободного (*сватантрыя*) сознания (*чит*) — высшей реальности вещей. Даже одного из этих методов, должным образом применяемого, достаточно, чтобы обрести его (130).

Соч.: Spanda Kārikās with Spanda-Nirṇaya by Kshemaraja. D., 1980; Spandakārikā with the Vṛtti by Kallaṭa. Shrinagar: The Research Department of Jammu and Kashmir State, 1970; Vijnānabhairava or Divine Consciousness. A Treasury of 112 Types of Yoga. Translation, Introduction and Glossary of Technical Terms by Jaideva Singh. D., 1979; Vijnāna Bhairava. The Practice of Centring Awareness. Commentary by Swami Lakshman Joo. Verses translated from Sanskrit by Bettina Bäumer. Varanasi, 2002.

Лит.: Chatterjee J.C. Kashmir Shaivism. Srinagar, 1962; Dyczkowski M.S.G. The Doctrine of Vibration: An Analysis of the Doctrines and Practices of Kashmir Shaivism. Albany, 1987; Muller-Ortega P. Triadic Heart of Śiva: Kaula-Tantricism of Abhinavagupta in the Non-Dual Shaivism of Kashmir. Albany, 1988; Pandey K.C. Abhinavagupta: A Historical and Philosophical Study. Varanasi, 1963; Pandit B.N. History of Kashmir Śaivism. Srinagar, 1989; *id.* Specific Principles of Kashmir Shaivism. D., 1997; Raghavan V. Abhinavagupta and His Works. Varanasi, 1981; Singh J., Pandit B.N. History of Kashmir Shaivism. Shrinagar, 1989.

В.П. Иванов

КАШЬЯПИЯ (санскр. kāśyapīya — «школа последователей Кашьяпы») — одно из направлений традиц. буддизма, ветвь **тхеравады**, основанная, по преданиям, **брахманами** Кашьяпой и Суваршей (отсюда и др. ее обозначение — *суваршака*) и образовавшаяся, вероятно, во 2-й пол. III в. до н.э. Появление школы К. в значительной мере объясняется тем, что яркая филос. деятельность сарвастивадинов, новые проблемы, к-рые они поставили перед др. школами традиц. буддизма, в значительной мере способствовали образованию новых «микрokonфессий». Нек-рые из возникших школ пытались найти компромисс между сарвастивадинскими нововведениями и более привычными для буддистов парадигмами мышления, а другие пытались реализовать полученные от сарвастивадинов импульсы в области «чистой мысли».

Канон текстов К., несмотря на их принадлежность к ветви *тхеравады*, был близок канону **дхармагуптаки**, сакральным цветом их считался красно-черный, символом — цветок магнолии. Расцвет школы приходится на кушанский период, когда ее последователи основывали монастыри в Сев.-Зап. Индии, в районе Сиркапа и Таксилы (здесь сохранилась и известная надпись, принадлежащая К.), у Пурушапара и в Белуджистане.

Доктрина К. известна из энциклопедии учений традиц. буддизма «Махавибхаша» (I–II вв.). Текст свидетельствует, что кашьяпии вместе с сарвастивадинами и др. буддистами участвовали в дискуссиях по проблеме реальности **дхарм** трех времен. **Сарвастивада** настаивала на том, что не только прошлое, но и будущее имеет действительное существование, притом «не меньшее», чем настоящее. Это позволяло им, как они полагали, адекватно объяснить такие феномены, как познавательный акт, имеющий много стадий; память или сознание прошлого; предвидение или сознание будущего, а также «вызревание» действий — закон **кармы**. Их же оппонентам, прежде всего традиционалистам **тхеравады**, казалось очевидным, что прошлого уже, а будущего еще нет (ср. «Катхаваттху» I.8, где критике подвергаются не только те, кто утверждал полную реальность прошедшего и будущего, но хотя бы даже частичную). К. попыталась найти выход, о к-ром и сообщает «Махавибхаша»: прошлое действие существует, но только пока его плоды находятся в процессе «вызревания» (**випака**). Как только они «вызреют», оно становится уже несуществующим (I.2.11, II.1.2). Известно, что кашьяпии обосновывали свой тезис общедоступным примером: зерно существует до тех пор, пока не появился побег.

Лит.: Шохин В.К. Школы индийской философии. Период формирования. (IV в. до н.э. — II в. н.э.). М., 2004; *Bureau A. Les Sectes bouddhiques du Petit Véhicule.* Saïgon, 1955; *Dutt N. Buddhist Sects in India.* D., 1977; *EIPh. Vol. VIII. Buddhist Philosophy from 150 to 350 A.D.* Ed. by K.H. Potter. D., 1999.

В.К. Шохин

КЕШАВА МИШРА (санскр. Keśava Mīśra) — философ школы **ньяя**, ставший одним из самых влиятельных представителей направления, к-рое нередко называют синтетической **ньяя-вайшешикой** (специалисты этого направления свободно вводят категориальную систему **вайшешики** в изложение категориальных топиков **ньяя**). Время творчества К.М. — сер. XIII в.; по мнению Г. Джха, поддержанному Д. Бхаттачарьей, его деятельность связана с г. Митхила (север совр. шт. Бихар на сев.-вост. Индии). Единственный текст, авторство к-рого принадлежит К.М., — трактат «Тарка-бхаша» («Обсуждение рефлексии»), к-рый его переводчик П. Туксен поделил на 24 «параграфа».

К.М. начинает с анализа трехчастной процедуры филос. дискурса, к-рая была разработана еще **Ватсьяной**, а именно: название объектов исследования, их определение и критич. анализ данных определений. Далее он переходит к первому категориальному топикю «Ньяя-сутр» — источникам знания (см. **Прамана**). Результат обращения к ним — истинное знание (**прама**), соответствующее опыту (**анубхав**), к-рый, в свою очередь, соответствует объекту (**ятхартха**).

И здесь (в «параграфе» 3) К.М. в первый раз «внедряет» в изложение топиков **ньяя** онтологич. тематику **вайшешики** — в связи с трактовкой причинности (исходя из того, что источник знания является причиной появления знания). Причина определяется как необходимое условие появления следствия, отвечающее двум условиям: 1) предшествовать следствию и 2) не быть чем-то несущественным для последующего. Так, цвет ниток, хотя и предшествует ткани, не является ее причиной. На этот довод абстрактный оппонент возражает, что кувшин не может быть присущей причиной (**самаваи-карана**) собственного цвета, т.к. они появляются одновременно. И здесь К.М. решает удивить своего читателя, отрицая эту одновременность: вначале,

по его мнению, появляется «голая» субстанция и только в следующий уже момент ее атрибуты. На возражение оппонента, что в таком случае придется допустить такую нелепость, как существование кувшина в первый момент без цвета, К.М. отвечает, что это вовсе не нелепость, т.к. восприятие кувшина происходит уже в следующий момент после его начального «бесцветного» появления на свет.

В «параграфе» 4 К.М. размышляет над тем, что, собственно, является источником знания, называемым восприятием (**прагьякша**), и снова приходит к неожиданному заключению, что в разных случаях эти источники разные. Иногда это соответствующая способность восприятия (**индрия**), иногда — контакт между нею и объектом, иногда — некоторое суждение. Умозаключение (**анумана**) идентично тому, что позволяет нам постичь объект как подлежащий отношению «проникновения» среднего термина бóльшим (**вьяпти**), и это определение обеспечивается (в духе уже **навья-ньяи**) опровержением альтернативных. К.М. принимает будд. различие между «умозаключением-для-себя» (*свартха-анумана*) и «умозаключением-для-других» (*парартха-анумана*), т.е. силлогизмом. Сравнение определяется как такой источник знания, к-рый позволяет понять отношение между узнаанным словом и его референтом. Три условия, к-рые требуются для понимания слов, составляющих предложение (анализ четвертого источника знания — **шабды**), — это «ожидаемость» после одного слова другого, их соответствие друг другу и смежность. Предлагавшиеся мимансаками др. источники знания не могут претендовать на независимость: предположение (**артхапатти**) — это то же умозаключение, а восприятие (*анупалабдхи*) — лишь восприятие отсутствия чего-то. К.М. не обошел вниманием и расхождение между *ньяей* и **мимансой** в вопросе о критерии истинности знания: мимансаковская теория самодостоверности истины (**сватах праманья**) опровергается как предполагающая возможность допущения «познаваемости» как чего-то отдельного от обычных объектов познания.

В «параграфе» 10, где обсуждается второй категориальный топик *ньяи* — предметы знания (**прамея**), внедряется уже систематич. вайшешиковский материал, т.к. предметы знания дают хороший повод для рассмотрения онтологич. категорий. К.М. допускает небытие (**абхава**) в качестве отдельной, седьмой категории (у вайшешиков в этом отношении всегда были колебания) и «делит» его на две разновидности: относительное небытие включает предшествующее, последующее и абсолютное, а взаимное определяется (снова в духе *навья-ньяи*) как то, противоположность чему составляет идентичность двух объектов (*тадатмья*). Идеи (один из 24 атрибутов, по онтологии *вайшешики*) происходят от опыта и от памяти, а также бывают истинными и ложными, но во сне каждая идея является ложной (как ложное воспоминание о чем-то, чего нет, как о имеющемся в наличии).

Далее, начиная с «параграфа» 11, обобщаются 14 оставшихся категориальных топиков *ньяи*, с некоторыми отличиями от «Ньяя-сутр». Так, вместо 24 причин поражения в споре (*ниграхастхана*) К.М. говорит только о восьми, включая туда ошибки аргументации по типу «слишком много», «слишком мало» и «отказ от тезиса», а также пять ошибок умозаключения.

О значении К.М. в истории *ньяи* свидетельствует хотя бы тот факт, что на «Тарка-бхашу» было составлено не менее 20 комментариев (большинство — юж.-инд. происхождения).

Соч.: *Tiwen P.* An Indian Primer of Philosophy. Copenhagen, 1914.

Лит.: EIPh. Vol. II. Indian Metaphysics and Epistemology. The Tradition of Nyāya-Vaiśeṣika up to Gaṅgeśa. Ed. by K.H. Potter. D., 1977.

КЛЕША (санскр. *kleśa*, пали *kilesa* — букв. «мучения», «отягощения», «загрязнения») — осн. установки сансарного сознания, реализуемые в действиях (в т.ч. вербальных и ментальных), обеспечивающие перевоплощения и страдание, на искоренение к-рых обращена психотехнич. стратегия инд. религий. К. занимают срединное место по степени «проявленности» (см. **Вьякта–авьякта**) между глубинными диспозициями сознания (ср. **бхавы**) и их эмпирич. последствиями. Наиболее подробно концепция К. была разработана в **буддизме**, где она занимает важное место и в теории сознания, и в «практич. философии».

В **тхераваде** была с различными вариациями принята схема десяти К., в к-рую были включены вождление, отвращение, неведение, гордыня, ложные взгляды, сомнения в учении, тупость, самонадеянность, бесстыдство и безнравственность. В буддизме **махаяны** принимается более экономная и продуманная шестеричная схема. В **матриках** «Дхарма-санграхи» (см. **Абхидхармические тексты**; этот текст, по мнению В.П. Андросова, целесообразно датировать в широких рамках, начиная с первой редакции, составленной, возможно, в период деятельности **Нагарджуны**, и завершая конечным редактированием в VIII в.) приводятся две классификации К. В первой различаются «базовые К.» (*клеша-махабхумика*) и «сопровожающие К.» (*упаклеша-бхумика*), во второй дается простой список шести К., отличный от первого шестеричного. Первый шестеричный список (*матрица XXX*) включает: «ослепление» (**моха**), беспечность (*прамада*), лень (*каушидыя*), неверие в учение (*ашраддхья*), расслабленность (*стьяна*), взволнованность (*ауддхатья*). Второй (*матрица LXVII*) — вождление (*рага*), гнев (*пратигха*), сомнение (*мана*), неведение (**авидья**), ложные взгляды (*кудрийти*), сомнение (*вичикитса*), и этот список является нормативным.

Специально К. были разработаны в «Абхидхарма-самуччае» Асанги. Вначале он приводит обе классификации — и тхеравадинскую и махаянскую. Затем предлагает определение К.: то, что расстраивает равновесие тела или ума. Далее выявляет их происхождение: они возникают, когда лежащие за ними латентные диспозиции сознания актуализированы, а соответствующий объект имеется в наличии. После этого Асанга предлагает возможные комбинации различных К., а также 24 синонима самого термина «К.». Наконец, он перечисляет те психокосмич. «регионы», в к-рых К. могут функционировать, и делит их на те, к-рые могут быть устранены одним только «видением», и те, для искоренения к-рых требуется специальная медитативная практика (II.3.2.1–10). **Васубандху** в «Абхидхарма-коше» называет три причины становления К.: неискорененность соответствующих глубинных диспозиций сознания, наличие соответствующих объектов в поле сознания, рассеянность внимания. Неведение (*авидья*) признается им «корневой К.», из нее непосредственным образом вырастают нек-рые другие, напр. зависть и эгоцентризм (V.34–42). А в другом соч., «Махаянасанграха-бхашье», он раскрывает свое положение о «корневом» значении неведения: К. актуализируются именно потому, что не-сущее принимают за сущее, напр. когда ожидают удовольствия, к-рое не может быть получено, или придерживаются взгляда, к-рый ложен (II.9).

Разработку учения о К. в классич. **йоге** можно трактовать как адаптацию будд. разработок к др. мировоззренческой системе. В «Йога-сутрах» (II.3) К. определяются через перечисление: неведение (*авидья*), эгоцентризм (*асмита*), влечение (*рага*), отвращение (*двеша*) и привязанность к жизни (*абхинивеша*) (последняя составляющая этого списка известна из абхидхармических текстов тхеравадинов). Преодоление К. начинается уже на первых стадиях *йоги*: аскеза, изучение **Вед**, сосредоточенность на **Ишваре** (*карма-йога*) предназначены для одновременного раз-

вития сосредоточения и ослабления К. (II.2). Как и Васубандху, сутракарин *йоги* трактует неведение как поле произрастания последующих К., но предлагает неск. иную стратификацию их состояний, различая «дремлющее», ослабленное, прерванное и полностью «развернутое» состояния К. (II.4). Неведение, однако, понимается им совсем не так, как у буддистов: это не вера в существование **Атмана**, но принятие за *Атмана* того, что им не является (II.5). Борьба с К. завершается на конечных стадиях сосредоточения. Так, на стадии «облако **дхармы**», практически совпадающей с освобождением, К. исчезают вместе с **кармой** (IV.30). Единственное духовное начало, не затрагиваемое К. в принципе, — это божество *Ишвара* (I.24).

В «Йога-бхашье» **Вьясы** К. — ложные наполнители сознания. Они усиливают функционирование **гун**, поддерживают их трансформации, «расширяют поток причин и следствий», опираются друг на друга и вызывают «созревание» *кармы*. Разрушение же К. на завершающей стадии *йоги* Вьяса сравнивает с лишением способности к прорастанию семян, прокаленных на огне. Йогическое учение о К. учитывается и развивается в др. брахманистских **даршанах**. Так, **Бхасарваджня** в «Ньяя-саре» (гл. 3) цитирует «Йога-сутры», доказывая, что *Ишвара* способен помочь в устранении К. Последние сводятся им к трем: влечению, ненависти и «ослепленению» (*моха*).

Лит.: Андросов В.П. Буддизм Нагарджуны. Религ.-филос. трактаты. М., 2000; Классическая йога («Йога-сутры») Патанджали и «Вьяса-бхашья»). Пер. с санскр., введение, коммент. и реконструкция системы Е.П. Островской и В.И. Рудого. М., 1992; EPh. Vol. VIII. Buddhist Philosophy from 150 to 350 A.D. Ed. by K.H. Potter. D., 1999.

В.К. Шохин



КОСМОГОНИЯ И ЭСХАТОЛОГИЯ. Как известно, **Веды** представляют вариации космогонич. мифа по преимуществу в линейной перспективе, практически не упоминая о «конце света». Однако в **пуранах** мирозидание приобретает характер повторяющегося во времени события, к-рое коррелирует с периодич. разрушением и поглощением всего созданного. По словам В. Хальбфасса, «представление о космич. циклах не оставляет места для вопроса о первоначале... в *пуранах* космогонич. вопрос исчез как таковой». Поскольку в Индии утвердилась циклич. концепция времени, термины «космогония» и «эсхатология» также будут относиться к циклам творения (**сришти**) и разрушения (**пралая**) Вселенной. В инд. культуре есть примеры космогонии и эсхатологии, к-рые можно определить как теистические, «спонтанные» (без вмешательства Бога), а также «смешанные». Примеры «спонтанных» космогоний встречаются в ведийской лит-ре, особенно в **упанишадах**, где описано, что первоэлементы порождают друг друга в строго определенном порядке. Ср., напр., в «Тайттирия-уп.» (II.1.2): «Поистине, из этого **Атмана** возникло пространство (**акаша**. — *Авт.*), из пространства — ветер, из ветра — огонь, из огня — вода, из воды — земля, из земли — травы, из трав — пища, из пищи — человек». Теистич. и смешанные типы космогонич. картины разрабатываются в *пуранах* и филос. школах, особенно в **вайшешике** и **санкхье**. Если *вайшешика* дает образец механико-атомистич.

концепции созидания-разрушения мира, то *санхья* предлагает «эманационную» схему. В механико-атомистич. концепции первоэлементы возникают из атомов и на них в конечном счете распадаются, а поскольку атомы сами по себе считаются статичными, то для объяснения их соединения и приходится допустить первотолчок, а также Того, кто его осуществляет. В «эманационной» схеме в этом нет необходимости: все элементы динамичны и связаны друг с другом теснейшими генетич. узлами. Творение и разрушение здесь вовлекают в свою орбиту не отдельные элементы, пусть даже и в определенной последовательности, а всю их цепочку, каждое звено к-рой конституируется предыдущим и, в свою очередь, конституирует последующее. В связи с этим совершенно неважно, как именно устроен тот или иной отдельный элемент, какова его структура (состоит ли он из атомов или из каких-то др. частей, как, напр., земля, или представляет собой сплошную непрерывность, как, напр., *акаша*), имеет значение лишь то, что в нем заключен некий зародыш, семя, или, более абстрактно, возможность следующего в цепочке элемента.

Особенность инд. космогонич. учений, как «ортодоксальных» (*астика*), так и «неортодоксальных» (*настика*), состоит в том, что, даже если в них участвует некое высшее начало, они не являются креационистскими. Вселенная не создается «из ничего», не творится в абсолютном смысле, как в Библии. Речь идет о ее создании из некоего уже имеющегося материала. Как правило, этот материал представляет собой нечто неопределенное (*апракета*), неорганизованное, беспорядочное, хаотическое (*анрита*), ассоциирующееся с тьмой (*тамас*), небытием (*асат*), не бытием и не небытием (*сат-асат*), смертью (*мритью*), ночью (*ратри*). Часто это охваченные тьмой воды (*салила*). Но даже *асат* не понимается как простое отсутствие бытия, ничто. Это скорее первичный хаос, к-рый должен быть неизбежно (но чаще всего «по желанию» некоего Высшего существа) преобразован в космос — упорядоченное и организованное целое (*рита*), стоящее во главе цепочки ассоциаций прямо противоположного характера: бытие (*сат*), истина (*сатья*), свет (*теджас*), день (*ахар*), бессмертие (*амритья*) и т.д.

Т.о., функция Высшего начала (каким бы оно ни было) заведомо не сводится к роли Творца в креационистском смысле. Это по преимуществу роль Демиурга, к-рый конструирует мир из уже имеющихся элементов. Космогонич. действие состоит, т.о., не столько в собственно творении, сколько в правильном разделении и распределении, упорядочивании, организации этих элементов. Но прежде чем совершиться, оно должно преодолеть сопротивление сил хаоса, воплощенных в демоне Вритре, охраняющем космич. воды, содержащие зародыш будущей Вселенной. В этом и состоит великий космогонич. подвиг Индры, сразившего демона и освободившего космич. воды. Индра не создает ничего нового — воды уже существовали, Солнце он создал не из ничего, а из семени, к-рое, согласно *брахманам*, содержалось в сперме Праджапати, плавающей в космич. водах; коров, символизировавших утренние зори, он разыскал в тайной пещере демона Вальи. Наконец, дни и ночи тоже существовали, но в хаотической смеси, Индра же как бы вставил их в раму и тем самым отделил друг от друга. Др. космогонич. акт, приписываемый разным богам, состоит в разделении неба и земли и установлении между ними *скамбхи* — космич. столпа, распределении на небесном своде звезд и планет и т.д.

Ведийский словарь, отражающий эту организационно-упорядочивающую работу Демиурга, содержит глаголы, обозначающие не только дискретные по своей природе акты разделения и распределения, но и действия, придающие разрозненным продуктам космогонич. деятельности целостность и единство: *vi-dhā* — «расчленять», «разделять», *vi-sthā* — «распределять», *sam-dhā* — «составлять», «скла-

дивать», *sam-kaṅ* — «соединять», «собирать», *sam-ā-kaṅ* — «соединять воедино», *sam-bhū* — «появляться вместе» и т.д. Космогонич. термины часто заимствуются из лексикона ремесленного труда (прежде всего плотника и ткача, напр., *ā-gambh* — «устанавливать опору», *sam-dhām* — «ткать», *taḥṣ* — «вытесывать»). Не случайно в роли Демиурга иногда выступает бог Вишвакарман («бог всех дел», «мастер на все руки»), к-рого считают божественным умельцем (ремесленником).

Особое место среди «космогонич.» глаголов занимает *ṣṛj*, означающий букв. «дать возможность [чему-то] течь», «испускать», «выпускать». В лит-ре филос. школ, а также в *пуранах* и эпосе мы встречаем целую группу космогонич. терминов, образованных именно от этого глагола: **сарга**, *сришти*, *сарджана*, *висарга*, *висришти*. Ведийская космогонич. драма служила моделью огромному количеству ритуалов и жертвоприношений, к-рые, по представлению брахманистских ритуалистов, поддерживали космич. порядок. Само создание этого порядка рассматривается ими как своеобразное «растягивание» пространства, в результате к-рого образуется «широкий мир» (*уру-лока*), т.е. пространство, предназначенное для осуществления актов жертвоприношения. Именно эти акты понимаются как **карма**, т.е. действие, непременно приносящее свой плод (но не в будущем перерождении, как в классич. лит-ре, а на небесах).

Поскольку жертвоприношение представляет собой действие, то оно требует, с одной стороны, своего объекта — жертвы, с др. стороны, того, кто ее приносит, — действующего актера, исполнителя. В обычных случаях последнюю роль играют жрецы, но брахманистские теологи задумывались над тем, как осуществлялось первое, «модельное» жертвоприношение, совпадавшее с творением мира. Так появляется образ бога Праджапати — образ жертвы и одновременно жертвователя, приносящего себя в жертву в виде космич. антропоморфного существа — **Пуруши**, из частей к-рого создаются небо, земля, части света, *варны* и т.д. (Ригведа X.90). Праджапати создает мир из самого себя, из своей собственной сущности (эта сущность уже имеет определенную — антропоморфную — структуру, к-рая предопределяет форму создаваемого им мира), но при этом и сам он, согласно, напр., «Тайттирия-араньяке» (X.1.1), предсуществует в космич. водах, точнее, в зародыше (семени, яйце), внутри к-рого активизируется, охваченный желанием «размножиться», «разродиться», «породить потомство» (что соответствует его имени — букв. «властитель порожденного», т.е. потомства). Это вариант Бога-творца, к-рый не укладывается в привычные понятия. С одной стороны, Праджапати создает мир из материала, взятого из своей собственной сущности (подобно пауку, вытягивающему из себя паутину, — образ из *упанишад*). С др. стороны, он сам зарождается из семени, зародыша, значит, ему предшествует некая др. форма существования.

В некоторых ведийских космогонич. мифах творение исходит от начала, к-рое называется просто или «это» (*тад*), или «единое» (*экам*), «одно без другого». Напр., в знаменитом мистич. гимне «Ригведы» (X.129): «Не было не-сущего, и не было сущего тогда. // Не было ни воздуха, ни небосвода за его пределами. // Что двигалось туда-сюда? Где? Под чьей защитой? // Что за вода была бездонная, глубокая?» (пер. Т.Я. Елизаренковой).

Именно на этом безличном принципе основывается монистич. традиция *упанишад* и **адвайты**, для к-рой не личный бог, а неизменный безличный Абсолют, обозначаемый по-разному — но чаще всего как **Брахман** (ср. р.), *Атман* или *Пуруша*, — служит неизменным источником всего существующего.

Но те же монистич. абсолютистские концепции приводят к неразрешимым трудностям (если Абсолют неизменен, то как он вообще может творить?) и в конечном

счете лишают космогонию того важного теоретич. и практич. (ритуалистич.) смысла, к-рый она имела в ведийскую и брахманистскую эпохи. Коль скоро Абсолют, *Брахман* без качеств (*ниргуна Брахман*), на самом деле ничего не творит и не содержит в себе никаких внутренних потенций к изменению, развитию, множественности, то и само творение не может быть ничем иным, кроме кажимости, иллюзии (**майя**). О нем можно говорить лишь в относительном, эмпирич. смысле, к-рому соответствует популярное представление о личном Боге-творце (*сагуна Брахман*).

В целом в инд. традиции можно различить две осн. идеи, определявшие развитие космогонич. и эсхатологич. представлений. С одной стороны, это вера в абсолютную реальность творения и соответственно в Бога-творца (Демидурга) и разрушителя Вселенной, что не обязательно связано с монотеизмом (в этих ролях могли выступать разные боги). С др. стороны — идея иллюзорности всякого изменения, в т.ч. и творения, основанная на концепции неизменного вечного Абсолюта. Однако не следует понимать эти две тенденции упрощенно: первую — как утверждение, а вторую — как отрицание космогонии. Классич. лит-ра **смрити** (**дхармашастры**, *пураны* и эпос) дает образцы космогоний, пытающихся сочетать обе эти тенденции. В ней различаются два вида творения: одно обычное, к-рое следует ритму «дней» и «ночей» Брахмы — *прати-сарга*, оно возобновляется по окончании каждой «ночи» Брахмы; и другое, более редкое, случающееся лишь по завершении целой «жизни» Брахмы — *пракрити-сарга*, или «корневое творение». Первое осуществляется Брахмой (м.р.) — богом, взявшим на себя «производительные» функции Праджапати (как и тот, он появляется из яйца), второе же — совершается высшим принципом, или Богом, к-рого называют по-разному: *Брахман*, *Пуруша*, Махапуруша, Нараяна, Вишну, Шива, **Ишвара** или Махешвара, Сваямбху.

Если Брахма подчиняется закону *кармы* и достигает освобождения лишь в конце своей «жизни», то Шива, Вишну и др. боги являются вечно освобожденными, пребывая в йогическом трансе (**самадхи**). Процесс творения, им иницируемый, *пракрити-сарга*, чаще всего описывается в *пуранах* по схеме психокосмогенеза *санкхьи* (**махат** — **аханкара** — и т.д. вплоть до пяти «великих элементов», **махабхут**). Эта цепочка «трансформаций» элементов друг в друга часто останавливается на создании космич. яйца с Брахмой внутри. Именно с рождения Брахмы из яйца начинается *прати-сарга*, к-рая служит предметом более образных рассказов о творении разных существ, природных и социальных явлений. Характерно, что даже «корневое творение» не является первоначалом в абсолютном смысле. Оно, несомненно, более значимо и фундаментально, чем «обычное» творение, но вместе с тем оно тоже подчинено общему циклич. ритму. Строго говоря, это уже не космогония (возникновение космоса), а скорее космология (учение о состояниях космоса, в числе к-рых его циклич. созидание-разрушение).

Разрушение мира в космич. масштабе появляется лишь в постведийских циклич. космогониях (в Ведах речь идет о, так сказать, текущих разрушениях тех или иных явлений «сотворенного» мира), в теистич. эсхатологич. учениях ему предшествует желание (иногда мысль) Бога. В *пуранах* перед концом света происходят разные природные катаклизмы: сначала вселенский пожар, потом наводнение и последующая гибель мн. существ, напр. тех, кто пребывает в трех традиц. ведийских мирах — земном, атмосферном и небесном. Обычно оно связано с критич. снижением уровня **дхармы** (в традиц. концепциях четырех *юг*, или мировых периодов, последний из них — *крита* — отличается ужасным падением нравов, предвещающим гибель мира). В пуранических схемах «конца света», или «корневого разрушения»

(*пракрити-пралая*), элементы, составляющие Вселенную, последовательно растворяются друг в друге: земля в воде, вода в огоне, огонь в ветре, ветер в *акаше*, *акаша* в *аханкаре* (индивидуальный принцип в *санкхье* и *йоге*), *аханкара* в *махаттаттве* (т.е. *махат* — «великое», один из первых «эволютов» **Пракрити** в *санкхье*, «непроявленное»), *махаттаттва* в *Пракрити*, *Пракрити* в *Пуруше* (душе), *Пуруша*, слившийся с *Пракрити*, в едином *Брахмане*. Эта схема *санкхьи* представляет собой «контрэманацию»: если при творении мира названные элементы, включая *акашу*, последовательно «испускали» друг друга, то теперь процесс идет в противоположном порядке. В механико-атомистич. схеме *вайшешики* элементы делятся на составляющие части (триады, диады) вплоть до конечных атомов, последние же никакому разрушению не подвергаются и сохраняются в изолированном виде в течение всего периода космич. ночи.

Лит.: *Кёйнер Ф.Б.Я.* Труды по ведийской мифологии. Пер. с англ., предисловие Т.Я. Елизаренковой. М., 1986; *Biardeau M.* Etudes de mythologie hindoue // BEFEO. 1968, № 54; 1969, № 55; 1971, № 58; 1976, № 63; 1978, № 65; *Varenne J.* Cosmogonies védiques. Essai d'interprétation (avec traduction des textes). P., 1981.

В.Г. Лысенко

КРАМА (санскр. *krāma* — «последовательность») — шиваитско-шактистская тантрическая школа, развивавшаяся в основном в Кашмире в тесной взаимосвязи с древними традициями **кашмирского шиваизма**. Другое назв. школы: *махартха-даршана*, *маханая*, *калиная*, *атимарга*. Последователи К. считают ее учение открытием Шивы, переданным через его супругу Шакти-Бхайрави земным наставником. Впервые в систематич. виде учение К. изложил Шивананда (IX в.). Расцвет К. пришелся на IX–XII вв., к концу XVIII в., после длительного упадка, школа исчезает. К. вначале тяготела к мистико-филос. положениям, но в дальнейшем сделала все более явный акцент на ритуалистич. практиках. Наиболее значительные имена, связанные с К., — **Абхинавагупта** и **Кшемараджа** (IX–XI вв.), Шивананда и Джаяратха (XII в.), Махешварананда (XII–XIII вв.), Шивопадхьяя (XVIII в.).

Философия К. тяготеет к монистич. установкам. Характерной чертой школы является ее стремление описывать реальность в терминах познания. Подлинная реальность — это высшее Сознание, вибрирующая, спонтанная, сияющая энергия, известная под разными именами. Она существует в виде мгновенного динамичного развертывания и свертывания собственных аспектов, энергетических «волн», в то же время покоясь сама в себе. Движение таких «волн» выстраивается по схеме: чистое «Я» — познающий субъект — средства познания — познаваемые объекты (т.е. проявленный мир), и наоборот. Скорость движения «волн» не воспринимается обычным сознанием; просветленное же существо (*сиддха*) способно не только их воспринимать, но и прозревать сквозь них изначальную космич. энергию, к-рая содержит в себе все виды энергии, формирующие Вселенную. Для иллюстрации этого положения К. использует образ огромного колеса (*чакра*) с тысячей спиц (символ беспредельности и невыразимости универсального Сознания). Цель адептов К. — осознание существования единой глубинной энергии на всех уровнях бытия, для чего применяется «путь энергии» (*шакта-упая*). Он содержит три осн. практики: созерцание «колеса энергий» с концентрацией на их функциях; созерцание рас-

крытия и сворачивания мира как двух идентичных друг другу процессов; достижение блаженного единения в тайных сексуальных ритуалах.

С.В. Пахомов

КРИШНАМУРТИ ДЖИДДУ (Krishnamurti Jiddu; лат. псевд. Алисон) (1895–1986) — инд. мыслитель, поэт, проповедник, «учитель жизни», добившийся большой популярности в Индии и еще более за ее пределами. Родился в Маданалли (в тогдашнем шт. Мадрас) в брахманской семье чиновника британского правительства. В 1909 с родителями переехал в резиденцию Теософского об-ва в Адыаре (близ Мадраса) и сразу привлек к себе внимание лидеров об-ва А. Безант и В. Лидбитера благодаря своим способностям впадать в транс. Намереваясь объявить К. инкарнацией **Будды Майтреи** — Мирового Учителя, Дж. Арундейл организовал специальный «Орден Звезды», чтобы подготовить юношу к этой миссии. В 1911–1912 К. вместе с братом отправился для получения образования в Англию (однако главная подоплека поездки была связана с получением наставничества от А. Безант). В 1914 К. попытался поступить в Оксфордский ун-т, но не смог сдать экзамены. Так и не получив высшего образования, К. в период с 1920 по 1929 много выступал на собраниях теософов в Индии, Голландии, Америке. Он сообщал о получаемых им «откровениях» и заявлял о себе как о Мировом Учителе, что привело к созданию его культа в теософских об-вах. Его «откровения», однако, вскоре стали расходиться с теми «посланиями», к-рые получали др. теософы, и не оправдывали ожиданий его покровителей, что в 1929 подвело К. к разрыву с Теософским об-вом. Он публично отказался от звания «мессии» и от участия в деятельности «Ордена Звезды», а в 1933 со смертью А. Безант окончательно порвал с теософами (он возобновил свои связи с ними только в глубокой старости, в 1980-е гг.). К. поселился в США, путешествовал с лекциями-проповедями по всему миру, неоднократно посещал Индию; свои дни завершил в Калифорнии.

Наследие К., включая книги, записи лекций и кассеты, огромно (одни «Комментарии к жизни» составляют три тома). О популярности его свидетельствует уже тот факт, что только книга «У ног учителя» («At the Feet of the Master: towards Discipleship», 1910) — запись наставлений «Учителя Кутхуми», полученных во время ночных «астральных откровений» (под руководством В. Лидбитера), — выдержала более 40 прижизненных изданий. Наставления К. отражают определенное влияние идей экзистенциализма и «философии жизни» в сочетании с «обрывочными пассажами» из восточных религий — от **кундалини-йоги** до *дзен-буддизма*. К. отвергал все сложившиеся религии, считая, что они всегда только разделяли и разделяют людей. Его центр. идея — «креативная реальность», достижимая лишь через особые, «измененные» состояния сознания типа «настороженной пассивности» или «сознания без выбора». Цель — сохранить истинное постижение существования, не предпринимая никаких дальнейших шагов. Истина состоит в том, что «есть». В тот момент, когда будет сделана попытка ее понять, начнется уже борьба за нее, к-рая означает конец понимания и возвращение к жизни как постоянному смятению бытия, а потому подлинное понимание истины прекращает деятельность ума, уступающую место чистой спонтанности.

Причины успеха наставничества К. многообразны, и среди них, помимо очевидных парапсихологич. способностей, умение заинтересовать оккультным мировоззрением представителей естествознания (о чем свидетельствуют, к примеру, его ди-

алогии с англ. физиком Д. Бомом). Но главная состояла в том, что ему удалось предложить такой вариант «секулярной религии», к-рый предполагает успех на пути духовного совершенствования вне всякой связи с религ. традицией (путем своеобразного духовного «самоклонирования»), — возможность, к-рую по степени ее реальности можно сопоставить, пользуясь известным инд. сравнением, с возможностью стать сыном бесплодной женщины.

Соч. Дж. Кришнамурти: Беседы в Париже. М., 1997; Воспитание как вид служения. СПб., 1913; Дневник Кришнамурти. М., 1994; Единственная революция; Полет орла; Вне насилия. М., 1996; *Кришнамурти Дж., Джинарадаса С.* Во имя Учителя. М., 1997; Немедленно измениться. М., 1993; О самом важном: Беседы Дж. Кришнамурти с Д. Бомом. М., 1996; Подумайте об этом. М., 1993; Проблемы жизни. М., 1995; Традиция и революция. СПб., 1994; У ног учителя. СПб., 1911.

Лит.: Латъенс М. Жизнь и смерть Кришнамурти. М., 1993; Померанц Г.С. Дж. Кришнамурти и проблема религиозного нигилизма // Идеологические течения современной Индии. М., 1965.

В.К. Шохин

КРИЯ см. КАРМАН

КУЛА (иногда **КАУЛА**) (санскр. kula, kaula — «семья», «род») — шиваитско-шактистская тантрическая школа. Истоки К. неясны; вероятно, она появилась на востоке Индии, в Ассаме, в сер. I тыс. н.э. По одной из версий, родоначальником школы был легендарный мистик и аскет Маччханда, или Матсьендранатха. По-видимому, на раннем этапе К. развивалась как культ 64 йогини — сверхъестественных женских духов. В последующем эта школа распространилась в различных регионах Индии, в т.ч. в Кашмире, оказав большое воздействие на философию **кашмирского шиваизма** (*трика*). Осн. тексты К. — «Малинивиджая-тантра», «Рудра-ямала», «Куларнава-тантра» и др. Сам термин «К.» означает в этой школе высшую запредельную реальность, понимаемую как нераздельный и блаженный союз Шивы и Шакти. Эта реальность трактуется также и как чистое, бесконечное и независимое сознание, в к-ром исчезают любые различия, в т.ч. деление на двойственность и недвойственность. Кроме того, К. — это еще и многочисленное «семейство» Шакти во всех ее проявлениях. В К. допускается возможность обретения прижизненной свободы адепта (*дживанмукти*), что понимается как реализация его идентичности с Бхайравой (Шивой). Этому состоянию предшествуют серии посвящений от наставника (**гуру**) и специфич. мистико-эзотерич. практики, направленные на пробуждение и продвижение в теле адепта индивидуальной энергии-*кундалини*. Многие из этих практик, в частности *панчамакара* (ритуал с использованием пяти веществ, названия к-рых начинаются с буквы «м»), относятся к т.н. практикам «левой руки» (*вамачара*), вызывавшим осуждение индуистских ортодоксов за то, что они противоречили общепринятым ритуальным предписаниям. В полной мере сложный и духовно опасный путь К. (*каулачара*) доступен только для опытных практикующих — «героев» (*вира*), коллективно стремящихся преодолеть присущие обычным людям ограничения тела и сознания. К. может также пониматься и в более широком смысле как традиция поклонения высшей Богине; в этом случае, в зависимости от того, какому аспекту Богини отдается предпочтение с т.зр. лич-

ных склонностей, последователи К. примыкают либо к Кали-К., либо к Шри-К. (см. Шривидья).

С.В. Пахомов

КУМАРИЛА БХАТТА (Kumarila Bhaṭṭa) (ок. 600 — 700) — инд. религ. деятель и философ, один из крупнейших представителей **мимансы**. С именем К.Б. связаны мн. стороны брахманистского ренессанса, и прежде всего победа ортодоксии над **буддизмом**, непримиримым врагом к-рого К.Б. оставался на протяжении всей жизни. Осн. произведения — «Шлока-варттика» («Критич. разъяснение в шлоках»), «Тантра-варттика» («Критич. разъяснение учения»), «Туп-тика» («Малое толкование») и «Брихат-тика» («Большое толкование») — представляют собой комментарии на «Миманса-сутры» и «Мимансасутра-бхашью».

В острой полемике с буддистами К.Б. отстаивал непогрешимость **Вед** как единственного источника знания о **дхарме**. В трактовке **шрути** К.Б. проявлял особый радикализм, по его мнению, все без исключения истинные положения, напр. установления «Ману-смрити», восходят к ведийским текстам. Если же ведийский аналог обнаружить не удастся, то это означает лишь, что он утерян. С именем К.Б. связана концепция **сватах праманья** — априорной истинности каждого вида познания. Он полагал, что истинность сама по себе не требует проверки. Доказывать необходимо, напротив, наличие ошибки, допущенной в том или ином частном случае. Если бы знание не было истинным само по себе, то один его вид приходилось бы обосновывать посредством другого, другой — с помощью третьего, и так до бесконечности. К.Б. критиковал будд. учение о всезнании (**сарваджня**) **будд** и **бодхисаттв**, противопоставляя ему тезис о ведийском тексте, содержащем — в силу своей несотворенности — универсальное и абсолютно истинное знание. В контексте антибудд. полемики К.Б. отстаивал и традиц. для *мимансы* реалистич. концепцию восприятия (**пратьякша**). По его мнению, восприятие имеет двуступенчатое строение: на первом, низшем, уровне **индрии** запечатлевают предмет, а на втором происходит осознание предмета посредством понятия. Отнесение этой ступени познания к *пратьякше* свидетельствует о близости К.Б. к старому представлению о последней как об эмпирич. несакральном знании вообще, выраженном еще в **сутрах** Джаймини. Одновременно К.Б. отрицал признаваемую нек-рыми ортодоксальными школами возможность экстраординарного восприятия, т.е. тезис о том, что душа, достигшая освобождения, может созерцать настоящее и будущее. Эти филос. построения имеют своей целью обосновать брахманистский ритуал в противовес всем иным формам религиозности. К.Б. признает концепцию **мокши** как конечной цели обряда. Отвергая будд. и джайн. представления об **ахимсе**, он считает допустимым ритуальное убийство животных.

Несмотря на победу ортодоксии над буддизмом, в произведениях К.Б. звучит явный пессимистич. мотив, связанный с его резко отрицательным отношением к остальным «ортодоксальным» школам: и **санкхья**, и **йога**, и **вишнуизм**, и шиваитская **пащупата** не менее чужды брахманистской традиции. Аргументируя свой тезис о существовании утерянных ведийских текстов, он с горечью отмечает, что в их исчезновении нет ничего невозможного. Потери *шрути* происходят постоянно, т.к. остается все меньше людей, к-рым доступен их смысл.

А.В. Пименов

КУНДАКУНДА (Kundakunda) (III–IV вв.) — один из наиболее ранних и авторитетных дигамбарских философов **джайнизма**. К. приписывается авторство 84 произведений, из к-рых дошло не более 15. Наиболее значимыми для традиции являются «Правачана-сара», «Самая-сара», «Нияма-сара», «Панчастикая-сара», «Двадаша-анупрекша» и «Аштапрабхрита», первые четыре из к-рых входят в третью часть дигамбарского канона под назв. *дравья-ануйога* и являются теоретич. основой для всей последующей дигамбарской философии. Осн. акцент в учении К. сделан на различении подлинной и обыденной точек зрения при анализе духовной субстанции и ее связей с кармической материей. Смелое применение «доктрины точек зрения» (см. **Наявада**) приводит К. к радикальному выводу о том, что осознание нереальности и неподлинности связи души и материи является, по сути, главной целью духовного самосовершенствования и реализацией осн. сотериологич. идеала джайнизма, т.е. освобождением. Одним из первых в истории джайн. философии обосновал «учение о различии [атрибутов и модусов]» (*бхедавада*), согласно к-рому атрибуты (**гуна**) субстанции (**дравья**) рассматриваются как ее необходимые свойства и качества, в своей совокупности составляющие природу всякой субстанции, а модусы (*парьяя*) выступают лишь как случайные способы ее существования или проявления. Все соч. К. написаны на пракрите (на варианте дигамбари), но имеют и санскр. версию.

«Правачана-сара» («Суть изложения [учения]»). Существует два варианта текста: один представлен в коммент. «Таттва-дипика» **Амритачандры Сури** (IX–X вв.) и содержит в себе 275 *гамтх*, второй, более обширный, входит в коммент. Джаясены (XII в.) и включает 311 *гамтх*. Трактат разделен на три вполне самостоятельные части, каждая из к-рых может быть соотнесена с одной из «трех жемчужин» джайнизма: правильным видением, правильным знанием и правильным поведением. В 1-й части трактата, посвященной объяснению основ правильного видения, автор излагает осн. постулаты джайн. доктрины о существовании духовной субстанции (**джи-ва**), ее атрибутах (*гуна*) — знании (**джняна**) и видении (**даршана**), о возможности совершенствования души и достижения безграничного блаженства в **нирване**. В этой части доказывается основополагающий тезис К. о тождестве души и знания, рассматривается вопрос о том, что является заблуждением, ошибочным видением, в чем состоит суть подлинного знания. Автор подчеркивает, что лишь тот, кто преодолел ошибочное видение и приобрел первую «жемчужину», т.е. правильное видение, становится истинным монахом-*шраманом*. 2-я часть соч. посвящена тому, что составляет предмет правильного знания. К. излагает онтологич. доктрину и дает четкие определения понятиям «субстанция» (*дравья*), «атрибут» (*гуна*) и «модус» (*парьяя*). Джайн. философ выделяет шесть субстанций: материя (**нудгала**), душа (**джи-ва**), пространство (**акаша**), условия движения (**дхарма**) и покоя (**адхарма**), время (**кала**) — и характеризует каждую с т.зр. их качеств, или атрибутов. Особое внимание в трактате уделяется соотношению духовной и материальной субстанций, поскольку именно эта оппозиция и составляет стержень всей филос. и религ. доктрины джайнизма. В 3-й части К. в сжатом виде излагает этич. учение, к-рое представляет последнюю, третью, «жемчужину» джайнизма — правильное поведение. Автор начинает с рассмотрения процедуры вступления на монашеский Путь Освобождения и кратко перечисляет осн. категории джайн. этики: обеты, контроль над чувствами, осторожность в деяниях и т.д.

«Самая-сара» («Суть наставления»). Существует два варианта текста: один входит в коммент. «Атма-кхьяти» Амритачандры Сури и содержит в себе 415 *гамтх*, второй, расширенный, представлен в коммент. Джаясены и включает 439 *гамтх*. Трактат начи-

нается с разъяснения взглядов автора относительно того, кто может рассматриваться в качестве приверженца истинного учения (*свасамая*), а кто — чуждого, ложного учения (*парасамая*). Первыми считаются те, кто утвердился в правильном знании, видении и поведении, а вторыми — те, чья душа наполнена кармической материей. Затем автор дает общую характеристику духовной субстанции (*джива*), обращая внимание при этом на единственность души. Именно осознание этой единственности служит причиной разрушения кармической связанности, что является высшей, конечной целью всякого аскета. При описании природы души К. использует теорию «двух точек зрения»: по его мнению, обыденная точка зрения (*вьвахаара ная*) помогает простым людям понять высший смысл, т.е. носит вспомогательный характер. Подлинная точка зрения (*нишчая ная*) — истина сама по себе и применительно к природе духовной субстанции заключается в описании души как знающей, не связанной **кармой**, не затронутой ничем и самотождественной. **Атман** изначально обладает «тремя жемчужинами» и отличен от своей телесной оболочки. Только в рамках обыденного подхода говорится о единстве души и тела и утверждается, что душа — создатель кармической материи. Подлинная точка зрения отрицает какое бы то ни было единство того и другого и объясняет, что в действительности духовная субстанция создает свои собственные состояния сознания и ничего более. Тот, кто, подчинив органы чувств, **индрии**, и преодолев заблуждение, осознает свой **Атман** как чистое знание, называется «победителем *индрий*», «уничтожившим заблуждение» и т.д. Затем К. переходит к рассмотрению того, что собой представляет не-душа (*аджива*) и каково ее отличие от духовной субстанции. Под «не-душой» в трактате понимается восемь видов кармической материи. Душа же, будучи только сознанием, как таковая лишена каких бы то ни было материальных атрибутов: вкуса, запаха, формы, массы и т.д. Нельзя говорить о наличии у души уровней связанности, ступеней совершенствования, т.к. они определяются материальной субстанцией, чуждой душе по своей природе. Душа должна осознать различие между **Атманом** и притоком кармической материи и отказаться от состояний гнева и т.д., связывающих ее. Когда понята опасность нечистоты, духовная субстанция освобождается от причин, вызывающих приток *кармы*. Постигая подлинную природу **Атмана**, знающий воспринимает все остальное как внешнее, чуждое душе. Далее автор анализирует проблему взаимосвязи состояний сознания и кармического влияния (иначе говоря, соотношение делателя и результата деяния), вновь используя теорию «двух точек зрения». Поскольку с подлинной т.зр. душа является создателем своих собственных состояний сознания, а материальная субстанция трансформируется в тонкое вещество *кармы*, то активность *кармы* приписывается душе лишь в рамках обыденного подхода. Когда же душа осознает себя в качестве знающей, не остается места заблуждениям и ложным взглядам. Свою позицию по поводу того, как соотносятся делатель и результат деяния, материя и духовная субстанция, К. проясняет на примере демонстрации нелогичности учения **санкхьи**. От анализа взаимосвязи *кармы* и души К. переходит к рассмотрению добродетели (*пунья*) и порока (*папа*), отстаивая общеджайн. положение о необходимости уничтожения того и другого, т.к. они являются всего лишь формами проявления кармической зависимости. Для освобождения души от *кармы* нужно отказаться от всякой привязанности — в противном случае, полагает автор, любые обеты и аскезы оказываются бесполезными. Вера в душу и др. субстанции, их постижение и отказ от привязанности (иначе говоря, «три жемчужины») и составляют Путь Освобождения (*мокша-марга*). Далее К. проясняет процесс притока кармической материи в душу, причинами к-рого являются ложные взгляды, страсти, отказ от обетов и различные виды активности ду-

ши. Поскольку главная задача всякой души — это освобождение от *кармы*, то автор уделяет особое внимание остановке (**самвара**) притока *кармы*, к-рая состоит в искоренении причин притока, а затем и в полном уничтожении накопленного кармического вещества. Последнее становится возможным благодаря культивированию не-привязанности к чему бы то ни было и реализации осн. свойства духовной субстанции — знания. По мере того как происходит разрушение уз *кармы*, душа проявляет себя как бесстрастная, безразличная, не ложно видящая и т.д., что служит признаком ее успешного продвижения по Пути Освобождения. Состояние связанности и причины возникновения этого состояния автор проясняет на примере аналогии с рубящим лес человеком, чье тело намазано маслом. И подобно тому как именно масло, покрывающее тело, служит причиной налипания пыли и грязи, точно так же вовлеченная в многообразную деятельность душа, сознание к-рой направлено на вожделение, покрывается кармической пылью. Поэтому с подлинной т.зр., рассуждает К., именно ложная активность сознания является причиной связанности, освободиться от к-рой может только тот, кто сбросит оковы *кармы*, освободит душу от кармического вещества. Только осознавший свой *Атман* с помощью высшей мудрости может достичь освобождения. Последняя часть трактата посвящена проблеме знания: что такое знание и кто может считаться знающим. Для автора совершенно очевидно, что знанием не может быть ничто из внешнего мира: ни **шастры**, ни звук, ни цвет, ни *карма*, ни ч.-л. подобное этому. К. настаивает на принципиальном тождестве знания и знающего. Завершается сочинение призывом автора к читателю утвердить свой *Атман* на Пути Освобождения, постоянно пребывая в познании и созерцании (**дхьяна**) собственной души.

«Нияма-сара» («Суть [учения о] воздержании») написан на пракрите (187 *гатх*), но имеется и санскр. версия. Текст посвящен дисциплинарным вопросам и практике монашеской аскезы. Свою задачу автор трактата видит в том, чтобы описать «три жемчужины» джайнизма, составляющие Путь Освобождения (*мокша-марга*). Первая «жемчужина» — правильная вера (*самьяг даршана*), или праведность (*самьяктва*), заключается в приобретенной из священных писаний вере в осн. «реальности» (**таттва**) джайнизма, каждую из к-рых К. рассматривает в трактате, уделяя особое внимание душе (*джива*), ее свойствам и проявлениям. Правильное знание (*самьяг джняна*) — это свободное от сомнений, колебаний и иллюзий понимание того, что следует принимать, а от чего необходимо отказаться. Правильное поведение (*самьягчаритра*), к-рому, собственно, и посвящен данный трактат, рассматривается с двух точек зрения: обыденной (*вьвахаара ная*) и подлинной (*нишчая ная*). В рамках обыденного подхода подробно анализируются различные виды внешней джайн. аскезы: обеты, осторожность и т.д. Автор описывает в общих чертах и структуру джайн. общины. Подлинная точка зрения относительно правильного поведения заключается в особых религ. акциях, таких как «раскаяние», «исповедание», «отречение» и т.д. Прошедший все ступени Пути достигает освобождения и становится всезнающим и всевидящим *Атманом*, пребывающим в *нирване* и реализующим в мире освободившихся душ-*сиддхов* свои четыре природных свойства: знание, видение, поведение и силу.

«Панча-астикая-сара» («Суть [учения] о пяти протяженных субстанциях»). Существует два варианта текста: один входит в коммент. «Таттва-дипика» Амритачандры Сури и содержит в себе 173 *гатхи*, второй, расширенный, представлен в коммент. Джаясены и включает 181 *гатху*. Текст посвящен проблемам онтологии, в первую очередь понятию протяженной субстанции (*астикая*) и ее пяти видам: душе (*джива*), материи (*лудгала*), пространству (*акаша*), условиям дви-

жения (*дхарма*) и покоя (*адхарма*). Пять протяженных субстанций и время (*кала*) суть виды субстанции (*дравья*), к-рые, взаимодействуя между собой, продуцируют объекты внешнего мира. Однако, претерпевая различные изменения, субстанции не теряют своей природы, к-рая остается неизменной. К. определяет субстанцию как сущее (*сат*), наделенное признаками возникновения, пребывания и исчезновения, и как субстрат атрибутов (*гуна*) и модусов (*парьяя*). Автор поясняет взаимосвязь между субстанцией, атрибутами и модусами, иллюстрируя ее на примере духовной сущности. Завершается эта часть рассмотрением категории времени, к-рое хотя и является субстанцией, но не относится к протяженным субстанциям. Далее К. излагает осн. свойства души в сансарном и освобожденном состоянии. В *gatah*, посвященных не-душе (*аджива*), автор объясняет различные виды материи вплоть до первичных атомов (*ану*), а также дает определения условиям движения и покоя, времени и пространства. После разъяснения учения о пяти протяженных субстанциях К. обращается к рассмотрению осн. категорий, в к-рых описывается Путь Освобождения (*мокша-марга*), состоящий в правильном знании, правильном видении и правильном поведении. Добродетель (*пунья*) и порок (*папа*) — это благое и не-благое состояние души, поэтому зло ведет к притоку не-благой *кармы*, а добро — к притоку благой *кармы*. Однако у того, кто подавил в себе страсти и чувства, нет кармического притока. Кармическая зависимость, по мнению К., может быть уничтожена с помощью аскетич. практики и созерцания (*дхьяна*). В освобожденном состоянии, к-рое является природным, естественным для духовной субстанции, душа становится самотожественной, демонстрируя свои атрибуты в их изначальном, не загрязненном *кармой* виде. В заключение К. резюмирует осн. содержание трактата.

Соч. Кундакунды: Niyamasāra. Ed. by J.L. Jaini. Lucknow, 1931 (Sacred Books of the Jains. Vol. 9); Pañcāstikāyasāra. Ed. by A. Chakravarti. Arrah, 1920 (Sacred Books of the Jains. Vol. 3); Pañcāstikāyasāra. Ed. by A.N. Upadhye with Sanskrit comm. of Amṛtacandra and Jayasena. Bombay, 1935; Pravacanasāra. Ed. by A.N. Upadhye with Sanskrit comm. of Amṛtacandra and Jayasena. Bombay, 1935; Pravacanasāra. The Pravacana-sāra of Kundakunda Ācārya together with the Commentary Tattva-dīpikā by Amṛtacandra Sūri. Engl. transl. by B. Faddegon, ed. with an Introduction by F.W. Thomas. Cambridge, 1935 (Jaina Literature Society series. Vol. 1).

Лит.: Железнова Н.А. Учение Кундакунды в философско-религиозной традиции джайнизма. М., 2005; EIPh. Vol. X, pt 1. Jain Philosophy. Ed. by D. Malvania, J. Sony. D., 2007; Johnson W.J. Harmless Souls: Karmic Bondage and Religious Change in Early Jainism with Special References to Umāsvāti and Kundakunda. D., 1995 (Lala S.L. Jain Research Series. Vol. 9).

Н.А. Железнова

КУНДАЛИНИ-ЙОГА (санскр. Kundalini-yoga) — разновидность тантрической **йоги**, имеющая дело с организмической энергией *кундалини*. В обычном состоянии та «спит» в нижнем отделе позвоночника. Задача практики — пробудить ее, обуздать и контролируемо провести по центр. каналу **нади** вверх вплоть до головы, благодаря чему достигается полная интеграция всех психич. процессов. Иногда затем ставятся и др. задачи, напр. спуска энергии до уровня сердца. Переживание *кундалини* и ее движения для адептов — весьма яркий опыт. Различные будд. и индуистские теории описывают состояние движения *кундалини* и методики работы с

ней. Теоретич. описания непротиворечивы и последовательны, хотя обычно не исчерпывающи, применяют понятия соответствующих философий (из-за чего замечен терминологич. разнобой), но ничего реально вразумительного человеку, не занимающемуся и не намеренному заниматься практикой, не сообщают. На европ. языках полезно обратиться к классич. трудам Авалона, а также работам М. Элиаде (имеются рус. пер.).

См. также: **Тантризм**.

Лит.: Элиаде М. Йога. Свобода и бессмертие. Пер. с англ. Киев, 2000; *Eliade M. Yoga: essai sur les origines de la mystique indienne*. P., 1936; Woodroffe J. Introduction to Tantra Shastra. 3rd ed. Madras, 1956.

А.В. Парубок

КУШАЛА (КУСАЛА) (санскр. kuśala, пали kusala) — в **буддизме** благое действенное начало, способствующее хорошей **карме**, нечто сотериологически эффективное, благоприятный фактор. К благоприятным факторам относят хорошее здоровье, моральную безупречность, способность производить хороший кармический результат, а также 10 способов действия (*карма-патха*), где под «действием» понимается прежде всего намерение (**четана**), лишенное трех корней действующего неблагоприятным образом (*акушала-мула*): свободное от страсти (*алобха*), от ненависти (*адоша*) и от одержимости (*амоха*). Такова цель обычных мирских людей (*лаукика*), стремящихся к лучшему перерождению. Монахам же, цель к-рых — освобождение от перерождений (**сансара**), главное — не создавать предпосылок будущего существования, поэтому они должны стремиться пресечь состояния, действующие неблагоприятным образом (*акушала-дхармы*; см. **Акушала**), и культивировать не столько благоприятные, сколько кармически нейтральные состояния (**авьякрита**).

В.Г. Лысенко

КХЬЯТИВАДА (санскр. khyātivāda — «учение о знании») — в инд. философии общее обозначение теории познавательных ошибок. Поскольку ошибки считались в Индии разновидностями пусть даже и ложного, но все-таки знания, многие из позитивных доктрин филос. школ одновременно рассматривались и как указание на определенный род ложного знания, или метафизич. незнания, к-рое та или иная школа считает наибольшим препятствием на пути освобождения (**мокша**, **нирвана**). Чаще называют *атма-кхьяти*, *асат-кхьяти*, *анирвачания-кхьяти*, *сам-кхьяти*, *акхьяти*, *випарита-кхьяти* и *аньятха-кхьяти*. Большинство из этих доктрин касается трактовки примеров перцептивных ошибок, напр., когда видят серебро в блестящей раковине или принимают веревку за змею, к-рые, однако, трактуются как перцептивные суждения, т.е. относятся ко второй стадии восприятия (**пратьякша**) — **савикальпака** (восприятие с мысленными конструкциями; см. **Нирвикальпака**–**савикальпака**).

Назв. *атма-кхьяти*, обозначающее теорию ошибок будд. школы **йогачара**, отсылает к **анатмаваде** (учение о нереальности **Атмана**); согласно этой концепции, источником ошибки является перенесение на внешний мир характеристик созна-

ния. В этом смысле все перцептивные суждения, содержащие предикацию, являются ложными, напр., в суждении «Это горшок» «это» обозначает воспринятое непосредственно абсолютно уникальное событие (**свалакшана**), а «горшок» — мысленное конструирование (**кальпана**), прибегающее к обобщенным характеристикам (**саманья-лакшана**) и опирающееся на память. Однако **Дхармакирти**, в отличие от **Дигнаги**, признававшего лишь концептуальные ошибки (мнимое восприятие связано с предцированием данным непосредственного восприятия мысленных конструкций), рассматривает наряду с концептуальными (напр., мираж воды в пустыне) и ряд чисто перцептивных ошибок, возникающих вследствие дефектов органов чувств: напр., когда в белой раковине воспринимают желтый цвет — у больного желтухой, эффект двойной луны — у больного катарактой, иллюзия движения берега у плывущего в лодке. В отличие от концептуальных ошибок эти иллюзии вызваны нереальным объектом и прекратятся лишь с устранением дефекта зрения или ситуации, вызвавшей данную иллюзию, а не с обретением знания иллюзорности ее объекта (даже если больной катарактой знает, что луна одна, он не перестает видеть двойную луну, лишь избавление от катаракты поможет избавиться от данной иллюзии). Для обозначения этой точки зрения совр. инд. исследователь Ч.С. Вьяс предлагает термин *аньяртха-абхаса-кхьяти* (видимость др. объекта).

Др. будд. доктрина, *асат-кхьяти*, ассоциирующаяся с **мадхьямакой**, усматривает причину ошибок в том, что несуществующее (*асат*) в перцептивных суждениях представляется как существующее (**сат**), напр. серебро, к-рого нет в раковине, но к-рое воспринимается, или змея, за к-рую принимают веревку, представлены как реальные.

Анирвачания-кхьяти принадлежит последователям **адвайта-веданты Шанкары**. С ее т.зр. воспринимаемый объект, с одной стороны, реален (пока мы воспринимаем серебро в раковине, оно для нас реально), но с др. — и нереален, ибо наше суждение ложно. Т.о., природа этого объекта неопределенна в отношении реальности и нереальности (*анирвачания*). Сам Шанкара, однако, придерживался теории наложения (*адхьяса*), утверждая, что в познании происходит ошибочное наложение концепции «Я» на все, что «Я» не является.

Если **буддизм** и *адвайта* на основании своих теорий утверждают, что все перцептивные суждения ложны, то **вишишта-адвайта** и **миманса** отправляются от противоположного тезиса — все познание истинно. Сторонники *вишишта-адвайты*, придерживающиеся теории *сат-кхьяти*, делают ударение на реальности (**сат**) объекта познания. Качество «серебряности», присущее раковине, столь же реально, как и «серебряность» серебра, поскольку оно свойственно обоим этим предметам. От тех же посылок отталкивается и мимансак Прабхакара, утверждая, что ошибка связана не столько с ошибочным восприятием серебра в раковине, сколько с невосприятием (*акхьяти*) разницы между данной раковиной в настоящий момент и ранее воспринятым серебром. Отсюда и назв. теории ошибок Прабхакары — *акхьяти*.

Хотя **Кумарила Бхатта** и согласен с Прабхакарой в том, что всякое познание истинно, он выдвигает др. теорию ошибок, к-рая называется *винарита-кхьяти* — «познание противоположного». Имеется в виду познание в одном объекте того, что противоположно его природе и этим объектом не является, напр. восприятие серебра в раковине. Этот подход с логич. т.зр. мало отличается от теории **ньяи**, называемой *аньятха-кхьяти* (букв. «познание [одного] в другом»).

В противоположность мадхьямикам и адвайтистам **ньяя** придерживается реалистич. позиции, утверждая, что познание отражает реальность, поэтому у всяко-

го суждения, даже ложного, есть свой реальный референт. Ошибка состоит в ложной атрибуции (*арона*), обязанной своим возникновением действию памяти: качество «серебряности», воспринятое когда-то в серебре, приписывается раковине. В отличие от Прабхакары *ньяя* настаивает на том, что ошибка выступает в форме позитивного суждения, атрибутирующего раковине качества серебра, а не простого смешения разных суждений, вызванного отсутствием различия между раковиной и серебром.

Лит.: *Bijayananda Kar. Indian Theories of Error. An Analytical Study. D., 1990; Vyasa C.S. Buddhist Theory of Perception with Special Reference to Pramāṇavārttika of Dharmakīrti. N.D., 1991.*

В.Г. Лысенко

КШАНА (санскр. *kṣāṇa* — «момент», «мгновение») — 1) в школах, разделяющих представление об универсальном времени-субстанции вне вещей (**джайнизм**, **вайшешика**, **ньяя**), — условно выделяемая предельно малая единица, «атом» времени; 2) в большинстве школ **буддизма**, отрицающих существование субстанции времени и делающих ударение на временности как свойстве самих вещей, — «бесконечно малая точка-мгновение» (Ф.И. Щербатской), единица изменчивости, отождествляемая с составляющими поток становления **дхармами**. Мгновенность как реальная природа вещей является предметом специального будд. учения (**кшаникавада**).

Некоторые будд. и брахманистские философы опираются на традиц. этимологию **Яски** (Нирукта II.25), к-рый выводит К. из корня *kṣan* — «разрушать» (К. — это время, подвергнутое рассечению будто острой бритвой). Однако совр. исследователи предпочитают науч. этимологию Майрхофера, к-рый полагает, что К. происходит от слова *akṣan* («глаз»), откуда ее связь с временем моргания глаза (*нимеша*). Поскольку К. ввиду своей предельной малости считается невоспринимаемой, чтобы дать представление о ней, инд. мыслители часто прибегают к ряду примеров. Так, время щелчка оценивается в 60–64 К., а сама К. приравняется к времени, в к-рое игла, протыкающая одновременно 100 тыс. лепестков лотоса, проходит через один лепесток. В системах исчисления времени К. измеряется как через более крупные (напр., в **абхидхармических текстах** К. равна $\frac{1}{120}$ *таткшаны*, или $\frac{1}{75}$ сек.), так и через более мелкие единицы времени (не все школы, как буддисты, считали К. мельчайшей единицей, в некоторых она приравняется к 12-й части *мухурты*, или периода, равного 4 мин., а в других делится на 30 **кала**, *кала* — на 30 *кашта*, а *кашта* — на 30 *нимеша*).

В школах, в к-рых развивается атомистич. стиль мышления (сведение всех явлений, в т.ч. пространства и времени, к атомам), «атом» времени связывается с материальными и пространственными атомами. Так, в джайнизме К. приравняется к времени, за к-рое атом переходит из одной точки пространства в др. (Таттварта-адхигама-сутра V.38–39). Это же определение воспроизводится в автокоммент. **Васубандху** к «Абхидхармакоше» и в коммент. **Вьясы** к «Йога-сутрам» (Ш.52), куда оно перешло из буддизма (хотя в **йоге**, в отличие от буддизма, «атомизация» касается только времени, а не субстанции во времени). Впрочем, в буддизме такое определение явно вступает в противоречие с принципом мгновенности материальных атомов, к-рые не могут никуда двигаться, появляясь на свет, тут же исчезают (буддисты, отрицающие движение в качестве внешней характери-

стики вещей, объясняют перемещение мгновенным исчезновением вещи в одной точке и ее возникновением в смежной с ней др. точке). Для буддистов К. не является раз и навсегда определенной и универсальной мерой времени: К. называются те кратчайшие периоды, на к-рые разбивается тот или иной процесс. Так, в школе **тхеравада** одна К. материальных процессов равна 17 К. ментальных, а одна К. органов чувств — трем ментальным. В школах **ватсипутрия** и **самматия** мгновенными считались только ментальные процессы, а не материальные (за исключением искр пламени и звуков).

Однако не все буддисты придерживались мнения, что К. поддается измерению с помощью др. мер времени или событий, некоторые видели в ней бесконечно малую величину, мера к-рой известна только **Будде**. Когда **Буддагхоса** утверждал, что за время, занимаемое шелчком пальцами («материальное» мгновение), протекает 100 тыс. млн. (символ бесконечно большого числа) К. **читты** — ментальных мгновений (Сараттхаппакасини II.99.27–31), он лишь подчеркивал абсолютную и неподдающуюся изменчивости ментальных событий.

Будд. философы видели в К. подлинную реальность, к-рая состоит в безначальном и бесконечном потоке (**сантана**) становления. Васубандху определяет К. как «обретение самости, за к-рым немедленно следует разрушение» (Абхидхармакоша IV.2–3), т.е. фактически отождествляет К. с самим событием возникновения–разрушения *дхармы*, исключая к.-л. длительность и тем более субстанциональную подоплеку опыта. В **мадхьямаке** понятие К. подвергалось критике за то, что, признавая разрушение К., следовало бы признать не только ее возникновение, но и промежуток между возникновением и разрушением, в случае чего К. перестает быть неделимым мгновением (Ратнавали I.69–70).

Лит.: Kalātattvakośa. Ed. K. Vatsyayan. D., 1992; *Silburn L. Instant et cause. Le discontinu dans la pensée philosophique de l'Inde*. P., 1955.

См. также лит-ру к ст.: **Кала; Кшаникавада**.

В.Г. Лысенко

КШАНИКАВАДА (от санскр. kṣaṇika — «мгновенный» и vāda — «доктрина») — в **буддизме** учение о мгновенности, согласно к-рому существование во времени разбивается на последовательность отдельных мгновенных событий (**дхарм**), к-рые, исчезая сразу после своего возникновения, образуют поток взаимообусловленных явлений. Быстрое чередование *дхарм* создает иллюзию неизменности и длительности (Ф.И. Щербатской сравнил это с восприятием кадров киноплёнки). К. можно считать результатом логич. развития основополагающих будд. принципов изменчивости (пали *аничча*, санскр. **анитья**), отсутствия самости (пали *анатта*, санскр. *анатман*; см. **Анатмавада**) и неудовлетворенности (**духкха**).

Из двух способов трактовки изменчивости, восходящих к лингвофилос. теориям модификации (*викара*) и субституции (*адеша*), буддисты придерживались последней: для них изменение — это не преобразование некоего субстрата за счет модификации его свойств (как, напр., эволюция **Пракрити** и **гун** в **санкхье**), а фактически замещение одной сущности другой. Но такая трактовка изменчивости сама по себе не приводила к идее мгновенности (до определенных пределов ее разделяли и **вайшешика** и **йога**), будд. характер ей придает радикальный антисубстанциализм — отрицание к.-л. длящейся субстанции или самости. Он, в свою очередь, явился рас-

пространением на внешние явления концепции отсутствия в индивиде неизменной самости — души, или **Атмана** (*анатмавада*). Изменчивость, отождествляемая с отсутствием устойчивой во времени самости, приписывается буддистами внутренней природе вещей, а не влиянию каких-то внешних факторов. Можно сказать, что изменчивость внедряется в суть вещей, а поскольку вещи сводятся буддистами к потокам *дхарм*, то именно *дхармы* концентрируют в себе и качественную определенность (*дхарма* есть носитель собственной специфичности), и источник энергии («Мгновение есть полная реализация функции» — «Абхидхармакоша-бхашья» П.46). С т.зр. сторонников К., в каждое мгновение мир и живущие в нем существа являются качественно иными по сравнению с предыдущим мгновением. Однако, столкнувшись с возражением, что это противоречит наблюдениям, они ссылаются на ненаблюдаемый характер ежесекундных изменений, поскольку они касаются *дхарм*, т.е. микроскопич. уровня, отмечая при этом, что на уровне «грубых» вещей изменения заметны, лишь когда их воспринимают более длительное время. Буддисты подчеркивают, что в своем опыте живые существа постоянно сталкиваются с изменчивостью в форме разрушения и смерти, и это вызывает в них глубинную неудовлетворенность (*дуккха*). Осознать, что в мире сансарного опыта все составное постоянно разрушается, а рожденное — умирает, что рождение и смерть — это неразрывные события, к-рые происходят с нами каждое мгновение, составляет одну из целей будд. практики (см. **Медитация в буддизме**).

Однако допущение мгновенности, а вместе с ней и абсолютной дискретности бытия ставило перед буддистами проблему объяснения причинно-следственной связи явлений (доктрина **пратитья самутпада**), лежащей в основании доктрины **кармы**. Если все дискретно и каждый последующий момент бытия качественно отличается от предыдущего, то любое явление может следовать за любым другим, и в этом случае придется предположить, что в мире царит абсолютный хаос. Как сохранить континуальность, не допуская неизменное начало, т.е. как сохранить причинную обусловленность и идентичность дискретных вещей и событий в разные моменты времени и тем самым доказать, что, несмотря на мгновенность, причинность все же возможна? Из этого затруднительного положения разные будд. школы выходили разными способами.

Возникновение К. прослеживается в постканонич. будд. лит-ре школы **сарвастивада**, начиная с «Вибхашы» — коммент. к сарвастивадинской **абхидхарме** (см. **Типитака**), составление к-рого датируется примерно II в. н.э. Здесь мгновенность вещей упоминается, но пока еще не обсуждается. Для сарвастивадинов мгновенность касается только составных явлений (**санскрита-дхарм**), но не распространяется на несоставные (**асанскрита-дхармы**), в числе к-рых и сама **нирвана**. Согласно *сарвастиваде*, в каждое мгновение *дхарма* реализует четыре своих свойства: возникновение, пребывание, старение и гибель. Это положение вызывало критику саутрантиков, указывающих на то, что такие взаимоисключающие события не могут иметь место одновременно, если же предположить, что они происходят последовательно, то это разобьет **кшану** на три части, что будет противоречить ее неделимости. Сами саутрантики и близкие им дарштантики настаивают на том, что разрушение — это не отдельное событие, а лишь прекращение возникновения, поэтому мгновение сводится к возникновению *дхарм*. Согласно **Васубандху**, «мгновение есть то, что исчезает непосредственно после обретения своебытия (*атмалабха*)» (Абхидхармакоша-бхашья IV.2).

Философы *сарвастивады*, признавая мгновенность *дхарм*, осознают тот факт, что это приводит к ряду проблем в объяснении познания: если считать, что момент по-

знания порожден моментом объекта, то, во-первых, к моменту возникновения познания объекта уже не будет, т.е. объект окажется несуществующим; во-вторых, если объект в момент познания не существует, то он не может произвести познание: несуществующее не может обладать каузальной силой. Чтобы избежать допущения несуществующего объекта познания (см. **Абхава**), они постулируют реальность не только *дхарм* настоящего, но и *дхарм* прошлого и будущего. Для отделения момента настоящего от моментов прошлого и будущего вводится такая характеристика *дхарм* настоящего, как *каритра* («действенность»).

Саутрантики, видя в доктрине *сарвастивады* завуалированное признание существования субстанции *дхарм*, к-рая обладает некими свойствами (*каритра*), предлагают более радикальную К. Отрицая реальность *дхарм* прошлого и будущего, они фактически заменяют причинные отношения между *дхармами* простой временной последовательностью — следованием моментов друг за другом. Чтобы спасти континуальность и причинную детерминацию процесса познания, им приходится ввести понятие семени (*биджа*), к-рое служит мостиком от одного дискретного момента познания к другому: каждый познавательный акт оставляет свое «семя», из к-рого возникает следующий познавательный акт.

Последователи **йогачары**, развив эту идею, формулируют концепцию **алая-виджняны** («хранилища сознания»), континуального резервуара, аккумулирующего «семена», в к-ром они пребывают в латентном состоянии до тех пор, пока не «реактуализируются» в познавательном опыте. **Дигнага** проводит разграничение между подлинной реальностью «конкретно данного» (**свалакшана**), к-рое ни к чему другому не сводится, характеризует только само себя, мгновенно и познается непосредственным восприятием (*нирвикальпака-пратьякша*), и воображаемой реальностью общего (**саманья-лакшана**), обладающей длительностью, к-рая есть результат мысленного синтеза моментов. Разрабатывая разные логич. доказательства К., йогачарины (особенно **Дхармакирти**) вместе с тем релятивизируют мгновенность, приписывая ее уровню зависимой реальности (*парамантра*; см. **Трисвабхава**).

Будучи явно контринтуитивной, К. вызвала острую критику даже в будд. лагере (со стороны сторонников доктрины **пудгалы** — школ **ватсипутрия** и **самматия**), а в дальнейшем — брахманистских школ реалистич. ориентации (их аргументы изложены в работах **Уддйотакары**, **Шридхары**, **Вачаспати Мишры**, **Кумарилы Бхатты** и др. авторов).

Доказательство валидности К. состоит в ее выведении: 1) из мгновенности ментальных событий на основании необходимого соответствия каждому акту познания его объекта: раз акты мгновенны, то и объекты должны быть мгновенными; 2) по аналогии с рядом доступных наблюдению процессов, таких как старение тела, рост и увядание растений, изменчивость природных явлений, связанных с огнем, водой и т.п.; 3) из невозможности постоянства: если вещь постоянна, то она будет таковой всегда, но все вещи рано или поздно разрушаются, значит, они не постоянны, а если они не постоянны, то они таковы каждое мгновение, ибо именно к мгновению и сводится их подлинное существование; 4) из разрушения: различаются два вида разрушения — макроразрушение, т.е. распад целостности (когда разбивается горшок), и микроразрушение на уровне *дхарм*, и ежемгновенная изменчивость, заложенная в их природе (*винаша-анумана* — вывод из разрушения принадлежит **Васубандху**); 5) из существования (*сатта-анумана*): существовать — значит целесообразно действовать, быть эффективным (**артха-крия-каритва**), т.е. порождать следствия, а это возможно только для мгновенной реалии, к-рая, породив в один момент след-

ствие в виде себе подобной реалии, исчезает; в противном случае одна и та же реальность в один момент порождала бы следствия, а в др. момент нет, что привело бы к противоречию (одна и та же вещь и эффективна и не эффективна), или порождению следствий не было бы предела (аргумент Джармакирти); б) из опыта интроспекции мгновенности ментальных событий. Главный довод брахманистских школ, состоящий в том, что признание мгновенности всех вещей делает невозможным их распознавание, буддисты опровергали указанием на невалидность распознавания как инструмента достоверного познания, включающего, помимо непосредственного восприятия, еще и припоминание, к-рое, с т.зр. буддистов, является формой мысленного конструирования (**кальпана**), т.е. невалидного знания.

Лит.: *Mimaki K.* La Réfutation bouddhique de la permanence des choses (sthīrasiddhidūṣaṇa) et la preuve de la momentanété des choses (kṣaṇabhāgasiddhi). P., 1976 (Publications de l'Institut de civilisation indienne, fasc. 41); *Oetke C.* Bemerkungen zur buddhistischen Doktrin der Momentanheit des Seienden. Dharmakīrtis Sattvānumāna // Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde. 1993, № 29; *Rospatt A. von.* The Buddhist Doctrine of Momentariness: A Survey of the Origins and Early Phase of this Doctrine up to Vasubandhu // Alt- und neuindische Studien. 1995, № 47; *Schweizer P.* Momentary Consciousness and Buddhist Epistemology // JIPh. 1994, vol. 22, p. 81–91.

В.Г. Лысенко

КШЕМАРАДЖА (Kṣemarāja) (X–XI вв.) — известный инд. мыслитель, экзегет, последователь **кашмирского шиваизма**. К. был родственником и ближайшим учеником самого авторитетного философа данной традиции — **Абхинавагупты**. К. приписывают создание мн. трудов, таких как «Пратьяхиджня-хридая», комментарии к важнейшим произведениям кашмирского шиваизма — «Шива-сутрам», «Спанда-карикам», «Нетра-тантре» и др. К. отличался огромной эрудицией, стремлением к самостоятельному поиску обоснования центр. принципов своего религ.-филос. направления, склонностью к синкретизму. В целом К. был не столько творцом каких-то новых, оригинальных представлений, развивавших мистич. учение **шиваизма**, сколько превосходным систематизатором, глубоким интерпретатором уже появившихся до него идей. Для подкрепления своих положений он обращался к самым разным индуистским традициям. Важнейший труд К., «Пратьяхиджня-хридая» («Сердцевина узнавания»), — компактное изложение **пратьяхиджни** как философии кашмирского шиваизма, написанное для тех, кто не способен одолеть более объемные и фундаментальные труды данной традиции. Здесь рассматриваются и комментируются все осн. идеи *пратьяхиджни*. Этот труд способствовал широкому распространению шиваитской мистич. философии. В своих работах К. часто обращался к идеям школы **крама**, стремясь сблизить ее мировоззрение как с идеями *пратьяхиджни*, так и с представлениями еще одной традиции кашмирского шиваизма — **спанды**. Так, он отождествляет *спанду* как универсальную вибрирующую энергию с «богиней сознания» (Самвид-дэви) *крамы*. Будучи посвященным практикующим, К. применял свой мистико-йогический опыт в теологич. изысканиях.

Лит.: *Pratyabhijñāhṛdayam.* The Secret of Self-recognition. Ed. and transl. by J. Singh. D., 1991; *Śiva Sūtras.* The Yoga of Supreme Identity. Transl.

by J. Singh. D., 1979; Spanda-kārikās. The Divine Creative Pulsation. The Kārikās and the Spanda-nirṇaya. Transl. by J. Singh. D., 1980.

С.В. Пахомов



Л**ЕШЬЯ** (санскр. leṣya) — термин джайн. философии, обозначающий цветовую окраску воплощенной в теле души (**джива**). Психика каждой души, ее эмоциональный фон, в зависимости от уровня связанности **кармой**, обладает определенной окраской, точнее некой аурой, главное свойство к-рой проявляется в одном из шести цветов: черном (*кришна*), темно-синем (*нила*), серо-сизом (*капота*), оранжевом (*тила*), желтом или розовом (*надма*) и белом (*шукла*). Душа, имеющая *кришна*-Л., — худшая из всех, она обладает цветом грозовой тучи, на вкус горькая, словно желчь, смердящая, словно мертвая корова, и на ощупь более грубая, чем опилки. Душа с *нила*-Л. имеет цвет индиго, вкус перца, запах мертвой коровы и чрезвычайно груба на ощупь. Третий вид души, характеризующийся *капота*-Л., — цвета голубя, вкуса незрелого манго, а запахи и ощущение те же, что и у предыдущих видов. Душа, обладающая *тила*-Л., характеризуется цветом восхода солнца, вкусом сладкого созревшего манго. Душа с *надма*-Л. имеет цвет и благоухание лепестков лотоса и вкус меда, а душу с *шукла*-Л. отличает цвет жемчужины и вкус сахара. Л. характеризует не природу души, а только качество кармической материи, наполняющей духовную субстанцию. Чем более темной является Л., тем более не благой считается душа. Освободившиеся, вышедшие за пределы **сансары** души (*сиддхи*) не имеют Л. вообще. Различаются физическая (**дравья**) и психическая (**бхава**) Л. Под первой понимается цвет *кармы*, притекшей в душу, тогда как под второй — своеобразная окраска психич. состояний и состояний сознания духовной субстанции. Идея наличия у души «цвета» роднит **джайнизм** с учением **адживики** о шести классах существ. Возможно, данное положение является отголоском доарийских верований и представлений о душе автохтонных племен Инд. субконтинента.

Н.А. Железнова

ЛИЛА (санскр. līla — «игра») — в инд. религ.-филос. традиции Л. обозначает обычно «космич.» игру Бога, т.е. акт творения мира, начавшийся «беспричинно», в спонтанном выбросе творческой энергии. В **адвайта-веданте Шанкары** Л. сближается с представлением о творческой силе **Брахмана (Шакти)** и манифестации «космич. иллюзии» (**майя**). *Майя* никогда не выступает самостоятельным началом, это своего рода «оборотная сторона» самого высшего *Брахмана*, а потому и Л. не несет в себе никакой необходимости: проявление «видимой», «миражной» Вселенной, по сути, случайно и ничем не обусловлено. В религ.-филос. учениях тантристского толка, напр. в **кашмирском шиваизме**, акцент смещается на состояние безудержной радости, восторженного экстаза (*улласа*), сопровождающее такую «божественную игру». Соответственно и адепт, идущий к освобождению, обретает его вне-

запно, в изумленно радостной вспышке узнавания (**пратьяхиджня**) и соучастия в Л. В этом смысле чисто теоретич. изыскания смыкаются здесь с эротико-мистич. экстазом и художественно-лит. творчеством, к-рое рассматривается как отражение все той же божественной Л., как переключка с божественной креативностью.

Н.В. Исаева

ЛИНГА (санскр. *līṅga*), то же — *лингам*; в инд. философии — признак, выделяющее свойство, выводной знак (синоним **хету**). В пятичастной аргументации (**панча-аваява-вакья**) высказывание, содержащее упоминание факта, на основании к-рого делается вывод о принадлежности определенному локусу (**пакша**) определенного свойства (*садхья*). В выводе о наличии огня за холмом Л. — это дым, *пакша* — холм, *садхья* — огонь. О центр. роли Л. в выводном процессе свидетельствует тот факт, что само выводимое свойство называлось *лингин*, а знание, полученное с его помощью, — *лайнгика*.

См. также ст.: **Аваява**; **Анумана**; **Трайрупья**; **Хету-абхаса**; **Хету**.

В.Г. Лысенко

ЛИНГАЯТА (от *līṅga*, в значении «символ [высшей реальности]»), то же, что *вира-шайва* (букв. «героический **шиваизм**»), — шиваитская школа, почитающая Шиву в форме *лингама*. Время появления школы не поддается точному определению, по мнению же ее последователей, она восходит к эпохе древних ведийских святых. Традиция Л. получила распространение на юге Индии, в осн. в Карнатаке. Согласно приверженцам Л., в стародавние времена из пяти *лингамов*, находившихся в различных местах Индии, явились пять великих учителей-*ачарьев*, к-рые и заложили основы учения Л. Новые тенденции (во многом антибрахманистского характера) в Л. принес Басава (1105–1167), юж.-инд. **брахман**-проповедник, реформатор и политич. деятель. Учение Л. — вариант философии «ограниченного недуализма» (**вишишта-адвайта**), т.е. оно принимает и различие, и неразличимость души и Бога. Души соотносятся с Шивой как лучи с солнцем. Высшая реальность есть *стхала* (опора), сущность к-рой — триада бытие–сознание–блаженство (**сат–чит–ананда**). Энергию самосознания Бога представляет его **Шакти**. Бог — и материальная, и действенная причина реального по своей природе творения. Истинная цель в жизни — достижение освобождения, или соединение с Шивой. К этой цели ведет путь **бхакти**, распадающийся на три осн. ступени: отказ от привязанности к миру (*त्याга*), сосредоточение на Шиве, предложение ему всех плодов своих действий и ощущение милости Бога (**бхога**), наконец, окончательное соединение с Шивой (**йога**). Освободившийся человек мыслится как сам Шива, наделенный всеми видами энергии и тождественный (хотя и не полностью) ему. Со времен реформ Басава Л. отрицает авторитет **Вед**, сложные ритуалы, включая жертвоприношение животных, разделение на касты. Последователям-мирянам предписывается общественное служение и безупречное выполнение профессиональных обязанностей, вегетарианство, воздержание от спиртного. Большим авторитетом в Л. пользуются священнослужители-*джангамы*, особенно принявшие монашество. Женщина равноправна мужчине и проходит такое же посвящение, как и он

(*линга-дикша*), к-рое заключается в церемонии надевания на шею адепта небольшого *лингама*. В наст. вр. Л. — динамично развивающееся направление *шиваизма*, насчитывающее ок. 10 млн. последователей и борющееся за статус самостоятельной религии.

С.В. Пахомов

ЛОГИКА — совокупность теоретич. концепций, аналогов европейских, решавших проблемы создания средств контроля за рассуждениями. Часть из них включалась в эпистемологию (**праманавада**), часть — в лингвофилософию, а именно в «теорию значения имен» (**апохавада**). Учение о **праманах** является важной составной частью филос. доктрин всех развитых религ.-филос. систем (**даршан**). Интерес к источникам получения знания пробудился у инд. мудрецов гораздо раньше. Он зафиксирован до кодификации базовых текстов *даршан* в комплексе ведийской лит-ры, в частности в *самхитах*, *брахманах*, **шастрах** («Ману-смрити», «Архашастре» Каутильи). В истории формирования и развития Л. в Индии можно выделить четыре периода на основании существовавших парадигм логич. теории: древний (предлогич.) период (IV в. до н.э. — II в. н.э.), ср.-век. период (II–XIII вв.), период **навья-ньяи** (XIII — 2-я пол. XVII в.) и период *постнавья-ньяи* (2-я пол. XVII в. — по наст. вр.).

В древний период логич. вопросы ставились в рамках науки о ведении публичных диспутов, выступавшей под именами **анвикшики**, *хету-шастра*, *тарка-видья*, *тарка-шастра*, *ньяя-шастра* и обслуживавшей потребности названной практики. Главным источником для изучения состояния логич. мысли периода является медицинский трактат «Чарака-самхита» (78 н.э.), излагающий теорию аргументации жившего значительно ранее Медхатитхи Гаутамы, или Готамы (ок. 550 до н.э.), нек-рые называют его основателем *анвикшики*. Древний период имел характер подготовительного этапа, поскольку развитых логических теорий в то время еще не существовало, а в рамках учения о ведении публичных диспутов были поставлены лишь отдельные вопросы, выработаны нек-рые специальные термины для описания ситуации обоснования истинных утверждений, но и они до Медхатитхи Гаутамы не были систематизированы. В «Чарака-самхите» приводится список из 34 специальных терминов, имеющих отношение к регламентации ситуации полемики. В числе предлогич. концепций, выдвинутых в древний период, также «десятичленный силлогизм» (*дашаваява-вакья*) и «семичастный паралогизм» джайнов (*сантабханга*, *сантабханги-ная*).

В ср.-век. период из теории аргументации выделяется в самостоятельную область исследований эпистемология. Она обретает собственные имена: *прамана-шастра*, *прамана-видья* (наука об источниках достоверного знания) и *ньяя-шастра* (наука о методах познания). Теория полемики теряет свою самостоятельность и становится одним из разделов «науки о познании». Период характеризуется, с одной стороны, началом обсуждения эпистемологич. проблематики во всех религ.-филос. школах, с др. — созданием в результате дискуссий разработанных и систематизированных эпистемологич. концепций, содержащих в качестве своих неотъемлемых частей логич. теории.

Парадигмой для построения собственных теорий познания и логики во всех школах стали «Ньяя-сутры» Готамы-Акшапады (II–IV вв.), из к-рых заимство-

вались набор проблем и методы построения доказательства. В этот период **ньяей** был сформулирован классич. пятичленный силлогизм. Логич. теория разрабатывалась найяиками **Ватсьяной** (V в.) и **Уддйотакарой** (VII в.), представителем синкретич. **ньяя-вайшешики Бхасарваджней** (IX–X вв.), буддистами **Нагарджуной** (II–III вв.), Асангой и **Васубандху** (V в.), **Дигнагой** (ок. 450 — 520), **Дхармакирти** (ок. 580 — 650) и Дхармоттарой (ок. 750 — 810), мимансаком **Кумарилой** (прибл. VII в.), вайшешиком **Праштападой** (V–VI вв.), джайнами **Умасвати** (1–85), **Кундакундой** (III–IV вв.), **Сиддхасеной Дивакарой** (VIII в.), Джинабхадрой Гани (484–588), Сиддхасеной Гани (VI в.), **Самантабхадрой** (VI в.), Видьянандой (прибл. VIII в.) и др.

С VI по IX в. в ср.-век. логике тон задавали буддисты. Учение о познании (*прамананавада*), включающее логику, начинает разрабатываться в **буддизме** сравнительно поздно, в кон. V — VII в., усилиями последователей **йогачары** Дигнаги и Дхармакирти. До них в раннем буддизме знание рассматривалось не как результат познавательной деятельности, а как средство достижения освобождения от страданий. Такое знание не является рациональным, это мистич. просветленность (**праджня**), напоминающая просветленность (**бодхи**) Будды. Большое значение для появления будд. логики имели теоретич. разработки Нагарджуны, Асанги и его брата Васубандху, не создавших, однако, систематизированных теорий познания и логики. Вкладом Нагарджуны стало использование им трех форм аргументации, а именно: *чатух-коти* — «тетралеммы» (Р. Робинсон), или «четырёхчастного отрицания», **витанды** — опровержения тезиса оппонента методом от противного, и *прасанги* — опровержения тезиса оппонента методом сведения к абсурду. Нагарджуна первым поколебал позиции пятичленного силлогизма найяиков, заявив, что необходимыми для доказательства (доказывающими) являются только три члена. Тезис может быть усмотрен через основание и пример; следовательно, применение и заключение, повторяющие тезис, излишни. Это критич. замечание Нагарджуны положило начало не утихавшим в течение нескольких сот лет спорам о количестве членов силлогизма (**аваява**), результатом к-рых стало разделение Дигнагой выводов на два вида: «вывод-для-себя» (*свартха-анумана*) — аналог логической формы умозаключения, похожего на энтимему в зап. логике, и «вывод-для-других» (*парартха-анумана*) — аналог логической формы доказательства, причем без тезисной его разновидности. «Вывод-для-себя» («На горе огонь, т.к. там дым») он определил как двучленный, а «для-других» («[Все] производное невечно, как горшок. Слово также производно») — как трехчленный. Значительный вклад в развитие буддийской эпистемологии и логики внес также Дхармоттара (IX в.).

В комплекс концепций, образующих Л., включают концепцию вывода (*ануманавада*), классификацию логических ошибок (*доша*), содержащую и полемические ошибки, логич. семантику (буддийские концепции *апохавада* и *панча-видха-кальпана*, джайнскую *наяваду*), теорию аргументации и полемики (*вада-ньяя*, *тарка-ньяя*). Говоря о выводе как мышлении вообще, буддисты отмечали, что полученное с его помощью знание не имеет никакого отношения к реальности; все, что сообщается нам мышлением о феноменальном мире, иллюзорно, «сконструировано» по особым законам разума. Главным известным свойством интеллектуальных конструкций является, по мнению Дхармакирти, их способность быть выраженными в слове. Выводное знание понималось как результат интеллектуальной обработки информации, полученной в восприятии: оно следует за восприятием логического признака объекта и обоснованием неразрывной связи

между объектом и его логическим признаком. Ядром буддийского учения о выводе явились три концепции. Первая — о делении вывода на «для-себя» и «для-других» в зависимости от его назначения и структуры. Вторая концепция трехаспектности среднего термина (**трайрупья**), в соответствии с к-рой средний термин вывода должен быть распределен в меньшей посылке, всегда присутствовать там, где есть больший и меньший термины, отсутствовать там, где названные термины отсутствуют. Третьей была классификация выводов в зависимости от разновидностей среднего термина на «основанные на причинно-следственной связи» (*карья-анумана*), «основанные на тождестве» (*свабхава-анумана*) и «отрицательные выводы» (*анупалабдхи-анумана*), для к-рых буддисты насчитывали 11 модусов. В разрабатывавшейся буддистами теории значений (*апохавада*) обосновывалось чисто относительное или отрицательное значение всех имен и высказываний, т.е. ставилась проблема, к-рая в западной логике получила удовлетворительное разрешение только в XIX в. Логическая истина понималась буддистами как «низшая» (*самвритти-сатья*), относящаяся к эмпирич., низшей реальности (*самвритти-сам*) и являющаяся результатом ее познания посредством специальных познавательных процедур — *праман*.

В IX в. найяик **Джаянта Бхатта** в своем субкоммент. «Ньяя-манджари» на коммент. «первого порядка» «Ньяя-бхашья» Ватсьяяны к «Ньяя-сутрам» Готамы объединил достижения буддистов и своей школы. Он первым из найяиков принял дигнаговское разделение вывода на вывод «для-себя» и «для-других», усложнил правило *трайрупья* для среднего термина силлогизма, выработанное буддистами. Джаянта ввел в это правило два дополнительных пункта, превратив его в правило «пятиаспектности».

В этот же период развивается понятийный аппарат *праманавады*, идет шлифовка логич. терминологии, к-рая, несмотря на все усилия инд. логиков, все еще отличалась запутанностью и аморфностью. Постепенно в комплексе эпистемологич. проблем логич. тематика начинает занимать более видное место, и сама логич. теория переходит на новый уровень, что является показателем начала нового периода *праманавады* — периода новой *ньяи* (*навья-ньяя*). Онтологич. платформой новой *ньяи* стало учение синкретич. *ньяи-вайшешики*, объединившей ок. IX в. учения обеих *даршан*.

Точкой отсчета периода *навья-ньяи* считают создание в XIII в. **Гангешей Упадхьяей** трактата «Таттва-чинтамани» («Драгоценный камень категорий»), ставшего на много веков главным соч. для инд. эпистемологов и логиков. Вокруг него развернулись жаркие дискуссии, к нему было написано множество комментариев. Период новой *ньяи* можно считать вершиной развития логич. теории в Индии. Начиная с XIII в. она начинает излагаться в соч. в форме «учебников» (*пракарана*) по эпистемологии и логике.

Теоретиками *навья-ньяи* были Джаядэва (Мишра) Пакшадхара (ок. 1425 – 1550), **Рагхунатха Широмани** (ок. 1475 – 1550), Матхуранатха Таркавагиша (ок. 1600 – 1675), Джагадиша Таркаланкара (XVI в.), Лаугакши Бхаскара (2-я пол. XVI в.), **Аннамбхатта** (XVII в.). Они усовершенствовали логич. терминологию (ввели определения мн. терминов) и двигались по направлению к формализации логики. Гангеше удалось построить теоретич. систему, очень напоминающую логику классов в совр. зап. логике. Он значительно усложнил существовавшую до него теорию логич. отношений, среди к-рых центр. место принадлежит отношению проникновения (**вьяпти**) между терминами силлогизма и отношению, посредством к-рого числа пребывают в целом, а не в частях целого (*парьяпти*). В этой

концепции число предстает как класс классов, что в зап. науке было достигнуто только в XIX в.

Понятие *вьяпти*, обозначавшее логич. связь терминов, широко употреблялось в ср.-век. период. Тогда же разными школами стали разрабатываться собственные концепции *вьяпти*. У найяиков и мимансаков *вьяпти* понималось как отношение «проникновения» между терминами умозаключения, у буддистов — как неразрывная связь, обеспечивающаяся выполнением правила трехаспектности среднего термина и принадлежностью вывода к одному из трех видов по будд. классификации, у джайнов — как однозначное соответствие (*аньятха-анупапатти*) среднего и большего терминов. Навья-найяики прекрасно ориентировались в ряде проблем, неизв. Аристотелю, но ставившихся стоиками и мегариками: в частности, они понимали истинностно-функциональный характер конъюнкции и дизъюнкции, использовали закон де Моргана (отрицание дизъюнкции эквивалентно конъюнкции отрицаний — « $\neg(A \vee B) \equiv \neg A \wedge \neg B$ »), хотя в явном виде его нигде не формулировали.

Период *постнавья-ньяи*, начинающийся со 2-й пол. XVII в. и продолжающийся по наст. вр., в целом отмечен отсутствием значительного прогресса в области логики. Однако традиц. инд. Л. продолжает существовать: *ньяявада*, понимаемая как синкретич. теория познания и логика, остается обязательной составной частью классич. религ. образования; в религ. центрах Индии (напр., в Нава-Наланде и Вайшали) и Тибета (в Лхасе) продолжается деятельность комментаторов классич. филос. сочинений по *ньяя-шастре*; во мн. науч. и светских учебных институтах в Индии (таких как Санскр. колледж в Калькутте, Хинду ун-т в Бенаресе, учебные заведения в Навадвипе, Бхатпаре, Пуне, Пури, Надии, Митхиле) существуют кафедры *ньяи*. На рубеже XX–XXI вв. большой интерес к ней проявляют логики и математики, считающие ее наиболее подходящей для создания языков программирования.

Соч.: *Дхармакирти*. Краткий учебник логики, с комментарием Дхармоттары // *Щербатской Ф.И.* Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Ч. 1–2. СПб., 1995.

Лит.: *Андросов В.П.* Нагарджуна и его учение. М., 1990; *Канаева Н.А., Заболотных Э.Л.* Проблема выводного знания в Индии / *Н.А. Канаева.* Логико-эпистемологические воззрения Дигнаги и его идейных преемников / *Э.Л. Заболотных.* М., 2002; *Лысенко В.Г.* Ранняя буддийская философия // *Лысенко В.Г., Терентьев А.А., Шохин В.К.* Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма. М., 1994; *Шохин В.К.* Первые философы Индии. М., 1997; *Chi R.S.Y.* Buddhist Formal Logic. Vol 1. L., 1969; *Murti T.R.V.* The Central Philosophy of Buddhism. A Study of the Madhyamika System. L., 1960; *Stcherbatsky Th.* Buddhist Logic. Vol. 1–2. N.Y., 1962; *Vidyabhusana S.C.* A History of Indian Logic: Ancient, Mediaeval and Modern Schools. D. etc., 1978.

Н.А. Канаева

ЛОКА (санскр. loka — «мир», «Вселенная», «мироздание») — в инд. религ.-филос. системах Вселенная или ее составная часть. Инд. мыслители представляли мироздание как иерархическую конструкцию миров, служащих местом морального испытания живых существ в зависимости от их деяний (**карма, сансара**).

В **джайнизме** Вселенная, состоящая из трех миров (нижнего, среднего и высшего), являющихся местом наказания (мир существ ада, имеющий семь уровней);

наказания-вознаграждения (мир людей) и вознаграждения (мир богов), отделяется от не-мира (**алока**), служащего обителью «освобожденных» душ.

Хотя **Будда** объявил, что вопросы о конечности или бесконечности мира не имеют отношения к спасению, **буддизму** свойственна тенденция увеличивать количество мирозданий до бесконечности. Каждое из них составлено из трех миров — мира чувственных желаний (*кама*-Л.), состоящего из семи небес и пяти нижних миров (людей, демонов, духов, животных, существ ада), мира форм (**рупа**-Л.), разделенного на сферы, населенные богами, и мира не-форм (**арупа**-Л.), разделенного на сферы в соответствии с четырьмя уровнями медитации (**дхьяна**): бесконечности пространства, бесконечности мысли, бесконечности небытия и бесконечности сознания и несознания. Каждое мироздание проходит свой цикл развития, разрушается и потом возрождается.

В космографии **индуизма трилока** включает землю, небо и атмосферу, к-рые, в свою очередь, делятся на семь сфер. Иногда вместо *трилоки* перечисляются семь высших и семь нижних миров.

В.Г. Лысенко

ЛОКАЯТА (пали, санскр. lokāyāta — «распространенное в мире», «популярное») — традиция, к к-рой причисляли себя профессиональные др.-инд. диалектики-эристы, разрабатывавшие технику полемики по мировоззренческим вопросам. Начало и расцвет деятельности направления приходится на шраманский период (V в. до н.э.) — эпоху первых философов Индии. Искусство выдвигать тезисы и анти-тезисы было популярно в Индии задолго до эпохи **Будды**. Ведийские участники игры в священное знание (**брахмодья**) обычно делились на две партии, к-рые состязались друг с другом. Скорее всего, это искусство продолжало осваиваться теми, кто изучал специальную дисциплину знания поздневедийских школ под назв. *ваковакья* — искусство задавать вопросы оппоненту, отвечать на его вопросы и одерживать победу в диспуте. Здесь мы имеем уже непосредственную предшественницу Л., но не ее саму: во-первых, дискуссия велась пока еще по ритуаловедческим (в широком смысле), а не по мировоззренческим проблемам, во-вторых, она вряд ли предполагала реализацию логич. аргументации.

В шраманскую эпоху искусство Л. изучали в брахманских школах и в брахманском «ун-те» сев. г. Таксилы наряду с такими «предметами», как заучивание ведийских гимнов-**мантр**, искусство раздельного чтения ведийского текста (разбитого по слогам), лексикология, грамматика, фонетика, знание священных преданий, искусство распознавания 32 знаков «великого мужа» и др. О распространенности и активности локаятиков свидетельствуют мн. будд. источники. Так, в искусстве Л. преуспели правоверный **брахман** Амбаттха, пытавшийся доказать Будде превосходство своего происхождения, а также брахман по имени Сонаданда (Дигха-никая I.87–88, 135). Согласно специальной «Л.-сутте», однажды к Будде подошел брахман из числа локаятиков и поинтересовался, какую бы точку зрения тот принял: 1) все существует; 2) ничего не существует; 3) следует считать, что мир представляет собой некое единство; 4) следует видеть лишь неупорядоченную множественность явлений (Самьютта-никая II.77). В др. раз Будду посетили два брахмана, предложившие ему рассудить, кто прав: учитель **Пурана Кассапа**, полагающий, что конечный мир может быть постигнут только бесконечным разумом, или учитель Нигантха Наталутта, уверенный, что конечный мир постигается конечным же разумом (Ангуттара-никая

IV.428–429). Тех, кто в Индии того времени задавал подобные вопросы, было очень много, но Будда обратил внимание на то, что его собеседников интересовали не сами его ответы, а лишь возможность аргументировать и положительный и отрицательный ответы.

Весьма вероятно, что, как и участники ведийской *брахмодьи*, локаятики на своих тренировочных занятиях делились на две «партии», к-рые поочередно отстаивали соответствующие тезис и антитезис: напр., вначале одна «партия» настаивала на том, что все есть единство, а не множественность, а вторая опровергала это утверждение, затем они менялись местами. Есть все основания полагать, что специалисты в Л. применяли свое «школьное» искусство аргументации и за порогом школы, соперничая с др. профессиональными диспутантами шраманского периода.

Сообщения о Л., датируемые начиная с IV в. до н.э., приходят из самых различных источников. Так, в перечне слов к **сутре Панини**, посвященной именам, производным от корня со значением «тот, кто изучает» (IV.2.60), названа и Л. (притом, что существенно важно, непосредственно перед **ньяей**, к-рая считается одной из древнейших школ). Грамматист **Патанджали** дважды называет некоего Бхагури в качестве учителя Л. Старший современник Патанджали греко-бактрийский царь Менандр (130–100 до н.э.), продвинувшийся с войсками до Паталипутры, по свидетельству **«Милинда-паньхи»** (кн. I), прошел у инд. брахманов курс Л., постоянно практикуя свое эристическое искусство с «рассуждателями» и «возражателями» (*локаята-ветанди*).

Важные упоминания о Л. приходят от толкователей Палийского канона. **Буддагхоса**, комментируя тексты Дигха-никаи, уточняет, что под Л. следует понимать учебное пособие полемистов эристической ориентации (**витанда**), т.е. «текст тех, кто учит эристике» или «текст эристов», и приводит пример типичной аргументации локаятиков: «Ворона белая ввиду того, что ее кости белые, а журавль красный оттого, что его кровь красная». Это позволяет предположить, что в ранний период Л. представляла собой одну из первых школ, оснащенных учебными пособиями, в к-рых описывались типы эристической аргументации и давались конкретные указания о том, как сбивать с толку неискушенных в диспуте оппонентов (в предложенном примере демонстрируется, как поставить оппонента в тупик, заставляя его отождествлять часть с целым).

В одном из пассажей «Ланкаватара-сутры» (III–IV вв.), посвященном Л. (гл. III), локаятики определяются как «владеющие различными *мантрами*, наделенные красноречием и многообразными аргументами и толкованиями слов, дурачащие наивных», никогда сами не достигающие конечной цели человеческого существования и отвлекающие от этой цели других. В этой же главе Будда пророчествует: «[Софизмов] Л., о Махамати! сотни тысяч. Но в будущем, через 500 лет единство [локаятиков] разрушится ввиду того, что они будут преданы ложному дискурсу, аргументации и воззрениям и не смогут удерживать учеников». Надо учитывать, что «пророчества» махаянских текстов, как и «предсказания» индуистских **пуран**, носили ретроспективный характер (разумеется, если речь не шла о событиях чисто «мифологич. будущего»), т.е. в них как будущее излагались события уже совершившиеся.

«Рамаяна» сообщает о брахманах-локаятиках, пытавшихся дискредитировать учение и авторитет **дхармашастр** — осн. законодательных источников **индуизма** (II.94.32; 100.38–49). Эта характеристика проясняет тот факт, что в ср.-век. текстах, напр. в «Шаддаршана-самуччае» («Выжимки из [доктрин] шести философских школ») **Харибхадры Сури**, и в более поздних компендиумах, таких как «Сарвадаршана-сиддханта-санграха» («Конспект доктрин всех философских школ») Псевдо-Шанкары (прибл. X в.) или «Сарвадаршана-санграха» («Конспект [учений]

всех философских школ») **Мадхавы** (XIV в.), локайтики уже не отождествляются с диалектиками, а предстают как материалисты школы **чарвака**. Другие ср.-век. филос. тексты также приписывают Л. материалистич. положения, напр. в теории познания. Т.о., у брахманистов, у буддистов и у представителей классич. **даршан** локайтики прочно ассоциировались с беспринципными нигилистами. Л. стихийно и в то же время закономерно «подарила» свое название наиболее нигилистич. направлению инд. философии. Однако следует признать, что она сыграла важную роль в становлении техники филос. дискурса в Индии, никак не меньшую, чем вклад эллинских апоретиков и эристов в античную философию.

Лит.: Шохин В.К. Индийская философия. Шраманский период. СПб., 2007; *он же*. Школы индийской философии. Период формирования (IV в. до н.э. — II в. н.э.). М., 2004; *Jayatilke K.N.* Early Buddhist Theory of Knowledge. L., 1963.

В.К. Шохин

ЛОКОТТАРАВАДА (санскр. lokottaravāda — «учение о том, что за пределами мира») — дочерняя школа **махасангхики**, образовавшаяся в III в. до н.э. в правление знаменитого кушанского царя Канишки (I–II вв.). Была распространена в Бамиане (Афганистан), где, вероятнее всего, по инициативе этой школы были воздвигнуты грандиозные статуи **Будды**. Простояв почти 2 тыс. лет, они были взорваны талибами в 2001 г. В Бамиане же с последователями Л. встречался в VII в. кит. философ и путешественник Сюань Цзан. По сведениям тиб. историка инд. **буддизма Таранатхи**, во время правления дин. Пала в Магадхе (Сев.-Вост. Индия), т.е. в VIII–XII вв., монастыри локоттаравадинов существовали также и в Магадхе, и в Бенгалии. Среди письм. памятников, к-рые с наибольшей вероятностью принадлежат локоттаравадинам, выделяется «Махавасту» («Великий сюжет»). Этот текст, составленный на гибридном (будд.) санскрите приibl. во II–III вв. н.э., нередко называют «Виная-питакой махасангхиков»; на деле «Махавасту» содержит жизнеописание Будды, рассказы о его предшественниках и о чудесах, к-рые он творил.

Локоттаравадины довели до логич. предела важнейшие тенденции мировоззрения махасангхиков. Они различали вещи эмпирические (*лаукика*), к-рые нельзя считать собственно реальными, т.к. они обусловлены действиями и заблуждениями познания (**випарьяя**), и вещи сверхэмпирич., «надмирные» (*локоттара*), существующие в подлинно реальном смысле. К последним, по Л., относятся не только *будды* и **бодхисаттвы**, но также **дхарма** и **нирвана**. *Будды* — своего рода субстанции, внеположенные всему земному, наделенные всезнанием, бесконечные (*ананта*) даже в своих телесных измерениях (в связи с этим появление исполинских статуй в Бамиане отнюдь не случайно), бессмертные, погруженные в вечное состояние глубочайшего сосредоточения (**самадхи**). На самом деле они ничего не произносят, но иллюзия их речи оказывает активнейшее воздействие на живые существа. *Бодхисаттвы* призваны рождаться в лучших семьях (как сам **Будда Шакьямуни**), но из сострадания к живым существам они не брезгают и низкими рождениями.

Лит.: Шохин В.К. Школы индийской философии. Период формирования (IV в. до н.э. — II в. н.э.). М., 2004; *Bareau A.* Les Sectes bouddhiques du Petit Véhicule. Saïgon, 1955; *Dutt N.* Buddhist Sects in India. D., 1977; EPh. Vol. VIII. Buddhist Philosophy from 150 to 350 A.D. Ed. by K.H. Potter. D., 1999.

В.К. Шохин



МАДХАВА ВИДЬЯРАНЬЯ БХАРАТИТИРТХА (санскр. Mādhava Vidyā-rāya Bhāratīrtha) — философ-эзегет **адвайта-веданты**, работавший в сер. — 2-й пол. XIV в. М., одному из самых больших эрудитов инд. «высокого средневековья» (не случайно его второе имя, Видьяранья, является своего рода титулом, со значением «лес знаний»), приписывается ок. двух десятков текстов, б.ч. к-рых комментарии — к **упанишад**ам, сочинениям **Шанкары** и **Сурешвары**. В историю философии он вошел в первую очередь благодаря трем произведениям — трактатам «Панчадаши» («Двадцать пять глав»), «Дживанмукти-вивека» («Различные [возможности] освобождения при жизни») и «Сарвадаршана-санграха» («Собрание доктрин [всех школ]»).

«Панчадаши» примечателен тем, что в нем отдельная гл. 2 («Различение пяти первоэлементов») посвящена соотношению **Брахмана** и **майи**. *Майя* трактуется как потенция (**шакти**) первого, творческая сила. Про нее говорится, что она не может считаться существующей, т.к. не существует отдельно от *Брахмана* (как потенция огня не существует отдельно от него), а «место для сущего» уже занято самим Сущим. Но если считать *майю* несуществующей, то придется таковым считать и все, что ею произведено, — т.е. весь мир, а это доставляет мн. неудобства (об этом в подробностях писал **Вимуктатман**). Потому, по М., в *майе* предпочтительно видеть такую сущность, к-рая относилась бы и к сущему, и к не-сущему, и лучше всего характеризовать ее как «неописуемую» (ср. **Мандана Мишра**). Аргументация не оставляет сомнения в том, что для философа признание полной фиктивности, несуществования мира представляется совершенно невозможным, и он, опираясь на этот довод, обосновывает «неописуемость» онтологич. статуса как самой *майи*, так и мира. Трактровка *майи* как креативной энергии *Брахмана*, однако, не была изобретением М. Ее автором был др. адвайтист, **Пракашатман**, последователи к-рого составили целую «подшколу», известную в индологии как *виварана*. Следуя Сурешваре, Пракашатман в коммент. «Панчападика-виварана» развивает тезис о том, что *Брахман* — не только «локус», но и «объект» **авидьи** (в этом он решительно расходит с соответствующей доктриной Манданы Мишры и **Вачаспати Мишры**).

В тексте «Дживанмукти-вивека» раскрывается тезис **веданты** о возможности достижения полного освобождения (**мокша**) еще при жизни адепта — учение, к-рое критиковали большинство найяиков и вайшешиков. Трактат содержит много цитат из «**Бхагавадгиты**», «**Бхагавата-пураны**» и «**Йога-васиштхи**».

Более всего М. прославился как автор знаменитого компендиума «Сарвадаршана-санграха» (как правило, датируется ок. 1380). Этот трактат европ. индология XIX в. упорно использовала в качестве главного источника для изучения инд. философии, поскольку в нем изложены осн. учения всех филос. систем. Первой представлена «низшая», материалистич. **чарвака (локаята)**, затем следуют буддисты, джайны, две ведантйские школы, открыто выступившие против **адвайты (Рамануджи и Мадхвы)**, четыре шиваитские системы, далее идут **вайшешика, ньяя, миманса**, система грамматистов (**вьякарана**, или *панини-даршана*), **санкхья**, а завершается все наиболее близкой **адвайте йогой**. В нек-рых редакциях последняя глава компендиума посвящена *адвайте*, но возможно, что это позднее дополнение.

Несомненно, что тексты типа «Сарвадаршана-санграхи», — а он относится к целому жанру, «открытому» в VIII в. джайнами, — имели прежде всего учебное

предназначение. Ученики адвайтистов как начального, так и более профессионального уровня должны были знать, как следует различать доктрины всех прочих школ, с к-рыми им в будущем предстояло полемизировать, чьих адептов обращать в свое учение. Труды М. предшествовала солидная традиция. Он опирается на «Шаддаршана-самуччаю» («Выжимки из [доктрин] шести систем») **Харибхадры Сури**, на ведантийские «Сарвамата-санграху» («Собрание всех направлений мысли») и «Сарвадаршана-сиддханта-санграху» («Собрание доктрин всех школ») (последний текст приписывается Шанкаре, но явно был написан к.-н. скромным «методистом» *адвайты*). Отличие «Сарвадаршана-санграхи» от упомянутых трудов в том, что М. не ограничивается «выжимками» из учений наиболее влиятельных школ, но стремится представить **даршаны** системно, проявляя в рассказе о каждой из них свою глубокую эрудицию.

Один из главных принципов построения текста таков: почти каждая новая глава начинается с критики самого важного (с т.зр. М.) положения той системы, к-рая была изложена в предыдущей. Так, глава о **джайнизме** открывается критикой теории познания *чарваки*, глава о *санкхье* — опровержением доктрины **вивартавады** школы грамматистов и т.д. Осн. же содержание глав организует изложение полемики представляемой школы со всеми возможными оппонентами. М. не только сам описывает доктрину каждой *даршаны*, но и иллюстрирует ее цитатами из базовых произведений соответствующей системы, а также — в случае с «ортодоксальными» *даршанами* — из текстов **шрути** и **смрити**. Как правило, цитата призвана подтвердить тезис М., и тогда она завершает пассаж; реже автор выступает как комментатор приводимого примера. Последовательность восхождения от «низших» школ к «высшим» отражает адвайтистское представление о возможности поэтапного освоения истины и показывает, что даже ложное учение содержит в себе элемент истины.

Соч.: *Deussen P.* Allgemeine Geschichte der Philosophie. Bd. I.3. Lpz., 1908; *The Sarva-darśana-saṅgraha, or Review of the Different Systems of Hindu Philosophy by Mādhava Acārya.* Transl. by E.B. Cowell, A.E. Gough. L., 1892.

Лит.: *Шохин В.К.* Классическая санкхья по трактату Мадхавы «Сарва-даршана-санграха» // История и культура Центральной Азии. М., 1983; *Klein N.* Die Erloesungslehre des Advaita-Vedānta nach der Pañcadaśī des Vidyāraṇya. Tübingen, 1956; *Kripacharyulu M.* Śāyāṇa and Mādhava-Vidyāraṇya: A Study of Their Lives and Letters. Guntur, 1986; *Mahadevan T.M.P.* The Pañcadaśī of Bhāratīrtha-Vidyāraṇya: an Interpretative Exposition. Madras, 1969; *id.* Philosophy of Advaita with Special Reference to Bhāratīrtha-Vidyāraṇya. Madras, 1957.

В.К. Шохин

МАДХВА (Madhva) (традиц. датировка 1198–1278; более совр. версия 1238–1317) — основатель религ.-филос. школы **двайта-веданта**. Родился в Паджакакшетре, в Юж. Индии. Осн. труды: «Анувьяхкхьяна» (коммент. на «Брахма-сутры»), коммент. на «Бхагавата-пурану», 10 небольших трактатов, посвященных проблемам логики и метафизики (под общим назв. «Даша-пракарана», «Десять трактатов»), трактат по метрике «Махабхарата-гагпарья-нирняя» («Изложение сущности „Махабхараты“»; см. «Махабхарата») и др.

Согласно учению М., реальны три вида сущностей: высший **Брахман**, персонифицированный в образе Кришны, индивидуальные души (**джива**) и неодушевлен-

ные предметы (*джада*), однако лишь Кришна абсолютно самодостаточен, тогда как вся остальная Вселенная целиком зависит от Бога. Название системы М. объясняется вечно сохраняющимся различием (**двайта** — двойственность, различие) между всеми этими сущностями. Мир создается в начале очередного вселенского цикла творящей энергией *Брахмана*; это сила, к-рая обычно персонифицируется в образе супруги Вишну — Лакшми и обеспечивает разворачивание материи — **Пракрити**, «подобной легкой и редкой ткани». *Пракрити* выступает непосредственным источником и вместилищем трех **гун**: **саттвы**, **раджаса** и **тамаса**, к-рыми управляют три ипостаси Лакшми (соответственно Шри, Бху и Дурга). Бесчисленные и разнообразные *дживы*, соединенные с инструментами познания, образованными *Пракрити*, одушевляют атомы материи во Вселенной и согласованно управляются Кришной. По словам М., подобно тому как радуга не только отражение, но еще и преломление играющих солнечных лучей, многообразные души по-разному окрашены проникающим в их природу светом *Брахмана* (Анувьякхьяна II.3.50). Хотя Бог трансцендентен миру, он в принципе познаваем, т.к. существует изначально «сходство», «подобие» (*садришья*) нек-рых атрибутов Кришны и благих свойств мира и душ (там же, III.2.32–34). По мнению М., все души изначально предопределены к спасению, гибели или к вечному блужданию в **сансаре**, однако Бог постоянно вмешивается в происходящее, облегчая избранным путь к освобождению (концепция *парадхина-вишешанти*, или «вечного творения»). Хотя задача духовного наставника — вести ученика к непосредственному осознанию (*саткаршана*) сущности *Брахмана*, высший духовный подвиг — это **бхакти**, или непрерывный поток любви (*снеха*) к Кришне. Когда душа служит Богу таким образом, тот дарует ей в награду свою милость (*прасада*) и спасение. Возрастание *бхакти* в душе адепта как раз и выступает верным признаком того, что он вошел в число «избранных к спасению», а сам путь к Кришне для него облегчается благодаря заступничеству Божьего сына — Ваю. Подобно тому как в мирской жизни души всегда пребывают в нек-рой иерархии, градация сохраняется и после освобождения. С т.зр. М., души отнюдь не растворяются в Боге, но занимают приличествующее место в соответствии со своими заслугами.

Лит.: Костюченко В.С. Классическая веданта и неоведантизм. М., 1983; Puthiadam J. Gott, Welt und Mensch bei Madhva. Universität Münster, 1975; Sanna B.N. Philosophy of Sri Madhvacarya. Bombay, 1962; Siauve S. La doctrine de Madhva. Pondicherry, 1968; *id.* Les hiérarchies spirituelles selon L'Anuvyākhyāna de Madhva. Textes choisis et traduits. Pondicherry, 1971.

Н.В. Исаева

МАДХЬЯМА-ВАК см. ВАЧ

МАДХЬЯМА ПРАТИПАД см. СРЕДИННЫЙ ПУТЬ

МАДХЬЯМАКА (санскр. mādhyamaḥ — «средний», «срединный») — первая филос. школа инд. махаяны (Великой колесницы), основана **Нагарджуной** во II в. Название школы перекликается с понятием Срединного пути (**мадхьяма пратипад**), к-рое являлось наиболее древним и общим самоназванием **буддизма**. Др. назв. школы: **шуньявада**, или «учение о пустоте», **нихсвабхававада**, или «учение об отсутствии самостоятельной сущности».

М. возникла в условиях религ.-идеологич. соперничества с др. школами раннего буддизма, коих тогда насчитывалось 18, а также с пр. филос. течениями Др. Индии.

Историч. значение М. состоит в том, что ее мыслители распространяли и защищали в полемике идеи, принципы и осн. положения нового Слова **Будды**, запечатленного в неизв. дотолее буддистам цикле **сутр праджняпарамиты** (букв. «совершенствование мудрости»; см. **Праджняпарамитские тексты**), а также в иных раннемахаянских источниках (напр., в «Лотосовой сутре»). Нагарджуна и его последователи редактировали и комментировали эти тексты, объясняя их ритуально-эзотерич. содержание, создавали трактаты, в к-рых посредством филос. учений и логико-полемич. приемов стремились передать религ. сущность *махаяны*, доказать ее превосходство как среди будд. школ, так и среди всех религий Индии. Последняя функция осуществлялась также через участие в общественно-идеологич. строительстве: адепты непосредственно обращались к власти имущим и царям с посланиями и наставлениями, в к-рых содержались разъяснения и оценки с т.зр. *махаяны* всех сторон жизнедеятельности государства, поведения правителя, его внутренней и внешней политики, образа мыслей и чувств.

В Индии развитие М. продолжалось до окончательного исхода буддистов в Гималаи и Тибет в XII в. По-видимому, уже в III в. учителя М. проповедовали в будд. монастырях Центр. Азии (особенно на юге совр. Синьцзяна), откуда *сутры махаяны* были привезены в Китай и переведены. Оттуда же в кон. IV в. в кит. столицу прибыл индеец Кумараджива, к-рый основал аналог М. под назв. *саньлунь-цзун* (букв. «школа трех трактатов»). Она приобрела широкую известность в кон. VI в. благодаря деятельности и творческому таланту кит. монаха Цицзана (549–623). Его корейский ученик Пикван в 624 прибыл в Японию, где основал местный аналог М. — школу *санрон-сю*. С VIII в. в Китае, а с IX в. в Японии это направление пришло в упадок, письм. наследие перешло к др. школам (особенно *тяньтай-цзун* и *тэндай-сю*, к-рые существуют донныне).

Второй путь распространения М. пролегал через Гималаи в Тибет, где изначально в проповеди буддизма во 2-й пол. VIII в. огромную роль сыграли крупнейшие философы **Шантаракшита** и **Камалашила**. Там М. изучается и практикуется до сих пор. Ее прямой наследницей считается школа *гелук*, нынешний духовный лидер к-рой Далай-лама XIV постоянно выступает с лекциями и пишет комментарии по проблемам совр. М. Именно школа *гелук* посвятила в буддизм все монгольские народы, в т.ч. калмыков и бурятов, а также тувинцев. Учителя из этих стран, писавшие как на тиб., так и на ойратском (старокалмыцком) и монгольском языках, оставили заметный след в тибето-монгольском буддизме. Т.о., М. является филос. основой буддизма в России.

В инд. М. можно выделить определенные этапы, к-рые ознаменованы трудами философов, дополнивших методы полемики Нагарджуны. На первом этапе «количественного накопления» следует выделить творчество **Арьядэвы** (III в.) и Буддхапалиты (V–VI вв.). На втором этапе все отрицающий, апофатич. подход к аргументации идейных противников был дополнен **Бхававивекой** (VI в.), к-рый предложил выдвигать и доказывать собственный тезис (*сватантра*). За это нововведение одни мадхьямики (напр., **Чандракирти**, VII в.) критиковали Бхававивеку и настаивали на прежней методике (она называлась *прасанга* — указание на взаимозависимость всего, на зависимость от обстоятельств, что сводило к абсурду любую попытку доказать самостоятельность какой бы то ни было сущности). Др. мадхьямики (такие как Шантаракшита и Камалашила) последовали за ним и привнесли в школу идеи и принципы **йогачары** — второго по значимости направления *махаяны*.

Содержательно-филос. вклад М. состоял прежде всего в новом истолковании древнего будд. понятия **Срединного пути**. Если в раннем буддизме этот «путь» про-

кладывался между крайностями религ. аскетизма и культового обслуживания мирских запросов верующих, то в *махаяне* он реализовывался через уход от крайностей, в т.ч. от отрицания и приятия по любому вопросу религ. жизни. Такой образ мыслей и поведения объяснялся тем, что все в этом мире взаимообусловлено, лишено самостоятельной сущности, а потому пусто (*шуньята*), иллюзорно (*майя*), относительно. Подлинная реальность (*дхармата*) и наивысшая истина (*парамартха-сатья*) не только невыразимы в любой системе знаков (*самврити-сатья*), но они и не постижимы (*ачинтья*) известными средствами познания (*прамана*), к-рые все недостоверны.

Для М. очень важно, с кем общаться, кому адресован текст, а также др. ситуационные моменты. Наиболее строгих правил Нагарджуна и его последователи придерживались в трактатах по логико-эпистемологич. проблематике и в руководствах по полемике (напр., «Муламадхьямака-карика»), в к-рых они (кроме представителей **сватантрика-мадхьямаки**) не выдвигали тезисов и не делали никаких позитивных утверждений. Задача М. заключается в полной логич. деструкции доводов оппонентов, в демонстрации абсурдности их осн. положений, в «опустошении» главных категорий. Для этого категории анализировались посредством знаменитой будд. тетраграммы (*чатушкотика*): *А* есть *Б*, *А* не есть *Б*, нет ни *А*, ни *Б*, нет ни не-*А*, ни не-*Б* — и не выдерживали критики по тем или иным логич. критериям. Занятия такого рода текстовой деятельностью считаются в М., во-первых, реализацией подлинной истины, или абсолютной точки зрения, во-вторых, необходимыми для монахов, т.к. в них осуществляется махаянская практика сострадания (**каруна**): этим они помогали заблудшим философам освободиться от лжеидей и лжедогм.

Тексты М., предназначенные для широкой аудитории, отличаются от общебудд. только тем, что дополняются изложением махаянских доктрин. Гораздо более оригинальными являются произведения мудрецов, адресованные ученикам-монахам, в к-рых либо сжато формулируются все религ.-филос. устои школы, либо даются практич. советы по медитации (напр., «Четыре гимна буддам» Нагарджуны), либо разъясняются махаянские *сутры*. Здесь редко используются полемич. приемы и апофатич. стиль, вместо этого довольно ясно и доверительно сообщается, что М. учит недвойственности (**адвайта**), или Абсолюту, называемому также «Телом Закона Будды» (*буддха-дхарма-кая*), к-рое хотя и неопишимо, но тем не менее постижимо в высшем состоянии мистич. интуиции, в просветлении (**бодхи**). Последнее достигается на долгом пути постепенного духовного совершенствования сострадания и мудрости (**праджня**), накопления нравственных добродетелей и глубоких созерцательных знаний. Путь этот длится не одно рождение и предполагает посвящение в **бодхисаттвы** — просветленные существа, преисполненные духовной любви (**майтри**) ко всему миру.

В Индии философия М. оказала существенное влияние на формирование индустской школы **адвайта-веданта** — влиятельнейшей с раннего Средневековья до наших дней — и на будд. **гантризм**. Во всех странах Центр. Азии и Дальнего Востока, где буддизм преимущественно махаянский, М. самостоятельно или в синкретич. единстве с *йогачарой* играла и играет ведущую роль в филос. дискурсе, а также в изобразительном искусстве, поэзии. Во 2-й пол. XX в. растет интерес к школе и в странах зап. культуры, чему способствуют тиб. миссионеры.

Соч.: Андросов В.П. Учение Нагарджуны о Срединности. Исслед. и пер. с санскр. «Коренных строф о Срединности» («Муламадхьямака-карика»). Пер. с тиб. «Толкования Коренных строф о Срединности, [называемого] Бесстрашным [опровержением догматических воззрений]» («Мула-мадхьямака-вритти Акутобхайя»). М., 2006.

Лит.: Андросов В.П. Буддизм Нагарджуны: Религиозно-филос. трактаты. М., 2000; *он же*. Нагарджуна и его учение. М., 1990; *Cheng Hsuhe-li*. Empty Logic: Madhyamika Buddhism from Chinese Sources. D., 1991; *Frauwallner E.* Die Philosophie des Buddhismus. B., 1956; *Huntington C.W.*, with *Geshe Namgyal Wangchen*. The Emptiness of Emptiness. An Introduction to Early Indian Madhyamika. D., 1992; *Murti T.R.V.* The Central Philosophy of Buddhism. A Study of the Madhyamika System. L., 1980; *Nagao G.* The Foundational Standpoint of Madhyamika Philosophy. Transl. by J.P. Keenan. N.Y., 1989; *Robinson R.H.* Early Madhyamika in India and China. D., 1978; *Ruegg D.S.* The Literature of the Madhyamika School of Philosophy in India. Wiesbaden, 1981; *Santina P.* Madhyamaka Schools in India. D., 1986.

В.П. Андросов

МАЙТРЕЯ (санскр. maitreya — «тот, кто есть любовь») — просветленное существо, **бодхисаттва**, к-рого **Будда Шакьямуни** назвал **Буддой** будущего, но к-рый явится на землю в конце данного мирового периода (**кальпа**). Считается, что в наст. вр. он пребывает на небе *тушита*, откуда в свое время снизошел на землю и Шакьямуни. В отдельные историч. эпохи культ М. играл видную роль в **буддизме** Китая, Мьянмы и др. стран, но наибольшее развитие он получил в Корее. В мифах о началах школы **йогачара** повествуется, что ее основоположник Асанга получил первые пять текстов от *бодхисаттвы* М. непосредственно на небе *тушита*.

Лит.: Андросов В.П. Будда Шакьямуни и инд. буддизм. Современное столкновение древних текстов. М., 2001; *Торчинов Е.А.* Введение в буддологию. Курс лекций. СПб., 2000; *Williams P.* Mahayana Buddhism. The Doctrinal Foundations. L., 1989.

В.П. Андросов

МАЙТРЕЯНАТХА, он же Майтрея (Maitreyanātha, Maitreya) — махаянский мыслитель I-й пол. IV в., к-рого буддисты считают небесным **бодхисаттвой** М., а ученые-буддологи — историч. учителем Асанги, автором по меньшей мере трех важнейших трактатов («Абхисама-аланкара», «Махаяна-сутра-аланкара», «Мадхьянта-вибханга») и вероятным редактором ряда махаянских **сутр** «второй волны». Вследствие «небесного» происхождения М. сведений о его земной жизни не сохранилось. Нередко его считают автором и «Уттара-тантры» («Высшей тантры»; см. **Тантры**), называемой также «Ратна-готра-вибхага» («Рассуждения о драгоценной природе»). Этот труд целиком посвящен махаянскому учению о «лоне Истинно-сущего» (**татхагата-гарбха**), о природе **Будды**. Особенностью произведения является то, что оно создано как бы вне традиций **мадхьямаки** и **праджняпарамиты**, а также вне традиций **йогачары** и *сутр*, на к-рые опиралась эта школа. Но если с доктринами *мадхьямаки* автор знаком и полемизирует, то собственно йогачаровские доктрины ему неизвестны. Очевидно, трактат был создан до формирования этой школы. Не менее важным является и пятый трактат, приписываемый М., — это «Дхарма-дхармата-вибхага» («Рассуждения об абсолютной природе дхармо-частиц»).

Лит.: *Obermiller E.* The Sublime Science of the Great Vehicle to Salvation (Uttaratantra). A Work of Ārya Maitreya with a Commentary by Āryāsanga.

Transl. from the Tibetan. 1930 (Acta Orientalia. Vol. X.); *id.* A Study of the Twenty Aspects of Śūnyatā, Based on Haribhadra's Abhisamayālamkāra // IHQ. 1933, vol. IX, № 1; *id.* Analysis of the Abhisamayālamkāra. Fasc. 1–2. L., 1933–1936; Madhyānta-Vibhanga. Discourse on Discrimination between Middle and Extremes. Transl. from the Sanskrit by Th. Stecherbatsky. M.–Leningrad, 1936.

В.П. Андросов

МАЙТРИ (санскр. maitrī, пали mettī — «дружелюбие», «благоволение») — одна из двух осн. категорий инд. альтруизма (вторая из них — **каруна**, «сострадание»), сорядование с др. существами.

Совершенство М. почитается всеми тремя осн. инд. религиями. В «Ману-смрити» она входит в список осн. добродетелей, в к-ром занимает третье место после изучения **Вед** и скромности и предшествует вниманию (VI.8). В «Йога-сутрах» М. названа в качестве первого из средств очищения сердца, за к-рым следуют сострадание (*каруна*), радость-симпатия (*мудита*) и безразличие (*упеक्षा*) (I.33). По толкованию **Вьясы** к этой **сутре**, в отличие от сострадания-*каруны*, к-рую следует испытывать по отношению к несчастным, М. обращена на счастливые живые существа, а **Вачаспати Мишра** уточняет, что М. — это добросердечность (*саухарда*), устраняющая даже следы зависти. В «Таттвартхадхигама-сутре» **Умасвати** М. также идет первой в том четырехчастном списке полезных упражнений для души, к-рый следует за начальным «обетом»-**вратой** (VII.6). Отличие от йогического перечня только в том, что за М. следует не сострадание, а радость (*прамода*), затем уже сострадание и безразличие (*мадхьяста*).

Концепция М. специально разрабатывалась, однако, только в **буддизме**, где М., наряду с состраданием-*каруной*, мыслилась как одно из совершенств (**парамиты**). В поучениях **Будды** М. характеризуется как одно из важных средств очищения сердца (Дигха-никая I.251; Самьютта-никая II.265; Ангуттара-никая IV.150). Именно из текстов Палийского канона йогини и джайны заимствовали представление об иерархии высших состояний сознания, называемой «четыре пребывания Брахмы» (*чатваро брахмавихарах*), в основании к-рой лежит М., а верхний ярус составляет безразличие. Данная иерархия воспроизводится и в «Дружественном письме» **Нагарджуны** (ст. 40), и в абхидхармическом махаянском тексте «Дхарма-санграха» (**матрика** XVI), и в «Таттва-сиддхи» Харивармана (ок. III в.), знаменитом компендиуме учения школы **бахушрутия**; М. также подробно рассматривается в трактате «Махапраджняпарамита-упадеша», ложно приписываемом Нагарджуне. В знаменитой раннемахаянской «Дашабхумика-сутре» (ок. III в.), где, как и следует из ее названия, были расписаны 10 ступеней восхождения того, кто следует пути **бодхисаттвы**, на третьей ступеньке — «лучезарной» (*прабхакари*) — адепт становится «светильником учения», способным к уразумению сокровенных умозрительных истин. Он овладевает совершенством терпения (*кшаннти*), денно и ночью упражняясь в изучении махаянских *сутр*. На этой же ступени он становится мастером четырех классич. медитаций, к-рым соответствуют четыре «обители Брахмы»; он поэтапно развивает благозность, сострадание-*каруну*, сорядование-М. и бесстрастие и уже начинает излучать свет в небесных регионах, обладая безграничной свободой от ненависти, зависти и враждебности к к.-л. живому существу. В «Висуддхимагге» **Буддагхосы** расписывается медитативное упражнение, благодаря к-рому адепт может обрести состояние М. Тот, кто начинает работать с этим «объектом», должен

прежде всего выбрать для этого в качестве «опоры» реального человека того же пола, к-рый ему и не близок, и вместе с тем не вызывает у него антипатии, не нейтрален и не враждебен к нему. По отношению к данному лицу адепт должен культивировать любовь как средство устранения злобы и достижения терпения. В альтруизме желательно тренироваться вначале на учителе, а затем уже переходить к любимым, нейтральным, враждебным персонам, используя любовь, к-рая была накоплена на предыдущей стадии, как базу для более трудного упражнения. Признаки того, кто уже обладает М., таковы: в его поведении не выражено предпочтение к себе, к любимым, нейтральным или враждебным лицам, но он источает равное ко всем благоволение. Теперь он может уже переходить к более трудным упражнениям, начиная с овладения состраданием-*каруной*.

То, что М. располагается в нижней части иерархии «великих состояний Брахмы», то, что в буддизме состояние безразличия однозначно превосходит М. по своей ценности, а также технологич. подход к «тренировкам в любви» с осознанием адептом своих все больших и больших достижений исключают возможность реально сопоставить М. с христианской любовью, аналоги к-рой, при всей мнимой близости двух религий, в буддизме отсутствуют. Занятия *каруной* есть точно такая же технология в достижении уже др. состояния, и то, что, как правило, интерпретируется в виде будд. этики, есть на деле средство «реализации» высших, «трансэтических» состояний, к-рые онтологически укоренены в будд. отрицании «Я» (**анатмавада**).

Лит.: Конзе Э. Буддийская медитация. М., 1993; Шохин В.К. Древняя и средневековая Индия // История этических учений. Под общ. ред. А.А. Гусейнова. М., 2003; EIPh. Vol. VIII. Buddhist Philosophy from 150 to 350 A.D. Ed. by K.H. Potter. D., 1999.

В.К. Шохин

МАЙЯ (санскр. *maaya* — «иллюзия», «видимость») — особая сила (**шакти**), или энергия, одновременно скрывающая истинную природу мира и помогающая этому миру проявиться во всем своем многообразии. Первое упоминание о М. содержится в «Прашна-уп.» (I.16), где она обозначает одну из божественных сил, способную создавать иллюзорные образы. В традиции **веданты** М. впервые появляется в «Мандукья-кариках» Гаудапады; именно здесь М. выступает как принцип, помогающий объяснить переход от реального, вечного и неделимого **Брахмана** к множественным и преходящим элементам мира. Вместе с тем у Гаудапады М. уподоблена иллюзорному сновидению, к-рое омрачает сознание отдельной души; выход за пределы М. рассматривается как «пробуждение» к истинному знанию. Концепция М. играет ключевую роль в **адвайта-веданте Шанкары**. Единственный авторитет признается здесь за чистым **Атманом-Брахманом**, лишенным свойств и определенных (*ниргуна*); с т.зр. «высшей истины» с этим **Брахманом** никогда ничего не происходило, Вселенная же обязана своим появлением грандиозной «космич. иллюзии» — М., к-рая и создает миражную кажимость предметов и многочисленных душ. М. целиком зависит от **Брахмана** и рассматривается как его «сила», творческая потенция (*шакти*). Одновременно М. полностью совпадает с **авидьей**, т.е. «неведением» — не просто омраченностью отдельного сознания, но единственным способом нашего восприятия и рассуждения, *вивартой* (кажимостью), *адхьясой* (наложением) и т.д. М. не обладает той же степенью реальности, что высший **Брахман**, однако она не может считаться и полностью нереальной; сама М., равно как и Вселенная, обя-

занная ей своим феноменальным существованием, рассматривается в *адвайте* как *сад-асад-анирвачания*, т.е. «не определяемая в категориях реального и нереального». В коммент. на «Брахма-сутры» Шанкара выделяет шесть главных свойств М.: эта сила «лишена начала» (*анади*), т.е. не имеет временных границ; она пресекается только истинным знанием (*джняна-нивартья*); одновременно действует и как «сокрывающая завеса» (*аварана*) и принцип «дробления» (*викшепа*), т.е. сила, проецирующая все многообразие мира; принципиально «несказуема» (*анабхилапья, анирвачания*); представляет собой некую положительную сущность (*бхава-рупа*), а не просто голое отрицание высшей реальности; наконец, ее локусом и опорой (*аишрая*) является одновременно индивидуальная душа и высший *Брахман*. Если для Шанкары было принципиальным отождествление М. и *авидьи*, то позднейшие адвайтисты считали М. скорее онтологич. и космологич. основанием мира, тогда как *авидья* для них отражала степень неведения отдельной души. **Вишишта-адвайта** выступает с резкой критикой адвайтистской версии М.; **Рамануджа** считает учение Шанкары о М. прямой уступкой **буддизму**. Из «семи возражений» (*санта-ану-папатти*), выдвинутых Рамануджей против *адвайты*, главным можно считать как раз вопрос о «вместилище» (*аишрая*) и источнике М. Для самого Рамануджи М. — это волшебная и благодатная сила **Ишвары**, благодаря к-рой он реально творит мир. В **кашмирском шиваизме** М. считается вечной и реальной энергией Шивы, благодаря к-рой развертывается иерархически организованная лестница сущего. М. по существу персонифицируется здесь в образе Шакти — возлюбленной Шивы, к-рая олицетворяет собой свободное творчество Господа, его космич. «игру» (*лила*).

Лит.: *Coburn T.* Encountering the Goddess. Albany, 1991; *Devanandan P.D.* The Concept of Maya. L., 1950; *Hacker P.* Eigentümlichkeiten der Lehre und Terminologie Sankaras: Avidya, Namarūpa, Maya, Īśvara // ZDMG. 1950, № 100, S. 246–286; *id.* Vivarta: Studien zur Geschichte der illusionistischen Kosmologie und Erkenntnistheorie der Inder // Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse. Wiesbaden, 1953, № 5, S. 187–242.

Н.В. Исаева

МАККХАЛИ ГОСАЛА (пали Makkhali Gosāla, санскр. Maskarin Gośāla) — лидер **адживикизма**, один из осн. шраманских учителей, детально разработавший их натуралистическо-детерминистскую доктрину. Судя по данным текстов Палийского канона, его деятельность приходилась на 1-ю пол. V в. до н.э. О М.Г. **Будда** сказал, что он — источник печали и несчастий как для людей, так и для богов, и напоминает западно для всех проплывающих мимо рыб; в др. раз Будда отмечал, что множество этих «рыб» уже запрудили столицу Кошалы — Шравасту. М.Г. был едва ли не самым опасным соперником основателя **буддизма**, ведь в эпоху «переоценки всех ценностей», когда потребность обретения «твердой почвы» была особенно велика, его детерминистская доктрина представляла собой значительный соблазн для многих ищущих.

Существует неск. легенд о происхождении М.Г. и его имени (прозвища). Согласно **Буддагхосе**, М.Г. родился в коровнике, *госале* (отсюда и его второе имя), и был происхождения самого низкого. В юности он был слугой, и однажды ему поручили нести горшок с маслом. Хозяин предупредил его: «Не оступись!» (*макхали!*) (отсюда и его первое имя), но мальчик не придавал значения его словам и по неосторожности упал. Масло пролилось, и, опасаясь хозяйского гнева, он и решил бежать. Хозяин

успел схватить его за край одежды, но негодный раб оказался проворнее и, оставив одежду в руках господина, ускользнул от него. Впоследствии благодаря этой легенде, он стал вождем «неодетых». Как видно, биография М.Г. в «исполнении» Буддагхосы была призвана скомпрометировать «Будду адживиков». Гораздо обстоятельнее рассказ о жизни М.Г. излагается в джайн. биографии **Джины Махавиры**, канонич. тексте «Бхагавати» (гл. 15). Согласно этому тексту, распространенный вариант имени М.Г. — Манкхалипутта — толкуется как «сын Манкхали». Отец М.Г. принадлежал к классу *манкхов* — странствующих поэтов или бардов, к-рые торговали религ. картинками. Рождение же самого героя (точнее, антигероя — таковым он был не только для буддистов, но и для джайнов) произошло именно так, чтобы можно было объяснить его имя: как-то раз придя в одну деревню, его отец оставил беременную супругу в коровнике богатого крестьянина Гобахулы (букв. «Тот, у кого много коров»), где она и произвела на свет будущего главу адживиков. Вначале М.Г. следовал отцовской стезей, но однажды в **Наланде**, близ столицы Магадхи Раджагрихи, он повстречал будущего Джину Махавиру и стал его учеником, прославившись тем, что до конца своих дней доставлял массу неприятностей своему великому наставнику. Однако значительно большее становится понятным в истории **джайнизма**, если предположить противоположное — что Джина Махавира был вначале учеником М.Г., но разошелся с ним по принципиальным соображениям, а также вследствие соперничества двух быстро развивавшихся общин — адживиковской и джайнской.

Согласно палийской «Саманнапхала-сутте» (один ее фрагмент целиком посвящен *адживике*), обращаясь к царю Аджаташатру, М.Г. изложил свое учение следующим образом: «Великий царь! Нет ни основания, ни причины нечистоты живых существ: без основания и без причины становятся они нечистыми. Нет ни причины, ни основания чистоты живых существ: без основания и без причины становятся они чистыми. Нет ни собственного действия, ни чужого действия, ни человеческого действия, ни мощи, ни энергии, ни человеческой силы, ни усилия. Все существа, все одушевленное, все вещи, все живые души лишены мощи и энергии и, будучи определяемы Необходимостью, „окружающей средой“ и [собственным] бытием, испытывают удовольствие и страдание в [виде] шести классов [живых существ]. Имеются 1 млн. 400 тыс. осн. воплощений, и еще 1600, и еще 600; 500 **карм**, и еще пять, и еще три, и еще одна, и еще половина; 62 пути жизни; 62 малых мировых периода; шесть классов [людей]; восемь уровней человеческого [существования]; 49 способов поддержания жизни; 49 видов странничества; 49 областей *нагов*; 2 тыс. способностей чувств; 3 тыс. адов; 36 элементов „пыли“; семь [видов] млекопитающих, наделенных сознанием, семь [видов] млекопитающих, лишенных сознания, семь [видов] растений, семь [видов] божеств, семь [видов] людей, семь [видов] демонов, семь морей, семь и 700 *патувов*, семь и 700 горных хребтов, семь и 700 сновидений; 8 млн. 400 тыс. больших мировых периодов, в продолжение к-рых и умные, и глупые, „круговращаясь“, кладут конец [своим] страданиям. Потому нельзя сказать: „Посредством добродетели, обетов, аскезы или целомудрия я [добьюсь] вызревания невызревшей *кармы* или исчерпаю [до конца] вызревшую *карму*“. [Дело обстоит] не так. Удовольствия и страдания отмерены как меркой, а перевоплощения исчислены: их нельзя сузить или расширить, увеличить или сократить. Умные и глупые, „круговращаясь“, кладут конец [своим] страданиям, [и это так же неизбежно], как разматывание [до конца] брошенного мотка пряжи» (Дигха-никая I.53–54). Эта речь М.Г. находит параллели в «Апаннака-сутте» и в «Сандака-сутте» (Маджджхима-никая I.407, 517–518).

Можно полагать, что в эту речь М.Г. буддисты вложили все, что знали об его учении. Хотя детали учения, особенно подсчеты и реестры, вызывают вопросы, его суть вполне понятна. Во-первых, можно утверждать, что М.Г. — первый философ Индии, обнаруживший интерес к натурфилософии и природоведению. Во-вторых, его доктрина содержит элементы детерминизма, обосновывавшего фатализм (**ниятивада**). В мире М.Г. нет места для действия как обладающего «причинностной силой», т.е. способного ч.-л. изменить в дальнейшей жизни совершающего его живого существа. Все существа являются «функциональными приложениями» Необходимости (*нияти*), а также «окружающей среды» (*самгати*) (А. Бэшем, главный авторитет в изучении *адживики*, опираясь на толкование Буддагхосы, трактует данный термин как «изменение», но здесь, как кажется, недостаточно учитывается контекст) и «собственной природы» (*свабхава*), из к-рых второе начало предопределяет их место в общей картине мира, а третье — индивидуальные характеристики. Эта предопределенность была равнозначна отрицанию *кармы*, т.к. последняя предполагает результативность каждого действия, прибавляющего нечто к предыдущему «балансу» действий и влияющего на дальнейшую судьбу действующего. Об отрицании закона *кармы* при признании **сансары** (что содержало явное противоречие) свидетельствует положение о том, что каждые 8 млн. 400 тыс. мировых периодов все существа автоматически освобождаются от страданий — с такой же легкостью, как разматывается моток пряжи.

С фрагментом из цитированной речи М.Г. связаны и др. проблемы, к-рые не решаются через обращение к комментатору. Реестры различных феноменов, предлагаемые М.Г., часто определяются скорее нумерологическими, чем содержательными закономерностями: так, связываются друг с другом 62 пути жизни и 62 малых мировых периода (интересно, что «малых» периодов гораздо меньше, чем «больших», — по логике должно быть наоборот), а число 700 сближает такие разнородные феномены, как горные хребты, сновидения и загадочные *патувы*. Трудно решить, сопряжена ли подобная «нумерологич. логика» с самим учением адживиков (до нас не дошел канон их текстов) или с будд. передачей их учения.

Две классификации М.Г., однако, достаточно определены и представляют немалый интерес. Речь идет о шестеричных классификациях живых существ в целом и людей в частности. В основу классификации живых существ он положил весьма удачный критерий: обладание определенным набором чувственных способностей. Неподвижные объекты и растения наделены лишь осязанием, низшие животные типа червей — также и вкусом, насекомые типа муравьев — также и обонянием, насекомые типа москитов — также и зрением, наконец, обитатели адов, животные, люди и боги — еще и слухом, к-рый считается, т.о., высшим из чувств. Шестой класс живых существ составляли, вероятно, уже «сверхлюди», превосходящие и людей, и богов, т.е., по разумению М.Г., подобные ему (если он вообще допускал существование себе подобных). То, что в одном из канонич. фрагментов (Ангуттара-никая III.383–384) данная классификация приписывается др. авторитетному адживику, **Пуране Кассапе**, не меняет полного соответствия этой схемы менталитету М.Г.

Буддагхоса, описывая доктрины лжеучителей, не удержался от замечания, что учение М.Г. — наихудшее, ибо если Пурана Кассапа отрицает действие, а **Аджита Кесакамбала** — воздаяние, то он отрицает и то и другое. В одной из **джатак** квинт-эссенция учения М.Г. резюмируется в стихе, по к-рому «и удовольствие, и страдание обуславливаются Необходимостью, а все существа очищаются через перевоплощение», и потому не следует тревожиться из-за будущего. В джайн. сборнике поучи-

тельных историй божество адживиков заверяет джайна-мирянина в том, что нет ни усилия, ни действия, ни подвига, ни мужества, ни человеческого действия, ни силы, и бытие всех существ предопределено. Предания о фаталисте Госале сохраняются и в индуистской лит-ре: в одной из назидательных историй «Махабхараты» сообщается о некоем Манки (ср. одно из имен М.Г. — Манкхалипутта), к-рый, испытав горечь крушения надежд, говорит о всесиили судьбы и желательности отсутствия всяких желаний (Мбх. XII.171).

Значение М.Г. для дальнейшей истории инд. мысли состояло прежде всего в том, что он «вынудил» все инд. религ. общины отстаивать учение о результативности действий (без к-рого теряли почву учения о *карме*, *сансаре* и, соответственно, освобождении). Повлиял он на нее и как последовательный панпсихист и инициатор натурфилос. калькуляций, а также самой неоднородностью своей системы, включавшей модели и механицизма, и органицизма и телеологизма. Более частное, но реальное значение (особенно у джайнов) имело и то, что он стимулировал построение иерархии всех живых существ исходя из того, сколькими способностями чувств они обладают, и в частности людей — каждая из ступеней обозначалась цветом (правда, высшим — «бело-белым» — М.Г. считал самого себя). Тем не менее составляющие его системы не были «прилажены» друг к другу (телеологизм при отсутствии целеполагающего начала в мире), наибольшая же логич. лакуна в учении М.Г. была связана с неразрешимым противоречием между теорией детерминизма и практикой аскетизма. В этом отношении его воззрения стоят ближе всего к античному стоицизму.

Лит.: Шохин В.К. Индийская философия. Шраманский период. СПб., 2007; Barua B. A History of Pre-Buddhistic Indian Philosophy. D., 1970; Basham A.L. History and Doctrine of the Ājīvikas. A Vanished Indian Religion. L., 1951; Malalasekera G.P. Dictionary of Pāli Proper Names. Vol. I. L., 1960.

В.К. Шохин

МАЛА (mala — «грязь», «отбросы», «загрязненность») — термин **кашмирского шиваизма**, означающий врожденное неведение, ограничение, препятствующее свободному проявлению духа. Различается три вида М.:

1. *Анава*-М. — загрязненность ограниченного существования, проявляющаяся в сфере **майи** (см. **Таттва**), врожденное неведение, присущее индивидуальным душам (*ану*) ряда существ — от амев до небожителей, включая людей, скрывающее их безграничную божественную природу и заставляющее их отождествлять себя с индивидуальным «эго» и испытывать чувство ограниченности, что составляет главную причину подверженности смертному существованию. *Анава*-М. подразделяется на две разновидности: а) ограниченность «Я» и вследствие этого отождествление с четырьмя субстанциями: физич. телом, ментальным телом, жизненной силой, ограниченным «Я-сознанием», известным как состояние пустотности (*шунья*), проявляющимся во сне; б) ограниченность способности знать и делать определенными пределами, в результате чего теряется естественное состояние всеведения и всемогущества.

2. *Майия*-М. — загрязненность многообразием: обитатели сферы *майи*, вместо устремления к единству, испытывают тройственное многообразие или взаимное различие между: а) субъектом и объектом, б) субъектом и субъектом, в) объектом и

объектом. Существа, лишённые самодостаточности, представляют себя ущербными и обделёнными и пытаются компенсировать свою неполноценность страстью к внешним предметам и событиям, известным в **шиваизме** как *лолика*. *Лолика* действует в людях, связанных *анава-М.*, создавая привязанность к ограниченным формам знания и действия и препятствуя реализации их подлинного потенциала.

3. *Карма-М.* — загрязненность **кармой**, наиболее грубая форма М. Проявляется в виде страданий ограниченных существ за совершенные ими поступки. Причина *карма-М.* — восприятие в терминах субъекта и объекта (*майия-М.*), кармические отпечатки от прошлых поступков (*карма-санскара*) и два вида *анава-М.* — ошибочное отождествление с «эго», телом и т.д. и чувство предельности и ограниченности. Поступки, совершенные в состоянии *анава-М.* и *майия-М.*, всегда окрашенные негативно или позитивно, согласно закону *няти* (см. **Канчука**), приводят к бесконечно возобновляющимся циклам перерождений. В силу эгоистич. убеждений людям кажется, что они действуют самостоятельно, но в действительности всем управляет универсальная божественная Воля.

См. также ст.: **Прана**.

В.А. Дмитриева

МАЛЛИШЕНА (Mallīṣeṇa) (XIII в.) — джайн. философ шветамбарского направления.

Прославился в первую очередь своим трактатом «Сьядвада-манджари» («Гирлянда доктрины „некоторым образом“»), представляющим собой коммент. на 32 стиха «Аньяйога-вьявачхедики» **Хемачандры** (XI–XII вв.), в к-ром приводятся полемич. аргументы против всех оппонентов **джайнизма**. Используя доводы Хемачандры, М. опровергает позиции **вайшешики**, **ньяи**, **мимансы**, **веданты**, **санкхьи**, буддистов и **локаяты**. Во второй части коммент. М. излагает осн. теоретич. взгляды самой джайн. доктрины. Он подчеркивает сложный, неодносторонний характер самой реальности, что делает невозможным описание всего сущего, исходя из одной точки зрения. Поэтому джайнизм, отстаивающий множественность подходов к анализу реальности, оказывается в более выигрышном положении по сравнению с др. учениями, к-рые представляют собой различные формы абсолютизации какой-то одной точки зрения. В своем соч. М. показывает эффективность применения джайн. логики к решению филос. проблем и объясняет вред, к-рый наносит праведности учение о вечности и невечности мирового универсума.

Лит.: Mallīṣeṇa. Syādvāda-mañjari. The Flower Spray of the Quadamodo Doctrine. Transl., annot. by F.W. Thomas. B., 1960.

Н.А. Железнова

МАНАС (санскр. manas, от корня man — «думать») — в терминологич. значении внутреннее чувство («чувственный ум»), обладающее способностью координировать и синтезировать деятельность сенсорных и моторных органов (**индрий**), а также следить за тем, чтобы чувственные данные поступали к субъекту познания (**Атману**, **Пуруше**) в определенной последовательности и чтобы психомоторные желания последнего без промедления передавались соответствующим «исполняющим органам» (*кармендрия*). Большинство школ считает М. одним из факторов

(наряду с *Атманом*, *индриями* и объектами) восприятия (**пратьякша**) и источником суждения. С этим связано и более общее значение М. как эмпирич. ментальности (в отличие от высшего сознания — *Атмана*, *Пуруши*), «необработанного ума», чуждого духовной дисциплине и потому постоянно мечущегося. Так, в **мимансе** М. уподобляется демону, являющемуся причиной всех несчастий человека («нет у человека худшего врага, чем М.»). В учениях **йоги** неустойчивость М. (синоним *читта-вритти*) считается препятствием к освобождению (**мокша**), поэтому его стабилизация выступает одной из главных задач йога. Однако при использовании распространенного перевода М. как «разум» (англ. mind) нужно помнить, что в большинстве филос. школ этот термин обозначает не активную познавательную способность (ср. разум в европ. традиции), а бессознательный инструмент, деятельность к-рого направляется сознательной душой (Шридрихара сравнивает М. со щипцами, с помощью к-рых можно вытаскивать угли из пылающего очага). Большинство школ включало М. в число *индрий*, нек-рые из них приписывали ему, помимо его обычных функций координатора и синтезатора, способность к особому роду восприятия (*манаса-пратьякша*).

В «Абхидхармакоше» (I.17) любой из шести видов сознания (**виджняна** — зрительного, слухового и т.п., а также ментального), переставший существовать в непосредственно предшествующий момент, становится объектом М. и поэтому называется «М.». Поскольку класс ментального сознания (*mano-виджняна*) не имеет иной опоры, кроме самого себя, его опорой провозглашается М. Определяя мысли, слова и поведение, М. создает кармические условия будущего рождения. Самоотжественность М. в пределах данного рождения индивида обеспечивается *дхармой* (см. **Дхармы**) жизнедеятельности.

В **санкхье** М. наряду с **аханкарой** («эго») и **буддхи** («волевым началом») формирует внутренний психич. орган (**антахкарана**), являющийся эволютом **Пракрити** (материально-психич. начала), в к-ром преобладает **гуна саттва**. В **адвайте** внутренний орган называется «М.» в ситуации сомнения или неопределенности, когда нужно принять решение, он будет называться *буддхи*, при употреблении понятия «Я» — *аханкарой*, а при воспоминании — **читтой**. В **вайшешике** М. выступает в качестве инструмента *Атмана*, существование к-рого объясняет, почему в одном случае познавательный контакт *Атмана*, органов чувств и объектов (**санникарша**) приводит к возникновению знания, а в др. случае не приводит, почему акты познания возникают не одновременно, а последовательно, каким образом происходит припоминание (**смрити**), а также восприятие внутренних эмоциональных состояний (радости, страдания и т.п.). В **ньяе** М. считается инструментом необычного восприятия (*алаукика*), напр. восприятия ароматного цветка (зрение воспринимает цветок, обоняние — его запах, М. осуществляет синтез этих чувственных данных).

В отличие от ведантистов, считавших М. всепроникающим, подобно *Атману*, и вопреки учению мимансака **Кумарилы Бхатты**, видевшего в нем субстанцию среднего размера, *вайшешика* представляет М. как особого рода атом (*ану*). Атомарностью М. вайшешики объясняли составленность процесса познания из серии мгновенных актов: М., в силу своего крайне малого размера, способен в единицу времени вступить в контакт только с одним органом чувств и породить в душе только одну «единицу» знания. М. материален (*мурта*), но в отличие от обычных материальных вещей постоянно активен (за исключением моментов сна), способен перемещаться очень быстро и даже выходить за пределы тела (в особых йогических состояниях). Благодаря его скорости смена чувственных восприятий (ви-

зуальных, слуховых и т.п.) происходит так быстро, что человеку кажется, будто он видит, осязает и слышит одновременно.

См. также ст.: **Йоги-пратьякша**.

В.Г. Лысенко

МАНДАЛА (санскр. maṇḍala — «круг»; то же — тиб. *килхор*, «центр и окружность») — в тантрической **йоге буддизма** и **индуизма** симметричный символич. чертеж бытия-в-мире, на к-ром изображены все существенные компоненты индивидуальной экзистенции: интеллектуальные и эмоциональные функции, органы чувств и их объекты, направления (вперед, вправо и т.д.) и пр. Населяющие М. (иногда весьма диковинные) персонажи суть совмещения мн. свойств, имеющих разную природу, но взаимно коррелирующих. Напр., красное коррелирует со сладким, а также с Западом, с любовной страстью, выделяюще-различающей способностью ума и т.д. Твердое и устойчивое зрительное воспроизведение М. с пониманием ее устройства является важным компонентом медитативной практики. От йога требуется обрести постоянное присутствие М. микроскопических размеров в сердечном центре тела, откуда ее функции и активируются по требованиям ситуации.

См. ст.: **Медитация**.

А.В. Парибок

МАНДАНА МИШРА (санскр. Maṇḍana Mīśra) (кон. VI — нач. VII в.) — философ **мимансы** и **адвайта-веданты**, оказавший влияние на всю последующую традицию этих направлений. Новизна и оригинальность его решений наиболее сложных для не-дуалистической **веданты** проблем позволила некоторым исследователям истории ранней *адвайты* видеть в нем даже успешного соперника **Шанкары**, какое-то время пользовавшегося в школе большим авторитетом (П. Хакер) или по крайней мере создателя особой версии адвайтистского учения, альтернативной шанкаровской (А. Трэшер). Тем не менее с установлением личности М.М. и датировкой его творчества связаны значительные проблемы, и дискуссии по ним не завершились до наст. вр. По традиции М.М. был учеником своего шурина, знаменитого мимансака **Кумарилы Бхатты**, и не случайно, что диалог Шанкары с М.М., завершившийся «обращением» М.М. в *веданту*, следует в биографиях Шанкары сразу за диспутом последнего с Кумарилой. Как бы ни относиться к описанию взаимоотношений М.М. и Шанкары в адвайтистской «агиографич.» лит-ре, невозможно усомниться в том, что первоначально М.М. был мимансаком, а впоследствии стал «по совместительству» и ведантистом (либо чистым ведантистом, перестав быть мимансаком).

Из пяти его произведений три — полностью мимансаковские: «Бхавана-вивека» («Различение в активности сознания»), «Миманса-анукраманика» («Индекс предметов мимансы») и «Вибхрама-вивека» («Различение в проблеме ошибки»). Два др. — трактат по философии языка в традиции грамматиста **Бхарттрихари** «Спхота-сиддхи» («Установление [доктрины] спхоты»; см. **Спхота**) и первостепенно важный адвайтистский трактат «Брахма-сиддхи» («Установление [характеристик] Брахмана»).

Обстоятельство, к-рое разделило исследователей *веданты* в связи с идентификацией личности М.М., связано со свидетельством биографии Шанкары у **Мадхавы**

в «Шанкара-дигвиджае» (гл. 7) о том, что, после того как М.М.-мимансак был «обращен» победившим в диспуте Шанкарой в ведантийское учение, он стал зваться **Сурешварой**, или, по-другому, Вишварупа, и стал комментировать шанкаровские произведения под этим именем. Это означает, что отождествление М.М. с Сурешварой обязывает приписать М.М. все соч. последнего и считать историю ранней *адвайты* только «школой Шанкары», игнорируя более сложные взаимоотношения в среде адвайтистов. Д.Ч. Бхаттачарья и Б.Р. Гупта приняли эту идентификацию и даже предложили новые, допустив отождествление М.М. и с поэтом Бхавабхути, и с мимансаком Умбакей (вопреки достоверной информации о том, что последний комментировал первого). Одним из первых против этой идентификации выступил крупный историк инд. философии М. Хириянна (1923), обративший внимание на значительные пункты расхождения двух философов. Его затем поддержали тот же Д.Ч. Бхаттачарья (1931), издатель «Брахма-сиддхи» С. Куппусвами Шастри и большой знаток дхармической лит-ры П. Кане. Наиболее обстоятельно идею идентификации М.М. и Сурешвары опроверг Куппусвами Шастри в своей фундаментальной вступительной статье к критич. (единственному в этом роде до наст. вр.) изданию «Брахма-сиддхи» в 1937. Подробно продокументировав три «пункта» доказательства, намеченные Хириянной, он, привлекая тексты ранней и поздней *адвайты*, *мимансы*, *ньяи* и *двайта-веданты*, расширил их до одиннадцати. Однако не менее эрудированный знаток ведантийской лит-ры Р. Баласубраманья, признавая, что между учениями М.М. и Сурешвары имеются расхождения, не счит их достаточными для решительного отказа от их отождествления друг с другом.

Скорее всего, М.М. мог быть старшим современником Шанкары «физически», но в *адвайту* он пришел, вероятнее всего, после него и под его влиянием. Тожество М.М. и Сурешвары (не говоря уже о др. лицах) представляется мифологическим. Против него свидетельствует прежде всего расхождение двух философов по радикально важному вопросу о «локусе» **авидьи**, к-рым для М.М. является душа, а для Сурешвары — сам Брахман (не случайно направления поздней *адвайты* размежевывались на основании решения именно данного вопроса). Есть все основания предполагать, что М.М. и Сурешвара занимали различные и взаимодополняющие позиции в школе ранней *адвайты*: первый был своего рода «свободномыслящим гением», второй — строгим «схolarхом», заботившимся о верном хранении наследия Шанкары.

Нем. индолог Л. Шмитхаузен, руководствуясь при датировании деятельности М.М. хронологией *мимансы*, пытался показать, что «Вибхрама-вивеку» с неизбежностью следует датировать VIII в. А. Трэшер определяет его датировку исходя из цитат из др. философов. Поскольку М.М. цитирует и **Дхармакирти**, и Прабхакару, а мимансак Умбака откомментировал его «Бхавана-вивеку» (в промежутке 760–790), датировка жизни М.М. приibl. 660–720 представляется ему наиболее реалистичской (каковой она, вероятно, является и на самом деле).

«Брахма-сиддхи», принадлежащая к целому жанру научно построенных исследовательских трактатов (*сиддхи*), занимавших в иерархии школьных текстов место более важное, чем просто учебные тексты, состояла из четырех разделов. Они назывались *кханды*.

Первый, именуемый «Раздел о Брахмане», открывается обсуждением вопроса, являются ли **упанишады** источником достоверного знания (**прамана**) о *Брахмане*, и на этот вопрос, после дискуссии с оппонентами, дается положительный ответ. Ключевым является ст. 1.2, где перечисляются характеристики *Брахмана*, к-рых оказывается семь: блаженство, единственность, бессмертие, нерожденность, созна-

тельность, непреходящность, или сакральный слог **ОМ** (*акшара*), а также что он есть не-всё (*асарва*) и всё (*сарва*). Остальные пассажи этого раздела представляют собой развернутые пояснения к каждой из этих характеристик. В полемике с вайшешиками М.М. остроумно и на мн. примерах показывает, что блаженство (**ананда**) не является лишь отсутствием страданий и никак не сводимо к чувственному удовольствию. Истолковывая же «бессмертие» и «нерожденность» *Брахмана*, М.М. впервые в истории *адвайты* тематизирует онтологич. статус Неведения и проблему его «локализации». *Авидья* может «принадлежать» только индивидуальным душам (**джи-ва**), но никак не *Брахману*, к-рый есть «знание» (**видья**) по самой своей природе; при этом здесь нет ошибки порочного круга (*авидья* обуславливает *дживы*, к-рые, в свою очередь, обуславливают *авидью*), т.к. подобная ошибка была бы актуальна только в связи с такими коррелятами, каждый из к-рых действителен, но об *авидье* этого сказать нельзя; при этом и души, и Неведение следует считать безначальными (I.11). М.М. предлагает и развернутое определение самой природы *авидьи*, к-рая есть познание объекта не таким, какой он есть на самом деле, но является наложением на него (*адхьяса*) несуществующей формы (I.20). Философ полемизирует с представителями обеих, крайних с т.зр. *адвайты*, позиций: и с виджнянавадинами, не признающими за объектами познания никакой экстраментальной реальности, и с теми ведантистами, к-рые настаивают на полноценной реальности нашего мира множественности и становления. Однако, «мимансак по происхождению», М.М. полемизирует и с преобладающим мнением адвайтистов, по к-рому обрядовые действия практически для достижения высшей цели не нужны: аскеты-странники, поставившие себя вне ритуально-социальных связей, могут, по его мнению, достичь знания и без совершения жертвоприношений, но не так быстро.

Во второй части, «Разделе о рассуждении», обстоятельно опровергается общее мнение, согласно к-рому обычный опыт, основывающийся на обычном восприятии, убеждает нас в действительности множественного и многообразного мира. М.М. впервые в истории *адвайты* обосновывает то, что различие как таковое (**бхеда**) обладает реальностью: устраняя мнения оппонентов — ведантийских «реалистов», мимансаков и джайнов, — он утверждает, что различие существует лишь эмпирически (**вьявахара**) и является в конечном счете результатом все того же Неведения, природа к-рого «неопределима» (II.13).

Хотя третья часть, «Раздел о предписании», должна была быть, по самой заявленной тематике, в чистом виде посвящена ритуаловедению *мимансы*, М.М. предлагает рассмотреть здесь и значительно более умозрительную проблематику. Именно в этом разделе он приводит «онтологич. доказательство» бытия *Брахмана* (на к-рое в свое время обратил внимание П. Хакер): в каждом акте восприятия мы обнаруживаем прежде всего, что нечто есть бытие как таковое, а оно-то и есть *Брахман*. Вступая в полемику с мимансаком Прабхакарой, буддистами, отрицающими за бытием статус высшей универсалии, а также с вайшешиком **Праштападой**, согласно к-рому категории общего, особенного и присущности не могут «быть» в том же смысле как и первые три — субстанции, атрибуты и движения, — М.М. настаивает на единстве бытия, к-рое обеспечивает общепризнанную применимость слова «есть» к неограниченному количеству объектов (III.24). Здесь же поднимаются и проблемы лингвофилософии. В противоположность будд. идеалистам М.М. 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 к-рым предложения имеют только прескриптивное значение. Более того, он ставит под вопрос даже то, что само предписа-

ние (*нийога*) является объектом слова в повелительном наклонении. Как эпистемолог, М.М. поднимает проблему ошибки (к-рой он, в качестве мимансака, посвятил отдельный трактат — «Вибхрама-вивека») и отстаивает самодостоверность знания (**сватах праманья**), отвергая позицию найяиков, по к-рой убежденность в истине достигается лишь опосредованным путем (через подтверждение на основании умозаключения). Однако он ставит и проблемы «практич. философии», предлагая, в частности, переинтерпретацию устойчивого для ведантистов понятия «освобожденного при жизни» (**дживанмукта**) в качестве «человека стабильной мудрости» (*стхитатраджня*).

В последнем и самом кратком «Разделе о достижении» вновь обсуждается возможность для *упанишад* быть источниками знания о *Брахмане*, а также рассматриваются источники знания как таковые. В ответ на мнение оппонента, полагающего, что источники знания сами являются целями человека (**пурушартха**) как содействующие достижению всех целей, он утверждает: именно потому, что *Брахман*, и только он, является целью человека, *упанишад*ы настаивают на его неотличности от последнего (в знаменитом речении «Ты еси То»). При подлинной реализации этой «неотличности» устраняются все страдания и достигается состояние высшего блага (или «состояние высшего Шивы» — IV.4).

В философии М.М. *Брахман* не идентичен миру, но мир в определенном смысле идентичен *Брахману*. В этом «зазоре» и открывается пространство для причастности ему мира, а значит, и для стратификации уровней реальности. Реальность мира располагается между абсолютной реальностью («положительной природь» *Брахмана*) и совершенной нереальностью («пустотой»), к-рая мыслится лишь как нечто умопостижимое. Т.о., М.М. различает в данном случае два уровня реальности: самосущность у *Брахмана* и «причастность» ему у мира. Однако мир причастен не только *Брахману*, но и *авидье*, чьей «игрой» он является. Задача, к-рую первым среди адвайтистов ставит философ, и состоит в решении вопроса о реальности *авидьи*.

А ее решение, в свою очередь, зависит от др., более принципиальной задачи — сохранить «недуализм» и в то же самое время не отказаться от возможности избавления от Незнания. Вариант М.М. впечатляет диалектич. изощренностью: *авидья* не есть ни совершенно сущее (*сати*), ни совершенно не-сущее (*асати*). Если бы она была первым, то была бы положительной реальностью (*парамартха*), а это противоречит самой ее отрицательной природе как не-знания. А если бы она была совершенно не-сущей, подобно небесному цветку, то было бы необъяснимо, каким образом в ней может быть укоренена любая деятельность в этом мире (небесный цветок деятельности вызвать не может). Потому следует остановиться на ее собственной характеристике как «мистификации» (здесь она называется **майя**) и «ложной явленности» (*авабхасана*), а онтологич. статус ее состоит в том, что она неопишима (*анирвачания*) в терминах существования и не-существования. «Неопишемый», он же неопределенный, характер существования *авидьи* предполагает и возможность освобождения от нее, не нарушая «не-дуализма». Доказывается это от противного: если бы характер ее существования был определенный, положительный, то она была бы устойчивой и переменить свое существование на не-существование 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).

Нельзя не отметить, что сама онтологич. «неопишимость» Незнания, отсутствовавшая у Шанкары, была навеяна «полумимансаку», «ортодоксу из ортодоксов» М.М. **виджнянавадой** (ср. пассаж из гл. 2 «Ланкаватара-сутры»), согласно к-рому

«майя, о Махамати! 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»). Правда, у буддистов речь шла о диалектич. отношении между *майей* и многообразием вещей, ею обусловленных, а у ведантиста — о ее статусе по отношению к существованию вообще, но очевидно, что сама логич. стратегия решения вопроса в обоих случаях одина.

Тем не менее «стратификационные следствия» предложенного М.М. решения вопроса об уровнях реальности значительно отличаются от виджнянавадинских (ср. **трисвабхава**). Исходя из текста М.М. 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 не-существование). Эта стратификация является также продуктивной: она открывает пространство еще для одного уровня — реальности эмпирич. вещей и деятельности по отношению к ним, онтологич. статус к-рых зависит от статуса *авидьи*. Их уровень — между *авидьей* (т.к. она обуславливает их проявление) и фантомами, иными словами, третий по порядку из четырех. Открытие онтологич. статуса *авидьи* — признанная заслуга М.М.

Ему, однако, принадлежит еще одна заслуга, к-рая пока еще не получила должного признания. Он впервые в контексте «количественной» стратификации уровней реальности дал определение первостепенной качественной дифференциации — различию между реальностью положительной (у *Брахмана*) и отрицательно-неопределенной (у *авидьи*). Первая, вследствие своей «неоформленности», не может измениться; вторая же, вследствие самой своей «неоформленности» (он прямо говорит о ее «аморфности», «нетвердости» — *adr̥ḍhatva*), способна к «кинаковости» (*аньятхатва*), изменением, одно из к-рых — прекращение своего действия на одного из субъектов познания.

Постановка вопроса об «*адвайте* М.М.», противопоставляемой «*адвайте* Шанкары» представляется недостаточно обеспеченной фактами, т.к. объем влияния автора «Брахмасутра-бхашьи» в истории *адвайты* не может идти в сравнение ни с чем. Тем не менее о «линии» М.М. в этой истории говорить не только можно, но и должно. Наличие ее определяется далеко не только наличием коммент. к «Брахма-сиддхи» (коммент. Шанкхпани, XI в.), и даже не только признанной многими зависимостью от М.М. **Вачаспати Мишры** как ведантиста, но и тем обстоятельством, что именно после М.М. и вслед за ним адвайтисты начали серьезно разрабатывать свою недуалистич. онтологию. Именно постановка М.М. вопроса об онтологич. статусе *авидьи* лежит у истоков тех стратификационных опытов в ранних анонимных адвайтистских трактатах («Шаташлоки» и др.), у **Вимуктатмана**, Мадхавы, **Пракашатмана** и, наконец, Дхармадхираджи (XVI–XVII вв.), к-рый четко различил высшее существование *Брахмана*, «практич. существование» эмпирич. вещей и призрачное существование иллюзорных объектов. И именно к М.М. восходит та многовековая филос. борьба за обеспечение хотя бы относительного онтологич. статуса эмпирич. мира в системе абсолютного монизма, к-рая определила осн. дискуссии адвайтистов в период «высокого Средневековья».

Соч.: Brahmasiddhi of Acārya Maṇḍana Mīśra with Commentary by Śaṅkharāṇi. Ed. with Introd., Append. and Indexes by Mahāmahopādhyāya Vidyāvēcaspati Prof. S. Kuppaswami Sastri and a Foreword by Vidyāsāgara Vidyāvēcaspati Prof. P.P. Subrahmanya Sastri. Madras, 1937.

Лит.: Шохин В.К. Стратификации реальности в онтологии адвайта-веданты. М., 2004; *Balasubramanian R.* Identity of Maṇḍanamīśra // JAOS. 1962, vol. 82, p. 522–532; *id.* Jīvanmukti: a New Interpretation // JOI. 1962, vol. 12, p. 119–129; EIPh. Vol. III. Advaita Vedānta up to Śaṅkara and His Pupils. Ed. by K.H. Potter. D., 1981; *Hacker P.* Die Lehre von den Realitätssgraden im Advaita-Vedānta // Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft. 1952, Bd XXXVI, S. 277–293; *Mahadevan T.M.P.* Can Difference Be Perceived? // PQ. 1938, vol. 14, p. 142–151; *Philology and Confrontation. Paul Hacker on Traditional and Modern Vedānta.* Ed. by W. Halbfass. N.Y., 1996; *Schmithausen L.* Maṇḍanamīśras Bhramavivekaḥ. Mit einer Studie zur Entwicklung der indischen Irrtumslehre. Wien, 1965; *Thrasher A.W.* The Advaita of Maṇḍana Mīśra's Brahmasiddhi. Ph.D. Dis. Harvard Univ., 1972.

В.К. Шохин

МАНТРА (санскр. mantra) — недлинный (от 1 до 100 слогов) психотехнич. текст на санскрите, предназначенный для управления звуковым каналом смыслообразования и сознательной активности. Термин трактуется как «спасительное средство» (tra) для «ума» (man), т.е. речевой инструмент управления умом и вниманием. В древности М. назывались гимны «Ригведы», имевшие именно такое назначение. М. — непрменный компонент тантрических методов **йоги** (*садхан*). Ее предписано читать (иногда вслух, чаще вполголоса или беззвучно) сотни тысяч и миллионы раз. В отличие от обычных текстов, к-рые, как правило, описывают действительность, существующую или могущую существовать и помимо этих текстов, М. создает действительность, не осуществимую без ее произнесения. Напр., повторение будд. М. «Ом мани падме хум» — необходимое условие для вхождения в действительность Авалокитешвары, т.е. превращения йогом себя в образец сострадания ко всем существам, а М. «Шиво'хам» — компонент припоминания шиваитом себя как единого сознания. М. нередко дополняются и сопровождаются *мудрами* (ритуальными жестами) и предписаниями для зрительного воображения (см. **Психотехника**). Если М. воспринимается наивно, т.е. без должного понимания ее действия, то она оказывается краткой молитвой, но сама по себе М. вовсе не молитва, поскольку не предполагает дуализма молящегося и адресата.

А.В. Парибок

МАРГА (санскр. mārga, букв. «путь», «стезя»; в этимологич. значении — «охотничья тропа») — в учении Будды — Четвертая благородная истина (см. **Четыре благородные истины**). В первой проповеди Будды М. кратко сформулирована как избегание крайностей (**Срединный путь**). Там же введено широко известное деление на восемь аспектов (**Восьмеричный путь**), к-рые описываются двояко: содержательно («Что это?») и деятельностно («Что с этим делать?»). Поскольку **нирвана** определена как то, достижение чего в результате прямых позитивных усилий невозможно, то путь понимается как некоторые усилия «в направлении» *нирваны*, состоящие в «попущении быть». Это соответствует одному из грамматич. значений слова bhāvanā, т.е. именной формы каузатива (побуждения) от глагола bhū («быть»). М. есть не то, что активно, с позитивной целенаправленностью проходят, но то, че-

му не мешают случаться. Нередко М. ошибочно понимают как нечто, что можно пройти до конца. Хотя такая трактовка встречается даже в популярных будд. текстах, она неверна, ибо неразрешим вопрос, что делать после прохождения Пути. Путь и освоение Пути — это одно и то же, т.е. Путь уже начат с первыми почти безуспешными попытками его освоения, и он также не кончается, поскольку последний уровень освоения Пути именуется стадией, на к-рой более не учатся, но вовсе не стадией достижения конечной точки маршрута.

А.В. Парибок

МАТИЛАЛ БИМАЛ КРИШНА (Matilal Bimal Krishna) (01.06.1935 — 08.07.1991) — совр. инд. философ и логик. Родился в дер. Джойнагар (Зап. Бенгалия). Учился в Санскр. колледже, где под руководством известных пандитов своего времени Таранатхи Таркатиртхи, Махамахопадхьяи Калипады Таркачарьи, а также Ананты Кумары Ньяятаркатиртхи и Мадхусаданы Ньяячарьи изучал тексты **ньяи**, **навья-ньяи** и др. систем инд. классич. философии (**даршан**). После окончания колледжа в 1957 преподавал в нем до 1962. В том же году М. получил степень Мастера логики (*таркатиртха*) и продолжил образование в Гарварде, где под руководством американского индолога и логика Д. Инголса работал над докторской диссертацией по *навья-ньяе*, а также углубленно изучал зап. философию и логику (математич. логику у Куайна). После защиты в 1965 преподавал в ун-тах Пенсильвании и Чикаго, затем получил должность профессора санскрита в ун-те Торонто, а в 1976 стал профессором Оксфордского ун-та (All Souls Colledge), где преподавал до своей кончины. Был инициатором издания журнала «Journal of Indian Philosophy» (с 1972). Автор многочисленных трудов по инд. логике, эпистемологии, а также этике, философии, грамматике и др.

М. посвятил свои труды реабилитации инд. философии как интеллектуальной и логич. дисциплины в противовес стереотипам о преимущественно иррациональном и мистич. характере инд. ума. Был одним из немногих индологов, кто представлял инд. мысль не как предмет «антикварного» интереса историка философии, а как вполне актуальное интеллектуальное явление, способное обогатить совр. филос. дискурс, расширить горизонты совр. зап. философии, став источником новых идей и подходов (до него такие же идеи исповедовал Ф.И. Щербатской). Не отказывая инд. философии в практич. направленности, он показал, что у инд. мыслителей была вполне ясная концепция философии как рационального исследования (**анвикшики**), противопоставленного религ. догмам.

М. считал, что уже само описание инд. филос. систем на англ. языке является компаративной философией, поскольку представляет собой их интерпретацию в зап. терминах. Компаративная философия в смысле эпизодич. сравнения отдельных систем казалась ему малопродуктивной. Главное для него заключалось не столько в сравнении инд. систем с западными, сколько в исследовании вклада этих систем в постановку и решение определенных филос. проблем. Поскольку прежде всего его интересовали проблемы, к-рыми занималась аналитич. философия, то именно через призму ее теоретич. «инструментария» он и интерпретировал инд. философию. М. не просто отстраненно описывал инд. филос. концепции, но рассматривал их либо как истинные, либо как ложные. По своим филос. взглядам М. был найяиком и, продолжая размышлять на темы, поднятые в ср.-век. споре буддистов и найяиков, он отстаивал правоту реализма *ньяи* в споре с феноменологизмом и идеализмом будд. школ.

Личность М., его дружба и общение (совместное философствование) со мн. крупными зап. философами (напр., Строусоном, Даммитом, Дерекком Парфитом) способствовали росту интереса к инд. философии в зап. академической среде. Он оставил множество учеников и последователей, среди к-рых известные ныне философы Ариндам Чакрабарты, Джонардон Ганери, Радхика Херцбергер.

Соч. Б.К. Матилала: *The Character of Logic in India.* Oxf., 1999; *Epistemology, Logic and Grammar in Indian Philosophical Analysis.* Mouton, 1971; *Ethics and Epics: Philosophy, Culture and Religion.* Ed. by Jonardon Ganeri. Oxf., 2002; *Logic, Language and Reality.* N.D., 1985; *Logical and Ethical Issues: An Essay on the Indian Philosophy of Religion.* Calc. Univ., 1982; *Navya Nyāya Doctrine of Negation.* Harvard, 1968 (Harvard Oriental Series 46); *Perception: an Essay on Classical Indian Theory of Knowledge.* Oxf., 1986; *The Word and the World: India's Contribution to the Study of Language.* Oxf., 1990.

Лит.: *Introduction to Relativism, Suffering and Beyond: Essays in Memory of B.K. Matilal.* Oxf., 1997; *Mohanty J.N. On Matilal's Understanding of Indian Philosophy // PhEW.* 1992, vol. 43, № 3; *Tiwari H. Introduction to the Logical and Ethical Issues: An Essay on the Indian Philosophy of Religion.* Calc., 1982.

В.Г. Лысенко

МАТРИКА (санскр. *mātrkā*, пали *mātikā* — «мать», «матка», «матрица») — 1) классификационные списки или перечни элементов учения Будды, созданные для удобства запоминания и последующего усвоения (гл. обр. через медитацию) и предназначенные прежде всего для наставления монахов; 2) схема распределения энергий, заключенных в фонах санскрита.

Жанр М. получает особое развитие в абхидхарме (третьей части Палийского канона Типитаки) и абхидхармической философии. Однако к первым его образцам можно причислить и учения основателя буддизма — Будды Шакьямуни о Четырех благородных истинах и Восьмеричном пути, пяти скандхах, девяти или 12 ниданах (звеньях) взаимозависимого возникновения (пратитья самутпада). Помимо названных известны и др. М., приписываемые Будде, к-рые носят преимущественно психотехнич. характер:

1) четыре базы самоосознания (см. Сати); 2) четыре «правильных» усилия (*самма-прадхана*), направленные на устранение неблагоприятных дхарм, к-рые уже возникли, на предотвращение возникновения новых неблагоприятных дхарм, на появление благоприятных дхарм, к-рые еще не возникли, и на сохранение тех благоприятных дхарм, к-рые уже возникли; 3) четыре основы сверхординарных сил (*иддхи-пада*): концентрация воли, мысли, энергии, исследования (среди *иддхи* перечисляются способности размножить свою телесную форму, преобразоваться в др. формы, производить др. тела ментальным усилием, а также всепроникающее знание, всепроникающая концентрация и т.п.); 4) пять индрий (зд. сил-способностей): вера (*шраддха*), энергия (*шакти*), самоосознание (*сати*), концентрация (*самадхи*) и мудрость (*праджня*); 5) пять сил (*бала*): в сущности — те же *индрии*, но более развитые, способные подавлять те ментальные явления, к-рые им противоположны: вера — ложные взгляды, энергия — лень и инертность, мудрость — неведение и т.п.; 6) семь факторов просветления (*самбодхи-анга*): самоосознание, усилие, концентрация, различение дхарм, радость, спокойствие, умиротворение. Пять из них

рекомендуется культивировать в качестве «лекарства» против пяти «загрязнений» (**асрава**): самообладание усмиряет стремление к удовольствию и страстность, различение *дхарм* — озлобленность, усилие — лень, радость — глупость, спокойствие — неуверенность. Подчеркивается важность выбора главного фактора для конкретного индивида, к-рый зависит от того, каких аффектов в нем больше и какие требуют самого первоочередного устранения. Если адепт не слишком умен, то следует культивировать факторы, увеличивающие силу ума, — самообладание, различение *дхарм*, усилие. Если же, напротив, ум его слишком активен, то в противовес этому следует развивать концентрацию и умиротворенность.

По своему характеру жанр М. достаточно близок жанру **сутр** брахманистской лит-ры.

В.Г. Лысенко

«МАХАБХАРАТА» (санскр. Mahābhārata — «[Сказание] о великой [битве] потомков Бхараты») — др.-инд. эпич. поэма. Назв. «эпос» принимается для М. условно, поскольку она отличается от обычных эпич. произведений по мн. параметрам (громкий размер, разнородное содержание, характер священного писания и т.д.). В основу М. положены сказания о братоубийственной войне между двумя ветвями древнего рода царя Бхараты. Причина этой войны, к-рую ведут Пандавы со своими двоюродными братьями Кауравами, заключается в обоюдных притязаниях на власть в Хастинапуре, столице одного из царств в Сев. Индии. У Пандавов эти притязания законны, у Кауравов — нет. Кульминацией повествования становится сражение на поле Курукшетра, в нем принимают участие все известные создателям свода народности Индии. В ходе изнурительного 18-дневного сражения Кауравы терпят полное поражение, а братья Пандавы во главе с Юдхиштхирой возвращаются домой. Долгие годы после этого они мудро и справедливо управляют царством, а позже передают его одному из младших родственников и поднимаются на священную гору Меру, приобщаясь к сонму богов. Весь текст поэмы вкладывается в уста *суты* (колесничего) Уграшраваса. По всей вероятности, эти сказания отражают в эпич. форме реальные события, происшедшие во времена становления первых государств на севере Индии, в частности многочисленные межплеменные войны. Ученые полагают, что битва, описываемая в поэме и поразившая сознание современников, происходила примерно в XI–X вв. до н.э. Вскоре после своего завершения эта битва стала предметом воспевания сказителей из кшатрийской (воинской) среды, группировавшихся при царских дворах на историч. территории «Срединной земли» (Мадхьядеша, часть совр. шт. Уттар-Прадеш). В течение сотен лет поэма в виде разрозненных героич. сказаний, легенд и мифов передавалась в устной форме. Примерно в сер. I тыс. до н.э. эти сказания были собраны в одно целое. Устный характер бытования текста привел к постепенному разбуханию содержания М. Даже в самой поэме говорится, что первоначально существовала версия поэмы в 8 тыс. *шлок* (двустихий). Окончательная же версия М., записанная на санскрите к сер. I тыс. н.э., насчитывает ок. 100 тыс. *шлок*. М. состоит из 18 книг (*парва*) неоднородного содержания и объема. Автором легендарной поэмы в традиции считается мудрец Вьяса, а время действия отнесено (также традицией) к началу «эпохи злосчастья» (*кали-юга*), к-рое соотносится с кон. IV тыс. до н.э. (историч. достоверность этих сведений вызывает серьезные сомнения ученых). Заметно, что поэма содержит неск. хронологич. слоев. Наиболее ранний свидетельствует о

культе ведийских богов (прежде всего Индры и Агни). В религии еще доминируют политеизм и ритуализм; положение женщин в об-ве более свободно, чем позже; кастовый вопрос пока не приобрел остроты; Кришна еще не воспринимается как абсолютное божество и мн. др. В «средний» период развития поэмы на нее оказывает влияние учение **брахманизма** с его выделением роли жреческого сословия в об-ве, идеями кармического воздаяния и круговорота страдания (**сансара**), духовного освобождения, единой высшей реальности; с энергичной воинственностью героев (Пандавов) начинают сочетаться их высоконравственные качества и др. Еще позже М. оказывается в русле развития **индуизма**, что выражается в росте значения таких божеств, как Вишну, Кришна, Шива, Дурга, вокруг к-рых складывается обширная мифология, в т.ч. доктрина **Тримурти**. Формируется концепция единого Высшего божества, почитаемого различными способами. В ходе своего развития и распространения поэма обрастала новыми эпизодами, уточняющими или меняющими осн. сюжет; дополнялась многочисленными вставными повестями, имеющими зачастую самостоятельное значение (наиболее значительные из них: «Сказание о Савитри», «Сказание о Нале и Дамаянти», «Сказание о Раме» — отдельная версия «**Рамаяны**»; «**Бхагавадгита**» и др.), а также произведениями дидактич., историч., правоведч., религ.-филос. характера, к-рых особенно много в 12-й и 13-й книгах. Более половины материала, содержащегося в М., не имеет прямого отношения к осн. сюжету. Однако далеко не всегда сочетание разнородных эпизодов поэмы органично, местами М. выглядит довольно громоздким и рыхлым произведением. Так или иначе, М. приобрела поистине энциклопедич. характер, аккумулируя сведения из самых разных областей знания и отражая динамику общественной жизни страны на протяжении более тысячелетия. Превращение М. в священное произведение индуизма в целом и **вишнуизма** в частности связано с влиянием жречества (**брахманы**), к-рое с сер. I тыс. до н.э. активно перерабатывает содержание текста в духе своей идеологии. Инд. традиция считает М. *итихасой* (букв. «так и было»), т.е. историч. текстом, достоверно изображающим события далекой старины. Тем не менее многочисленные вставки, а также редакции текста привели к тому, что местами он принимает характер скорее теистич. трактата, чем историч. источника. Образ братьев Пандавов трансформировался здесь в символ божественного совершенства, в символ добра, к-рое сражается с воплощением демонов (Кауравы) и сокрушает их. В целом М. развивается от героического эпоса с его «формульным» стилем в сторону религ.-филос. и дидактич. произведения. В связи с этим неудивительно, что М. почиталась как «пятая **Веда**», т.е. священный текст, в отличие от четырех главных Вед доступный самым широким слоям населения, и авторитетное руководство по вопросам этики и общественного служения. М. оказала громадное влияние на развитие инд. лит-ры, искусства, религиозности. Она была переведена на все региональные языки (самый ранний вариант представлен, по-видимому, на синдхи), ее сюжеты и образы воплощены в скульптуре и живописи, стали основой инд. театральных постановок, а с недавних пор — и кино. Сказания и легенды М. до сих пор распеваются на народных праздниках и торжествах.

С.В. Пахомов

МАХАБХУТЫ (санскр. mahābhūta — «великий первоэлемент») — в инд. натурфилософии первоэлементы космоса, выделяемые на основе чувственных способностей че-

ловека: слух представлен **акашей** («эфир», «пространство»), осязание — ветром, зрение — огнем, вкус — водой и обоняние — землей. Осн. проблема, связанная с определением числа М., состоит прежде всего в том, включать ли в их список *акашу*. Ее нет в перечнях ранних **упанишад**, таких как «Чхандогья-уп.» (VI.2.2–4), но уже в средних ее добавляют к осн. списку М. (напр., Тайттирия-уп. II.1, Айтарея-уп. III.3). Из будд. и джайн. отчетов о шраманских учениях V–III вв. до н.э. известны четыре материальные М. **Аджиты Кесакамбалы** и этерналистская доктрина **Пакудхи Каччаяны** с семью элементами (тоже без *акаши*). Джайны и буддисты, признававшие существование *акаши*, не включали ее в число первоэлементов. В целом же, несмотря на эти отдельные случаи, превалирующей в большинстве систем инд. мысли оказалась все же концепция пяти М.

В **буддизме** материальные первоэлементы ассоциируются с определенным состоянием: земля — с твердостью и плотностью, вода — с жидким состоянием, огонь — с жаром, ветер — с подвижностью, что проявляется в действиях поддержания, притяжения, изменения и распространения. Здесь сами М. и их качества классифицируются в рубрике материально-чувственных *рупа-дхарм* (см. **Дхармы; Санскрита-асанскрита дхармы**), где они объединены свойством оказывать сопротивление (*пратихата*). В **махаяане** к числу М., помимо материальных, причисляют *акашу* и сознание. Буддисты подчеркивают, что ни одна М. не может существовать самостоятельно, без поддержки остальных: в каждой материальной частичке (*параману*) присутствуют в равной доле все четыре М. (см. **Атомизм**), в связи с чем общий характер вещи определяется не количественным доминированием в ней той или иной М., а степенью ее интенсивности. Буддисты приписывают М. способность создавать видимость того, чем они не являются. **Буддхагхоса**, намекая на омоним слова «М.» со значением «великий маг», сравнивает великие элементы с могущественным магом, к-рый превращает воду в кристалл, а глину в золото, а сам превращается в фантом или птицу (Висуддхимагга). М., считающиеся первоэлементами, служат основой «вторичных» или «производных» элементов (*упаруна*), списки к-рых содержат 23 наименования, среди к-рых **индрии**, чувственные качества, состояния материи и т.п. (см. **Рупа**). Однако мн. будд. тексты подчеркивают, что сами М. невидимы.

Брахманистское учение о М. берет свое начало в *упанишадах* и эпосе, затем разрабатывается в **аюрведе**, а философски систематизируется в осн. в **вайшешике** и **санкхье**. В *вайшешике* список М. составлен по принципу «от грубого к тонкому»: земля, вода, огонь, ветер (статус *акаши* определяется особо), в *санкхье* — «от тонкого к грубому». Каждая М. коррелирует с определенной чувственной способностью — *индрией* (земля — с обонянием, вода — со вкусом, огонь — со зрением, ветер — с осязанием, *акаша* — со слухом). В *вайшешике* М., за исключением *акаши*, состоят из атомов «своего» класса, но возможны и примеси неоднородных атомов. Разница между «примешавшимися» и «структурными» атомами заключается в том, что первые связаны между собой базовым отношением присущности (**самвая**), а со вторыми — отношением временного механ. соединения (*самйого*). Именно наличием «примесей» вайшешики объясняют то, что некоторые вещи, составленные преимущественно из атомов одного первоэлемента, обладают качествами др. первоэлементов. Напр., вода, к-рая в «чистом» виде не имеет запаха, в реальной жизни обладает им за счет «примеси» атомов земли. Это значит, что вайшешики понимали под «чистыми» элементами не реальные, природные землю, воду, огонь и ветер, а некие «лабораторные» вещества, полученные в особых, уникальных условиях, никогда не встречающихся в природе. Можно предположить, что «беспримесные»

первозлементы существуют какое-то время в начале созидания мира, в «лаборатории» демиурга **Ишвары**. «Чистые» первозлементы занимают в универсуме инд. философов (не только вайшешиков) неизмеримо более высокое положение, чем их природные аналоги. В *санхье* М. возникают в процессе эволюции **Пракрити** из соответствующих **танматр** («тонких» элементов) и в ходе инволюции в них возвращаются. Здесь, в отличие от *вайшешики*, все элементы смешаны: все содержится во всем, но при преобладании какого-то одного элемента. «Конкретика» каждого первозлемента наиболее полно представлена в *аюрведе*, а систематизирована в *вайшешике* **Прашастапады** и его комментаторов, отдельные вопросы учения о М. обсуждаются и авторами **ньяи**.

Земля (*притхви, бхуми*). Ввиду того что земля коррелирует с обонянием, ее специфич. качеством (*вишеша-гуна*) является запах, к-рый бывает благовонным, неблаговонным и иногда нейтральным. Если запах ощущается в воде, это значит, что и в ней содержатся примеси частичек земли. Др. качества (напр., цвет, вкус, температура), хотя и свойственны земле, для нее не специфичны (*авишеша*), ибо одновременно специфицируют др. субстанции. Однако максимальное число разновидностей цвета, начиная с белого, наблюдается именно в земле (классификации включают от двух до семи цветов: белый, синий, желтый, красный, зеленый, коричневый, а также пестрый цвет), в то время как в др. первозлементах присутствуют, соответственно, лишь белый (вода) и ярко-белый (огонь). Такое же максимальное многообразие — в сравнении с водой (субстратом вкуса) — обнаруживает и вкус земли: если в воде он только сладкий, то в земле — сладкий, кислый, соленый, горький, вяжущий и острый. Из трех видов температурного осязания — горячего, холодного и нейтрального (не горячего и не холодного) — земля, как и ветер, обладает именно последним (огонь — горяч, вода — прохладна). Вместе с тем температура земли может изменяться под воздействием нагревания. В отличие от буддистов вайшешики не связывают землю с состоянием твердости, коррелирующим преимущественно с осязанием. Во-первых, они считают, что земля может иметь и жидкое состояние (за счет примеси атомов воды или в результате подогревания), во-вторых, твердость или мягкость являются не самостоятельными чувственными качествами, а лишь следствием определенной конфигурации составляющих землю частиц: твердое — это плотное сцепление частиц, отсутствие промежутков между ними, а мягкое, напротив, — наличие таких промежутков.

Прашастапада наделяет землю множеством естественных классов и подклассов живых существ (*апараджати*). Многообразие неодушевленных «искусственных» предметов, созданных из земли, он объясняет **адриштой** (невидимыми последствиями человеческих действий, определяющих его будущее воплощение). Продукты земли классифицируются Прашастападой на вечные (атомы) и не вечные вещи, последние подразделяются на «тело», «орган» и «объект». Под «телом» (*шарира*) имеются в виду живые организмы, способные к переживанию удовольствия и страдания — *бхога* и состоящие исключительно из атомов земли. Органы чувств тоже состоят из атомов соответствующих первозлементов. Объекты образуются из соединений атомов и разделяются Прашастападой на «глину» (горы, равнины, стены, кирпичи и т.п.), «камни» (минералы) и растения (вайшешики считают растения неодушевленными).

В будд. текстах Палийского канона этимология слова «земля» (*паттхави*) связывается с ее способностью распространяться вширь и служить платформой, к-рая поддерживает три др. элемента.

Вода (*ан*). В своем «чистом» виде вода наделяется белым цветом (*шукла*), сладковатым вкусом и прохладной температурой. Шридрахара приписывает воде

ярко-белый цвет (Таркасанграха 19). Др. цвета, наблюдаемые в воде, напр. в различных соках, объясняются примесями земляных частичек. Относительно сладкого вкуса воды у мн. авторов возникали сомнения, поэтому Шридхара уточняет, что в данном случае имеется в виду лишь определенная степень сладости, не такая, как у сахара (возможно, что сладость выбрана не столько из «физиологических», сколько из «культурных» соображений). Среди др. вкусов именно сладость больше всего ассоциируется с положительными ценностями чувственного опыта. В санскр. лит-ре помимо природной и сакральной очистительной силы, животворящей способности и целительности воды, неизменно подчеркивается ее приятность, выражающаяся в мягкости (*мриду*), легкости (*лагху*) и прекрасных вкусовых качествах (*сваду*). Наконец, в гамме тактильно-температурных ощущений воде отводится прохладность или свежесть (*шита*). Из всех качеств воды именно это является самым интуитивно очевидным и вследствие этого культурно универсальным. Не случайно в более поздних сочинениях в роли главного «видового признака» воды выступает именно прохладность (напр., Таркасанграха 11). Все др. температурные ощущения в отношении воды вызваны огнем (т.е. подогреванием — *пака*). Однако, безоговорочно принимая схему традиц. «субъективных» чувственных качеств, Прашастапада делает явно больший акцент на «объективных» свойствах воды — текучести и вязкости. В отношении этих свойств он использует классификацию «естественное–искусственное». Хотя текучесть и вязкость можно обнаружить и у некоторых земляных субстанций (вайшешики считали жидкое масло, воск и подобные густые субстанции разновидностями земли), естественны они только для воды.

Среди продуктов воды называются тела в обители бога Варуны, а также органы вкуса (*расана*, это могут быть и язык, и слюна во рту) — частички воды без примеси др. первоэлементов. Считая вкус «инструментальной причиной жизнедеятельности организма» (*дживана*), т.е. роста, прибавления силы и здоровья, вайшешики, с одной стороны, близки *аюрведе*, но с др. стороны, они, в отличие от аюрведистов, не склонны находить вкус во всех пяти элементах. Для них «вкусны» только вода или земля. Перечень «объектов» воды вполне традиционен. Это все, образованное из воды, — реки, океаны, снег, град. В объяснении природы замерзшей воды Прашастапада и Шридхара пытаются показать, почему снег и лед причисляются к воде, хотя и не обладают таким неотъемлемым ее свойством, как текучесть. Отсутствие текучести у замерзшей воды Прашастапада связывает с тем, что проявление этого естественного качества было пресечено еще на уровне атомов в результате контакта последних с особым небесным огнем (Солнце, молнии); природная совместимость и даже «внутреннее сродство» к-рого с водой доказывались ссылкой на некоторые естественные явления (молнии появляются из дождевых туч, Солнце садится в воду). Таяние же льда и снега связывалось с действием земного огня.

Буддисты подчеркивают вязкость воды, ее способность служить связыванию (*бандхана*) разных вещей.

Огонь (*агни*, *тапас*). Светотепловая природа огня объясняется Прашастападой через два чувственных качества, присущих этой субстанции: ярко-белый цвет, воспринимаемый зрением, и высокая температура, воспринимаемая осязанием. Среди др. качеств огня — текучесть, к-рую вайшешики считали искусственной (*наймиттика*), вызванной примесью атомов воды. Подобно др. составным М., огонь выступает в двух видах — вечных атомов и не вечных составных следствий — продуктов соединения атомов. Прашастапада и Шридхара специально не упоминают к.-л. особых свойств огненных атомов. Более поздние авторы **ньяя-вайшешики**, напр.

Удаяна, говорят об их легкости и скорости. Тела, состоящие из огня, пребывают в мире Адитьи. В микро-макрокосмич. ритуалистич. отождествлениях огонь наиболее часто ассоциируется со зрением и только иногда — с речью (**вач**). Вайшешики и найяики считают, что глаз образован частичками огня. Оппоненты подвергали сомнению действенность такого органа — на том основании, что, состоя из огня, он своим жаром просто бы сжигал все, на что направлялся, и к тому же сгорал бы сам, кроме того, глаза людей светились бы подобно фонарикам. **Ватсьяна** вводит различие между проявленными (*удбхава*) и непроявленными (*анудбхава*) качествами огня. Лучи солнца, поясняет Ватсьяна, обладают и проявленным цветом, и проявленным теплом, огонь в воде — непроявленным цветом, но проявленным теплом, лучи лампы — проявленным цветом, но непроявленным теплом, у глазных же лучей цвет и тепло непроявлены (Ньяя-бхашья III.2.38). Проявленность и непроявленность качеств зависят от *адришт*, к-рые определяют работу органов восприятия.

Земной огонь имеет форму пламени (*джвалана*). Вайшешики задумывались над тем, почему языки пламени, если на них не действует никакая внешняя сила, напр. ветер, самопроизвольно поднимаются именно вверх. «Вайшешика-сутры» приписывают это движение действию *адришты* («Вайшешика-сутры» с коммент. Чандранинды V.2.14; с коммент. Шанкары Мишры V.2.13). Действие земного огня сводится к трем осн. видам — нагревание, горение и размягчение-потение. Если топливо земного огня — древесина, то топливо небесного (*дивья*) — вода (согласно одному из мифологич. сюжетов о боге огня Агни-Сурье, он часто скрывается в водах и боги ищут его, чтобы поместить на небо), а его проявления — свет-жар Солнца, молний и метеоров. Утробный, желудочный, кишечный, или пищеварительный, огонь (*ударья*) тоже известен с ведийских времен. Он нередко ассоциируется с желчью (*питта*) как одним из гуморов (*доша*). Действие желудочного огня изучалось в медицинских собраниях («Чарака-самхита», «Сушрута-самхита»). Прашастапада говорит об изменении вкуса и др. свойств пищи под воздействием огня.

Минеральный огонь (*акараджа* — букв. «рожденный из недр») указывает на связь огня и земли. Представления о золоте и др. металлах (олове, свинце, железе, серебре) как огне тоже восходят к ведийской эпохе (иногда слово *agni* используется как синоним золота). От субстанций земли золото отличает способность не сгорать под воздействием огня. Считается, что горячая температура огня в золоте просто не проявлена (такой ее делают *адришты* живых существ), а проявлена лишь прохладность примешанных в него частичек земли, поэтому золото обладает вкусом, запахом и не источает свет.

Ветер (*ваю*). В греч. натурфилософии в роли первоэлемента фигурировал именно воздух, ветер же полагался его «частным случаем». Динамич. ведийской Вселенной больше соответствует ветер, а не воздух (*ваю* происходит от глагола *vā* — «дуть»; ср.: рус. слово «ветер» происходит от глагола «веять»). В ряду М. место, занятое в греч. системе первоначал воздухом, занимает ветер. В мифе творения Вселенной ветер создается из дыхания первочеловека (**Пуруши**) (Ригведа X.90.13). Учитывая чрезвычайную антропоморфность инд. космоса (ср. постоянные микро-макрокосмич. соответствия, наполняющие всю ведийскую лит-ру), понимание роли ветра в космосе по образу и подобию роли дыхания в человеческом организме (**прана**) было фундаментальным и определяющим не только для мифологич., но и для последующей филос. мысли. И хотя корреляция ветра и обоняния (дыхания), характерная для ведийской и отчасти для эпич. лит-ры, была вытеснена корреляцией обоняния и земли, *прана* рассматривается **Прашастападой** как особый вид ветра. Что же ка-

сается корреляции ветра с осязанием, то она не очевидна. В «Брихадараньяка-уп.» имеется серия отождествлений, в к-рой кожа интерпретируется как «средоточие всех прикосновений» (II.4.11). В коммент. к этому отрывку **Шанкара** отмечает, что впечатления от осязания — когда говорят, что что-то мягкое, твердое, шероховатое и гладкое, — «по своей природе тождественны ветру»; под осязанием понимается только то, что ощущает кожа. Очевидно, что Шанкара был знаком с др. системой корреляций, в рамках к-рой осязание соотносилось именно с ветром. Для *упанишад* такое соотношение — если считать, что Шанкара прав и имеется в виду именно оно, — было нетипичным и скорее маргинальным, вайшешики же сделали его центральным и принципиальным. Возможно, они опирались на *аюрведу*. Согласно «Чарака-самхите» (IV.4.12), из ветра образуются ощущение осязания, орган осязания, грубость, сила движения, расположение составляющих элементов тела (*дхату-вьюхана*), разные телесные усилия.

В *вайшешике* именно ветер, будучи наименее «материальным» из «материальных» (*бхаутика*) элементов, оказался и наименее чувственно «верифицируемым». Поскольку ветер не обладает «проявленным» цветом, вайшешики не считали его чувственно воспринимаемым. Идея невосприимчивости ветра поддерживалась общинд. традицией. В некоторых *упанишадах* ветер по своим функциям сближается с *акашей* и даже с **Атманом** (Катха-уп. V.10). В «Брихадараньяка-уп.» (III.7.3) он объявляется связующей нитью между этим и тем миром, с одной стороны, и вещами, в них содержащимися, — с другой. Аналогичная идея обнаруживается в космологич. концепции **пуран**, согласно к-рой звезды и планеты удерживаются вместе «веревками ветра» (напр., в «Вишну-пуране» II.9.3). Из чувственных способностей для ветра осталась только одна — осязаемость, да и то понимаемая как температурное осязание, весьма неопределенное — не холодное и не горячее. Осн. проблемой для последователей *вайшешики* было доказательство существования ветра в качестве объекта (*вишья*) осязания. В «Вайшешика-сутрах» таким доказательством считается логич. вывод (**анумана**). Он основан на постулате *вайшешики*, согласно к-рому каждое качество должно иметь свой субстрат-носитель: восприятие температурного осязания без одновременного зрительного восприятия какого-то объекта является непреложным фактом; а раз качество налицо, то у него должен быть свой субстрат. Методом исключения устанавливается, что этим субстратом может быть только ветер. Видовые признаки ветра — температура, звук, поддержание (листьев в воздухе) и дрожание (трав, листьев и т.п.).

Продукты ветра, в отличие от продуктов др. первоэлементов, делятся не на три (тело, орган, объект), а на четыре вида (считая *прану*). Мифич. неутробные тела, состоящие из атомов ветра, помещаются Прашаस्ताпадой в обитель Марутов. *Индрия* осязания, названная «кожей» (*твач*), представляет собой атомы ветра, ее покрывающие. Как и в случае др. *индрий* — это только атомы ветра без примесей атомов др. элементов. Из всех чувственных качеств *индрия* осязания «схватывает» только температуру — напр., прохладность воды или горячесть огня и т.п. «Собственная природа» ветра состоит в горизонтальном перемещении и выражается в «способности» двигать объекты в горизонтальном направлении и поддерживать облака и т.п. Считая, что ветер способен противодействовать субстанциям, обладающим тяжестью, вайшешики представляли его как нечто плотное. В этом случае осязаемость, приписываемая вайшешиками ветру, должна пониматься как определенная плотность, а не просто «нейтральная» температура. Множественность продуктов ветра, как и он сам, также считается невосприимчивой, поэтому вайшешики выводят ее из «завихрений» (*саммурчха*), представляющих собой столкновение про-

тивоположно направленных потоков ветра. Прашастапада, а за ним Шриджара поясняют, что ветры, дующие в одном направлении, столкнуться не могут, поскольку в этом случае поток, движущийся с большей скоростью, просто поглотит менее мощный. В то же время при встрече противоположно направленных потоков разной скорости тоже не всегда бывает завихрение, поскольку и в этом случае более мощный поток может просто увлечь за собой более слабый, поэтому условием завихрений является движение с равной скоростью. При столкновении таких потоков, уточняет Шриджара, некоторые составные части ветра взлетают вверх, и поэтому возникает противоестественное для субстанции ветра вертикальное движение (об этом можно судить по пыли или травинкам, к-рые поднимаются вверх потоками ветра). Аналог завихрениям ветра Шриджара видит в столкновении двух волн, при к-ром часть воды поднимается вверх. По Шриджаре, плотность ветра объясняется его структурой: он состоит не из единичных атомов и даже не из диад, а лишь из триад, тетрад и др. соединений диад: если бы ветер состоял исключительно из диад, к-рые так же малы и тонки (*ану*), как и сами атомы, то он был бы слишком «слаб» («разряжен»), чтобы двигать даже сухие травинки, и т.п. Более «плотная» фактура обеспечивается ему более крупными «молекулами» этой субстанции. В описании «объекта» ветра вайшешики делают ударение не на температурном осязании, а скорее на некоей материальной плотности этой субстанции, позволяющей ей толкать, двигать и поддерживать вещи, обладающие той или иной степенью тяжести. В таком случае качество «осязательности» наполняется разным содержанием в зависимости от того, идет ли речь о «субъективном» ощущении, вызванном контактом объекта с органом осязания — атомами ветра, покрывающими кожу, или же об «объективной» характеристике физич. свойств природного ветра. Субъективно осязание — это прежде всего ощущение температуры, объективно (без непосредственной связи органа чувств и объекта) — плотность.

См. также ст.: **Атомизм; Дхату; Натурфилософия.**

Лит.: Лысенко В.Г. Огонь: разрушение и созидание. От ведийского мифа и ритуала к атомистической теории вайшешики // Историко-филос. ежегодник '97. М., 1999; она же. Универсум вайшешики. М., 2003; она же. «Философия природы» в Индии. Атомизм школы вайшешика. М., 1986; Karunadasa Y. The Buddhist Analysis of Matter. Colombo, 1967; The Perception of the Elements in the Hindu Traditions / La perception des éléments dans les traditions hindoues // Studia Religiosa Helvetica 98/99. Ed. by M. Burger and P. Schreiner. Bern etc., 1999.

В.Г. Лысенко

МАХАВИРА см. **ДЖИНА МАХАВИРА ВАРДХАМАНА**

МАХАДЕВАН ТЕЛПЬЯВАРАМ МАХАДЕВАН ПОННАМБАЛАМ (Mahadevan Telliavaram Mahadevan Ponnambalam) (1911–1983) — инд. философ, последовательный приверженец **адвайта-веданты** и особенно **Шанкары**, М. посвятил этому направлению инд. мысли мн. свои труды, осуществил переводы ее классич. текстов. Он стремился доказать, что благодаря своей способности к адаптации и совершенству *адвайта-веданта* не устарела для нашего времени и может быть понята с применением подходов, присущих феноменологии, экзистенциализму и аналитич. философии.

В споре с **С. Радхакришнаном**, утверждавшим, что «в сфере индусского мышления этич. философия фактически отсутствует», М. доказывал, что инд. философия, напротив, является по своей сути философией ценностей. Он уделял большое внимание разработке ведантистского подхода к пониманию метафизич. оснований ценностей: не индивидуальное «Я» представляет собой высшую ценность, а «Я» недуральное, определяемое понятиями **сат**, **чит** и **ананда**.

За год до кончины М. был удостоен правительством Индии звания нац. профессора.

Соч. Т.М.П. Махадевана: Contemporary Indian Philosophy (co-author with G.V. Saroja). N.D., 1981; Outlines of Hinduism. Bombay, 1956; The Saints of India. Bombay, 1961; Spiritual Perspectives. Essays in Mysticism and Metaphysics (ed.). N.D., 1975.

Лит.: Литман А.Д. Современная индийская философия. М., 1985; Satchidananda Murty K. Traditions, Teaching and Research. N.D., 1985; Balasubramanian R. T.M.P. Mahadevan. D., 1998 (The Builders of Indian Philosophy Series).

М.Т. Степаняну

МАХАСАНГХИКА (санскр. mahāsāṅghika — «большая община») — одно из двух осн. направлений традиц. **буддизма** (наряду с **тхеравадой**). Возникновение М. повлекло за собой первый серьезный раскол в будд. общине, т.к. явилось результатом размежевания позиций ее «отцов-основателей» с будд. «старцами» на Втором буддийском соборе. Впоследствии отделившаяся община широко разветвилась, что определило существенно важные тенденции эволюции будд. мировоззрения. Время образования М. опирается на датировку **нирваны Будды**, от к-рой ее, по традиц. представлениям, отделяет столетие. Если принять устоявшуюся дату кончины основателя буддизма, основанную на доверии прежде всего к ланкийским хроникам, то Второй будд. собор придется отнести к 380-м гг. до н.э., если же от нее отказаться в пользу более совр. и, как представляется, более обоснованного исчисления даты кончины Будды (его отстает прежде всего гейдельбергская школа буддологии), то собор был созван не ранее 300 до н.э. Некоторые историки допускают и то, что на деле было два «смежных» собора, на первом из к-рых, проходившем в Вайшали, близ Паталипутры (совр. Патна), решались чисто дисциплинарные вопросы, спровоцированные появлением группы местных «диссидентствовавших» монахов, а на втором, созванном в самой Паталипутре, — сотериологические. В таком случае мы имеем дело с двумя хронологически близкими этапами обособления махасангхиков от будд. традиционалистов (см. **Буддийские соборы**).

Осн. пункт схизмы был связан с тем, что лидер значительной части будд. монахов Махадэва, происходивший из Матхуры (центр Сев. Индии), выдвинул неск. «тезисов», содержащих сомнения в том незыблемом духовном статусе **архата**, на к-ром безоговорочно настаивали последователи «старцев». Махадэва с группой приверженцев высказал следующие предположения: *архат* 1) может быть подвержен скрытой похоти, 2) не обладает полнотой знания, поскольку нуждается в постоянных инструкциях, 3) еще не преодолел сомнений, 4) получает осн. информацию о духовной жизни от др. лиц скорее, чем через собственный духовный опыт, 5) может нарушать правила медитации неуместными возгласами (критика этих «пунктов» со стороны тхеравадинов изложена в «Катхаваттху» II.1–5). С этим демаршем можно

связать и протест части будд. монахов против ригоризма ранней общины: по сведениям тхеравадинов, в Вайшали «обновленцы» потребовали либерализации некоторых прежних установлений — в первую очередь запрета на принятие монахами денежных пожертвований. После собора М. возглавлял **брахман** Кашьяпа.

Само обозначение последователей Махадэвы в качестве «большой общины» свидетельствует об их значительном успехе. Причина его вполне прозрачна: дезавуируя чисто монашеский идеал *архата* и требуя определенной секуляризации будд. **дхармы** в целом, они лоббировали позиции тех многочисленных мирян, к-рых не устраивала трактовка будд. общины лишь как монашеской (отсюда, вероятно, и само назв. «большая община» — община, включающая помимо монахов и мирян). «Понижая» статус *архата*, они в то же самое время возвышали статус будд и *бодхисаттв* до уровня «надмирных» существ. Тхеравадины характеризуют Махадэву как злодея, погубившего собственных родителей наряду с неск. «святыми», но не следует забывать, что эти сведения исходили от его непримиримых противников.

По данным археологии, не позднее I в. до н.э. у М. уже были собственные монастыри-*вихары*. В кушанскую эпоху (I–III вв. н.э.) махасангхики активно конкурировали в Сев. Индии с тхеравадинами и сарвастивадинами, и это соперничество надежно документируется данными эпиграфики (в Матхуре, Вардаке и т.д.), свидетельствующими и о воздвижении ими статуй *бодхисаттв*. Еще более популярны они были в Декане и на крайнем юге в правление Сатаваханов (II в. до н.э. — II в. н.э.) и Икшваков (III в. н.э.), что документируется надписями из Карли, Насика, Амаравати, Нагарджунаконды, Дхарникоты. О присутствии махасангхиков в Ср. Азии в кушанскую эпоху говорят надписи в Кара-тепе и Фаяз-тепе (близ Термеза), свидетельствующие также об остром соперничестве их с сарвастивадинами. Достигнув вершины своего успеха, М. на территории Юж. Азии вступает в стадию необратимого кризиса, но значительные свидетельства ее деятельности обнаруживаются в Юго-Вост. Азии вплоть до VII в. (Суматра и Ява).

Текстов, к-рые можно считать принадлежавшими самим махасангхикам, до нас дошло немного. Канон М. включал пять осн. разделов-«корзин» (вместо трех «корзин» тхеравадинов): Виная-питака, Сутра-питака, Абхидхарма-питака, Самьютта-питака (т.е. то, что в Палийском каноне включалось во вторую «корзину») и Дхарма-питака. Помимо больших «корзин», М. располагала и «изолированными» текстами, о чем, к примеру, свидетельствует нахождение у них фрагментов «устава» монахов «Пратимокша-сутры». Сакральными символами М. считались желтый цвет и морская раковина. Значительная мифологизация образа Будды в текстах школы не была данью лит. метафоре: махасангхики пошли на решительный пересмотр традиц. «буддологии», подчеркивая сверхъестественную природу основателя учения, его изначальное всезнание, всемогущество и способность совершать уже с детства бесчисленные сенсационные, «популистские» чудеса.

Конкретные доктрины М. восстанавливаются преимущественно из соч. оппонировавших ей будд. школ — *тхеравады* и **сарвастивады**. Хотя в тхеравадинской «Катхаваттху» все сомнения последователей Махадэвы относительно совершенства *архата* подвергаются тщательному опровержению, большинство из них были солидарны и с тхеравадинами, и с древними саутрантиками, отказываясь принять, казалось бы, логично следующую из этих сомнений позицию ватсипутриев, самматиев, сарвастивадинов и пурвашайлов, по к-рой *архат* может также постепенно деградировать после просветления и «потерять» *нирвану* (хотя некоторые махасангхики, как полагают буддологи Р. Бусвелл и П.С. Джайни, присоединились к оппонентам традиционалистов и в этом пункте). В «энциклопедии»

буддизма — сарвастивадинской «Махавибхаше» (I–II вв.) — позиции махасангхиков приводятся наряду с доктринами множества др. будд. школ. Так, можно предположить, что они, в противоположность ряду др. школ, минимализировали различия между тремя мирами будд. «метафизич. космологии» — миром чувственным, миром форм и миром не-форм (I.1.1.2). Они более чем другие отстаивали авторефлексивность сознания — способность познавательных актов отражать наряду с внешними объектами также самих себя, что позволяло им уподоблять сознание светильнику (I.2.1). Махасангхики допускали и возможность одновременного возникновения двух познаний (типа осознания звука и осязания) у одного и того же индивидуального потока сознания, что было неприемлемым для др. будд. школ (I.2.3). Вполне в соответствии со своим обожеванием Будды они настаивали на том (в духе совр. им ближневосточных гностиков-докетов), что его человеческое тело было не совсем человеческим — как лишенное всех человеческих несовершенств, к-рые буддисты считали «нечистотами» (I.8.6; V.3). С *тхеравадой* и *дхармагуптакой* махасангхики солидаризировались, отвергая допускаемое *сарвастивадой*, *самматией* и *нурвашайлой* «промежуточное состояние» в реинкарнации между смертью одного существа и рождением другого (*антарабхава*). Вместе с представителями *андхаки* и *махишасаки*, махасангхики настаивали на возможности строгого разграничения скрытых «страстных» диспозиций менталитета (*анушья*) и активных проявлений аффектов (*парьявастхана*), противостоя здесь тхеравадинам и сарвастивадинам, считавшим и латентные расположения сознания страстями. Далее, вместе с ватсипутриями, самматиями и махишасаками они считали связанными с мыслью лишь активные проявления страстей — в отличие от тхеравадинов и сарвастивадинов, полагавших, что с мыслью сопряжены и любые тенденции сознания. Для будд. «практич. философии» представлял интерес вопрос об аффектированности и обычного опыта. В противоположность *сарвастиваде*, полагавшей, что все пять способов чувственного восприятия вещей всегда связаны с аффектами, М., как и *махишасака*, утверждала, что чувственные восприятия иногда связаны, а иногда не связаны с ними. Вместе со всеми андхаками и с сарвастивадинами махасангхики подчеркивали, что *бодхисаттва* может родиться в самых дурных кармических состояниях (*дургати*) — не только в животных ложах, но и в адах для облегчения участи пребывающих там, что отвергалось тхеравадинами. Косвенная информация позволяла некоторым буддологам предположить, что они отрицали реальность различия между *сансарой* и *нирваной*. Они также утверждали, вопреки тхеравадинам, что множество будд живут и действуют в четырех частях мироздания (Катхаваттху XXI.6).

М. начала довольно рано разветвляться, став материнской школой для целых групп школ. Среди ее дочерних школ выделяются прежде всего две: *локоттаравада* и *экавьяхарика* (букв. «те, чья практика дает результаты в одно мгновение»). Судя по свидетельствам тиб. историка *Таранатхи* и др. источников, вторая из них просуществовала, вероятно, с III в. до IV в. н.э. (местонахождение неизвестно). Ее последователи считали *сансару*, *нирвану* и *дхармы* лишенными собственной природы (*свабхава*) и потому тождественными. Судя по ее названию, школа уделяла важное внимание стратегии быстрого достижения «транса» средствами интенсивной психотехники.

Гокулика (она же *куккутика*, *куккулака*) обособилась, вероятно, к кон. III в. до н.э. и просуществовала как минимум до IV в. н.э. Единственный известный ее центр располагался во II в. н.э. в Джамалпуре, близ Матхуры — родины махасангхиков. Осн. положение учения этой школы формулировалось как «*сансара* — лишь пепел»

(отсюда и еще одно именование — *куккулакатха*, букв. «рассуждение о горячем пепле»). В отличие от осн. махасангхиков, гокулики считали авторитетной только Абхидхарма-питаку, полагая, что изучение Сутра-питаки лишь препятствует достижению высшей цели. Гокулики отказывались от проповеди и тем самым от миссионерской деятельности, ведя уединенный, аскетич. и созерцательный образ жизни.

Многое позволяет согласиться с теми буддологами, к-рые видят в М. переходную ступень между традиц. буддизмом и буддизмом **махаяны**. Достаточно указать хотя бы на такую «сотериологич. лексику» в текстах махасангхиков, как «сознание, охваченное великим состраданием» (Махавасту I.136), а также на трактовку великого сострадания (*махакаруна*) в качестве восьмой ступени *бодхисаттвы* (I.105.13–14), что очень напоминает иерархизацию уровней восхождения следующего путем *бодхисаттвы* в махаянской «Дашабхумика-сутре». Значительные основания для такой оценки дают также дезавуирование индивидуалистич. монашеского идеала, явная направленность в сторону «обмирщения» буддизма, значительный культ *бодхисаттв* и фактич. обожествление Будды. Нельзя, однако, сомневаться и в том, что М. также испытала и встречное воздействие со стороны ранней *махаяны*, к-рая активно «пропитывала» собой не одно направление традиц. буддизма. В пользу этих контактов свидетельствует и география буддизма кушанско-сатаваханской эпохи: оба направления развивались одновременно на юге Индии, притом практически в одних и тех же регионах.

Лит.: *Васильев В.П.* Буддизм, его догматы, история и литература. Ч. 1. Общее обозрение. Ч. 3. История буддизма в Индии, сочинение Даранаты. Пер. с тиб. СПб., 1857–1869; *Вертоградова В.В.* Индийская эпиграфика из Кара-тепе в Старом Термезе. М., 1995; *Харматта Я.* К интерпретации надписей на керамике из Кара-тепе // Буддийские пещеры Кара-тепе в Старом Термезе. М., 1969; *Шохин В.К.* Школы индийской философии. Период формирования (IV в. до н.э. — II в. н.э.). М., 2004; *Bureau A.* Les Sectes bouddhiques du Petit Véhicule. Saïgon, 1955; *Dutt N.* Buddhist Sects in India. D., 1977; EIPh. Vol. VIII. Buddhist Philosophy from 150 to 350 A.D. Ed. by K.H. Potter. D., 1999.

В.К. Шохин

МАХАСИДДХА (mahasiddha, букв. «обретший великое достижение») — термин будд. **тантризма**; в **индуизме** ему примерно соответствует понятие *натха*. «Великое достижение» означает процесс становления **буддой**, т.е. полное «пробуждение» (**бодхи**) с помощью методов тантрической **йоги**. Следуя понятию, М. можно назвать любого тантрического йога, к-рый достиг окончательного успеха, стал *буддой* при жизни или вместо смерти, использовав физич. смерть как ситуацию для пробуждения. Часто «М.» условно называют 84 персоны из истории **буддизма** (состав перечня непостоянен). Среди них встречаются как крупные философы или вероучители, авторы классич. трудов, сохранившихся в подлиннике или в тиб. пер. (напр., **Нагарджуна**, Шантидэва, Наропа или Сараха), так и чистые йоги, оставившие после себя не тексты, а традицию учеников. В перечне М. заметно стремление продемонстрировать, что люди с самыми разными дарованиями и наклонностями (философ, музыкант, любитель чувственных наслаждений) или полным отсутствием оных (патологический лентяй) способны, прилежно следуя методам **тантры**, стать *буддой* за одну жизнь.

А.В. Парибок

МАХАТ см. БУДДХИ

МАХАЯНА (санскр. mahāyāna — «большая колесница») — одно из двух осн. направлений **буддизма**. Термин «М.» появился в нач. н.э., для обозначения качественно нового будд. учения. Предыдущим («ранним») будд. школам сторонники М. дали общее назв. **хинаяна**, имевшее уничижительный оттенок. Предпосылки возникновения М. тесно связаны с идейным брожением в раннем буддизме, в результате к-рого будд. община разделилась на две части — **махасангхику** и **стхавираваду**. Школа *махасангхика* считается предтечей М. Мн. идеи М. вызревали постепенно и в др. ранних школах. Одно из существенных отличий М. от *хинаяны* касается представления о **Будде**. С т.зр. М. понятие «Будда» не должно ассоциироваться исключительно с определенной историч. личностью. Существует три взаимосвязанных начала, или «тела» Будды. Наивысший из них — это «дхармическое тело» Будды (*дхарма кая*), безличный, вечный трансцендентный принцип, истинная природа всех феноменов. В качестве «природы Будды» оно присутствует в каждом существе. Есть также сверхчеловеческое мистич. «тело блаженства» (*самбхога кая*), в к-ром Будду созерцают высокодуховные существа. Наконец, в «теле превращения» (*нирмана кая*) Будда приходит как земной спаситель, провозглашающий людям истинное учение. Два последних «тела» — эманации, «проявления» единого принципа; этих проявлений множество. М. вводит идею бесконечной множественности будд. Каждый из будд управляет собственным миром, со своими божествами, небесами, людьми и т.д. (это т.н. «земли будды»). Хинаянский идеал архатства считается в М. недостаточным для духовного освобождения в силу узости поставленной цели (личное спасение); ему противопоставлен идеал **бодхисаттвы**. *Бодхисаттва* — это человек, достигший высочайшего духовного развития и сумевший обрести пробуждение (**бодхи**). *Бодхисаттва* не уходит в *нирвану*, но остается в эмпирич. мире для того, чтобы помогать остальным страдающим существам продвигаться к освобождению. *Бодхисаттва* испытывает по отношению ко всем существам глубокое сострадание. Образ *бодхисаттвы* настолько важен для М., что часто ее называют *бодхисаттваяной* (букв. «колесница *бодхисаттвы*»). Культ «пробужденных» широко распространился среди мирских последователей буддизма. *Бодхисаттвы* стали восприниматься как сверхъестественные прозорливые личности, творящие чудеса и обладающие большим могуществом. Особенной популярностью пользовались такие из них, как Авалокитешвара (воплощение сострадания *дхарма каи*), Манджушри (воплощение мудрости), Кшитигарбха (*бодхисаттва*, спасающий из ада) и ряд др. Помимо *бодхисаттв* популярны в М. также будда Амитабха, создавший «чистую землю» Сукхавати для духовного совершенствования тех, кто верует в него; грядущий будда **Майтрея**, в наст. вр. пребывающий на небесах *тушита*, и др. Фактически разница между буддами и *бодхисаттвами* в М. незначительна: и те и др. становятся божествами, объектами культа, подателями всевозможных благ, в т.ч. и вполне земных. Эти персонажи будд. пантеона зримо воплощают махаянскую идею о том, что помощь другим за счет своих накопленных заслуг и добродетелей не только возможна, но и необходима. Вместе с тем и любой последователь М., принимающий установку на помощь др. существам в достижении освобождения, вступает на путь *бодхисаттвы*. В М. считается, что каждый — потенциально будда; поэтому для обретения высшей цели не обязательно принимать монашество. Тем не менее исторически М. развивалась прежде всего в монашеской среде. М. разрабатывает особый комплекс из шести или десяти духовных средств (*парамиты*), позволяющих достичь пробужденного состояния. В шестерку *парамит* входят щедрость,

нравственные обеты, терпение, мужество, сосредоточенность и мудрость. Первые пять *парамит* относятся к категории сострадания (**каруна**), или «искусных методов» (**упая каушалъя**); единство сострадания и мудрости образует основу религ. практики М. В самом духовном пути выделяется 10 ступеней, прохождение к-рых у адепта занимает неопределенно большое количество времени (за этот период он многократно перерождается). На последней из этих ступеней («облако **дхармы**») обретается пробуждение, и адепт становится *буддой*. *Парамита* мудрости (**праджняпарамита**) играет очень важную роль; в отличие от *хиняяны*, в к-рой мудрость означает способность различать *дхармы*, в М. это способность видеть реальность как она есть. С соч., разработывавших идеи *праджняпарамиты*, берет начало обширная лит-ра М.; первые произведения прибол. датируются с кон. I в. до н.э., наиболее ранним текстом признается «Аштасахасрика-праджняпарамита-сутра». Свод священных текстов М. не представляет собой систематич. единства. Изначально они были написаны на санскрите, однако к наст. вр. подавляющее большинство ранних текстов М. сохранилось в кит. и тиб. переводах (с к-рых делались переводы и на др. яз.). Эти произведения создавались в осн. в жанре **сутр** и претендовали на то, что были сложены еще во времена Будды Шакьямуни. Самые известные *сутры*: «Ланкаватара-», «Саддхармапундарика-», «Вималакиртинирдеша-», «Авагамсака-». Наиболее интенсивно лит-ра *сутр* создавалась в Индии во II–IV вв.

М. как отдельное движение, по одной версии, складывается на юге Индии, по др. — на ее сев.-западе. Широкое распространение М. получает при Кушанах, особенно при царе Канишке (I–II вв.), созавшем собор в Пурушапуре (совр. Пешавар), на к-ром был узаконен отход от идеологием *хиняяны*. М. развивалась в остром идейном противостоянии с *хиняяной* и постепенно вытеснила ее из Индии. Но со 2-й пол. I тыс. н.э. она и сама постепенно исчезает в этой стране. Тем не менее вторую жизнь М. получает в др. регионах, особенно в Тибете, Китае, Японии. Судьба М. в этих и др. регионах не одинакова. В целом М. продолжает быть популярным направлением на Дальнем Востоке, в Центр. Азии; немало последователей М. есть теперь и среди людей Запада. В России буддизм в форме М. известен уже с нач. XVII в. (Калмыкия). Для М. характерны более систематич. культ и развитая обрядность, чем в раннем буддизме, более тесное сращивание с местными религ. традициями (синто, даосизм, шаманизм и др.). Последователи М. активнее, чем хиняянисты, занимались миссионерской деятельностью. Именно благодаря М. буддизму удалось стать массовой народной религией. В рамках М. со 2-й пол. I тыс. н.э. развивается такая поздняя форма буддизма, как **тантризм** (**ваджраяна**). В М. выделяются две осн. филос. школы — **мадхьямака**, основанная **Нагарджуной** в I–II вв. н.э., и **йогачара** (**виджнянавада**), созданная Асангой и **Васубандху** в IV–V вв. Большой вклад в развитие инд. логики внесли труды махаянских мыслителей **Дигнаги** (V в.) и **Дхармакирти** (VII в.). Для методологич. принципов М. характерен монизм, противопоставленный плюрализму *хиняяны*. *Дхармы* перестают рассматриваться как предельные основы бытия-сознания. Эмпирич. мир («мир различений», **сансара**) считается сновидением, иллюзией; сквозь него просвечивает истинная реальность, **нирвана**. Вместе с тем М. настаивает на принципиальном тождестве *сансары* и *нирваны*. Они различаются на уровне «относительной» истины, при этом полностью совпадая на уровне истины «абсолютной». Реальность невыразима в слове, она недвойственна, «пуста»; отдельные феномены не существуют, реально только целое (*дхармата*). Философия М. оказала огромное влияние на философию **индуизма**, особенно на **адвайта-веданту**.

МАХИШАСАКА (санскр. mahīśāsaka, букв. «наставление земли», «управление землей») — едва ли не древнейшая из будд. школ, по преданию, восходящая еще к монаху Пуране, обитавшему на «Южной горе» близ Раджагрихи — столицы крупнейшего сев.-инд. гос-ва Магадха. Сразу после сверки текстов, последовавшей за кончиной Будды (по совр. датировке — кон. V в. до н.э.), на Первом буддийском соборе в Раджагрихе он вступил в дебаты с Махакассапой, ответственным за хранение предания раннебудд. общины-*сангхи*, и внес новые правила в дисциплинарный корпус Виная-питаки, не принятые большинством авторитетов общины. Наиболее авторитетной частью будд. наследия последователи Пураны считали, однако, Сутра-питаку. Сакральным цветом М. считался голубой. Расцвет ее приходился, скорее всего, на эпохи правления юж.-инд. дин. Сатаваханов и Икшваков (II–III вв.). Монастыри махишасаков были обнаружены на крайнем юге — в Майсоре и Нагарджунаконде. Помимо Индии школа распространилась в Юго-Вост. Азии (со II–III вв.), а также в Китае (с IV в.); в V в. она пользовалась покровительством в Центр. Азии у хотанского правителя Торама Шаха. Последние ее представители были «засвидетельствованы» знаменитыми кит. буддистами-путешественниками Сюань Цзаном и И Цзином в Уддияне, Хотане и на Ланке в VII в.

Как и др. школы классич. буддизма, М. активно участвовала в межбудд. дискуссиях по духовно-практич. и собственно филос. проблемам. Начало этих дискуссий восходит к расколу в рамках самой школы: «ортодоксальные» махишасаки решительно разошлись с теми «реформаторами», к-рые по-своему решали проблему источников «великого плода» (*маханхала*), отстаивая мнение, по к-рому Будда не причастен монашеской общине, внеположен ей, а потому результативными следует признавать только дары, приносимые самому Будде. «Схизматики» стали основателями новой школы **дхармагуптака**, тогда как «ортодоксы» настаивали на том, что и Будда принадлежит общине, является ее составляющей (хотя и особого калитра), а потому дары общине также являются кармически результативными (ср. «Катхаваттху» XVII.9–11). Очевидно, что эта дискуссия имела отнюдь не только теоретич. значимость: задача махишасаков состояла в том, чтобы стимулировать мирян к благотворительности в пользу монашеской общины, увидевшей в рассуждениях оппонентов серьезную угрозу для своего материального положения. Наряду с тхеравадинами они, в оппозиции различным будд. «обновленцам», отстаивали идею невозможности деградации **архата**. По убеждению буддологов, древняя тхеравадинская «Катхаваттху» свидетельствует о том, что именно махишасаки, наряду с андхаками и сарвастивадинами, были теми, кто начал различать два уровня **нирваны** (II.11) — прекращение флюктуаций сознания через рефлексию (*пратисамкхья-ниродха*) и без к.-л. остатков рефлексии (*апратисамкхья-ниродха*). Очевидно, что различение этих стадий очень напоминает дифференциацию двух стадий конечного сосредоточения в классич. **йоге**: в «Йога-сутрах» прямо различаются прекращение деятельности сознания (*ниродха*) с размышлением и без размышления (I.17–18). Хотя текст **сутр** йоги уступает по древности данным «Катхаваттху», нет сомнения, что именно буддисты заимствовали осн. парадигмы теории психотехники у брахманистских йогов, а не наоборот.

В одном пункте М., правда, солидаризировалась с оппозиционной ей *дхармагуптакой* — полагая, что даже сравнительно скромные «сверхспособности» (**абхиджня**) типа телепатических недоступны небуддистам — в противовес более «либеральным» в данном вопросе школам сарвастивадинов и ватсипутриев, допускавшим отдельные духовные достижения и за пределами буддизма. Но уже в следующем пункте — относительно возможности полового воздержания среди богов (**брахма-**

чарья) — М. разошлась с *дхармагуптакой*, а также с **сарвастивадой** и **тхеравадой**, отрицая (наряду с **самматией**) такую возможность.

Среди более умозрительных интересов махишасаков, о к-рых информируют **абхидхармические тексты**, можно выделить важнейшую в рамках будд. онтологии проблему существования **дхарм**: вначале, как считал Ж. Филльоза, они отвергли доктрину сарвастивадинов, согласно к-рой *дхармы* прошедшего и будущего времени существуют наряду с *дхармами* наст. вр., а впоследствии приняли ее. Согласно «Махавибхаше», М., как и большинство будд. школ, участвовала в дискуссиях на предмет соотношения *дхарм* чувственного, «оформленного» и бесформенного мира, пытаясь занять здесь определенную компромиссную позицию (I.1.1.3). Как и сарвастивадины, а также sammattii, махишасаки полагали, что даже материя может быть благой и неблагой в зависимости от того, какие поступки совершаются через ее посредничество в виде человеческого тела, что противоречило позиции *тхеравады*, выступившей против антропоморфизации неживого вещества. Вместе с большинством школ традиц. буддизма махишасаки отвергали концепцию сарвастивадинов, согласно к-рой механизм **сансары** может быть лучше объяснен, если предположить между смертью существа *A* и рождением («кармически наследующего ему») существа *B* некоторое промежуточное состояние (**антарабхава**). Вместе с тхеравадинами и их оппонентами махасангхиками они отстаивали взгляд, согласно к-рому реальное постижение-видение (*абхисамая*) **Четырех благородных истин** наступает (если наступает вообще) мгновенно, и противостояли здесь андхакам, сарвастивадинам и sammattii, считавшим, что это может происходить лишь постепенно. Вместе с махасангхиками и андхаками они настаивали на необходимости четкого разграничения «пассивных» аффектированных тенденций сознания (*анушая*) и «активных» страстей (*парьявастхана*) — в противоположность мн. др. школам, не видевшим между ними существенного различия. Наряду с **махасангхикой** М. считала, что страстные желания (*рага*) иногда сопровождают функционирование пяти чувств, а иногда нет — в противоположность *сарвастиваде*, настаивавшей на том, что деятельность чувств всегда является страстно аффектированной.

Лит.: Шохин В.К. Школы индийской философии. Период формирования (IV в. до н.э. — II в. н.э.). М., 2004; Bareau A. Les Sectes bouddhiques du Petit Véhicule. Saïgon, 1955; Dutt N. Buddhist Sects in India. D., 1977; EIPh. Vol. VIII. Buddhist Philosophy from 150 to 350 A.D. Ed. by K.H. Potter. D., 1999.

В.К. Шохин



МЕДИТАЦИЯ. Данное зап. слово употребительно в работах по инд. религиям (реже философиям) и, как может показаться, имеет закрепленное значение. Однако на санскрите, пали и тиб. языке ему соответствуют не один, а десятки общих и частных терминов с весьма различными и точными смыслами. Соотнесение же совр. расхожей мечтательно-расплывчатой «М.» с действительностью инд. цивилизации вообще крайне зыбко. Из подлинных терминов особо важны **дхьяна**, **дхарана**, **йога**, **бхавана** (тиб. *гом* — «тренировка, культура»), **нидидхьясана** («усиленное и намеренное продумывание»), **самадхи** («собранность» или «сосредоточение»), **кар-**

мастхана (букв. «место работы») — в будд. традициях родовое название конкретных упражнений), **шаматха**, **випашьяна**.

Ниже слово «М.» будет обобщенно обозначать лишь методы психич. тренировки и развития. Ранее зап. исследователи и интерпретаторы инд. философии, как правило, оставляли М. без внимания — в силу убежденности в том, что филос. работа сводится к теоретизированию о предельно значимых предметах. Поэтому им не приходило на ум опробовать М. самим; настоятельные же советы инд. мыслителей (**Будды Шакьямуни**, **Асанги**, **Шанкары** и др.) заниматься М. игнорировались или вызывали неловкость как посягательство на суверенность мысли. Однако инд. традиция дает основания утверждать, что философию не удастся безнаказанно редуцировать к одному из видов интеллектуальной деятельности без утраты ее специфики, т.е. не превратив ее в естествознание, лингвистику и т.п., поскольку философия непременно изменяет сознание и жизнь (одним словом, бытие) философа. В наст. вр. это стало убеждением мн. исследователей, нередко становящихся также и последователями инд. философий.

В историч. действительности инд. философии М. имела следующие функции:

1. Источника метафизич. убеждений, что отмечено уже в «Брахмаджала-сутте» (V–IV вв. до н.э., текст входит в состав **Типитаки**): как сообщает в ней Будда, такие убеждения, как извечность «Я» и мира, монотеизм, политеизм, — суть принятые кем-то как истинное содержание различных медитативных опытов.

2. Обретения опыта, позволяющего понять филос. проблему и предложенные в текстах решения ее, а далее компетентно принять одно из решений либо придумать новое. Вот два примера. А) Онтологич. основоположение **санкхьи** о различности **Пуруши** и **Пракрити** прозрачно явлено в опыте волевой М., когда все психич. содержания и процессы, т.е. весь организм сознания, намеренно объективируются: я их растождествляю с собою, усилием удерживаю это растождествление, сам же пребываю чистым тождеством «я есмь я». В этой М. легко отслеживаются также события возрастания или убывания ясности сознания, что соответствует в текстах **саттве** и **тамасу**, а равно и побудке к действию, т.е. **гуне раджас**. Обрести такой опыт после регулярных попыток нетрудно, но, к несчастью, в обсуждающих традицию *санкхьи* текстах на рус. и зап. языках вовсе нет следов наличия данного опыта у их авторов; нет у них потому и понимания основ этой онтологии, имеется лишь пересказ чужих слов, так что приходится их счесть простыми доксографами. После такого опыта, к-рый открывает (а отнюдь не закрывает) пространство размышлений, можно заняться проблемой множества *пуруши* (чего опыт не решает), озадачиться вопросом, пределен ли этот опыт (имея этот опыт, можно и не становиться сторонником *санкхьи*) и т.д., и все это — нормальная филос. работа, но начало и сама осмысленная возможность ее взяты из М.

Б) Действительность психич. инстанции **манаса**, общая для **ньяи**, **вайшешики** и школ будд. философии, доступна в медитативном опыте самонаблюдения, подобного феноменологическому. В нем впервые становится заметно то, что в текстах осмыслен как действие сам *манас* (в отличие от санскр. слова *manas* или понятия *манас*, ибо сам *манас* — это не понятие *манаса*): невозможно сознательным вниманием одновременно, разом предпринять два разных действия. Но чтобы обнаружить эту априорную черту, приходится, поупражнявшись, вероятно, впервые обнаружить, что же это такое — намеренное внимание, а также его фокус и периферия. Иначе *манас* остается исследователю непонятен, причем мощь филос. мышления нимало не помогает делу, и это по прочтении интерпретирующих текстов вполне очевидно любому, успешно выполнившему данную М.

3. В приложении к человеку, осваивающему некоторую философию, М. давала бесценный инструмент, позволяющий соединить убеждения с жизнью, сделать случайным и преходящим противоречие между ними, благодаря чему у личности был шанс воплотить данную философию в действительности: привести свое повседневное реагирование в гармонию с филос. воззрениями и добиться того, чтобы желательные, согласно определенному убеждению, реакции сделались спонтанными и естественными. Дадим здесь две будд. иллюстрации, одну — из области нравственной философии, другую — из онтологии.

Вот первая. Тезис: «Мои враги суть мне учителя». Краткое обоснование: «Гнев пагубен. Для его объекта — в самый момент проявления гневной страсти, зато для гневающегося — и в самый момент (гневаться неприятно, лицо гневливца безобразно, всяк бы предпочел радоваться), и впоследствии (в силу устройства человеческого общежития, да и согласно **карме**). Но если нет конфликтов, то своей гневливости не заметишь. В столкновении же с личными врагами гнев явно переживаетеся, и вот тогда-то самое время его изживать и преодолевать. Стало быть, враги суть непренные условия ситуации изживания гнева. Самим своим наличием они учат меня избавляться от него, а значит, они для меня — учителя безгневия». Это — мудрые мысли зрелого человека, но до М. на данную тему — не мои мысли, даже если я с ними согласился. М. заключается в многократном продумывании этих мыслей, чтобы они сделались моими. Когда упражняющийся замечает, что продумывание дало искомый результат, а именно, вспомнив о своем враге, относишься к нему как к учителю, а не супостату, надлежит тотчас перестать думать и перевести фокус внимания на новое эмоциональное отношение, удерживая его, покуда оно не поблекнет или не сменится старым шаблоном, а затем вернуться к продумыванию. В описанной процедуре первая фаза называется «аналитич. М.» и точно соответствует европ. мышлению, т.е. осознанному, целенаправленному и сосредоточенному использованию ума для решения задач. Вторая фаза — «удерживающая М.», и в ней-то убеждение становится действенным и подлинным.

И вторая иллюстрация. Прекрасные (нежная стоворчивая красавица, яства) или отвратительные (отъявленный мерзавец, экскременты) вещи или существа мира производят на меня сильнейшее впечатление, воспроизводят и углубляют мою несвободу. Я понимаю, что несвобода нежелательна сама по себе, и хочу свободы. Теперь спрашивается: каков способ бытия вещей в мире? Если они на самом деле есть и среди них есть вещи сами по себе прекрасные или мерзкие, то положение дел в принципе неисправимо, и мне остается только, не желая терять свободу, с переменным успехом уклоняться от встречи с ними. Зато если филос. исследование покажет, что вещи сами по себе никакие, не хороши и не плохи — а это в будд. традиции именно так, поскольку у вещей нет сущности, — то моя свобода вполне осуществима. Нужно лишь доказать этот онтологич. тезис самому себе, а затем научиться в любых обстоятельствах не забывать этой доказанности и поступать с вещами согласно тому, что сущности у них нет и не было. И здесь опять первая задача — филос.-интеллектуальная, по-своему решаемая любой школой будд. мысли, вторая же — медитативная и решается — напр., в традиции **мадхьямаки** — в ходе М. о пустоте (*шуньята*).

Благодаря М. как технике приобщения к определенной философии личность осваивающего традицию философа может прийти в такое отношение со своим мировоззрением, к-рое неотличимо от отношения к нему первооткрывателя или классика. Т.о., мы обретаем достаточно действенное средство борьбы с величайшим бедствием в историч. существовании философии: утратой смысла и духа и заменой их словами как знаками былых чужих мыслей.

Некоторые важные разновидности М. (ср. *шаматха*, *випашьяна*) служат также задаче изживания психич. фантазмов, к-рые в противном случае непременно затрудняют и замутняют филос. мышление вплоть до его утраты (из-за постоянного отвлечения на сугубо личное) или извращения (то, что в глубинной психологии называется «интеллектуализацией»). Благодаря такой медитативной выучке есть большие основания надеяться, что занимавшийся философией, писавший филос. тексты автор решал новые задачи, а не пустословил ради почета или прибыли, что занятие философией имело для него лично смысл и ценность, близкие к содержанию рассматриваемых проблем или хотя бы не противоречащие им, что он не изживал психич. комплексы с помощью или под видом философствования и т.п. В силу этого обнаруживаемая в текстах инд. философии новизна в большем числе случаев окажется подлинным обновлением проблематики или метода, нежели в Европе, где весом вклад самоутверждения личности, не представляющий никакого филос. интереса.

4. В терминах самой инд. философии М. приводит к непосредственному знанию своего объекта, что трактуется по-разному: как особый тип восприятия (в школе **Дхармакирти**), как знание-переживание (в **адвайте**), как осуществление (**сиддхи**) и др.

5. Благодаря успешной М. на онтологич. темы то, что было прежде, в европ. выражениях трансцендентным или ноуменальным, становится имманентным или феноменальным. Потому-то названные понятия не имеют полного соответствия в инд. филос. языке. Вот примеры: для обычных людей филос. положения **упанишад** «**Атман** есть **Брахман**» или «Ты еси То» в лучшем случае говорят о трансцендентном (в худшем же это просто бессмыслицы), а для успешного последователя **веданты** это дано в опыте. Для обычного человека утверждение *мадхьямаки* «Какое угодно сущее пусто» трактует о трансцендентном, а для практика будд. философии, достигшего пути видения, в нем сформулирован опытный факт. Т.о., М. есть средство превращения трансцендентного в имманентное, в терминах инд. философии — превращение того, что следует реализовать, доказать, обосновать (*садхьям*), в реализованное, доказанное, обоснованное (*сиддхам*).

А.В. Парибок

МЕДИТАЦИЯ В БУДДИЗМЕ. В энциклопедиях и словарях под «М.» имеется в виду прежде всего М. в Б. Хотя медитативные упражнения были известны в Индии и до **Будды Шакьямуни**, именно с акцентом на их главную роль в освобождении от **сансары** часто связывают самое важное, что привнес основатель **буддизма** в религ. жизнь Индии. Противопоставив свою духовную дисциплину (**марга**) распространенным в его среде аскетич. практикам (снижение рациона питания, приостановка дыхания, стояние на одной ноге под палящим солнцем и т.п.), Будда сознательно отказался от естественной для отшельника (*шрамана*) его времени карьеры «чемпиона умерщвления плоти», что было встречено с неодобрением как в самой аскетич. среде, так и в инд. об-ве, культивировавшем именно такой идеал отшельника. Хотя большинство практик, составивших будд. М., имело небудд. происхождение, Будда придал им новое содержание за счет подчинения задачам своего учения (**Дхарма**). По мнению Бронкхорста, собственно будд. элементом будд. М. являются практика **смрити** и первая **дхьяна**. Действительно, практика *смрити*, требовавшая от монахов постоянного самонаблюдения, и первая *дхьяна*, связывавшая сосредоточение

не с болезненным самоограничением, а с переживанием восторга и радости, были революционными нововведениями Будды, однако важно понимать, что специфику М. в Б. определяют не столько оригинальность или новизна входящих в нее практик — в конечном счете все практики носят чисто инструментальный и вспомогательный характер, — сколько оригинальность и новизна обрамляющего их учения и тех задач, к-рые оно ставило перед индивидом. Понятие М. может охватывать и йогическую психотехнику, но в последней на первый план выдвигается ментальный аспект («умное делание»).

Термин «будд. М.» можно понимать в двух осн. смыслах: в широком — как синоним будд. дисциплины физич. и духовного самосовершенствования в целом, что подразумевает три осн. категории практик **Восьмеричного пути**, касающихся соответственно поведения, психики и знания; в узком — как аналог будд. термина «культивирование» (*бхавана*), включающего: а) практику *смрити*, б) концентрацию внимания (**самадхи**; см. **Дхьяны**) и в) интуитивное прозрение (**праджня**) истинности будд. доктрин (**Четыре благородные истины**, **пратитья самутпада** и др.).

М. в учении Будды. При обсуждении своей системы обучения в диалоге, инициированном Ганакой Моггалланой, в «Ганакамоггаллана-сутте» Будда подчеркивает важность выбора обучаемого адепта, а также систематичность, постепенность и поэтапность самого процесса обучения. Первый этап, предполагающий развитие в верующем «социальных чувств», рассматривается как предварительная подготовка к более серьезной тренировке: «Так же как опытный объездчик лошадей, выбрав породистого коня, начинает обучение с того, что приучает его к удилам, а затем приступает к др. тренировкам, так и **Татхагата**, выбрав поддающегося обучению индивида, начинает наставлять его: „Послушайте, о брат, будьте добродетельным, живите, овладевая своими чувствами путем их ограничения. Живите, практикуя добропорядочное поведение и замечая малейшую возможность совершить прегрешение. Живите, обуздывая себя с помощью Винаи — кодекса поведения“» (Маджджхима-никая III.1–7). В **йоге** Патанджали это соответствует практике **ямы** (**ахимса** — непричинение вреда, *сатья* — правдивость, *астея* — неворовство, **брахмачарья** — целибат, *апариграха* — непринятие даров).

Тренировка психики начинается лишь после того, как адепт овладел навыками «правильного поведения», ее задача — обучить его культивированию действенных ментальных состояний (намерений, мыслей, чувств, настроений), имеющих благоприятные (**кушала**) последствия, а затем практике *смрити* и *дхьян*. Важно отметить особенность будд. дисциплины чувств в отличие от практики **пратьяхары** в **йоге** Патанджали. Если последняя представляет собой «сворачивание» органов чувств, к-рые становятся невосприимчивыми по отношению к внешним раздражителям, то Будда делает акцент на правильной оценке чувственной информации. Учитывая, что монахи не всегда живут в уединенных местах, а бывают в городе и общаются с его жителями, их задача состоит в том, чтобы определить, какие ощущения — приятные, неприятные или те и др. одновременно — вызывает тот или иной объект, а затем уже фиксироваться только на своей мысли, стараясь через нее достигнуть отстранения и от этих объектов, и от ощущений, к-рые они вызывают.

Однако главная особенность будд. М. состоит в выдвигании на первый план в ней сознания: начиная с практики *смрити*, кончая девятой *дхьяной*, предполагающей очищение сознания от любого предметного содержания (соответствует *асампраджнята-самадхи* в **йоге** Патанджали), весь процесс М. проходит под контролем сознания, при полном бодрствовании адепта. Именно благодаря сознанию адепт и совершает переход с одной ступени М. на другую. Ни одна из них, даже

самая последняя, не является окончательной — той, с к-рой можно было бы отождествить пробуждение (**бодхи**) или **нирвану**. Все стадии М. неизменно характеризуются Буддой как **анитья** (непостоянные), *анатма* (лишенные самости; см. **Анатмавада**) и **духкха** (не приносящие удовлетворение). В привязанности к ним основатель буддизма видит угрозу духовному прогрессу. Вместе с тем он не дает никаких гарантий, что те, кто будут практиковать эти стадии, обязательно достигнут *нирваны*, сравнивая себя с человеком, к-рый лишь указывает дорогу и не может отвечать за тех, кто, воспользовавшись его указаниями, не достигает желанной цели (Ганакамоггаллана-сутта).

Др. важная особенность М. в Б. состоит в том, что в ней ставится и решается задача расширения сферы осознаваемого за счет направления луча сознания в область, бывшую до этого принципиально бессознательной (ср. «бессознательное» в европ. традиции). Для Будды знание не имеет самооценности (напр., случай чистой эрудиции), пока оно не пережито экзистенциально, в личном опыте, вместе с тем без соответствующего знания йогический опыт тоже лишен смысла (напр., случай *самадхи* без познавательного компонента — *асампраджнята-самадхи* — в *йоге* Патанджали). Согласно «Дхаммападе», «нет мудрости (*праджня*) без концентрации (*самадхи*), нет концентрации без мудрости» (Дхаммапада 372). В **махаяане** мудрость сравнивают с пламенем: если ветер сильно дует на него, оно ослабевает, поэтому ему необходимо надежное убежище от разных внешних влияний, к-рое обеспечивает практика *самапатти* (см. **Дхьяны**), останавливающая флюктуации мысли (*читта-вритти-ниродха*).

Однако является ли *ниродха* прекращением любой мысли, состоянием безмыслия? Будда говорил, что если бы духовное совершенство заключалось в том, чтобы ничего не чувствовать и не думать, то слепые, глухие и идиоты были бы святыми (Маджджхима-никая III.498). Более поздние будд. авторы отличали *дхьяну* «прекращения» (*самджня-ведана-ниродха*) от *нирваны*. Более того, они отмечали, что аскеты, культивирующие «прекращение», рискуют переродиться в сфере «несознающих божеств» (*асаммджднидэва*). Махаянисты подчеркивали, что эта *дхьяна* является противоядием не против всякой мысли, а только против «рассеянной» (*викшипта*). В **йогачаре** прекращение тоже не считалось полным уничтожением сознания, поскольку сохраняется «базовое сознание» (**алая-виджняна**).

Адресность М. в Б. Истины, открытые Буддой, им же «верифицированы», экспериментально подтверждены в собственном опыте, — поэтому они составляют путь, по к-рому могут пройти другие. Однако Будда исходит из факта, что способности разных людей к духовной практике не одинаковы, поэтому он ставит диагноз и лечит каждого больного индивидуально (не болезнь, а именно больного — принцип **упая каушалья**). Симптоматично, что буддизм, как ни одна др. религия, много занимается классификациями личностей с т.зр. их способности стать на путь освобождения. Напр., в краткой **сутте** из Ангуттара-никаи (II.135) Будда классифицирует своих слушателей на четыре типа: тех, кто понимают учение, лишь услышав его, тех, кто понимают после разъяснения или по зрелом размышлении, «ведомых» — тех, кто размышляют о нем, кто работают над ним. Четвертые называются *пада-парама* — «ставящими слова вперед», т.е. понимающими букву, но не дух учения. В др. тексте («Пуггала-паньяти») об этой последней категории говорится, что хотя они слышат учение много раз, много о нем рассказывают, мн. помнят и декламируют наизусть, но все же никогда не приходят к его пониманию.

Каждому типу больного соответствует лекарство, каждому аффекту (**асава, клеша**) — *пратипакша* (противоядие). Самые подробные рекомендации по типам и

объектам М. в зависимости от типа индивидуальной психики содержит «Висуддхи-магга» **Буддагхосы**. В противовес аффектам (*акушала-дхарма*) следует культивировать состояния, действующие благоприятным образом (*кушала*). Чувственность искореняется созерцанием отвратительного (*ашубха-бхавана*), в трупах людей и животных напр., всего омерзительного, связанного с телом, охраной «дверей» своих чувств (контроль чувственного восприятия с тем, чтобы **индрии**, или чувственные способности, не были слишком захвачены образами вещей), умеренностью в еде, об-вом хороших людей (к-рые занимаются этим видом М. и находят в нем удовольствии), подходящей беседой. Гневливости следует противопоставлять дружелюбие, включающее осознание того, что люди являются продуктом своей собственной **кармы** и поэтому гнев бессмыслен, ибо бессилен ч.-л. в них изменить и может лишь причинить вред самому гневающемуся. Испытывать гнев по отношению к кому-то, поясняет Буддагхоса, — это все равно что бросать песок против ветра — он все равно упадет на голову бросающего — или же швырять нечистоты в другого, пачкая собственные руки. Ленивый человек должен культивировать усилие, избегать чревоугодия, развивающего лень, и расслабляющих поз, быть особенно внимательным к сиянию светил — Луны ночью и Солнца днем. Тщеславному же предписывается послушание и учение, почитание старших и т.п., похожие средства рекомендованы и нерешительному. Чистым «интеллектуалам», чья мысль возбуждена простым любопытством, полезно понаблюдать за процессами дыхания и т.п., чтобы понять, что их мысль подобна ветру, раздувающему огонь аффектов.

Шаматха и випашьяна. Если бы М. в Б. сводилась к прохождению разных ступеней концентрации (практика *дхьян*) и к глубинному совершенному успокоению в безобъектном состоянии, то не было бы повода считать ее чем-то отличным от общей инд. традиции *йоги* (некоторые совр. авторы утверждают, что *дхьяны* вообще не должны входить в понятие «будд. М.»). Поэтому возникает вопрос: как соотносятся в буддизме *йога* и понимание-знание реальности, или, в терминах буддизма, **шаматха** (успокоение) и **випашьяна** («внутреннее различающее зрение», инсайт, интуиция), а в терминах *махаяны* — *дхьяна* и *праджня*?

Практики *шаматхи* и *випашьяны* традиционно рассматриваются как противоядия соответственно против аффектов (*асава, клеши*) и незнания (**авидья**). Их роль в достижении высшей цели будд. М. — *бодхи* и *нирваны* определяется в Палийском каноне (см. **Типитака**) по-разному. Р. Гомбрич, суммируя эти интерпретации, предлагает четыре варианта: 1) *шаматха* — условие *випашьяны* (концентрация мысли и успокоение и на этом фоне прозрение истины); 2) оба метода должны использоваться, но какой будет первым, а какой — вторым, зависит от ситуации (где больше невежества — *випашьяна*, где больше «волнения» — *шаматха*); 3) каждый из способов может привести к *бодхи* независимо от других; 4) *випашьяна* гораздо эффективнее и может использоваться сама по себе, тогда как *шаматха*, т.е. чистая *йога*, сама по себе не может привести к освобождению.

В текстах Типитаки есть свидетельства, к-рые можно истолковать в пользу каждого из перечисленных вариантов. В пользу последнего, напр., свидетельствует «Сусима-сутта» (Самьютта-никая II.119–128), где термин «освобожденный пониманием» (*праджня-вимукта*) применяется к чистым «теоретикам», не практиковавшим *дхьяны*. Но есть тексты, из к-рых следует др. вывод. Напр., история Нарады (Нидана, Самьютта-никая II.115–118). Отвечая на вопрос, узрел ли он цепь взаимозависимого возникновения собственными глазами, Нарада говорит, что он, хотя и видит истину благодаря совершенной мудрости, тем не менее не является **архагом**, поскольку не пресек все аффекты, и сравнивает себя с томящимся от жаж-

ды путешественником, обнаруживающим воду, но неспособным «прикоснуться к ней своим телом» («касаться своим телом» — это стандартная характеристика практики *дхьян*). Симптоматична и история Ананды, преданнейшего ученика Будды. Известно, что он был лучшим знатоком *Дхармы*, но при жизни Учителя так и не стал *архатом*. Про него говорили, что мудрость (*праджня*) его обширна, но сила «собрания» мысли (*читта-санграха*) недостаточна, поскольку прозрение, когда оно не охватывает высших уровней психокосмоса, достигаемых только через восхождение по ступеням сосредоточения, несовершенно. В большинстве текстов подчеркивается, что освобожденный посредством только мудрости не обрел прекращения (аффектов). Только освобожденный двумя способами (через *шаматху* и *vipashьяну*) полностью достиг такого прекращения.

Очевидно также, что и *шаматха* сама по себе не приводит к главной цели (история ученичества Будды у **Арады Каламы** и Уддаки Рамапутты — научившись *дхьянам*, он не достиг «пробуждения»). Вместе с тем также очевидно, что из йогического опыта можно сделать неправильные «теоретич.» выводы: большинство из «ложных взглядов» (**дришти**), упомянутых в «Брахмаджала-сутте», Будда объясняет неправильной интерпретацией йогического опыта ретрокогниции (**абхиджня**).

В последующем развитии будд. М. *шаматха* и *vipashьяна* рассматриваются как неразрывно связанные, так что порой их даже трудно отличить друг от друга. Известные из разных будд. традиций списки практик, содержащие объекты (санскр. *кашина*, пали *касина*), ступени и методы М., рекомендуется использовать в зависимости от ситуации. *Дхьяны*, относящиеся к категории практик *шаматхи*, могут быть использованы и для усиления способности понимания, равно как *смрити* — практика *vipashьяны* — для очищения и успокоения сознания. Диалектика *шаматхи-vipashьяны* отражена в знаменитом поэтапном методе **Камалашилы бхавана-крама** (этапы тренировки), где упражнения *шаматхи* чередуются с упражнениями *vipashьяны*. Камалашила отмечает, что перекося как в сторону *шаматхи*, так и в сторону *праджни* приводит к увеличению незнания: в первом случае в результате утраты ясности понимания (он уподобляет чистую *шаматху* состоянию дремы), во втором — в результате утраты опытных критериев знания, что ведет к распространению ложных мнений (*митхья-дришти*; см. **Дришти**). Однако можно рассматривать диалектику *шаматхи-vipashьяны* в более широком смысле как условия любого познавательного акта: навык концентрации мысли, являющийся необходимой основой любого акта понимания.

М. в школах абхидхармы. В будд. школах традиц. направления роль М. неизмеримо возрастает. **Васубандху** различает три стадии познания: 1) понимание как результат восприятия на слух учения Будды (соответствует стадии *шраваки* — того, кто слушает); 2) обдумывание услышанного и 3) интериоризация в результате практики сосредоточения. Им соответствуют три разновидности сосредоточения внимания: на услышанном, на обдуманном и на самой практике сосредоточения (Абхидхармакоша IV. 15). Если Будда начинает свой путь самосовершенствования как йог (с т.зр. Васубандху, будущий Будда практикует т.н. мирскую, *лаукика*, *йогу*, не выводящую его за пределы **сансары**), а потом приходит к пониманию реальности (*праджня*), т.е. от чистой *йоги* приходит к *праджне*, то в концепции Васубандху инициатива исходит от понимания (*праджни*) того человека, к-рый приобретает к учению (Будда сам открывает учение как йог, а потом его осмысливает), и именно для его нужд создаются разнообразные классификационные списки (**матрики**) элементов реальности и опыта — **дхарм**. В сарвастивадинскую классифи-

кацию **асанскрита-дхарм** попадают *дхармы*, называемые *ниродха* (прекращение): 1) *пратисанкхья-ниродха* — разьединение с *дхармами*, подверженными аффектам, и 2) *апратисанкхья-ниродха* — прекращение возможности появления еще не возникших *дхарм*. Они соответствуют двум типам *йоги*, к-рые встречаются и в системе Патанджали, и в раннем буддизме: 1) «выжигание семени» уже существующих аффектов, чтобы они больше не проявлялись, и 2) работа над тем, чтобы еще не возникшие аффекты так и не возникли. Третья *асанскрита-дхарма* — **акаша** — коррелирует с пустым пространством как возможностью любого опыта. Васубандху классифицирует разные йогические и медитативные практики в соответствии с категорией «плода», к-рый обретается их адептами: вступление в поток (семикратное возвращение, т.е. перерождение), возвращение только один раз, невозвращение, архатство. Каждой категории соответствует своя классификация задействованных способностей (*индрий*), обретаемых свойств и устраняемых аффектов. Согласно Васубандху, практика девяти *дхьян*, не освещенная будд. знанием реальности, составляет лишь мирской путь (*лаукика марга*).

Тхеравада делала главный акцент на медитативной практике, ведущей к обретению архатства. Осн. положения теории и практики М. отражены в «Висуддхимагге» Буддагхосы.

М. в махаяне. Практики традиц. буддизма сохраняются, но видоизменяются в свете идеи *махаяны*, в соответствии с к-рой самосовершенствование является не способом обретения личного спасения, как в традиц. идеале *архата*, а возможностью помочь другим (идеал **бодхисаттвы**). Упражнения по М. связаны здесь с культивированием определенных качеств — совершенств (*парамит*) и предназначаются в осн. для тех, кто встал на путь *бодхисаттвы* (*бодхисаттва-бхуми*). В махаянской лит-ре **праджняпарамиты** высшим совершенством (*парамитой*) и самым эффективным способом достижения *нирваны* провозглашается *праджня* (мудрость), состоящая в осознании взаимозависимости, а значит, и относительности — пустоты (*шуньята*) всех вещей, в т.ч. и мыслей о них. Если Будда говорил о непостоянстве медитативных состояний, то основатель **мадхьямаки Нагарджуна** подчеркивает их пустоту. *Нирвана бодхисаттвы*, к-рая считается Нагарджуной «безоппорной» (*апратипитхита*), не требует упражнений, ибо практика, понимаемая как нечто субстанциональное — доктрина, будет лишь препятствием к ней.

Некоторые буддисты посчитали, что Нагарджуна чрезмерно возвеличил значение *праджни* в ущерб *упае* — «искусным средствам». Асанга попытался вернуть *упае* утраченный статус, сделав ударение на практике успокоения (*шаматха*), в противоположность практике *праджни* (отсюда назв. школы — *йогачара*, букв. «следование *йоге*»). Если для абхидхармистов, как и для сторонников классич. *йоги*, аффекты являются осн. препятствием к освобождению, поэтому их нужно уничтожать и в «проявленном», и в «непроявленном» состоянии (прокаливать «семена» аффектов, чтобы они больше не дали «всходов»), то, с т.зр. сторонников *йогачары*, аффекты — не самостоятельные факторы, вклинивающиеся в изначально гармоничную психосоматич. систему индивида и дестабилизирующие ее, а неотъемлемая часть этой системы. Чтобы устранить их, следует преобразовать основу всех уровней сознания — «сознание-хранилище» (*алая-виджняну*), чтобы очистить его от всех кармических семян-потенций (*биджа*). Эта практика называется «поворотом основы» (*ашрая паривритти*). С т.зр. Асанги, *праджня* освобождает лишь сконцентрированную мысль, поэтому на первый план в *йогачаре* выступает практика концентрации (*самадхи*). Как и в *мадхьямаке*, М. в *йогачаре* предназначается в осн. для *бодхисаттв*.

М. в тантризме. В будд. тантризме роль М. еще больше возрастает, при этом радикально изменяя свое содержание. Ритуальный аспект, незначительный в др. направлениях буддизма, становится определяющим. Фактически М. превращается в литургию, состоящую из ритуалов, к-рые могут быть как внешними, так и внутренними. По сравнению с традиц. М., направленной на сдерживание и контроль чувств, тантризм широко задействует все чувственные способности, используя для их стимуляции множество специальных ритуальных объектов: **мандалы** (для зрения), **мантры** (для слуха), специальные благовоения (для обоняния) и т.п. Это объясняется иной концепцией тела и телесного — из препятствия к освобождению тело превращается в осн. его инструмент — сосуд высшей мудрости, микрокосм, содержащий в себе всю духовную энергию Вселенной. На первый план в тантристской М. выдвигается практика визуализации — мысленного представления образа к.-л. будды или *бодхисаттвы* и отождествления адепта с ним через воспроизведение его жестов (*мудры*), связанных с ним звуковых кодов (*мантра* и *биджа*) и мыслей (**бодхичитта**). Представляя себя в образе, напр., Авалокитешвары, адепт испытывает ассоциируемое с этим *бодхисаттвой* сострадание ко всему живому.

Лит.: Ермакова Т.В., Островская Е.П. Классические буддийские практики: Путь благородной личности. СПб., 2006; Лысенко В.Г. Ранний буддизм. Религия и философия. М., 2003, гл. 11; Островская Е.П., Рудой В.И. Классические буддийские практики: Вступление в нирвану. СПб., 2006; Bronkhors J. The Two Traditions of Meditation in Ancient India. Stuttgart, 1986; Conze E. Buddhist Meditation. L., 1956; Gombrich R. How Buddhism Began: The Conditioned Genesis of the Early Teachings. Jordan Lectures in Comparative Religion. L., 1996; Griffiths P.J. Indian Buddhist Meditation // Buddhist Spirituality: Indian, Southeast Asian, Tibetan, Early Chinese. Vol. 1–2. Ed. by Yoshinori Takeuchi. N.Y., 1993; King W.L. Theravāda Meditation: The Buddhist Transformation of Yoga. Pennsylvania, 1980.

В.Г. Лысенко

МЕДИТАЦИЯ В ДЖАЙНИЗМЕ — в джайн. аскетич. практике для обозначения медитативных упражнений употребляются неск. терминов: *бхавана*, *анупрекша* и **дхьяна**. Различие между первыми двумя понятиями определить четко довольно сложно. В джайн. каноне («Маханисиха») они используются как синонимы, но ряд совр. исследователей (в частности, Р. Уильямс) отмечают, что первый термин чаще используется авторами-**шветамбарами**, тогда как второй — **дигамбарами**. Термин *анупрекша* фиксирует набор определенных тем для размышления, поскольку всякий монах должен помнить о следующем: 1) непостоянстве (**анитья**): все внешние явления — относительны и преходящи, лишь душа (**джива**) обладает вечной природой и превосходит все; 2) беззащитности (*ашарана*): никакие внешние средства не могут спасти человека от смерти: ни оружие, ни лекарства, ни армия, ни сокровища; тело — лишь вместилище души и орудие для манифестации правильной веры, правильного знания, правильного поведения и аскезы; 3) круговороте рождений и смертей (**сансара**): только душа несет ответственность за совершенные деяния и пожинает плоды своей деятельности; 4) одиночестве (*экатва*): родственники, друзья и само тело — все это внешнее по отношению к душе, к-рая является только знанием и видением; 5) нетождественности души и тела (*аньятва*): душа странству-

ет по бесконечной *сансаре*, исполненная ложных верований и привязанностей; но свободная от **карм**, она выходит за границы сансарного мира; 6) притоке (**асрава**): этот мир имеет тройчную структуру — внизу пребывают обитатели ада, а сверху боги, что является следствием соответственно неблагой и благой направленности сознания; если же направленность сознания чиста, то душа может обрести освобождение; 7) нечистоте (*ашучья*): все в этом мире нечисто, и только душа чиста; 8) остановке (**самвара**): ложные взгляды, страсти и несоблюдение обетов — причины притока кармической материи в душу, что выступает причиной *сансары*, поэтому они должны быть устранены; 9) уничтожении (*нирджара*): следует размышлять над теми религ. обрядами, к-рые способствуют уничтожению *кармы*; 10) мире (**лока**): следует рассмотреть двоякое уничтожение *кармы*; 11) проповеди учения (*дхарма свахьятатва*): необходимо изучить достоинства домохозяина и добродетели монаха, чтобы устранить причины привязанностей и созерцать чистый **Атман**; 12) трудностях просветления (*бодхи дурлабха*): просветление труднодостижимо, поэтому необходимо сосредоточиться на путях его достижения.

Третий термин, **дхьяна**, обозначает в **джайнизме** собственно М.-созерцание, к-рое может быть четырех видов: а) «болезненное» созерцание (*арта-дхьяна*) — на этой стадии М. человек с сожалением вспоминает предметы, дорогие ему и уже утраченные, с горечью думает о смерти, болезнях, неприятных событиях и обстоятельствах, а также мечтает о будущем; б) «насильственное» созерцание (*рудра-дхьяна*) — на этой ступени ум охвачен жадной мести за получение к.-л. вреда или убытка; в) «добродетельное» созерцание (*дхарма-дхьяна*) включает в себя, во-первых, размышление с твердой и устойчивой верой в те догмы джайн. канона, к-рые изложены в священных книгах, во-вторых, М. по поводу того, что неживое (*аджива*) не только абсолютно чуждо живому (*джива*), но и не связывает его, в-третьих, рассмотрение души с двух точек зрения: обыденной и подлинной, в-четвертых, «умное» видение 14 миров и природы составляющих их элементов (ср.-век. джайн. мыслители, в частности Субхачандра, выдвинули еще одно толкование этого вида М., связав его с состоянием транса); г) чистое созерцание (*шукла-дхьяна*), первая фаза к-рого заключается в концентрации мысли на возникновении, пребывании и исчезновении субстанций (**дравья**) с различных точек зрения; на второй фазе адепт сосредоточивается на одностороннем рассмотрении субстанции, расчленяя ее на структурные элементы; третья фаза практикуется перед полным освобождением, когда возврат на прежние ступени существования или ниспадение на др. уровни бытия становятся невозможными, хотя остается активность ума, речи и тела, прекращающаяся на четвертой ступени размышления. Деятельность адепта постепенно затухает в течение короткого промежутка времени, нужного для произнесения пяти кратких звуков: а, і, u, г, l. Медитирующий аскет остается неподвижным, подобно горному камню. По истечении этого времени его душа покидает этот мир, выходя за пределы *сансары*. Первые два вида созерцания не рекомендуются для практики джайн. адепту, тогда как два других и представляют собой М. в собственном смысле слова, и именно на нее должны быть направлены все усилия того, кто стремится освободиться от кармической зависимости.

Лит.: *Bhattacharya H.* The Jaina Prayer. Calc., 1964.; *Caillat C.* Atonements in the Ancient Ritual of the Jaina Monks. Ahmedabad, 1975; *Deo S.B.* History of Jaina Monachism. Poona, 1956; *Tatia N.* Jaina Meditation. Ladnun, 1986; *Williams R.* Jaina Yoga: A Survey of the Mediaeval Śrāvākācāras. L., 1963.

«МИЛИНДА-ПАЊХА» (пали *Milinda-pañha* — «Вопросы Милинды») — будд. филос.-доктринальный диалог на яз. пали, один из шедевров инд. филос. прозы. Создавался частями в течение неск. веков начиная с I в. до н.э. Главными собеседниками выступают царь «йонаков» Милинда (т.е. эллинистический монарх Менандр, один из диадохов II в. до н.э., историч. лицо) и будд. мыслитель Нагасена. В тексте заметны следы бытового и культурного греко-инд. двуязычия, знакомство с греч. риторикой и даже, возможно, с диалогом Платона «Теэтет». Темы рассмотрения, однако, чисто буддийские. Отметим раннемадхьямическое по духу рассуждение о колеснице и личности (начало диалога): если нечто составлено и может быть разложено, то оно не реально, а представляет собою лишь обозначение. Разработан метод описания и объяснения **дхарм** посредством указания опознавательного их признака (*лакшана*) и приведения наглядной модели из обихода, изоморфно соответствующей теоретич. предмету. В области филос. семантики в тексте встречается интересный пример аутореферентного высказывания: «Могу я спросить тебя?», причем собеседники понимают, что сказанное уже есть вопрос, доказавший собственную возможность.

Лит.: Вопросы Милинды. Пер. А.В. Парибка. М., 1989.

А.В. Парибок

МИМАНСА (санскр. *mīmāṃsā* — «размышление», «исследование») — одна из шести ортодоксальных школ инд. философии. Более точно М. принято именовать *пурва-М.*, или «первой М.», в отличие от **уттара-М.**, или второй М., под к-рой традиционно подразумевается **веданга**. Одни исследователи усматривали в этой нумерации указание на время возникновения обеих школ, другие — характеристику их как двух сменяющих друг друга этапов духовного развития. Иногда М. называют *карма-мимансой*, подчеркивая ее связь с индуистской религ. практикой.

В Индии издревле существовало представление о едином ортодоксальном учении, состоящем из 20 книг (*адхьяя*) и включающем *пурва-М.*, **уттара-М.** и *санкарша-наканду* — ритуалистич. школу, тесно связанную с *пурва-М.* Слово «М.» нередко встречается в инд. священных текстах — *дхарма-сутрах*, *брахманах*, **упанишдах** и даже в ведийских гимнах. В одной из поздних *упанишад*, «Субала-уп.», возникновение М. связывается с жертвоприношением **Пуруши**: «...с выдохом этого великого существа [возникли] Ригведа, Яджурведа, Самаведа, Атхарваведа; [науки] о произношении, ритуале, грамматике, этимологии, метрике, движении светил; **ньяя**, М., **дхармашастры**, *вьякхьяны*, *упавьякхьяны* и все существа» (пер. А.Я. Сыркина).

Осн. задача М. — исследование **дхармы**, понимаемой в первую очередь как совокупность ритуальных обязанностей. Мимансаки отстаивали тезис, согласно к-рому достоверное знание о *дхарме* содержат только **Веды**. Изощренные филос. построения М. на протяжении всей ее истории служили обоснованием брахманистского ритуализма. Формирование М. как своеобразного дополнения ко всей старой ритуалистич. лит-ре стало необходимым в связи с борьбой против чуждых, небрахманистских представлений о *дхарме*, носителями к-рых были настики. С т.зр. М. *дхарма* представляет собой соединение **артхи** (пользы) и *чоданы*, т.е. «команды», руководства к действию, под к-рым подразумеваются ведийские предписания. Если свою выгоду человек может распознать самостоятельно, то для понимания ритуального долга ему требуется специальное руководство. Таким руководством могут

быть только Веды. Источником сведений о *дхарме* не может стать обыденное знание — *пратьякша*. Последняя рассматривается в М. как контакт *индрий* (органов чувств) и предмета. Если для познания окружающей действительности, т.е. того, что существует в момент познания, *пратьякша* вполне пригодна, то в качестве свидетельства о должном — о том, что еще только предстоит совершить, — она неприемлема. *Праманой*, или источником знания о *дхарме*, приверженцы М. считали ведийское слово — *шабду*. Предписания Вед, состоящие из слов, мимансаки рассматривали как абсолютно непогрешимые: ведь по отношению к предписанию не может быть даже поставлен вопрос о достоверности, т.к. его смысл — не в описании наличных фактов, а в призыве к действию. Кроме того, согласно учению М., связь слова с обозначаемым им предметом (*артха*) не представляет собой результат договора между людьми, но является врожденной (*аутпаттика*). Эти мотивы, присутствующие уже в *сутрах* М., получают развитие и в существенной степени переосмысливаются в позднейших комментариях, созданных в ситуации полемики с *буддизмом*. Ключевые термины М. — *пратьякша* и *прамана* — меняют свое значение: под первой теперь понимается чувственное восприятие, а под второй — источник истинного знания вообще (но не обязательно знания о *дхарме*). На первый план выходит прежде не интересовавший мимансаков вопрос о достоверности восприятия. Она достигается при том условии, что *индрии* человека вступают в контакт именно с тем предметом, мысль о к-ром появляется в сознании при акте восприятия. Как правило, так и происходит; причинами ошибок в восприятии становятся приводящие обстоятельства.

Однако сущность дискуссии с буддизмом состоит не столько в проблеме достоверности, сколько в вопросе о природе человеческого «Я». Адепты М. стремились опровергнуть будд. учение об иллюзорности индивида. Представлению о человеке как потоке сменяющих друг друга состояний они противопоставляли тезис о существовании устойчивого начала, остающегося неизменным в потоке перевоплощений и несущего ответственность за соблюдение *дхармы*, т.е. получающего награду за благие поступки и подвергающегося наказанию за дурные. Для решения этой задачи мимансакам и служила концепция, согласно к-рой состояния сознания (*пратьяя*) не текучи, а, напротив, устойчивы. Эта устойчивость коренится в устойчивости восприятия (*пратьякши*), «опорой» к-рого является сам воспринимаемый предмет. Центр. место в философии М. занимает учение о Ведах, к-рые рассматриваются как непогрешимое свидетельство о *дхарме* — в силу своего «неавторского» (*анаурушейя*) характера: священный текст никогда никем не был создан; он существовал всегда и потому не содержит никаких ошибочных положений. Ошибка, т.е. субъективное искажение действительности, предполагает присутствие субъекта — человека или божества. Культ Вед, в свою очередь, основывался на культе самого языка, на к-ром звучало сакральное слово, — санскрита и на представлении о нем не как об одном из мн. языков, но как о единственном «истинном» языке. Этот язык также рассматривается как вечный; в учении М. важное место занимает тезис об отсутствии «соединителя» (*самбандхатар*), человека или божества, давшего названия всему многообразию явлений. Вместе с тем в роли таких «соединителей» выступают все родители, к-рые учат своих детей говорить.

В трактовке ритуальных действий, составляющих *дхарму*, приверженцы М. отличались радикализмом. Смысл жертвоприношения они видели не в обращении к богам; реальность последних в качестве самостоятельных существ мимансаки отрицали. Признание ведийских божеств лишь как слов, содержащихся в священном тексте, и представление о цели обряда как об особой силе, возникающей у человека

(см. **Апурва**) в результате самого ритуального действия, без всякого толчка извне, были истолкованы некоторыми исследователями как своеобразный атеизм. Смысл последнего допустимо связать с возможной ролью М. как средства распространения индуистско-брахманистской традиции. Мировоззренческой основой, пригодной для распространения религии, отвергающей прозелитизм, становилось учение о *млеччхабхаве* — превращении ариев, пренебрегших *дхармой*, в варваров-млеччхов и о возможности для них «вернуться» к первоначальному образу жизни посредством специальных обрядов. Арианизруемые «варвары» нуждались в систематич. и в то же время компактном руководстве. Учение о «жертвоприношении без богов» представляло собой один из способов соединить в рамках общеиндуистской традиции множество локальных культов.

До тех пор пока процесс поглощения местных традиций происходил под руководством **брахманов** из традиц. мест расселения ариев, М., сыгравшая выдающуюся роль в борьбе против буддизма и консолидации ортодоксии, занимала центр. положение среди астиков. Когда же (вероятно, после распада империи Гонгов) инициативой постепенно завладели восточные и особенно юж. гос-ва с их недавно арианизированным населением, она стала постепенно отходить на второй план, уступая свою роль новым формам *веданты*, к-рые и получили назв. *уттара-М.* Однако в качестве специальной ритуально-экзегетич. дисциплины *пурва-М.* сохранила свое значение до наших дней.

Лит.: Kane P.V. Brief Sketch of the Purva-Mimamsa System. Poona, 1924; Keith A.B. The Karma-Mimamsa. L., 1921; Frauwallner E. Materialien zur ältesten Erkenntnislehre der Karmamīmāṃsā. Wien, 1968; Jha G. Purva-Mimamsa in its Sources. Benares, 1942; Verpoorten J.M. Mimamsa Literature. Wiesbaden, 1987.

А.В. Пименов

МОКША (санскр. mokṣa, от глагольного корня muc — «оставлять, покидать, освобождаться», через дезидератив mokṣ — «желать освобождения») — окончательное освобождение от **сансары**, т.е. дурной бесконечности все новых и новых рождений. М. как одна из четырех целей человеческой жизни (см. **Пурушартха**) превосходит три остальные (**артху**, или материальное благополучие, **каму**, т.е. чувственные радости, и **дхарму**, или морально-религ. закон) и тем самым отменяет их; она предполагает выход из-под власти **кармы**. Представление о М. сложилось уже в **упанишадах**, а затем было окончательно оформлено в филос. **даршанах**. С т.зр. **ньяя-вайшешики** М., называемая также **апаварга**, представляет собой отказ от каких бы то ни было свойств или характеристик опыта; душа при этом освобождается от всяких уз, связывающих ее с телом, т.е. от любых ощущений и переживаний. К М. можно прийти через постижение сущности категорий и следование этич. нормам, вместе с тем М. здесь отнюдь не означает полного разрушения индивидуального «Я». Для *пурва-мимансы* М. — это «высшее благо» (*нихиреяса*), обычно отождествляемое с достижением «неба» (*сварга*); обретение такого блага зависит от неуклонного следования предписаниям **Вед** (*видхи*), более того, движение к М. уже заранее определено внутренней энергией становления (*бхавана*), проявляющейся в императивных командах ведийского Откровения. В учении **санкхьи** М. понимается как разделение сознания (**Пуруша**) и первоматерии (**Пракрити**); это возвращение **Атмана**, или *Пуруши*, в свое изначальное чистое (**кайвалья**) состояние, когда он перестает лож-

но отождествлять себя с образованиями *Пракрити*, в т.ч. и с эмоционально-психич. особенностями личности.

Наиболее последовательно трактует М. в духе учения *упанишад адвайта-веданта Шанкары*. М. здесь — это реализация истинной сущности *Атмана*, иначе говоря, внезапное постижение адептом абсолютного тождества *Атмана* и высшего *Брахмана*. Подобно *пурва-мимансе*, *адвайта* также считает опорой на Веды принципиально важной для освобождения, однако в учении *Шанкары* акцент смещается с непреложных команд и ритуальных предписаний на т.н. «великие речения» (*махавакья*): «Ты еси То» (Брихадараньяка-уп. III.9; Чхандогья-уп. VI.8.7), «Этот *Атман* есть *Брахман*» (Брихадараньяка-уп. II.5.19) и др.; эти речения лишены прагматич. ценности, они никуда не ведут и никого не воспитывают, а лишь помогают сменить угол зрения, подводя адепта к моменту, когда для него окажется возможным внезапный переворот и прорыв к истинной реальности. С т.зр. *адвайты* накопление «благих заслуг» (*пунья*) — это всего лишь предварительное условие, необходимое, но отнюдь не достаточное для достижения М. Тот, кто платит аскезой, благочестием или любовью, получает всего лишь «благую долю» (*бхага*) в новом рождении, это не более чем способ ориентации в мире *кармы*, не выводящий за ее пределы. По словам Шанкары, «все эти обряды и средства, ношение священного шнура и тому подобное, полностью отделены от постижения единства с высшим *Атманом*» (Упадеша-сахасри I.30). Если в *вишишта-адвайте Рамануджи* душа постепенно продвигается к освобождению, накапливая знания, опираясь на собственные благие поступки и помыслы, а также на любовь и помощь персонафицированного Бога-творца *Ишвары*, то в *адвайте* любые вспомогательные средства оказываются недостаточными и ущербными, ничем не помогая адепту в достижении М. Потому-то, с т.зр. Рамануджи, даже после выхода из сансарного круга перерождений душа преобразается, но сохраняет свою индивидуальность — своего рода сжатую историю своих прежних рождений, между тем как для Шанкары М., тождественная высшему *Брахману*, абсолютно противопоставлена эмпирич. миру, а реализация освобождения предполагает снятие индивидуальных особенностей личности. М. в *адвайте* определяется лишь апофатически, через снятие всех свойств и характеристик; она «не-двойственна» (*адвайта*) и «лишена качеств» (*ниргуна*). Вместе с тем, в отличие от будд. *нирваны*, обретение М. в *адвайте* — это «достижение уже достигнутого» (*праптасья прапти*), иными словами, освобождение не просто задано как «цель человека» (*нурушартха*), к к-рой следует стремиться; М., тождественная высшему *Брахману* и чистому *Атману*, «предшествует» эмпирич. миру и предполагает его. В противоположность относительной реальности Вселенной, освобождение реально абсолютно, и потому оно существует до и помимо всей иллюзорной игры творения (см. *Лила*; *Майя*).

Несмотря на крайний радикализм *санкхьи* и особенно *адвайта-веданты* в их подходе к М., именно эти два учения разделяют идею, касающуюся практич. реализации освобождения. В отличие от проч. ортодоксальных школ инд. философии, они допускают возможность т.н. освобождения при жизни (*дживанмукти*). Согласно этому представлению, М. отменяет действие всей *кармы*, связывающей данного индивида, за исключением той, что уже начала «приносить плод» (*прарабдха-карма*), иначе говоря, той *кармы*, инерция к-рой уже действует. В этом случае адепт, достигший освобождения, сохраняет свое тело вплоть до естественной смерти, вместе с тем уже не чувствуя себя связанным этим телом. На этой стадии *Атман* уже осознает себя как *сакшин*, т.е. внутренний свидетель актов восприятия и действия, отличающий себя от соответствующих ментальных функций. Ему больше не при-

ходится заботиться о сообразовании своего поведения с моральными и религ. нормами: те не имеют над ним никакой власти, но теперь чистота и благо сопровождают его без к.-л. специальных усилий. Прочие ортодоксальные школы полагали, что полное освобождение возможно лишь при «сбрасывании тела» после смерти (концепция *видеха-мукти* — освобождение без тела).

Лит.: *Oberhammer G.* La Délivrance de cette vie (jīvanmukti). P., 1994; *Panikkar R.* The Vedic Experience. Poona, 1958; *Ramachandra Rao S.K.* Jīvanmukti in Advaita. Candinagar, 1979.

Н.В. Исаева

МОХА (санскр. मोहा — «помрачение сознания», «одержимость», «ослепление», «мания»). В буддизме один из трех корней неблагоприятных психич. явлений (*акусаала-мула*; см. **Акушала**), ведущих к перерождению (**сансара**), наряду со страстью (*лобха*) и ненавистью (*доша*). Присутствие М. определяет отрицательное моральное качество намерения (**четана**), а также ассоциированных с ним ментальных факторов (*четасика*). М. скрывает истину о мире под покровом незнания (**авидья**), мешая людям понять будд. учение (**Дхарму**) и встать на путь освобождения (**нирвана**). Создавая иллюзии, к к-рым живые существа склонны привязываться (см. **Упадана**), М. благоприятствует появлению различных аффектов, удерживающих их в тисках перерождения. Преодолевается через культивирование противоположного состояния — *амоха*.

В.Г. Лысенко

МОХАНТИ ДЖИТЕНДРА НАТХ (Mohanty Jitendra Nath) — инд. философ, феноменолог, историк инд. и зап. философии, издатель феноменологич. журнала «Husserl Studies». Родился в 1928 в небольшой деревушке (шт. Орисса), в семье судьи. В гос. англ. школах изучал математику и англ. яз., дома — санскрит (под руководством местного пандита читал «Тарка-санграху» **Аннамбхатты** и «Облако-вестник» Калидасы). В юности испытал влияние идей **Ганди**. В 1945 поступил в Президентский колледж Калькутты, где увлекся учением **Ауробиндо Гхоша**. В 1949, окончив колледж и получив степень магистра, занимался преподавательской работой. С 1952 продолжил образование в Геттингене, где занимался математикой (в Математич. институте и Институте им. Макса Планка) и санскритом (в соответствии с принципами нем. школы, к-рые впоследствии оценил как чисто «филологич.»). После защиты докторской диссертации в 1954 вернулся в Калькутту.

Став сторонником последователя **Ганди** Винобы Бхавы, он вместе с ним странствовал по Индии, пытаясь уговорить землевладельцев отдать часть своих вотчин в пользу безземельных крестьян. С 1955 — преподаватель философии ун-та Калькутты. Читал лекции по эпистемологии, используя санскр. тексты и идеи Канта и Гуссерля, а также по политич. и социальной философии, опираясь на Гегеля и Маркса. Способствовал созданию филос. ф-та в ун-те Бурдвана, где проработал 6 лет. Занимался одновременно феноменологией Гуссерля и **навья-ньяей**. Вернувшись в Калькутту в тревожные времена движения наксалитов, оказался не у дел. Приглашение из ун-та шт. Оклахомы дало возможность продолжить исследования в США.

Последующие годы преподавал в разных ун-тах США и Европы, постоянно приезжая в Индию. С 1985 по наст. время — профессор ун-та Темпл (Филадельфия, США). Несмотря на свою американскую «прописку», интеллектуально теснейшим образом связан с Индией и считает себя инд. философом. В его обширном филос. багаже «удельный вес» работ по инд. философии — традиц. и совр. — составляет ок. трети.

Однако, несмотря на глубокое знание обеих традиций — инд. и зап., М.Д.Н., по его собственному признанию, не занимается сравнительной философией, а движется «внутри» каждой из названных традиций в надежде, что в итоге они «прольют свет друг на друга». Сравнительная философия, как ее понимали в 1960-е гг., опиралась на противопоставления интуитивной, супрарациональной, мистич. инд. философии — зап. интеллектуальной, рациональной и диалектич. По словам М.Д.Н., «*навья-ньяя* открыла мне, что инд. мышление было логич., аналитич., рациональным; феноменология научила меня интуитивным, эмпирич. и своего рода интроспективным занятиям философией». Творческий, а точнее, «критич.» импульс, как заметил сам М.Д.Н., был связан с зап. традицией, а индийская выступала скорее своеобразным «полигоном» для апробирования новых методов и идей. Уверенность в рационалистичности инд. мысли М.Д.Н. черпал из исследования прежде всего *навья-ньяи* — системы логики (его первой книгой было исследование, посвященное **Гангеше** — основоположнику *навья-ньяи*). «*Навья-ньяя* — блестящая система анализа познания в его логич. аспекте; тексты **веданты** освещают множественные модальности сознания». Область интересов М.Д.Н. в инд. философии включает и те аспекты, к-рые дают ему возможность пролить новый свет на проблемы феноменологии, и, наоборот, занятия феноменологией помогают по-новому осмыслить проблемы инд. философии.

М.Д.Н., так же как и его коллега и близкий друг **Б.К. Матилал**, представляет собой тип философа, к-рый не просто хорошо знает обе традиции, но и живет «внутри» каждой из них, т.е. является личностью в каждой по отдельности. Его компаративные работы действительно диалогичны, это не мертвое сравнение, поделенное на колонки: «зап.» и «инд.», а живой диалог двух традиций о своих проблемах.

Соч. Д.Н. Моханти: *Between Two Worlds, East and West: An Autobiography.* Oxf., 2002; *Classical Indian Philosophy.* Oxf., 2002; *Consciousness and Knowledge in Indian Philosophy // PhEW.* 1979, vol. XXIX; *Consciousness in Vedanta // S.S. Rama Rao Pappu (ed.). Perspectives in Vedanta.* Leiden, 1988; *Explorations in Philosophy: Indian Philosophy. Essays by J.N. Mohanty.* Ed. by Bina Gupta. N.Y., 2001; *A Fragment of the Indian Philosophical Tradition—Theory of pramāṇa // PhEW.* 1988, vol. XXXVIII; *Freedom as Action in Indian Philosophy // Leroy S. Rouser (ed.). On Freedom.* Notre Dame, 1989; *Gaṅgeśa's Theory of Truth (containing the Sanskrit text of Gaṅgeśa's Pramāṇavāda with an English transl., explanatory notes, and an Introductory Essay).* Santiniketan, 1966 (2nd ed.: D., 1989); *Indian Philosophical Tradition: The Theory of Pramāṇa // Shlomo Biderman and Ben-Ami Scharfstein (eds.). Rationality in Question, On Eastern and Western Views of Rationality.* Leiden, 1989; *Indian Philosophy between Tradition and Modernity // Rama Rao and Puligandla (eds.). Indian Philosophy: Past and Future.* D., 1982; *Indian Theories of Truth: Thoughts on Their Common Framework // PhEW.* 1980, vol. XXX; *Logic, Truth, and the Modalities. From a Phenomenological Perspective.* Dordrecht–Boston–L., 1999; *The Mind behind Bhoodan: Shri Vinoba Bhave's Land-Gift Movement // The*

Aryan Path. Calc., 1958; Phenomenology and Existentialism: Encounter with Indian Philosophy // IPhQ. 1972, vol. XII; Phenomenology in Indian Philosophy // Proceedings of the XIII International Congress of Philosophy. XIII. Brussels, 1953; Reflections on the Nyaya Theory of Avayavipratyakṣa // Journal of the Indian Academy of Philosophy. 1962, vol. 1; Sense, Reference and the Ineffable in Indian Philosophy // Journal of Chinese Philosophy. 1987, vol. XIV; The Self and its Other. Oxf., 2000; Some Aspects of Indian Thinking on Being // M. Sprung (ed.). The Question of Being. Pennsylvania, 1978; Sri Aurobindo's Concept of Man and Modern Philosophical Anthropology // Chaudhuri and Spiegelberg (eds.). The Integral Philosophy of Sri Aurobindo. L., 1961; Subject and Person: Eastern and Western Modes of Thinking about Man // IPhQ. 1980, vol. XX; Understanding Some Ontological Differences in Indian Philosophy // JIPh. 1980, vol. VIII.

Лит.: Лысенко В.Г. Философия Джитендры Натха Моханти: Между Индией и Западом // Живая традиция. К 70-летию Инд. филос. конгресса. М., 2000; The Philosophy of J.N. Mohanty. ICPR Series in Contemporary Indian Philosophy. Ed. by Daya Krishna and K.L. Sharma. N.D., 1991.

В.Г. Лысенко

МУРТИ К. САТЧИДАНАНДА (Murty K. Satchidananda) (род. 25.09.1924, шт. Андхра-Прадеш) — занимает одно из ведущих мест в ряду совр. философов Индии благодаря своим трудам и выдающейся организаторской деятельности. После окончания учебы и получения докторской степени в ун-те Андхры много лет преподавал в нем философию. Занимая посты вице-президента ун-та Андхры, президента Центр. института тибетологических исследований и вице-председателя Гос. университетской комиссии (Univ. Grants Commission), М.К.С. внес огромный вклад в дело развития университетского преподавания философии на совр. уровне. Сыграл важнейшую роль в организации деятельности Инд. филос. конгресса в качестве его председателя (1980–2000). М.К.С. принимал самое активное участие в международных конференциях и форумах, первым из числа инд. философов был избран вице-президентом Международной федерации филос. об-в.

М.К.С. — исследователь с широким кругом интересов, включающих инд. философию (прежде всего **адвайта-веданту**), философию религии и культуры, филос. осмысление социально-политич. проблем (в особенности проблем войны и мира), философию образования. «Мои воззрения, — признавался М.К.С., — глубоко укоренены в **веданте** и отчасти в **буддизме**. В то же время я никогда не был безразличен к совр. филос. ситуации в мире. На меня оказали наибольшее влияние Хайдеггер, Бубер, Марсель, Нейбур и др. Но я полагаю, что в конечном счете мне удалось не просто дать новую интерпретацию *веданты* или повторить положения экзистенциализма, но достичь определенного синтеза под двойным влиянием психологии и культурной антропологии, не предавая забвению уроков лингвистич. анализа». М.К.С. верит в универсальность истинных ценностей и одновременно напоминает о необходимости оставаться верным собственной традиции: «Ни одна из великих культур не является совершенной и не является выше др. культуры. Свою целостность можно развивать, только придерживаясь собственной культуры и относясь с любовью к собственной стране, находясь в контакте с др. культурами и признавая др. страны достойными равного уважения». М.К.С. — первый из тех, кто был удостоен нац. премии им. Б.С. Роя за выдающиеся заслуги в области философии, он на-

гражденин высшим орденом страны «Падма Бхушан», является почетным доктором мн. инд. ун-тов, а также Института философии РАН, Софийского ун-та (Болгария) и Народного ун-та Китая.

Соч. К. Сатчидананды Мурти: The Advaitic Vision. Bombay, 1990; The Divine Peacock. Understanding Contemporary India (ed.). N.D., 1995; Ethics, Indian Unity and Culture. N.D., 1991; The Indian Spirit. Waltair, 1965; Metaphysics, Man and Freedom. Waltair, 1963; Naihsreyasa Dharama. Varanasi, 1984; Philosophy in India: Tradition, Teaching and Research. N.D., 1985; Revelation and Reason in Advaita Vedanta. Waltair, N.Y., 1959; Vedic Hermeneutics. D., 1993.

Лит.: The Philosophy of K. Satchidananda Murty. Ed. by S. Bhattacharyya and Ashok Vohra. N.D., 1995.

М.Т. Степаняни

МУРТИ ТИРУПАТТУР РАМАСЕШАЕР ВЕНКАЧАТАЛА (Murty Thirupattur Ramaseshayer Venkachatala) (род. 1902) — считается одним из наиболее авторитетных инд. философов кон. XX в., непревзойденным в совр. Индии знатоком санскрита. Его высоко ценят за глубину знания источников и лит-ры по **мадхьямаке**, **адвайта-веданте** и **вьякаране**. Труд М.Т.Р.В. «Центральная философия буддизма», опубликованный в 1955, до сих пор считается классич. работой. Избранные науч. статьи философа были опубликованы в специальном издании. Под его руководством с успехом велись исследования по **виджнянаваде**, **пратьябхиджняваде** и **сабадвайте**. Будучи блестяще образованным в области классич. инд. философии, М.Т.Р.В. в то же время был знаком с зап. философией. Влияние на него **К.Ч. Бхаттачарии** было столь велико, что некоторые считают (в т.ч. **К.С. Мурти**), что воззрения М.Т.Р.В. представляют собой «второй этап философии К.Ч. Бхаттачарии».

Соч. Т.Р.В. Мурти: Ajnana (co-authored with G.R. Malkani, R. Das). 1933; Central Philosophy of Buddhism: a Study of the Madhyamika System. L., 1955 (repr. 1980); Lucid Exposition of the Middle Way: the Essential Chapters from Prasannapada of Candrakirti. Transl. from Sanscrit by Mervyn Sprung, in Collaboration with T.R.V. Murty and U.S. Vyas. 1979; Studies in Indian Thought (Collection of Papers by T.R.V. Murty). Ed. by H.G. Coward. D., 1983.

М.Т. Степаняни



Н**АВЬЯ-НЬЯ** (санскр. nauya-nūya, — букв. «новая нья») — логико-эпистемологич. брахманистская школа, сложившаяся в Индии в XIII в. в рамках религ.-филос. направления **нья** и процветавшая до 2-й пол. XVII в. Формировалась параллельно синкретич. **нья-вайшешике**, к-рую также называли «Н.-н.». До **Рагхунатхи Широмаи** деятельность школы проходила только в Митхиле (совр. шт. Бихар), в ней участвовали члены родственных брахманских

кланов, позже влияние школы распространилось по всему субконтиненту. Ее значение в истории инд. логики, сопоставимое со значением символич. логики на Западе, еще до конца не раскрыто, потому что б. ч. текстов школы пока не опубликована. Сегодня Н.-н. существует как часть традиц. брахманского образования, а также изучается специалистами по санскр. лит-ре, инд. философии и математич. логике. Пользуется большой популярностью среди программистов в Индии, т.к. считается наиболее подходящей основой для создания языков программирования. Во мн. ун-тах и институтах Индии ведутся исследования традиции Н.-н.: в ун-те им. Дж. Неру в Нью-Дели, ун-те Раджастхана, ун-те Карнатака, в Центре исследования языковых технологий в Хайдарабаде, Институте математич. наук в Ченнае (Мадрасе) и др.

Основоположник школы — **Гангеша Упадхьяя** (XII–XIII вв.), базовый текст школы — его «Таттва-чинтамани» («Драгоценный камень категорий»), посвященный логико-эпистемологич. и лингвофилос. проблемам. Именно Гангеша идентифицировал свое учение как «новую» навью и противопоставил ее «старой» традиции, идущей от «Ньяя-сутр» Готамы-Акшапады. Созданные Гангешей концепции в дальнейшем были кардинально усовершенствованы Рагхунатхой Широмаи (ок. 1475 — 1550) — оригинальнейшим мыслителем, к-рого современники называли лидером «новых», т.е. «нового» крыла Н.-н. Традиция логики Н.-н. после Гангешы развивалась также Ватешварой (ок. 1300 — 1340), Вардхаманой (сер. XIV в.), Гангадхией (нач. XV в.), Яджняпати Упадхьяей (1410–1470), Бхуванасундарасури (нач. XV в.), Джаядэвой (Мишрой) Пакшадхарой (1425–1550), Васудэвой Сарвабхаумой (ок. 1450 — 1525), Ручидаттой Мишрой (нач. XVI в.), внесшими свой вклад в уточнение терминологии и формализацию логики. Васудэва Сарвабхаума сыграл выдающуюся роль в создании бенг. традиции Н.-н. Он основал *тол* — традиц. место для занятий в Навадвипе (совр. дистрикт Надья). У него было много блестящих учеников, в т.ч. такие известные, как вишнуитский проповедник-*бхакт* **Чайтанья**, последователем к-рого в религии затем стал сам Васудэва, один из основоположников бенг. школы индуистского права Рагхунандана и влиятельный тантрист Кришнананда. После Рагхунатхи заметными фигурами в Н.-н. были Матхуранатха Таркавагиша (ок. 1600 — 1675), Джагадиша Таркаланкара (XVI в.), Гададхара Бхаттачарья (сер. XVII в.), Рамарудра Таркавагиша (нач. XVIII в.).

Навъя-найяики создали «чрезвычайно утонченную» (по выражению С.Ч. Видьябхушаны) теорию и специальную терминологию, плохо поддающуюся интерпретации в терминах как зап. философии, так и др. **даршан**. Теоретич. основаниями их построений послужили реалистич. онтология и традиц. понимание когнитивных процессов, обусловившие набор проблем и методы их решения. Пытаясь до конца развернуть реалистич. понимание метафизич. категорий (показать, как категории «присутствуют» в объектах, что происходит во время получения знаний посредством четырех инструментов-**праман** (восприятия, вывода, сравнения, слова и их вербализации), навья-найяики вынуждены были ввести ряд принципиально новых для инд. дискурса технич. терминов и соответствующих концепций. В них **джняна** (знание) обозначает не только результаты когнитивных актов, но и вербализуемые акты суждения, верования, недоверия, сомнения, предположения, выведения, памяти, восприятия, равно как и невербализуемые состояния сознания — ощущения, чувства. В таком употреблении термин «знание» больше соответствует зап. термину «познание». При этом навья-найяики дифференцируют знание как результат и как процесс познания, довольно долго не различавшиеся в инд. эпистемологии и называвшиеся одним словом. В соч. Н.-н. виды знания и познания фигурируют под раз-

ными именами: **анумана** — процесс выведения, *анумити* — выводное знание, *упа-мана* — процесс получения знания через сравнение, *упамити* — знание, полученное посредством сравнения, и т.п.

Структура процесса познания объемлет когнитивный акт (*джняна*), понимаемый как совокупность причин порождения знания, и порождаемые им состояния (**сам-скара**) субъекта в широком смысле (физич. и ментальные), к-рые, когда они появляются или активизируются, оставляют следы в сознании — память. Между отдельными когнитивными актами существует отношение препятствования: один познавательный акт препятствует началу следующего познавательного акта, хотя он не мешает существованию ментальных состояний. Как только завершается один познавательный акт, за ним без перерыва следует другой, но одновременно они начаться не могут. Зато с началом познавательного акта совпадает акт интроспекции познающего субъекта, без к-рого невозможно получение знания. Отношения между познавательными актами и состояниями сознания были одной из дискуссионных проблем Н.-н. Их логико-эпистемологич. доктрина в духе традиций инд. философии описывает познающее мышление не столько со стороны его структуры (и в этом смысле ее логич. составляющая не является формальной логикой), сколько со стороны природы тех процессов, результатом к-рых является знание, связей между двумя когнитивными актами.

Познание навья-найяйки делили на два вида: вербализуемое (**савикальпака**) и невербализуемое (**нирвикальпака**). Их интересовало именно вербализуемое знание, поскольку в отличие от эпистемологов «старой» *ньяяи*, считавших, что имеют дело с объектной реальностью, они хорошо понимали, что работают не с объектами, а с дескрипциями объектов. Поставив своей целью объяснить имеющий место в процессе познания переход от объектов к словесным формулировкам знания о них и решить проблему обоснования истинности знания, «новые найяйки» сосредоточились на создании теории многочисленных отношений (*самбандха*), опосредующих переход от вещей к знаниям. В «старой» *ньяе* отношения понимались как сущности, принадлежащие той или иной онтологич. категории, система к-рых была воспринята из **вайшешики**. Вслед за вайшешиками найяйки считали отношение «внутренней присущности» (**самавая**) одной из семи фундаментальных категорий (**па-дартха**), а отношения контакта (*самйога*) и разъединения (*вибхага*) — вторичными категориями, качествами (**гуна**). Н.-н. переосмыслила их значение, придя к убеждению, что каждая индивидуальная вещь является носителем к.-л. категорий и находится в отношениях с др. индивидуальными вещами, что она сама себя связывает с др. вещами посредством самоустанавливающихся отношений (*сварупа-самбандха*), количество к-рых бесчисленно, но к-рые (за исключением *самавайи*) присутствуют в объекте только в когнитивном акте. Всякая вещь, становясь объектом познания, приобретает иное измерение — терминологическое. Объектами познания являются для навья-найяиков не только вещи, но и сущности, не имеющие онтологич. реальности и приобретающие в когнитивном акте только эпистемологич. отношения. Когда мы говорим об отношениях, мы всегда переходим с онтологич. уровня на уровень теоретич. дискурса и в строгом смысле говорим о терминах этих отношений. Так, *сварупа-самбандха* — не само отношение, а термин данного отношения. Для анализа отношений (R) вводятся термины: референт (*ануйогин*) (а) и референт (*пратийогин*) (b), а всякое отношение интерпретируется как качество, присущее референту, что средствами зап. логики отношений может быть выражено формулой: а-(R)- b). В высказывании «Дашаратха — отец Рамы» Дашаратха выступает *ануйогин*ом отношения «отцовства», а Рама — его *пратийогин*ом. Отношение

всегда векторно и направлено от второго члена к первому, т.е. навья-найяик, разъясняя суть отношения между членами высказывания: «Дашаратха — отец Рамы», сказал бы, что присутствие «отцовства» в Дашаратхе обусловлено присутствием «сыновности» в Раме, вектор отношения направлен не от Дашаратхи к Раме, а от Рамы к Дашаратхе. Главными отношениями в Н.-н. считаются внутренняя присущность, контакт и разъединение. Первое отношение неразрывно, постоянно и имеет онтологич. статус, связывает объекты с их субстанциями, качествами и движениями; два других — непостоянны, онтологич. статуса не имеют, хотя все три непосредственны. Все они познаются уже на чувственной ступени познания — в восприятии. Через отношение контакта познаются объекты, находящиеся в контакте с чувствами (*индриями*), вместе с присущими им отношениями. Практически все исследователи отмечают, что такой способ определять отношение в объектных терминах делает концепции Н.-н. очень трудными для зап. восприятия.

Вербальное знание определяется также как «квалифицирующее» или «специфицирующее». Когда его анализируют в таком ключе, в его структуре вычленяются познаваемый факт, включающий отношение и участников отношений (aRb), и являющееся его результатом сложное высказывание $a-(R-b)$, в к-ром объединены термины: специфицируемое (*вишешья*), спецификатор (*вишешана*) и отношение спецификации (*вайшиштья*). Скажем, в случае восприятия горшка, когда формулируют результат наблюдения на естественном языке и произносят фразу: «Здесь есть горшок», слово «здесь», к-рым обозначается «место горшка», — *вишешья*, его *вишешана* — универсалия «горшечность» (согласно *ньяе*, все объекты познаются благодаря присутствию в них универсалий), а связывает их отношение спецификации, существующее между всякой универсалией и ее объектом. *Вишешья* — сложный теоретич. объект, он может иметь не один спецификатор. Если объект имеет два спецификатора, то тот, к-рый выражен сказуемым, считается главным спецификатором (*пракара*). В обычной речи знание формулируется неточно, все события, имеющие место в когнитивном акте, не обозначены из-за отсутствия средств для этого. Навья-найяики используют грамматич. формы для обозначения логич. отношений и индикации перехода рассуждения в плоскость логич. анализа: абстрагирующие спецификаторы обозначаются субстантивирующими суф. $-t\bar{a}$ или $-tva$ («горшок» — *гхата*, «горшечность», его универсалия — *гхататва*), конкретизирующие спецификаторы — суф. $-vat$, $-mat$ («дым» — *дхума*, «обладающий дымом» — *дхумават*). Об отношениях между терминами высказывания (благодаря Рагхунатхе) говорят, что они «ограничиваются ограничителями». Сами отношения (а точнее, их термины) называются «ограничиваемое» (*аваччхинна*), а то, что они связывают, — «ограничитель» (*аваччхедака*).

С учетом названных средств логически строгая формулировка знания о том же самом факте восприятия горшка должна быть такой: «Земля, специфицируемая „горшковостью“, с к-рой связана отношением контакта» (в теории Гангешы) или такой: «Имеет место специфицируемость, ограниченная „горшковостью“ и отношением контакта, обуславливающая спецификацию постоянного присутствия в земле и ограниченная „земляностью“» (в теории Рагхунатхи). Такие сложные формулировки простой, по зап. меркам, мысли обусловлены тем, что в них, во-первых, не используются специальные термины отношений, во-вторых, одновременно присутствуют и одновременно разводятся, различаются три уровня реальности: объектная, мыслимая и словесно обозначаемая. В этих высказываниях не только фиксируется наличие спецификаций разных уровней, но и отмечается наличие ситуации познания и его рефлексии. На уровне объектной реальности есть только один познаваемый

объект, но познать его как таковой для навья-найяка означает мысленно вписать его в структуру мира, в структуру всех объектно-терминологич. отношений, к-рые его специфицируют, и создать его дескрипцию. Горшок является носителем своей универсалии — «горшковости», с к-рой он связан отношением внутренней присущности, неотъемлемости. Это отношение устанавливается только в когнитивном акте. Занимаемое горшком место на земле (или просто «земля») связано с его универсалией «горшковость» отношением контакта и ограничивается универсалией «земляности», к-рая связана с землей отношением внутренней присущности. Нет отдельных категорий для реалий, называемых «отношениями».

Термины специфицируемости использовались навья-найяками также для выработки дефиниции невербального знания и истины. Согласно определению Гангешы, *нирвикальпака-джняна* лишено главного спецификатора (*пракара*) и связи с именем или универсалией, т.е. оно не имеет в своем содержании отношения спецификации. Определение истины дается им с учетом двух уровней познавательного акта: объектного и теоретического. На первом уровне истинным познанием считается непосредственное познание объекта как такого, чем он в действительности является; на втором — приписывание объекту именно такого главного спецификатора, к-рый ему в действительности принадлежит.

Названные отношения использовались для построения концепции вывода (*анумана*), главную роль в к-ром считали принадлежащей отношению проникновения (**вьяпти**). Навья-найяки предложили детализированную теорию определений. Особенности санскрита, позволяющего записывать логич. выражения одним термином и затем комбинировать в рассуждении эти термины, позволили логикам Н.-н. раньше, чем в аристотелевской логике, поставить и решить некоторые проблемы. В частности, они понимали истинностно-функциональный характер логич. связок «и» и «или» и фактически использовали (хотя и не формулировали его явно) закон де Моргана.

Н.А. Канаева

НАГАРДЖУНА (санскр. nāga-arjuna, букв. «Змей-древо») — будд. мыслитель II — нач. III в., основоположник **мадхьямаки** (первой религ.-филос. школы **махаяны**), автор ее базисных текстов; отнесен к разряду святых (просветленных существ, или **бодхисаттв**, в традиции *махаяны*, и совершенных магов, или **махасиддхов**, в традиции **ваджраяны**), канонизирован в тиб.-монгольской иконографии. Был первым известным провозвестником Великой колесницы, поэтому величия и славы в *махаяне* ему было отмерено несравненно больше, чем всем остальным махаянским мудрецам Индии. Сопоставить его можно только с **Буддой Шакьямуни**, поэтому его называют Вторым Буддой. О нем известно только из агиографич. источников, описывающих героя скорее как сверхъестественное существо, жизнь к-рого длилась от 300 до 600 лет в подвигах во славу *махаяны*. Возможно, он происходил из брахманского рода из Юж. Индии, был мастером филос. полемики и медитации, творцом десятков религ.-идеологич. и логико-диалектич. произведений, хотя в кит. и тиб. пер. сохранилось ок. 200 приписываемых ему трудов: от комментариев на будд. **сутры** до руководств по алхимии, врачеванию, металлургии и т.д.

Колоссальный объем письм. наследия Н. отчасти объясняется тем, что его сподвижники в течение неск. веков продолжали творить в стиле первоучителя и «подписывали» свои произведения его именем. Такая ситуация с авторством вполне обыч-

на для Индии древности и средневековья. Тогда создаваемые тексты считались либо «услышанными свыше» (**шрути**), либо «запомненными» (**смрити**) со слов древних мудрецов, либо сохраняемыми в качестве провозвестия (**агама**) великих духовидцев, напр. Будды или **Махавиры**, либо традиционно передаваемыми творениями основоположников духовных школ (*арьявамша* или *парампара*). Такое творчество было лишено личностных характеристик. В нем ценилось следование первообразу, что не препятствовало использованию в произведениях новейших данных и дописыванию старых текстов.

В науч. буддологии принято считать, что Н. является автором «Муламадхьямака-карики» («Коренных строф о Срединности») и доктринально родственных трактатов, в к-рых комментировались и защищались в полемике идеи ранней *махаяны*. Трактаты Н., сохранившиеся на санскр., тиб., кит. и некоторых др. языках, свидетельствуют о разработанной религ.-филос. догматике и сравнительно зрелой логико-полемич. аргументации, к-рая активно применялась в спорах на темы онтологии, эпистемологии и сотериологии. Филос.-полемич. труды Н. во многом определили высокое место логики, выводного знания, диалектич. искусства в махаянском **буддизме**. Кроме того, труды Н. указывают на причины как внутрибудд. споров между религ.-филос. школами, так и межконфессиональной полемики. Надо помнить, что создание будд. мастерами такого рода трудов является религ. деятельностью особого вида, ибо с т.зр. буддизма участие в любых спорах есть препятствие, преграда духовному совершенствованию — главному занятию монашества. В **тхераваде**, напр., дискуссионная сторона религ. жизни не развита до сих пор. Великая колесница в лице Н. нашла ответ на вопрос, как вести себя в соперничающем полирелиг. об-ве. Активная полемич. позиция — будь то участие в публичных дебатах или написание руководств к ним и монастырская подготовка «спорщиков» — означает проявление великого сострадания к оппонентам, умы к-рых запутались в сетях концепций и догм. Если полемист (из *махаяны*) действует не ради личной корысти, тщеславия, гордыни и т.д., а с любовью, смирением и без желаний, то для него дискуссия становится искусным средством (**упая каушалья**) роста духовных накоплений.

От полемич. мастерства представителей различных конфессий зависела не только материальная сторона быта религ. общин и монастырей того времени. Само их существование предполагало необходимость побеждать в публичных дискуссиях. Труды Н. содержат конкретные и предметные дискуссии и до сих пор являются логико-диалектич. учебниками для монахов. В наибольшей мере такого рода полемика о религ.-филос. догматике свойственна «Муламадхьямака-карике». Этот основополагающий трактат создан Н. в кон. II в. н.э. и входит в канонич. будд. собрания на кит. (**Типитака**) и тиб. (Тенгьюр) языках. Санскр. текст сохранился только в составе «Прасаннапады» («Ясные строки») **Чандракирти** (VII в.), являющейся коммент. на две вводные строфы и 447 строф осн. текста (в 27 гл.) произведения Н. Трактат представляет собой руководство по логико-полемич. мастерству, применяя к-рое монахи-мадхьямики подвергали деструкции осн. филос. понятия и религ. доктрины идейных противников, опровергали их доводы. Каждая глава посвящена опровержению отдельных категорий — как общефилос. (причина и условия, самсусущее, время, соединение и т.д.), так и собственно будд. (страдание, Будда-**Татхагата**, 12 звеньев цепи взаимозависимого происхождения и т.д.). Доказывая внутреннюю противоречивость, недостоверность и даже абсурдность (*прасанга*) аргументации оппонентов, Н. в апофатической манере демонстрировал коренные учения и ценности ранней *махаяны*: 1) во взаимообусловленном мире нет ни одной самостоятельной сущности (ни Бога, ни Будды, ни материи, ни др. первопричины), на к-рую можно

было бы опереться, именно поэтому мир пуст (*шунья*), но и пустота пуста; 2) все теоретико-познавательные средства (**прамана**) недостоверны, абсолютная истина (*парамартха-сатья*) ими непостижима и невыразима.

Трактат Н. имеет богатую традицию комментирования, к-рая началась с автокомментария (две версии его сохранились на кит. и тиб. яз.) и продолжается до сих пор, в т.ч. на европ. языках.

«Виграха-вьявартани» («Рассмотрение разногласий») — логико-полемич. трактат Н. Этот санскр. труд дошел до нас в метрич. форме (размер *ария*), но каждая строфа имеет прозаич. коммент., нередко представляющий собой пересказ строфы теми же терминами, дополненный союзами и служебными словами. Традиционно прозаич. часть считается автокомментарием (*свавртити*), т.е. текстом самого Н., хотя отдельные места, по-видимому, являются более поздними вставками. Так, к примеру, в строфе 28 цитируется строфа Н. из «Муламадхьямака-карики» (XXIV.10), к-рая подается как авторитетное свидетельство, как цитата из Слова Будды. В 541 Вимокшапраджня и Праджняручи перевели «Виграха-вьявартани» на кит. яз., а в 874 инд. учитель Джжнянагарбха и тиб. ученый Банде Палцег перевели строфы на тиб. яз. Позднее строфы редактировались инд. пандитом Джаяянандой и тибетцем Додепалом. Текст автокомментария был переведен Джжнянагарбхой совместно с Девендраракшитой. Санскр. манускрипт, переписанный Шилакарой (1106–1190), был найден инд. ученым Рахулом Санкритьяяной в 1936 в монастыре Жалу и опубликован.

Поэтич. размер *ария* был свойствен до Н. песенному фольклору и любовной лирике. Применение этого размера в филос.-полемич. произведении, посвященном преимущественно проблемам эпистемологии, выводного знания (*прамана*) и сотериологии, выглядит нелепо, по крайней мере с эстетич. точки зрения. Поскольку этот трактат являлся своего рода учебным пособием для махаянских монахов, готовившихся к публичным диспутам с идейными противниками, есть основания считать выбор метра преднамеренным. Объяснить это можно по-разному. Прежде всего, популярность песенного метра могла обеспечить расположение аудитории, что было весьма важно при определении победителя. Если же учесть то, что мадхьямики не выдвигали собственных тезисов, ограничиваясь критикой доводов оппонентов, то такое простонародное изложение предмета спора, к тому же во фривольно-поэтич. стиле, изначально принижало, приземляло филос. диспут. Тем самым автор дополнительно подчеркивал, что смешно придавать большое значение такой проблематике и абсурдна затея привлекать к ней внимание публики.

«Виграха-вьявартани» — одно из первых произведений Н., в к-ром вводится особый композиционный прием: вначале сообщаются все возражения оппонентов (1–20), а затем они последовательно опровергаются (строфы 21–70). Причем способы логич. деструкции доводов идейных противников не повторяются, а лишь указывается, какой из ранее продемонстрированных применять в конкретном случае (56, 66 и др.). Позже этот композиционный прием стал очень распространенным в диалектико-полемич. жанре инд. филос. лит.-ры. Первая часть была названа *турва-накшей*, а вторая — *уттара-накшей*. Этот прием, напр., использовал **Шантаракшита** (VIII в.) при создании своей колоссальной «Таттва-санграхи». В *сутрах* индуистских школ **ньяи** и **мимансы** композиция аналогичная, но, по мнению К. Джаясвала и Р. Санкритьяяны, первенство здесь принадлежит «Виграха-вьявартани», а названные *сутры* окончательно редактировались позже.

Этот же прием Н. опробовал сначала в 24-й гл. «Муламадхьямака-карики». Такая композиционная особенность появилась не случайно, тем более что она создает до

полнительные трудности при чтении текста, пространственно разделяя довод оппонента и его опровержение. Важность рассматриваемого приема — в наглядном представлении своих филос. соперников. Чем их больше, тем более весомой должна выглядеть позиция школы, логически опровергающей аргументы противников. Чтобы филос.-религ. школе существовать материально и идейно в полирелиг. об-ве, ей нужен оппонент; еще лучше, когда их несколько. В «Виграха-вьявартани» оппоненты не названы, и теперь их нелегко определить. Возможно, они представляли одну школу. В науч. буддологии давно идет дискуссия, что же это за школа. Дж. Туччи, Г. Оберхаммер, К. Бхатгачарья полагали, что это была *ньяя*. К. Линдтнер доказывал, что Н. полемизировал со знатоками **абхидхармы**. Э. Джонстон и А. Кунст по этому поводу заметили: «Неясно, знал ли Н. „Ньяя-сутры“ или нет. До более полного изучения предмета с уверенностью можно лишь сказать, что оба труда отразили полемику между двумя школами... Очевидно, что найяики признали убедительной критику [мадхьямиков]». Возможно, все же Н. знал какой-то вариант «Ньяя-сутр», поскольку он цитировал отдельные места очень близко к тексту, дошедшему до нас. Тысячелетняя история все углубляющейся полемики этих школ несомненно наложила свой отпечаток (если это не интерполяции в текстах) на их исходные разногласия, отраженные в «Ньяя-сутрах» (II.1.8–19) и «Виграха-вьявартани» (5–6, 30–51). Н. предпринял подробнейший разбор выдвинутого в «Ньяя-сутрах» возражения. При этом первый мадхьямик продемонстрировал не только полемич. мастерство, но и владение диалектикой понятий. В каждом конкретном случае, обусловленном спором, материалом изложения, проповедью, уровнем подготовленности аудитории, собственными задачами и т.д., Н. мог оказаться и абсолютистом, и нигилистом, и иллюзионистом, и реалистом, и логиком, и мистиком. Все эти позиции являлись глубоко продуманным истолкованием религ. идеи «непривязанности», в т.ч. и к какой-то определенной позиции. Столь гибкая тактика, позволявшая автору с легкостью переходить на т.зр. оппонента, не изменяя собственным духовным замыслам, видимо, объясняет, почему трудно охарактеризовать философию Срединности, или *мадхьямаки*, историкам, прибегавшим к слишком общей зап.-европ. терминологии.

Термин «диалектика» обычно используется в буддологии лишь в значении «полемич. мастерство», т.е. умелое применение силлогистич. приемов. Думается, что «Виграха-вьявартани» наглядно демонстрирует не только умение автора спорить, следуя законам формальной логики того времени и той культуры, но и диалектич. характер его образа мыслей в гегелевском смысле: как обнаружение ограниченности понятий и определений рассудка, содержащих отрицания самих себя. Свойственный Н. свободный переход от доводов здравого смысла и умозаключений к интуитивно обоснованным доводам-образам подспудной стихии религ. жизни, недоступной для непосвященных, напоминает «движение мысли, выходящей за пределы изолированной определенности» (Гегель).

Указывать на противоречивость и абсурдность на первый взгляд непротиворечивых теорий оппонентов было очень существенным приемом в системе *мадхьямаки* и в *махаяне*. Средства логич. деструкции Н. искусно использовал, во-первых, для победы в полемич. состязании с представителями др. школ мысли, что имело и социально-культурное, и даже материальное значение, во-вторых, для наглядного показа махаянской идеи пустотности (**шуньявада**), интерпретируемой в данном произведении как отсутствие собственной независимой природы, или самосущего (*свабхава*), в *дхармо*-частицах, словах, высказываниях и др. феноменах культуры вследствие их взаимообусловленности. Это действо Н. получило назв. «учение об отсутствии самосущего» — **нихсвабхававада**, к-рое стало эпитетом *мадхьяма-*

ки, как и *шуньявада*. Средства логич. деструкции подчеркивали также относительность теоретико-понятийного знания.

Кроме того, умение пользоваться разрушительными методами филос. полемики причислялось мадхьямиками к религ. усилиям на Пути срединности (**мадхьяма пратипад**). Ниспровержение категорий инакомыслящих и догм инаковерующих освобождало умы от мыслительных конструкций, мешающих, согласно Н., правильному восприятию различных махаянских истин интуитивного уровня знания, как то: взаимозависимость, недвойственность, несубстанциональность и т.д. Труд завершается словами: «Я преклоняюсь пред несравненным Просветленным (Буддой), к-рый учил, что пустотность, взаимозависимое происхождение и Срединный путь равнозначны (*эка-артха*)».

«Ратнавали» («Драгоценные строфы») — произведение Н., относящееся к жанру «наставление царю». Две трети текста дошли на санскрите, полностью трактат сохранился в кит. и тиб. переводах. Он не только отражает социально-идеологич. учения *махаяны*, но и содержит филос., доктринальные, сотериологич. материалы, в т.ч. прекрасный гимн-обет *бодхисаттвы*. В гл. 2 «Ратнавали» подробно рассмотрены учения о 32 знаках-отметинах Великого человека (*махатуруша*), в гл. 5 — о шести способах совершенствования (**парамита**), в гл. 4 — о 10 стадиях духовного роста (*даша-бхуми*). Трактат предназначался Н. для образованных светских слев др.-инд. об-ва, знакомых с доктринальными азами буддизма и его религ. ролью. Соч. посвящено изложению осн. учений ранней *махаяны*, к-рая, как можно заключить из содержания, в то время еще не была широко признана. Н. подчеркивает родство принципов *махаяны* и Закона Будды и, опираясь на фрагменты полемики по религ. и филос. вопросам с хиньянистами, указывает на духовные преимущества Великой колесницы и ее последователей, *бодхисаттв*, над Малой колесницей (I.12, 42–62, 63–73; IV. 46–66, 67–70, 78–99 и др.).

«Ратнавали» стал не только зачином нового жанра будд. словесности — наставлений, но и лег в основу социально-идеологич. текстовой деятельности *махаяны*, со свойственным ей активным стремлением к участию в общественной и личной жизни граждан. При изложении достоинств махаянского Пути осн. упор Н. сделал на его социальную роль, вытекающую естественным образом из новых трактовок учений о великой любви, *махамайтри* (III.57, 67, 85; IV.75 и т.д.), и великом сострадании, *махакаруна* (III.52, 87; IV.4, 66, 69–70, 78, 80–82, 99 и т.д.). «Наставление» предлагает расширительное понимание этих терминов, ибо великая любовь — это и великое наслаждение (*махасукха*) от обретения духовных высот, а великое сострадание — это не только готовность к сочувствию и помощи др. существу, но и накопление добродетели (*пунья*), а также знания (**джняна**). Последнее необходимо прежде всего для того, чтобы увеличить собственные возможности сострадать каждому здесь, сейчас, в миру. Только во вторую очередь это имеет смысл и пользу для будущих рождений совершенствующегося индивида.

Позиция последователей Н. в полемике состояла в их отказе выдвигать собственный тезис, т.е. они не считали необходимым доказывать (и соответственно приводить) какое бы то ни было теоретич. обоснование своих положений. Вполне достаточным было разгромить категории, выдвинутые идейным противником, продемонстрировав их логич. несостоятельность, недостоверность, абсурдность и т.д. Тиб. ученые будд. монахи полагали, что абсолютизация именно такой полемич. методологии привела к разногласиям среди мадхьямиков и выделению из них школы йогачаров, к-рые помимо деструкции др. доктрин готовы были публично утверждать и свои собственные.

По-видимому, исходным намерением Н. было очищение первоначального учения Будды о Срединном пути, к-рое, по его мнению, исказилось вследствие спекулятивных стхавиро-сарвастивадинских концепций и др. хинаянских интерпретаций. Поэтому критицизм — ведущая тема его соч. Хорошо зная палийский канон Типитаку, Н. успешно уличал в первую очередь философов-вайбхашиков в превратном толковании слова Будды. Согласно мадхьямику, Шакьямуни избегал в своих речах категоричных утверждений или отрицаний и никогда не говорил, что «это существует», а «это не существует». Критика Н. категорий филос. знания и демонстрация их логич. абсурдности дополнялась в *мадхьямаке* доктриной «пустотности» (*шуньявада*). Последняя была почерпнута из учения *сутр праджняпарамиты*, к-рое, собственно, и защищал в полемике Н. Как известно, будд. отождествление существования и страдания в *махаяне* неск. модифицировалось. Крупнейший рус. востоковед XIX в. акад. В.П. Васильев отмечал, что, по мнению махаяниста, мир плох не потому, что мучителен, «но потому, что он пуст, следовательно, в нем нет ни одной точки, на к-рую ум мог бы достойно обратить свое внимание». Возможно, этим объясняется цель Н. — показать, что всякое понятие, «омрачающее» сознание человека, пусто. Более того, пустотность, или парадоксальность, логич. абсурдность, или бессмысленность, выдвигаются им в качестве критерия истинности филос. категорий: «Все одарено смыслом у того, у кого пустотность имеет смысл; всё лишено смысла у того, у кого пустотность не имеет смысла» (Муламадхьямака-карика XXIV.14).

Очевидна религ. подоплека такой позиции. Для мадхьямика хороша и правильна лишь та логика, посредством к-рой верующие интеллектуалы докажут самим себе недействительность, ненужность и вредность (в целях спасения) дискурсивного мышления. «Истинность» у Н. — это прежде всего религ. истинность. Поэтому он готов был признать доктрину *дхармо*-частиц, но только в том случае, если их рассматривать пустыми, а не реальными, как то делали стхавиро-сарвастивадины. В *мадхьямаке* пустотностью характеризуются все знания индивидов о *сансаре*, в т.ч. и представления о *нирване*. Ухватить сущность данной точки зрения можно, лишь учитывая общеинд. взгляд на относительность или изменчивость, а также на обусловленное и на необусловленное существование.

Согласно *мадхьямаке*, «пустота» — плод уничтожения в индивидуальном сознании ложных доктрин, понятий, категорий (и буддийских тоже); реализация этого «плода» возможна лишь тогда, когда эпистемологич. занятия подкрепляются йогическими, задача к-рых показать тождество истинносущего (Татхагата) и мира, *нирваны* и *сансары*. На втором уровне будд. знания мадхьямаковская пустота «наполнялась». Здесь Н. уже мог отождествлять *шуньяту* и *татхату*, или «истинное тело Будды», — *дхарма каю*.

Чтобы постигнуть высшую и единственно реальную природу Татхагаты, мадхьямики рекомендуют воспринимать мир несуществующим, иллюзорным (*майя*), пустым, никак не связанным с неявленной, но повсюду присутствующей сущью — космич. плотью Будды. Следовательно, религ. познание в этой школе состояло не в научении, а в разрушении опор сознания, отказе от рационального.

Нагарджуновское отождествление *нирваны* и *сансары* означало, что, «шествуя Срединным путем освобождения», нельзя противопоставлять *нирвану* чему бы то ни было, нельзя усматривать двойственность между тем, что есть на самом деле (*татхата*), и тем, чего вовсе нет (мир). Снимая последнюю оппозицию в мышлении, могущую возникнуть при изучении философии *мадхьямаки*, Н. говорил, что нельзя утверждать даже то, что есть «спасение» или «Путь», поскольку эти слова

с неизбежностью повлекут за собой представления о *сансаре*, заблуждения и т.д., т.е. псевдопредставления о псевдореальности.

Однако в др. месте (Муламадхьямака-карика XVIII.5) основатель школы пустотностью назвал Срединный путь, а целью Пути — устранение пустотностью последствий **кармы**, созданных мышлением. Противоречия в своей философии Н. разъяснял особым образом. По его мнению, категоричность речи, диалектичность познания и рассудочность суть осн. препятствия духовного совершенствования. Он считал, что избежать их помогает как практика *шуньяты*, так и учение о двух уровнях знания (там же, XXIV. 8–10). Согласно Н., высшее знание нельзя называть пустым или непустым либо пустым и непустым одновременно или порознь, но в качестве термина для него предпочтительнее все-таки избрать *шуньяту* (потому что остальные филос. категории того времени были им деструктурированы). Значение этого термина не ограничивается теми смыслами, к-рые придал ему основоположник школы.

Нагарджуново истолкование Срединного пути фактически означало строительство Великой колесницы, *махаяны*. Как ее основоположник, он собрал, соединил и подогнал друг к другу не только уже имевшиеся в его распоряжении ранние *сутры праджняпарамиты*, но и др. *сутры*, вошедшие в состав махаянских, а позднее и в каноны Великой колесницы, известные на кит., тиб. и др. языках. Движение по этому Великому пути (что тоже является букв. пониманием *махаяны*) продолжается до сих пор.

Духовное наследие Н. является средоточием религ. откровений, филос. исследований и раздумий, нравственно-этич. установлений и др. видов творческой деятельности. В каждом из них гениальная одаренность автора находила решения непреходящих проблем, возникающих в жизни людей, стремящихся к совершенствованию и страдающих др. существам. Нельзя забывать, что Н. хотел противодействовать заумному философствованию и столь естественным для интеллектуалов теоретико-познавательным схемам. Основоположник Великой колесницы видел в них лишь формы умственной скверны, освободиться от к-рой гораздо труднее, нежели от чувственных привязанностей.

Труды Н. стали теоретич. фундаментом религ.-филос. школы, они изучались и комментировались в течение всего периода существования в Индии буддизма; эта традиция продолжается до сих пор тиб.-монгольским (в т.ч. российским) и, в определенном смысле, кит.-япон. буддизмом.

Соч.: Андросов В.П. Буддизм Нагарджуны: Религиозно-филос. трактаты. М., 2000; *он же*. О «Рассмотрении разногласий» (*Vigraha-vyāvartanī*) // Историко-филос. ежегодник. 1990. М., 1991; *он же*. Учение Нагарджуны о Срединности. Исслед. и пер. с санскр. «Коренных строф о Срединности» («Муламадхьямака-карика»); пер. с тиб. «Толкования Коренных строф о Срединности, [называемого] Бесстрашным [опровержением догматических воззрений]» («Мула-мадхьямака-вритти Акунтобхайя»); *Bhattacharya K.* The Dialectical Method of Nāgārjuna (*Vigraha-vyāvartanī*). D., 1978; *Hahn M.* Nāgārjuna's Ratnāvalī. Vol. I. The Basic Texts (Sanskrit, Tibetan, Chinese). Bonn, 1982; *Nagarjuna.* Mulamadhyamakakārikāh. Ed. by J.W. de Jong. Madras, 1977; *Ratnāvalī of Acarya Nāgārjuna with the Commentary by Ajitamitra.* Vol. I. Tibetan Version. Ed. by Acarya Ngawang Samten. Varanasi, 1991; *Die Ratnāvalīṭīkā des Ajitamitra.* Hrsg. und erl. von Yukihiro Okada. Bonn, 1990; *Nagarjuna.* Vighrahavyāvartanī. Ed. by K.P. Jayaswal and R. Sankrityayana // App. to Journal of the Bihar and Orissa Research Society. [D.], 1937, vol. XXIII, pt 3; *The Vighrahavyāvartanī of Nāgārjuna with Author's Comment.* Ed. by E.H. Johnston

and A. Kunst // *Mélanges chinois et bouddhiques* [Bruxelles]. Vol. IX. 1948–1951.

Лит.: Андросов В.П. Буддизм Нагарджуны: Религиозно-филос. трактаты. М., 2000; *он же*. Нагарджуна и его учение. М., 1990; Васильев В.П. Буддизм. Его догматы, история и литература. Ч. 1. Общее обозрение. СПб., 1857; Inagaki H. Nagarjuna's Discourse on the Ten Stages (Dashabhumi-vibhasha). A Study and Translation from Chinese of the Verses and Chapter 9. Ryukoku, 1998; Lamotte E. Le Traité de la grande vertu de sagesse de Nagarjuna (Mahaprajnaparamitashastra). T. I–V. Louvain, 1944–1980; Lindtner Ch. Nagarjuniana. Studies in the Writings and Philosophy of Nagarjuna. Copenhagen, 1982; Ramanan K.V. Nagarjuna's Philosophy. D., 1978; Tola F., Dragonetti C. On Voidness. A Study on Buddhist Nihilism. D., 1995.

В.П. Андросов

НАДИ (санскр. nadi) — в представлениях **тантризма** энергетич. канал в тонком теле. В опыте адепта данное понятие имеет точный коррелят, но прочим людям на опыте никак не дано. Н., по традиц. представлениям, насчитывается или 7 тыс. 200, или 84 тыс., но на иллюстрациях в **тантрах** их, конечно, гораздо меньше. Они пучками сходятся в *чакрах* (их, по разным данным, от 5 до 13). Они расположены по линии осевой симметрии тела. По Н. циркулирует **прана**, причем ни у кого, кроме опытных йогов, эта циркуляция не свободна от разнообразных нарушений, имеющих соответствия в склонностях к определенным телесным болезням и в особенностях психич. склада (напр., в привычке замечать преимущественно плохое или хорошее). Важнейшие Н. — центральный, правый и левый каналы вдоль позвоночника. В индуистской терминологии это *сушумна*, *ида* и *пингала*, а в будд. — *авадхути*, *расана* и *лалана*. Задача тантрической **йоги** — прочистка каналов для беспрепятственного протекания энергии, а далее направление энергии согласно конкретным процедурам высшей *йоги*. В будд. терминологии это практики стадии завершения высших *тантр*. Скорее всего, Н. коррелируют со спинномозговыми нервами, но в наст. вр. эти аналогии не подтверждены научно.

А.В. Парибок

НАЛАНДА (санскр. Nalanda) — будд. монастырский комплекс в Сев.-Вост. Индии (совр. шт. Бихар). Основан царем из дин. Гуптов — Кумарагуптой I (413–455), известным также под именами Шакрадितья и Махендрадितья. В строительстве монастыря принимали участие также др. представители дин. Гуптов (Буддхагупта, Татхагатагупта, Баладитья). Н. фактически был первым международным университетским центром, в к-ром велось систематич. обучение по программе «великих книг пяти наук»: 1) грамматике и лексикографии; 2) искусствам и ремеслам; 3) медицине; 4) логике; 5) философии. Во времена кит. будд. паломника Сюань Цзана, к-рый посетил Н. в 1-й пол. VII в., там проживало 10 тыс. человек, из них 3 тыс. студентов и 1500 преподавателей. В период наивысшего расцвета ун-та (кон. XII в.) в нем насчитывалось 10 тыс. студентов и 2 тыс. преподавателей. Университетская б-ка помещалась в трех больших зданиях. В одном из них, к-рое называлось «Ратнасагара» и насчитывало девять этажей, хранились редкие и священные книги, в т.ч. **праджняпарамит-**

ские тексты и тантры. Ун-т находился под патронатом правителя Харшавардханы (606–647) из Канауджа, а также царей из дин. Пала.

Город Н. еще до основания ун-та являлся известным центром будд. учености. Согласно преданию, **Будда Шакьямуни** посещал это место в разные периоды жизни. В последний раз он останавливался в манговой роще в Н. во время последнего путешествия из Раджагрихи в Кушинагару перед вступлением в *паринирвану*. Именно в Н. Будда впервые встретил двух своих любимых учеников — Шарипутру и Маудгальяяну, к-рые были родом из этих мест. Здесь же Шарипутра окончил свои дни и его прах был погребен в ступе, воздвигнутой в его честь.

Н. была местом, где вели свою проповедническую деятельность и др. религ. учителя: **Маккхали Госала**, **Махавира**, Викрама Самват. В Н. еще до официального открытия ун-та преподавали такие выдающиеся будд. мыслители, как **Нагарджуна**, **Арьядэва**, Асанга, **Васубандху**.

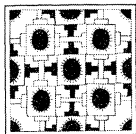
С.Ю. Лепехов

НАМА см. НАМА-РУПА

НАМА-РУПА (санскр. nāma-gūṛa — «имя-[и]-образ») — термин **веданты** и **буддизма**.

В *веданте* — два компонента любого сущего, т.е. его языковое наименование и образ, данный органам чувств (не обязательно зрению, к-рое здесь выделено в силу своей особой важности сравнительно с пр. модальностями). То, что останется за вычетом Н.-Р., будет **Брахманом** (Абсолютом). В буддизме **абхидхармы** термин исходно означает то же самое, однако точка наблюдения за объектами изменилась и утончилась, в силу чего переводить приходится иначе. Исходя из позиции наблюдения за собой и своим жизненным миром, Р. (образом) оказывается все причастное к деятельности органов чувств и они сами. Поскольку по объему это близко к европ. материальному, иногда так и переводят, что будет ошибкой, поскольку цели будд. самонаблюдения не имеют ничего общего с решением проблем, связанных с материей или с вопросом о реальности внешнего мира. Если будд. Р. — «материя», то только как основа для осмысления и оценки психикой. Далее в указанной позиции наблюдения дано еще мн. другое, непричастное к органам чувств, и его невозможно заметить и отождествить без помощи интроспективно используемых языковых знаков. Это и есть Н., т.е. психич. функции. Напр., Н. оказывается предметное сознание (**санджня**) или экзистенциальный тон переживания (**ведана**).

А.В. Парибок



НАТУРФИЛОСОФИЯ. В основе инд. представлений о природе и космосе лежит учение о **махабхутах**, или первоэлементах (земля, вода, огонь, ветер, **акаша**). Однако отправной точкой классификации первоэлементов являются чувственные способности человека: способности слуха ставится в соответствие первоэлемент *акаши* (субстрат слуха, пространство), способности осязания — первоэлемент ветра, спо-

способности зрения — первоэлемент огня, способности вкуса — первоэлемент воды и способности обоняния — первоэлемент земли. По словам Д.С. Гаура и Л.П. Гупты, «анализ материи в терминах пяти первоэлементов является не объективным, а субъективным, основанным на чувственных впечатлениях от контакта материи с органами чувств».

В инд. «философии природы» **санкхья** и **вайшешика** предложили прямо противоположные модели первоэлементов. По мнению Э. Фраувальнера, учение о пяти *махабхутах* этих школ берет свое начало в эпич. лит-ре. Точка зрения *санкхьи* преимущественно «континуалистская»: первоэлементы не отдельные, абсолютно дискретные сущности, а разные состояния, или разные фазы развития единой **Пракрити** (динамич. первосубстанции), между к-рыми нет жестких границ. Эволюция *Пракрити* представляет собой последовательную эманацию одного элемента другим. Согласно классич. схеме **Ишваракришны** (Санкхья-карика 22 и 28), *махабхуты*, или первоэлементы, появляются из «тонких эссенций» (**танматр**). Относительно конкретного механизма этой эволюции философы *санкхьи* предлагают разные учения. Одно из самых распространенных — это т.н. аккумуляционная теория (в «Юкти-дипике» она приписывается Варшаганье). Появление первоэлементов сопровождается «аккумуляцией» чувственных качеств — так, что каждый последующий к своему собственному качеству присовокупляет качества предыдущих. *Танматра* звука порождает *акашу*, *танматры* осязания и звука — ветер, *танматры* цвета, осязания и звука — огонь, *танматры* вкуса, цвета, осязания, звука — воду, все названные плюс запах — землю. Чем «грубее» элемент, чем он более вещественен, тем больше у него качеств. Известна схема, восходящая к «Чхандогья-уп.» (VI.2.2–4), где Сущее (**сат**) создало из себя жар, тот — воды, а воды — пищу (землю). Считается, что каждый из названных элементов содержит помимо своего собственного вещества вещество двух др. элементов. Эта схема получила назв. «трех-составная» (*тривриткарана*), а из нее развилась впоследствии «пяти-составная» (*панчакарана*), принадлежащая **веданте**. **Шанкаре** приписывается соч. «Панчакарана» («Пятеричная доза»), давшее имя соответствующей теории, в к-ром объясняется, что **Брахман** в форме **Ишвары** последовательно трансформирует себя в первоэлементы: *акашу*, ветер, огонь, воду и землю т.о., что каждый из них содержит в себе две части: одну, представляющую смесь др. элементов, другую — сам этот элемент в чистом виде. *Панчакарана* получила распространение не только в **веданте**, но и в отдельных школах *санкхьи* и в медицинских кругах (см. **Аюрведа**).

Вайшешики перечисляют *махабхуты* в порядке, противоположном их порядку в *санкхье*, по принципу «от грубого к тонкому»: земля, вода, огонь, ветер и *акаша*, хотя схема распределения **индрий** и осн. чувственных качеств остается той же. Первые четыре *махабхуты* наделяются атомистич. структурой, в то время как *акаша* трактуется как всепроникающая субстанция. **Прашастапада** уточняет, что цвет и вкус земли могут меняться под воздействием огня. На ощупь она бывает твердой, мягкой и даже текучей (в результате примесей атомов воды, как, напр., растительное масло). Вода обладает белым цветом, сладким вкусом, вязкостью и прохладной температурой (в форме льда), огонь — белым и сияющим цветом, может быть твердым (напр., золото, в к-рое намешаны атомы земли) и текучим (расплавленное золото). Самый «тонкий» из материальных элементов — *ваю* является именно ветром, а не воздухом, как его часто трактуют. В ранней *вайшешике* чувственная восприимчивость *махабхут* отождествляется только со зрением. «Вайшешика-сутры» и **Прашастапада** доказывают существование ветра с помощью логич. вывода, ссылаясь на такие косвенные признаки его присутствия, как шелест листьев, дрожание

травы и т.п. Однако более поздние авторы, напр. **Вьомашива**, считают такое доказательство излишним, полагая, что сама осязаемость ветра является вполне достаточным доводом в пользу его существования.

Если *санкхья* ставила во главу угла происхождение *махабхут* в ретроспективе общей эволюционной схемы, показывающей постепенную и непрерывную диверсификацию *Пракрити*, и поэтому ее учение об элементах строилось на континуалистской основе, то в *вайшешике*, к-рая интересовалась не столько происхождением элементов, сколько их актуальным составом, учение о *махабхутах* отличается достаточно строгим механико-атомистич. подходом. Не случайно В. Хальбфасс определял осн. различие между *вайшешикой* и *санкхьей* как различие между соответственно «вертикальной» и «горизонтальной» онтологич. классификациями. Отношения *санкхьи* и *вайшешики* напоминают отношения аристотелевской и демокритовской концепций элементов. В континуалистской модели Аристотеля осн. акцент делается на качество, точнее, на пары качеств (горячее–сухое, горячее–влажное, холодное–влажное и холодное–сухое), видоизменения к-рых объясняют переход элементов друг в друга. У атомиста Демокрита разница между элементами объясняется разной формой составляющих их атомов, поэтому у него, как и у вайшешиков, свойства элементов определяются лишь их собственными составными частями — атомами, а не свойствами др. элементов. Иными словами, упор делается не на качества, а скорее на их носитель — субстанцию.

Коллизия континуальной и дискретной моделей объяснения *махабхут* в *санкхье* и *вайшешике* восходит к их противоположным концепциям причинности. **Саткарьявада** *санкхьи* утверждает, что следствие подспудно содержится в причине, как семя в ростке, и проявляется (а не появляется) при благоприятных условиях, **асаткарьявада** *вайшешики* — что следствие не содержится в причине и является чем-то новым по сравнению с ней. Поэтому если в *санкхье* между элементами в цепочке «эволютов» *Пракрити* несомненно существует причинно-следственная связь, то в *вайшешике* каждый элемент связан причинно-следственными отношениями лишь со «своими» собственными частями — атомами.

Учение о природе классич. *вайшешики* и *санкхьи* были восприняты разными школами. В некоторых из них, напр. в поздней *санкхье* и *веданте*, схема эволюции *махабхут* сочеталась с атомистич. учением. Вместе с тем инд. философы не пытаются создать «чистую» теорию объяснения природы, как это делали европ. философы и ученые. Их интересовала не природа сама по себе, а морально-космич. связь природы и человека в свете таких важнейших традиц. идеологем, как **карма** — закон морального воздаяния, **дхарма** — космич. и моральный долг всех существ, особенно человека, и **сансара** — вечное перевоплощение душ в зависимости от их *кармы*. Поэтому мн. физич. явления представлялись им следствиями моральных и духовных причин.

См. также ст.: **Атомизм; Бхога; Дхату.**

Лит.: Лысенко В.Г. Универсум вайшешики. М., 2003; она же. «Философия природы» в Индии. Атомизм школы вайшешика. М., 1986; Dasgupta S. A History of Indian Philosophy. Vol. II. Cambridge, 1922; Frauwallner E. Geschichte der indischen Philosophie. Bd I. Salzburg, 1953; Gaur D.S., Gupta L.P. The Theory of Pañcamahābhūta with Special Reference to Āyurveda // Indian Journal of History of Science. 1970, № 1; Halbfass W. On Being and What There Is. Classical Vaiśeṣika and the History of Indian Ontology. Albany, 1992; Lysenko V. The Human Body Composition in Statics and Dynamics: Ayurveda and the Philosophical Schools of Vaiśeṣika and Samkhya // JPh. 2004, vol. 36, № 1; The Perception of the Ele-

ments in the Hindu Traditions / La perception des éléments dans les traditions hindoues // *Studia Religiosa Helvetica* 98/99. Ed. by Maya Burger, Peter Schreiner. Bern etc., 1999; *Roşu A.* Les conceptions psychologiques dans les textes médicaux indiens. P., 1978.

В.Г. Лысенко

НАТХА (nātha, букв. «владыка») — шиваитская тантрическая школа, появившаяся в X–XI вв. и распространившаяся в различных регионах Сев. Индии. Н. является частью широкого межконфессионального движения **сиддхов** («совершенные»), охватившего в ср. века всю Индию. Основание школы приписывается Шиве в образе Адинатха (букв. «Изначальный владыка»). Земным же основателем считается Матсьендранатх (Минанатх). Не менее известен и популярен его ученик Горакхнатх (Горакшанатха), придавший Н. упорядоченность и, в частности, оформивший ее как школу *канпхата*-йогинов («йогинов с надрезанными [ушами]»), названную так потому, что ее приверженцам при инициации надрезали уши, вдевая в них массивные железные серьги — символы Солнца и Луны. Горакхнатху приписывается авторство многочисленных мировоззренческих и практич. работ. В традиции Н. канонизированы девять великих натхов, а также 84 *сиддха*; некоторых персонажей из этих групп святых почитают также и в **ваджраяне**. По представлениям Н., из находящегося в голове человека энергетич. центра — *сома-чакры* (символической «лунной обители [Шивы]») стекает сущность жизни, бессмертная жидкость, к-рая сгорает в др. центре — «огне», располагающемся в нижней части тела («солнечная обитель [Шакти]»). Эта жидкость медленно исчезает таким путем в течение всей жизни человека, и полное ее исчезновение влечет за собой наступление смерти. Психопрактики Н. (**хатха-йога**) направлены на то, чтобы воспрепятствовать этому естественному, но напрасному истечению. Не давая стекать нектару вечной жизни, адепт «пьет» его сам, в конце концов обретая совершенное «божественное» тело, неуязвимое для болезней, старости и смерти. Достижение подобного бессмертия совпадает с обретением духовного освобождения (**мокша**). Вокруг ср.-век. Н. сложилось огромное количество легенд, сказаний, небылиц. В народе натхи пользуются славой могущественных волшебников, целителей. Они якобы способны передвигаться по воздуху, повелевать животными, вызывать дождь или засуху, разрушать предметы произнесением магич. слов, воскрешать умерших. Последователи Н. считают, что их великие святые вечно пребывают в «тонких телах» в пещерах Гималаев. Совр. Н. имеет неск. ответвлений, к-рые органично вписываются в общее русло ортодоксального **шиваизма**.

См. ст.: **Индуизм; Тантризм**.

С.В. Пахомов

НАТХАМУНИ (Nāthamuni, или Raṅganāthamuni) (824–924) — первый учитель (*ачарья*) вишнуитской **веданты**, дед **Ямуначарьи**, один из главных предшественников **Рамануджи**. Путешествуя по Тамилнаду, Н. собрал 4 тыс. тамил. гимнов **альваров** в единый сборник «Дивья-прабандхам» («Божественное собрание»), обеспечив второй источник философии **вишишта-адвайты**, наряду с т.н. «Тройственным каноном» *веданты*. Одной из важнейших заслуг Н. является сама постановка зада-

чи синтеза философии *веданты*, основанной на текстах *упанишад*, «Брахма-сутр» и «**Бхагавадгиты**», с **вишнуизмом**.

Н. является автором двух не сохранившихся работ: «Ньяя-таттва» («Сущность ньяя») — трактат, посвященный гносеологич. проблематике, включавший пять разделов (*пада*): 1) знание (**джняна**), 2) объект познания (**прамея**), 3) субъект познания (*праматри*), 4) действие (**карма**), 5) логика (**ньяя**), и «Йога-рахасья» («Тайное учение йоги»; см. **Йога**) — рассуждение на тему почитания Бога путем ревностной медитации о Нем, из к-рых на первую сохранились многочисленные ссылки в филос. лит-ре *вишишта-адвайты*. Обе работы оказали огромное влияние на формирование филос. взглядов Ямуначарьи.

Лит.: *Dasgupta S. History of Indian Philosophy. Vol. III. D., 1975; Ramaniyam B.V. History of Vaishnavism in South India up to Ramanuja. Annamalainagar, 1973; Srinivasa Aiyengar C.R. Life and Teachings of Sri Ramanuja. Madras, 1908.*

Р.В. Пеху

НАЯВАДА (nāyavāda, букв. «учение о точках зрения») — джайн. эпистемологич. концепция, к-рая предполагает рассмотрение или анализ любого фрагмента (предмета, явления и т.д.) феноменальной реальности на основании одной из семи точек зрения (*ная*), или позиций: 1) *найгамья* («охватывающая») — связана со «схватыванием» значения и пониманием слов, общеупотребительных в обыденном языке; может быть двух видов: «частично охватывающая» и «всеохватывающая». Под первой понимается схватывание, способное касаться единичного (напр., атомов), а также схватывание различий; под второй — схватывание всеобщего, универсального, постоянного. Однако в рамках дигамбарской традиции первая т.зр. истолковывается как телеологич., связанная с рассмотрением цели или намерения. Напр., некто спрашивает человека, несущего воду, дрова и сырые овощи, что он делает, на что тот отвечает: «Я готовлю еду». В этом случае еду еще предстоит приготовить, это действие является намерением субъекта, еда станет результатом деятельности. Ответ дан с телеологич. т.зр. 2) *самграха* — общая т.зр., представляет собой схватывание общего смысла в отдельных частях или объединение предметов в один класс. 3) **вьявахара** — обыденная т.зр., несущая простой практич. смысл, но может пониматься и как разложение общего на части, т.е. выделение в понятии, объединяющем в себе один класс предметов, неск. подвидов и подклассов. 4) *риджусутра* — пространственно-временная т.зр., описывает предмет в определенном состоянии в течение какого-то времени или же выделяет к.-л. признаки объектов, связанные с настоящим моментом, оставляя вне рассмотрения прошлые и будущие условия. Остальные т.зр. имеют дело со словоупотреблением и поэтому иногда объединяются в общий класс **шабда**. 5) *шабда* — контекстуальная т.зр., выделяет признаки первоначального, прямого, буквального значения. Кроме того, она нацелена на удаление несоответствий и неточностей в отношении рода, числа, падежа и т.д. в словосочетаниях типа: «дождливое время года», «манговые роща», «желанный город». В этих примерах одно слово стоит в ед. ч., а другое — во мн. Использование их в качестве существительных с прилагательными есть несоответствие чисел. Несоответствие падежей: «Армия располагается гору». Здесь вместо седьмого (по правилам санскр. грамматики), местного, падежа (локатива), используется второй, винительный (аккузатив). Несоответствие лиц: «Приходи, я

думаю, что ты приедешь на колеснице, но ты не приедешь, отец приехал». Здесь первое лицо — «я думаю» — используется вместо второго, «ты думаешь», и второе лицо — «ты приедешь» — вместо первого, «я приеду». Несоответствие времен: «Сын, все увидев, у него родился». Здесь то, что случится в будущем, рассматривается как уже случившееся. Несоответствием рода может послужить пример из рус. разг. обихода, когда говорят «мое день рождения», используя ср.р. вместо нормативного м.р. Контекстуальная т.зр. отмечает такие несоответствия и неправильности, бытующие в обыденном разг. языке. 6) *самабхирудха* — синонимическая т.зр., вычленяет смысл, образовавшийся независимо от уже существующих значений того же термина; 7) *эвамбхута* — частная т.зр., рассматривает фигуральный смысл; под ней понимается использование слова для обозначения объекта, только если оно находится в том состоянии, к-рое обозначает данное слово. Напр., когда некто отдает приказание, только тогда он Повелитель (Индра). И в этом состоянии он и не святитель, и не почитатель.

В джайн. эпистемологии перечисленные выше точки зрения могут выстраиваться в иной классификации. Напр., выделяется «т.зр. субстанции» (*дравья-астика, утсарга, анувритти*), или общая (**саманья**), в к-рую включаются первые три из названных, и «т.зр. модусов» (*парья-астика, вишеша, апавада, вьявритти*), охватывающая последние четыре. Первый подход выделяет природу явления или объекта, общие атрибуты субстанции и правила, к-рые относятся к постоянно меняющимся состояниям, или модусам субстанции, тогда как второй отмечает различия, особенности и исключения.

Лит.: Facets of Jain Philosophy, Religion and Culture: Anekāntavāda and Sādvāda. Ed. by Rai Ashwini Kumar, T.M. Dak and Anil Dutta Mishta. D., 2000.

Н.А. Железнова

НАЯНАРЫ (от санскр. *наа* — «вождь» и *нага* — «человек») — обозначение 1) всех раннеср.-век. тамил. бхактов-шиваитов и 2) преимущественно религ. поэтов, выразивших традицию бхактийского богопочитания в текстах, систематизированных в XI в. в 12 «Священных сборниках» («Тирумурей»). Поэзия Н. восходит не позднее чем к VI в. и представлена рядом первостепенно значимых имен, среди к-рых выделяются Аппар, Самбандар, Сундарар и Маниккавасахар, коим приписывается авторство первых восьми из упомянутых сборников. Специфику поэзии Н., к-рую можно охарактеризовать как бхактийскую гимнографию, составляет сочетание необычайно высокой экспрессивности (граничащей с религ. эротичностью) и отточенности поэтич. формы. Одновременно в ней решаются задачи мировоззренческие (своеобразная попытка создания «поэтич. теологии» **шиваизма**) и прозелитич. (конкуренция с др. течениями, прежде всего с юж.-инд. **джайнизмом**, лит. формы к-рого у Н. имитируются).

Среди ранних представителей тамил. шиваитского **бхакти** выделяется поэтесса VI в. Карейккал Аммеияр, испросившая у Шивы избавление от физич. красоты и возможность присоединиться к свите его уродливых почитательниц-демонниц *ней* (ср. менады Диониса), воспроизводящих образ Кали — супруги Шивы в устрашающем облике и претендующих на своеобразное духовное супружество с ним. Карейккал принадлежат четыре поэтич. сборника, пронизанных эмоцией самозабвенной преданности «избранному божеству». Поэтесса описывает мифоло-

гич. эпизоды «теографии» Шивы таким образом, как если бы она при них лично присутствовала (напр., описание космич. танца Шивы), — за эти «благочестивые повествования» она надеется на прощение своих проступков. Гимны Аппара (VII в.), бывшего джайна, обратившегося в шиваизм и горячо переживавшего из-за своих прежних религ. увлечений, заслужили ему звание «царя священного языка». Самбандар (VII в.), приобщившийся к шиваизму с детства (по легендам, был вскормлен молоком самой Парвати), именует Шиву своим «тайным другом» (*кальван*), реализуя мотив аналогий между взаимоотношениями адепта и Божества и двумя влюбленными (ему принадлежат и стихи в жанре *туду* — любовного послания). Сундарар (VII–VIII вв.) родился в брахманской семье и воспитывался при царском дворе; Шива в облике старика разрушил его свадьбу с девушкой-брахманкой, и поэт решил посвятить всю оставшуюся жизнь «избранному божеству» (что, однако, не помешало ему иметь одновременно двух жен), к к-рому обращался по всем жизненным, в т.ч. материальным, вопросам. Сундарар, к-рому принадлежало 100 стихов, стал первым упоминать почитателей Шивы — бхактов, считая себя приверженцем не только Шивы, но и др. его «рабов». Прославление им 62 шиваитских бхактов, называемое «Тируттондартохей» («Собрание стихов о рабах»), стало основой всей «агиографич.» традиции тамил. шиваизма, повествований о тех шиваитских «святых», к-рые и получили обозначение Н. В поэзии Тирумулара (VII в.), написавшего «Три тысячи тамил. [стихов]», разделенных на девять частей, называемых **тантрами**, излагается техника йогического созерцания, объектом к-рого был Шива. Именно с этим поэтом А.М. Дубянский связывает тенденцию определенного перевода эмоциональной стороны богопочитания в интеллектуальную плоскость (об этом свидетельствует афоризм Тирумулара: «*Бхакти* — это Шива. Их двое, считают лишь те, кто лишены знания», раскрывающий концепцию локализации Шивы в теле человека и т.д.). Считается, что поэзия Н. достигла полной зрелости в «Священном речении» («Тирувасахам») Маниккавасахара (IX в.), представляющем собой грандиозную «симфонию» из 51 части и содержащем 3327 строк. В первой части, «Шива-пуране», провозглашается связь поэта с Шивой, восхваляется его любовь к людям, поэт подробно «расписывает» свои прежние рождения и надеется на то, что милость Шивы способна ликвидировать всю накопленную им **карму**. Во второй части он повествует о самых славных подвигах Шивы, в третьей — о его космич. функции, к-рая мыслится здесь триединством созидания, хранения и разрушения мира (т.е. объединяет все функции членов **Тримурти**). В той же части постоянно воспроизводится рефрен прославления Шивы «Поттри!» («Славься!»), создающий впечатление мощного эмоционального натиска. В четвертой части Маниккавасахар детально описывает свои эмоции по отношению к Шиве, непонятные окружающим, но составляющие все содержание его существования; ради милости Шивы поэт отвергает все земные и даже небесные блага. Маниккавасахару принадлежала также «Священная гирлянда стихов» («Тирукковейар») — цикл 400 стихов, воспроизводящих мотивы классич. тамил. любовной лирики. После Маниккавасахара поэзия Н. пошла на спад, зато систематизация их наследия осуществилась в названном уже собрании 12 «Священных сборников» Намби Андара Намби (X–XI вв.), сочинившего поэму о 63 шиваитских бхактах (к прежним 62 был добавлен Сундарар), в к-рой можно видеть подражание санскр. юж.-инд. джайнской «Пуране о 63 образцовых [последователях Джины]», составленной в X в.

«Поэтич. теология» Н. оказала значительное влияние на формирование шиваитских религ.-филос. систем, напр. **шайва-сиддханты**. Рецитация их гимнов и по наст. вр.

включается в храмовое богочитание (*пуджа*) юж.-инд. шиваизма. Творчество Н. стало важнейшим стимулом для поэзии тамил. вишнунитского *бхакти альваров*.

Лит.: Бычихина Л.В., Дубянский А.М. Тамильская литература. Краткий очерк. М., 1987; Пятигорский А.М. Материалы по истории индийской философии. М., 1962.

В.К. Шохин

НЕМИЧАНДРА СИДДХАНТА ЧАКРАВАРТИН (Nemicandra Siddhānta Cakravartin) (X–XI вв.) — джайн. дигамбарский философ-энциклопедист. Деятельность Н.С.Ч. связывается с именем известного полководца и советника царя Раджамалы II Чамундараи (прославился покровительством **джайнизму** и возведением 19-метровой статуи Бахубали на горе Виндхьягири в Шраванабелголе — совр. дистрикт Хасан, шт. Карнатака). По преданию, именно для наставления Чамундараи в джайн. учении Н.С.Ч. и создал свой знаменитый компендиум «Гоммата-сара» («Суть [учения для] Гомматы»), где детально описал многообразие видов духовной субстанции, способы и типы взаимосвязей души с кармич. материей. В свою очередь, Чамундараи составил коммент. на трактат Н.С.Ч., ставший впоследствии классическим (ныне утрачен). Н.С.Ч. приписываются еще четыре произведения: «Лабдхи-сара» («Суть обретения», 380 стихов-*гатх*), описывающая пять видов *лабдхи* — «обретений», ведущих к правильному поведению; «Кшапана-сара» («Суть уничтожения»), разъясняющая в 270 *гатхах* необходимость искоренения страстей; «Трилока-сара» («Суть трех миров») — соч. по джайн. космологии и космографии; «Дравья-санграха» («Собрание субстанций»).

В «Дравья-санграхе» кратко (в 58 стихах) разъясняются осн. положения джайн. доктрины. Текст делится на три части; первая (ст. 1–27) описывает шесть субстанций (**дравья**), включая пять протяженных (*астикая*), конституирующих мировой Универсум. После традиц. *мангалачараны*, приветственной формулы **Джине**, дается определение души (**джива**) как бестелесной, сознательной сущности, способной вкушать плоды своей деятельности и перемещаться вверх и вниз по Универсуму. Далее следует описание души с двух точек зрения — подлинной (*нишчая ная*), как «только-сознания», и обыденной (*вьявахара ная*), как наделенной различными психофизич. характеристиками и связанной **кармой**. Автор приводит базовую классификацию душ по уровням существования в зависимости от обладания различными познавательными способностями и степеням совершенствования. Во второй части (ст. 28–39) последовательно разъясняются остальные осн. категории, или реальности (**таттва**), джайнизма: приток (**асрава**) *кармы*, связанность (**бандха**) души кармической материей, остановка (**самвара**) притока, уничтожение (**нирджара**) *кармы*, освобождение (**мокша**), добродетель (*пунья*) и порок (*папа*). Освобождение души от кармической связанности, являющееся осн. темой третьей части «Дравья-санграхи» (ст. 40–57), проясняется посредством описания различных этапов правильного знания и поведения. В заключительных *гатхах* автор выражает поклонение четырем типам аскетов — **архатам**, *ачарьям*, *упадхьяям* и *садху*, к-рые отличаются между собой уровнем и степенью духовных знаний и свершений. Наиболее авторитетный коммент. к тексту — «Дравья-санграха-вритти» («Коммент. к „Собранию субстанций“») Брахмадэвы (XVII в.) на санскрите.

В традиции считается, что кроме вышеперечисленных соч. Н.С.Ч. написал ряд трактатов (в частности, «Пратиштхапатха», посвященный созданию и почитанию об-

разов **тиртханкаров**), они хранятся в джайн. книгохранилищах-*бхандарах* в Мудабидари (шт. Карнатака) и недоступны ученым. Все тексты Н.С.Ч. написаны на пракрите (джайн-шаурасени или т.н. «дигамбари»), но имеется и санскр. версия его соч.

Лит.: *Nemicandra*. Dravya-saṃgraha. Ed. by Ghoshal. Arrah, 1917 (Sacred Books of the Jains. Vol. 1); *Nemicandra*. Gommatasāra. Ed. by L.J. Jaini. Lucknow, 1927 (Sacred Books of the Jains. Vol. V, VI); *Jain*. The Labdhisāra of Nemicandra Siddhānta Cakravartī. Vol. 1. Jabalpur, 1994; EIPh. Vol. X. Jain Philosophy (Pt. I). Ed. by D. Malvania and J. Sony. D., 2007.

Н.А. Железнова

НЕОИНДУИЗМ — влиятельное течение совр. **индуизма**, возникшее как следствие реформаторского движения на рубеже XIX–XX вв. и вызванное желанием избавить древнюю религию от непонятных, устар. положений и антигуманных обычаев, вдохнуть в нее новую жизнь, привести ее в соответствие с требованиями разума и здравого смысла. Внутри Н. существует несколько направлений. Одно из них связано с ориентацией на создание универсальной религии, объединяющей положения индуизма, христианства и ислама. Идея универсальной религии была выдвинута предшественником реформации бенг. мыслителем **Раммоханом Роем** (1772–1833), основавшим «**Брахмо Самадж**» («Об-во [единого бога] Брахмы»). Др. направление провозгласило лозунг «Назад, к Ведам!» (см. **Веды**) и сконцентрировалось на усовершенствовании традиц. религии. Оно было представлено **Даянандой Сарасвати** (1824–1883) и основанным им об-вом «**Арья Самадж**». Третье направление связано с идеей распространения инд. мудрости на Запад и представлено **Рамакришной Парамахамсой** (1836–1886) и его учеником **Свами Вивеканандой** (1863–1902). Вивекананда возглавил созданную после смерти учителя в его честь всеинд. организацию «Миссия Рамакришны» (1897). Он выступил с программой обновления **индуизма** на основе изменения отношения к классич. индуизму: переноса акцента с ритуальной практики на «дух» — мистич. единение с Абсолютом, обоснование права каждого на индивидуальную *садхану* — свободный поиск и обретение Высшей истины. Выдвинутый им принцип «единства в многообразии», объясняющий межконфессиональные отношения внутри индуизма и с др. вероисповеданиями, стал впоследствии частью гос. идеологии независимой Индии. Др. направлением деятельности мыслителя стала проповедь духовных ценностей индуизма среди неиндийцев, целью к-рой была пропаганда объединения завоеваний европ. и инд. цивилизаций, науч.-технич. и духовного прогресса.

Одной из существенных черт Н. является его «экспорт» в др. страны, чему способствовала деятельность таких религ. объединений, как Международное об-во Сознания Кришны (МОСК; International Society for Krishna Consciousness, или ISKCON) и «Фонд Раджниша». МОСК было основано в 1966 в США выходцем из Индии, вишнуитом-*садху* А.Ч. Де (1896–1977), взявшим ритуальное имя Бхактиведанта Свами Прабхупада. В фундаменте учения МОСК — идеи проповедника **бхакти**, представителя бенг. **вишнуизма Чайтаньи** (1486–1533). Сегодня у Об-ва есть центры практически во всех странах мира (в т.ч. в России), оно ведет большую экономич. деятельность, связанную с изданием средств массовой агитации (книг, буклетов, CD) и распространением кришнаитского образа жизни. Кришнаиты называют себя «вайшнавами», свою религию, именуя ее ортопрактикой, считают наукой реализации в себе Сознания Кришны на основе *бхакти-йоги*. Они

учат любить бога так же, как женское космич. начало **Пракрити** (с ним отождествляется адепт) любит мужское космич. начало **Пурушу**, как пастушка Радха любит Кришну. Адептам даются инд. имена; они носят инд. традиц. одежду — *сары*, *дхоти*, сандалии, на лоб ставят точку-*тилак*, носят иконки с изображением Свами Прабхупады; богослужения воспроизводят элементы индуистских ритуалов, включают медитацию, *джану* (повторение имен бога), коллективные распевания гимнов-*киртанов* и **мантр**, игру на барабанах и цимбалах, танцевальные движения (*санкиртан*).

«Фонд Раджниша» также изначально основан в США последователями Раджниша (1929–1999), выходца из джайн. семьи. В 1980 он приехал в США в поисках аудитории для проповеди своего учения, к-рое было запрещено в Индии. Приняв религ. имя Ошо, он основал в шт. Орегон поселение своих адептов Раджнишпурам (букв. «город Раджниша»). Его вариант Н. декларирует духовную свободу в духе отшельников-*санньяси* и обретение спасения в собственном внутреннем мире за счет отказа от любых условностей, включая нравственные и социальные. Одним из действенных средств преодоления трагич. противоречия между индивидом и об-вом и средством освобождения Раджниш называл смех.

Н.А. Канаева

НИГРАХАСТХАНА (санскр. *nigrahasthāna* — «пункт наказания») — класс причин поражения в диспуте одной из участвующих сторон; последний, 16-й категориальный топик **ньяя**. Н., несомненно, восходит еще к практике ведийской **брахмодьи**, конкретно — к тем инструкциям, к-рыми должны были пользоваться арбитры словесного состязания жрецов-эрудитов, чтобы присудить победу одной «партии» и соответственно поражение другой. Еще меньше оснований сомневаться в том, что правилами присуждения победы должны были пользоваться и арбитры состязаний шраманских эристов-локаятиков, а также преподаватели тех «брахманских колледжей», в к-рых изучалось их ремесло. Поскольку же дискуссия составляла «материю» др.-инд. интеллектуальной жизни в целом, то опыты систематизации критериев судейства должны были разрабатывать специалисты во всех областях организованного знания. В «Чарака-самхите» можно выявить по крайней мере четыре бесспорные разновидности Н. (III.8.61–64): отказ от тезиса (напр., когда кто-то утверждает, что **Пуруша** вечен, а если его опровергают, то соглашается с тем, что он невечен), признание претензии оппонента (когда оппоненту, выражаясь совр. языком, отвечают по принципу «Сам дурак!»), подмена аргумента и подмена предмета обсуждения (когда, напр., вместо обсуждения одной болезни начинают обсуждать другую). Однако затем вводится отдельная группа разновидностей Н. (там же, III.8.65), в к-рую включаются: трехкратное непонимание пропонентом высказывания оппонента (когда оно понято аудиторией); попытывание того, что и так понятно, принятие как само собой разумеющегося того, что не понятно; названные выше четыре разновидности Н. (начиная с потери тезиса); высказывание с нарушением временного порядка; употребление ложных аргументов (ср. **хету-абхаса**); наличие в аргументации одной из сторон шести пороков речи — недостаточности, избыточности, несоответствия смыслу, бессмысленности, повтора и противоречивости. В итоге можно насчитать 15 разновидностей причин поражения в диспуте.

В «Ньяя-сутрах» Н. — «противоречивость или незнание [ответа]» (I.2.19). Софистическая (**джалпа**) и эристическая (**витанда**) разновидности спора включают

Н. (наряду со словесными ухищрениями и псевдоответами) в качестве вспомогательных средств (I.2.2–3). Сутракарин знает все 22 разновидности Н., к-рые навсегда сохранились в традиции. Им посвящена вся вторая часть последнего, пятого раздела «Ньяя-сутр» (V.2.1–25). Они включают: 1) потерю тезиса, 2) подмену тезиса, 3) противоречие тезису, 4) отказ от тезиса, 5) подмену аргумента, 6) подмену предмета обсуждения, 7) бессмысленные аргументы, 8) употребление никому не понятной речи, 9) бессвязность в ответах, 10) непоследовательность, 11–12) ущербность и избыточность в аргументации, 13) повторы, 14) неспособность к воспроизведению положений оппонента, 15) незнание, 16) отсутствие воображения, 17) попытку прекращения дискуссии, 18) признание претензии оппонента, 19) отсутствие заслуженного порицания, 20) наличие незаслуженного порицания, 21) отказ от доктрины, 22) применение псевдоаргументов (см. **Хегу-абхаса**). Из этого перечня можно видеть, что только два пункта (19 и 20) выявляют несостоятельность арбитра спора, тогда как остальные — одного из участников.

Заслугу **Ватсьяяны** следует видеть прежде всего в обеспечении всех пунктов Н. хорошими наглядными примерами. Потеря тезиса (пункт 1) иллюстрируется диспутом, к-рый один из участников начинает с довода: «Звук невечен, подобно горшку, вследствие своей воспринимаемости», а затем, когда ему приводят контрдовод, по к-рому воспринимаема и вечная универсалия (в соответствии — нельзя не отметить — с «экстремистским реализмом» найяиков), завершает признанием: «Если воспринимаема универсалия, то пусть будет вечным и звук». Подмена тезиса (пункт 2) изображается картиной того же самого диспута, когда первая сторона не отказывается от своего тезиса о невечности звука, но обосновывает его др. тезисом (в ответ на приведенное возражение): «Универсалия, будучи воспринимаемой, является и вездесущей, а горшок — нет». Причина несостоятельности пропонента в том, что только аргумент и пример могут быть обоснованием тезиса, но не др. тезис. Противоречие тезису (пункт 3) демонстрируется несовместимостью тезиса: «Субстанция отлична от атрибутов» и приводимого аргумента: «Ввиду ненаблюдаемости ч.-л. кроме цвета и т.п.». Отказ от тезиса (пункт 4) — ситуацией, при к-рой тот, кто настаивал на том, что звук невечен, как ни в чем не бывало вопрошает: «Да кто же утверждал, что звук невечен?!» Пример подмены аргумента (пункт 5) — это когда, напр., санкхьяик, утверждая вначале, что единство мировой причины (**Пракрити**) может быть обосновано ограниченностью произведенных вещей, затем, когда ему резонно возражают, что их ограниченность сама по себе может свидетельствовать и о множественности причин, меняет аргумент, апеллируя уже к другому — к тому, что все вещи соответствуют удовольствию, страданию и безразличию и потому должны восходить к такой единой причине, к-рая соответствует единству трех **гун**. Пример подмены предмета дискуссии (пункт 6) — это когда вместо обсуждения конкретного аргумента в пользу вечности звука кто-то стал бы анализировать само слово «аргумент» с т.зр. его грамматич. характеристик. Иллюстрация «бессмыслицы» (пункт 7) — это когда кто-нибудь начал бы аргументировать то, что звук вечен, поскольку звуки ка, са, ра и т.д. соответствуют ja, ba, ga и т.д. Пример «невразумительности» (пункт 8) — это когда ни оппонент, ни аудитория не понимают «спикера» даже после того, как он трижды повторит свое высказывание (оно туманно, произнесено неразборчиво либо может быть понято неоднозначно). Пример «бессвязности» (пункт 9) — это когда, скажем, кто-то излагает нечто вроде: «Чаша, козья шкура, кусок мяса — это от оленя руру, это должна пить девица, ее отец очень стар».

Три последующие причины поражения в споре — связанные с изменением порядка изложения пяти членов силлогизма, опущением хотя бы одного из них или

избыточным употреблением аргументов и примеров (пункты 10–12) — по отдельности не иллюстрируются. Примеры повтора слова или значения (пункт 13) — когда кто-то говорит: «Звук вечен, звук вечен» или, напротив, настаивает: «Звук не вечен, ибо звучание подвержено уничтожению» (что тавтологично). «Неспособность к воспроизведению» проponentом сказанного оппонентом (пункт 14) уточняется: эта причина поражения в споре констатируется при том условии, что даже аудитория понимает то, что не доходит до одного из участников диспута. «Незнание» как непонимание (пункт 15): речь идет о непонимании одним из участников диспута того, что даже трижды было повторено надлежащим образом. «Отсутствие воображения» (неспособность найти ответ), прекращение дискуссии ссылкой на неотложные дела, а также признание претензии оппонента (через восклицание: «У тебя тот же самый порок!»), равно как нежелание арбитра спора констатировать поражение того, кто побежден, или, напротив, объявлять поражение тому, кто этого не заслуживает (пункты 17–20), специальными примерами Ватсьяной не иллюстрируются — вероятно, по причине их самоочевидности. Зато подробно иллюстрируется последняя из причин поражения — «отречение от доктрины» (пункт 21). Так, санкхьяик вначале обосновывает свое положение о том, что сущее не уничтожается, а не-сущее не возникает, тем, что, во-первых, все модификации должны иметь единую природу и, следовательно, также и материальную причину и, во-вторых, что эта единая природа должна быть природой радости, страдания и безразличия. Но когда его просят дать определение тому, что такое материальная причина и модификация вообще, он отвечает, что первое есть то устойчивое, у чего после устранения одних свойств появляются другие, а модификации — сами эти свойства. Итак, он отказывается от своей начальной доктрины, по которой ничто не может ни исчезнуть, ни появиться.

В дальнейшем к теме Н. обращались также **Уддйотакара** и **Удаяна** в своих субкомм. к **сутрам ньяи**, а также Шанкара Мишра в коммент. к **сутрам вайшешики**, но ч.-л. существенно новое в сравнении с Ватсьяной они к ее разработке не добавляют.

Разработка Н. в *ньяе* послужила основой и для будд. теории аргументации. Тема Н. завершает приписываемую **Нагарджуне** «Вайдаля-пракарану» (*сутры* 70–72). Мадхьямаковская «Тарка-шастра» (также, естественно, приписываемая Нагарджуне), датируемая в наст. вр. V в., включает Н. в свою третью часть, и разновидностей Н. здесь оказывается, как и у найяиков, 22. В мадхьямаковской «Упаяхридае» найяиковский перечень разновидностей ее сокращается до девяти единиц: непонимание предмета обсуждения, отсутствие воображения, неумение ответить на критику, недостаток и избыток в аргументации, бессмыслица, неуместность в ответе, бесвязность и отказ от тезиса (часть II). А в «Абхидхарма-самуччае» Асанги экономия идет еще дальше и остаются всего три Н.: отказ от своего аргумента в результате признания его ошибочности и преимуществ контраргумента, подмена предмета обсуждения, допущение логич. ошибок (V.7.5). Т.о., речь идет как бы о родовых признаках Н., а не об их перечислении. Впоследствии концепция Н. в *ньяе* подвергается критике у **Дхармакирти**.

Соч.: Ньяя-сутры. Ньяя-бхашья. Историко-филос. исслед., пер. с санскр. и коммент. В.К. Шохина. М., 2001; *Шохин В.К.* Школы индийской философии. Период формирования (IV в. до н.э. — II в. н.э.). М., 2004; *Tucci G.* Pre-Dignāga Buddhist Texts on Logic from Chinese Sources. Transl. with Introd., Notes and Indices. Bar., 1929.

Лит.: EIPh. Vol. II. Indian Metaphysics and Epistemology. The Tradition of Nyāya-Vaiśeṣika up to Gaṅgeśa. Ed. by K.H. Potter. D., 1977; EIPh. Vol. VIII.

Buddhist Philosophy from 150 to 350 A.D. Ed. by K.H. Potter. D., 1999; EIPh. Vol. IX. Buddhist Philosophy from 350 to 600 A.D. Ed. by K.H. Potter. D., 2003; *Thakur A. Chala, jāti and nigrāsthāna and the Buddhist Philosophers* // JBRS. 1977–1978, vol. 63–64, p. 779–787; *Vidyabhushana S. History of Indian Logic*. Calc., 1921.

В.К. Шохин

НИДАНА см. ПРАТИТЬЯ САМУТПАДА

НИРВАНА (санскр. *nirvāṇa*, пали *nibbana* — «угасание», «потухание») — в инд. религ. мысли высшая цель всех живых существ, заключающаяся в освобождении от тягот (**духкха**) перерождения (**сансара**) и от действия закона **кармы** (синоним **мокши**). Верующие разных исповеданий стремятся обрести душевное равновесие в идее бессмертия души, но для **буддизма** и др. инд. религий это отнюдь не благо, а наоборот — величайшее зло, поскольку бессмертие ассоциируется с бесконечными перевоплощениями, к-рым душа подвержена в течение всего времени существования мира. В буддизме бессмертие души трактуется как свидетельство приверженности «крайности» этернализма — веры в вечное существование **Атмана** (см. **Сассатавада**).

Термин «Н.» широко употреблялся в шраманскую эпоху последователями самых разных направлений — адживиками, джайнами, буддистами, но именно в буддизме он стал одним из ключевых понятий, обозначающих состояние, достигнутое **Буддой** в результате прохождения восьми (или девяти) ступеней **дхьяны** (медитации) и открытия в опыте прозрения или пробуждения (**бодхи**) **Четырех благородных истин**. Осн. значения этого понятия были сильно обусловлены его метафорикой, системой образов, с к-рыми оно ассоциируется. Главное место в этой образной системе занимает огонь — символ человеческих страстей (желания и отвращения), погашению (ср. задувание пламени свечи) или самопроизвольному угасанию (по иссяканию питающего его топлива) к-рого часто уподобляют Н. Несмотря на кажущуюся прозрачность этого и др. подобных образов Н., она оставалась понятием в высшей степени многозначным, вызывавшим острые доктринальные разногласия на всем протяжении истории как самого буддизма, так и его изучения. Некоторое представление об этой многозначности дает список ошибочных мнений о Н. из «Ланкаватара-сутры»: состояние, в к-ром мысль и ментальные состояния более не функционируют в связи с прекращением деятельности **скандх**, **дхату** и **аятан**; состояние, когда прошлое, настоящее и будущее более не сознаются, подобно тому как гаснет лампа или затухает лишенное топлива пламя; прекращение различения чувственных объектов, будто затихает ветер; разрушение представлений о существовании познающего и познаваемого; разрушение самости, живого существа, индивида (**пудгалы**); искоренение праведности и неправедности; разрушение «омрачений» (**кlesh**) с помощью знания; видение собственной природы вещей, «подобное наблюдению разноцветья хвоста павлина...» (Ланкаватара-сутра LXXIV).

Н. в раннем буддизме. В палийских *никаях* Н. нередко отождествляется с «погашением», или «искоренением», «исчерпыванием» аффектов (*кleshа*, *ашая*), эгоцентрических взглядов (**саткая-диггхи**; см. **Диггхи**), «пролиферации» словесно-ментальных конструкций (**прапанча**), с состоянием покоя (**саматха**), умиротворенности (*шанти*), предельного сосредоточения (**самадхи**). В этом случае Н. выступает синонимом практики мысленной концентрации в противоположность обычному

рассеянному состоянию ума. Более фундаментальное значение Н. приобретает, когда Будда описывает ее как отсутствие характеристик сансарного бытия: рождения, старости, болезни, смерти, неудовлетворенности (*дуккха*), аффектов, как «неизменную», «необусловленную», «приносящую блаженство». Однако Будда подчеркивает, что все эти характеристики условны, ибо Н. невыразима в терминах эмпирич., сансарного опыта. В «Сутта-нипате» его спрашивают: «Индивид, достигший цели, существует вечно и без дефектов или не существует?» Будда отвечает: «Достигший цели не имеет меры — то, посредством чего о нем говорят как о существующем, для него более нереально, когда все **дхармы** отсечены, все виды обсуждения тоже отсечены» (Сутта-нипата 1075). Это дает основания толковать отрицательные характеристики Н. как проявления апофатического подхода, что подтверждается и некоторыми «положительными», преимущественно оценочными (а не содержательными) эпитетами Н. — «лучшая», «высшая», «первая», «истинная», «благоприятная» и т.п. Существование Н. для Будды — очевидный факт, поскольку он пережил ее в собственном опыте. Вместе с тем важно понимать, что невыразимость Н. в словах связана не с тем, что Будда считает ее непознаваемой (иначе он был бы просто агностиком), а с тем, что для него Н. — предмет практики, а не рассуждений. Поэтому в беседах о Н. Будда, как кажется, руководствуется в осн. прагматич. соображениями (принцип **упая каушалья** — приспособление к уровню аудитории): он стремился к тому, чтобы Н. служила не только контрастом привычной практике своих слушателей, но и представлялась им привлекательной целью. Вряд ли большинство последователей Будды вдохновилось бы идеалом «ничто» (кстати, именно так интерпретировали Н. многие европ. мыслители, видящие в буддизме форму нигилизма), для них он говорит о Н. как о состоянии, несущем блаженство, для более «продвинутых» — о прекращении сознания.

Н. в традиц. буддизме. Согласно самому распространенному взгляду, пережив просветление (*бодхи*), Будда освободился от желания (**тришна**) и тем самым пресек корень будущих перерождений, что сделало возможным переживание Н. «с остатком», т.е. с продолжением жизни до исчерпания кармических последствий прошлых рождений (*карма* слишком слаба, чтобы «питать» перерождение, но достаточно сильна, чтобы телесно-психич. комплекс продолжал функционировать). В момент смерти Будда пережил Н. «без остатка», или *паринирвану*, что в традиц. буддизме понимается как окончательное исчезновение Будды из всех трех будд. планов существования (*дхату*): физич. (*кама-дхату*), оформленного (*рупа-дхату*) и бесформенного (*арупа-дхату*). О Будде, достигшем Н., больше нельзя сказать ни то, что он существует, ни то, что он не существует, ибо это состояние вне всяких оппозиций. Однако будд. мыслители всячески сопротивлялись тому, чтобы признать Н. чистым отсутствием, ничто. Для них Н. есть некое абсолютное бытие, не подверженное закону изменчивости (см. **Анитья**).

Хотя Н. часто отождествляют с *бодхи*, эти понятия относятся к разным аспектам «освобождения»: *бодхи* нередко сближается с познавательным опытом и описывается как совершенное понимание, а иногда даже всезнание, Н. же — с «экзистенциальным»: умиротворение и успокоение. В терминах будд. практики они ассоциируются соответственно с **випассаной** и **саматхой**.

В **сарвастиваде** подчеркивается необусловленный характер Н. в противоположность обусловленному характеру эмпирич. существования (оппозиция **санскрита-асанскрита дхарм**). Однако в связи с этим возникает проблема: если Н. «не обусловлена», то в этом случае никакая практика (**Восьмеричный путь**) не может к ней привести. В «**Милинда-паньхе**» и особенно в «**Абхидхармакоше**» подчерки-

ается, что, хотя сама Н. и беспричинна, переживание ее есть результат прохождения adeptом ступеней медитации (*дхьяна, самапатти*). Достижение высших ступеней медитации (7-я и 8-я *сампатти*), к-рые практиковали **Арада Калама** и Уддака Рамапутта, по собственному признанию Будды, не привело его к Н. Он обучал своих последователей 9-й ступени медитации, называемой *санджня-ведита-ниродха* — «подавление восприятия и ощущения», или *ниродха самапатти* («обретение подавления»). Хотя *ниродха* предполагает полное подавление *скандх*, связанных с сознанием (**ведана, санджня, санскара и виджняна**), *скандха* тела (**рупа**), поддерживаемая жизнеспособностью, продолжает функционировать. В этом состоянии, как поясняет **Буддагхоса**, тело не подвержено никакому ущербу (он приводит в пример монаха Маханагу, к-рый, находясь в горящем доме, не получил ни единого ожога). Отношение этой ступени медитации к Н. стало предметом спора между исследователями: одни их отождествляют, другие различают, третьи считают *ниродху* прообразом Н., четвертые — состоянием, на нее похожим.

Буддагхоса приравнивает *ниродху* к Н. «без остатка», но при этом утверждает, что прежде, чем достичь *ниродхи*, следует сначала обрести совершенство мудрости через *vipassanu* (инсайт): прозрение истины и на его основе успокоение, а не наоборот — успокоение и на его основе прозрение. В конечном счете различие между Н. и *ниродхой* состоит в том, что *ниродха* как ступень медитации носит производный и зависимый характер (*санскрита дхарма*), тогда как Н. есть высшая реальность вне пространства и времени — производная и независимая (*асанскрита дхарма*). Составляя конечную цель всех практик **Срединного пути**, Н. есть нечто от них принципиально отличное: любая практика имеет начало и конец, Н. — вне времени и вне всех возможных форм сансарного существования, в т.ч. и человеческого состояния. Это трансцендентный опыт, не имеющий никаких индивидуальных, личностных характеристик. Некоторые школы традиц. буддизма выдвинули концепцию **локоттаравада**, согласно к-рой Н. Будды представляет собой некое вечное внемирное (*локоттара*) состояние — вне пространства и вне времени.

Н. в махаяне. Идеи *локоттаравады* получили новое развитие в махаянской доктрине **тагхагата-гарбха**, к-рая утверждает, что совершенная Н. Будды изначально присуща всем живым существам. Противопоставляя **бодхисаттв**, пекущихся о благе других и поэтому откладывающих свою Н., **архатам** традиц. буддизма, махаянские мыслители осуждали последних за эгоизм и узость их упований, связанных с Н. В **мадхьямаке** Н. отождествляется с *шуньятой* (пустотой), *дхарма каей* (неизменной сущностью Будды) и *дхарма-дхату* (конечной реальностью). Н. является здесь не результатом процесса (в противном случае она была бы еще одним преходящим состоянием), а высшей вечной истиной, к-рая подспудно содержится в эмпирич. существовании (идея тождества Н. и *сансары*). В **йогачаре** Н. *бодхисаттв* определяется как не имеющая опоры ни в Н., ни в *сансаре*, и в конечном счете сводящаяся к остановке, прекращению деятельности всех форм сознания (см. **Алая-виджняна**). Основываясь на идее тождества Н. и *сансары*, последователи будд. **тантризма** (см. **Ваджраяна**) приписывают «освобождающую» функцию не только телу и разным его проявлениям (отождествление adeptа с телом, речью и мыслью Будды), но и духовной энергии, к-рую высвобождают человеческие страсти, если очистить сознание adeptа от привязанности к ним.

Лит.: Collins S. Nirvāṇa and Other Buddhist Felicities: Utopias of the Pāli Imaginaire. N.Y.—Cambridge, 1998 (Cambridge Studies in Religions Traditions 12); Griffiths P. On Being Mindless: The Classical Doctrine of Buddhahood. Albany, 1994; Wiltshire M.G. Ascetic Figures Before and in Early Budd-

hism. The Emergence of Gautama as the Buddha. В.–N.Y., 1990; *Thomas E.J.* Nirvāna and Parinirvāna. Leiden, 1947; *Vetter T.* The Ideas and Meditative Practices of Early Buddhism. Leiden, 1988; *Welbon G.R.* The Buddhist Nirvāna and Its Western Interpreters. Chicago, 1968.

В.Г. Лысенко

НИРВИКАЛЬПАКА–САВИКАЛЬПАКА (санскр. nirvikalpaka–savikalpaka — «без мысленных конструкций и с мысленными конструкциями») — в инд. эпистемологии два этапа восприятия (**пратьякша**): на первом (Н.) происходит непосредственное внесловесное постижение некоего неопределенного объекта, на втором (С.) идентификация этого объекта как индивида, принадлежащего определенному классу и обладающего специфич. качествами, в перцептивном суждении (напр., «это горшок»). Исследователи толкуют эти два этапа как соответственно «допозиционный–пропозиционный», «ощущение–восприятие», «презентативный–репрезентативный». Иногда Н.–С. сравнивают с учением Б. Рассела о непосредственном «знании–знакомстве» (knowledge by acquaintance) и инференциальном «знании по описанию» (knowledge by description).

Большинство школ инд. философии принимает концепцию Н.–С. Исключение составляют, с одной стороны, буддисты, к-рые считают *пратьякшей* лишь непосредственное восприятие — Н., относя С. к разряду опосредованных форм познания; с др. стороны, грамматисты, джайны, а также ряд ведантистов, напр. **Мадхва** и **Валлабха**, к-рые утверждают, что Н. не существует, поскольку все восприятие вербально и понятийно детерминировано и поэтому является С.

Проблема механизма Н.–С. привлекала внимание инд. философов разных направлений в течение мн. веков. Заслуга выделения Н. в самостоятельную фазу познания принадлежит буддисту **Дигнаге**, к-рый стремился отделить непосредственное, а значит, подлинное, познание реальных вещей от ложного мысленного конструирования (С.), объектом к-рого являются созданные сознанием обобщенные ментальные образы (**саманья-лакшана**). Если, согласно Дигнаге, Н. и С. имеют разные объекты восприятия, то вайшешик **Прашастапана**, первым из брахманистских философов предложивший концепцию Н.–С., а также последующие вайшешики, найяики и мимансаки видели в них этапы одного и того же познавательного процесса в отношении одного и того же объекта. Оппонируя буддистам, брахманистские философы пытались доказать, что, несмотря на опосредование (через механизм памяти — припоминания слова, обозначающего тот или иной объект, и манипулирование категориями мышления), С. не перестает быть *пратьякшей*. Во-первых, припоминание слова происходит в момент, когда контакт органов чувств и воспринимаемого объекта все еще имеет место, во-вторых (это довод мимансака **Кумарилы Бхатты**), одно дело вообразить объект мысленно, по памяти, другое — видеть его: несмотря на мыслительные процессы идентификации, образ объекта отличается большей четкостью и яркостью, что свидетельствует о его непосредственном характере. Буддистов такой довод не убеждает, поскольку, с их т.зр., в момент идентификации объекта непосредственное постижение, к-рое длится одно мгновение, уже прекратилось.

Самые серьезные расхождения среди сторонников концепции Н.–С. касались вопроса о том, что является предметом каждой из этих фаз познания. У Дигнаги предметом Н. является индивидуальная вещь, воспринятая в своей предельной конкрет-

ности (**свалакшана**), без сравнения с ч.-л. другим, тогда как любая идентификация этой вещи как индивида того или иного класса включает оперирование общими характеристиками (*саманья-лакшана*), не полученными в данном перцептивном акте, и поэтому не относится к *пратьякше*. Согласно учению Прашастапады, первый этап восприятия, возникающий в результате познавательного контакта объектов, органов чувств, **манаса** и **Атмана (санникарша)**, состоит в непосредственном постижении (*алочана-матра*) чистой формы, под к-рой, по разъяснениям Шридхары, понимается не только некий неопределенный объект (*X*), но и столь же неопределенная универсалия («иксовость»). На этом этапе, как указывает Прашастапада, восприятие свободно от вербальных конструкций и поэтому не может быть ложным (*авитат-хам*). **Вачаспати Мишра** отмечает, что восприятие чистой формы раскрывает объект только как универсалию, связанную с индивидуальной вещью, но не раскрывает их субъект-предикатных отношений (*вишешана-вишешья-бхава*). Помимо того что у воспринимающего нет имени ни для объекта, ни для его универсалии, он еще не может соотнести то и другое, т.е. у него отсутствует знание сигнификации как в отношении данного индивидуального объекта (напр., коровы), так и в отношении его рода («коровности»). Эту же мысль развивает и Шридхара: вербализированное знание индивидуальной вещи и присущей ей универсалии на этой стадии восприятия не возникает, поскольку нет познания др. вещи и, следовательно, не происходит ни включения (*анувритти*) данного объекта в один класс с другим на основании каких-то общих родовых свойств, ни выделения (*вявритти*) данного объекта из ему подобных. Кумарила Бхатта, подчеркивая невербальный характер непосредственного постижения (*алочана-матры*), уподобляет его восприятию младенцев и глухих, вопреки **Дхармакирти**, к-рый считает, что, хотя младенцы и глухие лишены способности к вербальному познанию, их восприятие тем не менее содержит ментальные конструкции, поскольку на одни объекты они реагируют положительно, а на другие — отрицательно.

В целом трактовка Н. зависит от того, какую онтологич. картину мира хотят с ее помощью обосновать. В брахманистских реалистич. школах (**вайшешика**, **ньяя** и **миманса**) Н. призвана обеспечить плюралистич. картину мира, в к-рой находят свое место и универсалии, поэтому она трактуется как восприятие: а) специфицируемого объекта (*вишешья*) в чистой форме и б) его спецификации (*вишешана* — в виде универсалий, субстанции, качества, движения) тоже в чистой форме. В монистич. системах сотериологич. ориентации, напр. в **адвайте**, Н. рисуется как восприятие чистого бытия (*самта*), лишённого каких бы то ни было характеристик. В этом отношении самой адекватной формой Н. будет «Ты еси то», выражающая простое тождество субъекта и объекта.

Практически все инд. философы считают С. той стадией познания, на к-рой происходит словесная и концептуальная идентификация познаваемого объекта (предцирование спецификации специфицируемому). Ввиду того что такая идентификация предполагает умственную деятельность, она связывается с *манасом*. Содержание же С., как правило, определяется методом от противного по отношению к содержанию Н. Описывая ментальное конструирование как то, чего лишена Н., Дигнага определил его как спецификацию познаваемого объекта в соответствии с лингвистич. категориями имени собственного (напр., Дэвадатта), общего имени (напр., корова), имени качества (напр., белое), имени действия (напр., готовить пищу), имени носителя качеств (напр., посохоносец). В дальнейшем схема этих лингвистич. категорий легла в основу схематизации С. у мн. брахманистских философов. У Прашастапады прообразом содержания С., представленного в серии перцептивных суждений,

является система категорий *вайшешики*, пересекающаяся с лингвистич. классификациями, использованными Дигнагой: «(это) существующее» (**саманья**), «субстанция», «земля» (**вишеша**), «(это) корова» (**дравья**), «(она) белая, рогатая» (**гуна**), «(она) движется» (**карман**).

В *ньяе* и **санкхье** четкое различие между Н. и С. вводит Вачаспати Мишра. **Джаянта Бхатта** считает, что на стадии Н. объект постигается наряду со всеми своими характеристиками и отношениями, только не связывается с ними, что происходит в ходе С. Для большинства же найяиков и вайшешиков разница в Н.–С. состоит лишь в невербальности первой и вербальности второй, во всех остальных отношениях их содержания идентичны. В **навья-ньяе** некоторые мыслители, напр. **Вишванатха Ньяяпанчанана**, исключают Н. из *пратьякши* на том основании, что она не несет в себе никакого знания.

Оригинальную позицию по вопросу Н.–С. занимает **Рамануджа**: он не считает, что Н. является постижением абсолютно неспецифицированного и недифференцированного объекта — такого как реальность у **Шанкары**, но и не видит в ней отдельного постижения спецификаций и специфицируемого, как последователи *вайшешики*, *ньяи* и *мимансы*. С его т.зр., восприятие, лишенное различающей способности, невозможно, ибо именно эта способность и составляет основу сознания: постигая объект, мы всегда различаем как минимум его очертания. Разница между Н. и С., по Раманудже, есть разница первого и последующих актов восприятия в отношении объектов одного класса: когда мы в первый раз видим корову, нам бросаются в глаза лишь ее общие очертания (рога, подгрудная складка кожи и т.п.), но у нас нет восприятия родовой формы этого животного, поскольку др. коров мы пока не видели. Воспринимая вторую и третью и последующую корову, мы уже способны распознать универсалию «коровности». Т.о., то, что было неопределенным при первом акте восприятия (универсалия «коровности»), становится определенным при последующих. Развивая мысль Рамануджи, Венкатанатха отмечает, что животные и младенцы никогда не постигают совершенно недифференцированные объекты, иначе они бы не реагировали на них по-разному (не стремились к одним и не отвращались бы от других).

Для брахманистов-реалистов, в отличие от буддистов и адвайтистов, С. столь же истинна, как и Н., а то, в чем будд. философы видят лишь ложные мысленные конструкции, обретает у них характер реально существующих универсалий. Переход же от Н. к С., с их т.зр., является необходимым этапом эмпирич. познания, тогда как для направлений сотериологич. ориентации (**буддизм**, **йога**, **адвайта**) он расценивается как потеря непосредственного, а значит, и истинного характера познания и обращение к ложному предцированию бытию нетипичных для него свойств, что препятствует достижению высшей религ. цели (**мокша**, **нирвана**). Хотя поздние адвайтисты и признают деление восприятия на Н.–С., они относят это деление лишь к эмпирич. уровню истины (**вьявахарика**).

С т.зр. реалистич. брахманистских школ существование С. как определенного восприятия доказывает необходимость Н. Чтобы предцирование спецификации специфицируемому стало возможным, оба члена этого отношения должны уже наличествовать в сознании, а это значит, что они должны быть постигнуты ранее. Роль Н. в обоснования существования универсалий отстаивали в полемике с буддистами **Джаянта Бхатта**, **Шридхара**, **Вачаспати Мишра**, **Виджняна Бхикшу**, **Удаяна** и др. Эта идея развивается и логиками *навья-ньяи*.

См. лит-ру к ст.: **Пратьякша**.

НИРГРАНТХА (nirgantha, букв. «несвязанный») — наименование джайн. аскетов.

Н.А. Железнова

НИРДЖАРА (nirjārā, букв. «уничтожение») — термин джайн. аскетич. практики, обозначающий комплекс психофизич. упражнений, обеспечивающих уничтожение кармической связанности души (**джива**). Входит в осн. сетку категорий (**падартха**) **джайнизма**. Уничтожение накопленной **кармы** может происходить либо по причинам естественным (когда истек срок действия данной *кармы*), либо путем целенаправленной аскезы (*тапас*). Н. включает в себя внешнюю аскезу: пост, ограничение в еде, избирательное питание, отказ от вкусной пищи, уединение и умерщвление плоти; и аскезу внутреннюю: практика различных искупительных обрядов, благочестие, услужение духовным наставникам, больным и т.д., изучение джайн. писаний, отвержение всяких привязанностей и медитация. Н. понимается в джайнизме двояко: как реальное уничтожение кармической материи (*дравья*-Н., или физич. уничтожение) и как полное преодоление ложных состояний сознания (*бхава*-Н., или психич. уничтожение).

Н.А. Железнова

НИРНАЯ (санскр. nirṇaya — «уверенность», «определенность», в обычном праве «вердикт», «приговор»; синонимы — *нишчая*, *адхьявасая*) — в инд. философии точное, определенное, достоверное знание, противоположное сомнению. Способность знания быть «уверяющим», «определенным», «внушающим уверенность», строго говоря, не связана с его истинностью. В широком смысле любое знание, в к-ром не сомневаются, является Н. Однако когда инд. философы провозглашают Н. целью познания, то они, как правило, связывают ее с применением инструментов достоверного познания (**праман**). Важно заметить, что, несмотря на статус своего рода гносеологич. идеала, Н. не сводится к доказательству истинности того или иного знания. В инд. философии даже доказательство должно быть тем или иным способом удостоверено, результатом именно такого удостоверения является Н. В контексте полемики этому служат два последних члена (**аваява**) пятичленной аргументации (**панча-аваява-вакья**), к-рые в отличие от первых трех «приписываний» (тезис: «На холме огонь», основание: «Поскольку там дым», пример: «Везде, где дым, там и огонь») являются «утверждениями» (применение: «Так и в этом случае» и заключение: «На холме огонь»). «Утверждения», удостоверяющие правильность тезиса, призваны породить в адресате аргументации окончательную и неколебимую уверенность в его истинности.

Инд. философы связывали мотивацию к Н. (определенному познанию) чаще всего с попыткой преодолеть сомнение (**самшая**), реже с любознательностью — желанием познать, но в большинстве случаев с необходимостью решить практич. задачи (как чисто житейские, так и экзистенциальные — достичь освобождения от перерождений). О важности Н. говорит засвидетельствованный вайшешиком **Прашастападой** факт, состоящий в том, что некоторые философы пытались включить Н. в число *праман*. Прашастапада выступает против этого, показывая, что Н. — это характеристика знания, противоположного сомнению, к-рая в зависимости от своего источника подразделяется на две разновидности — перцептивную (**пратьякша**) и «выводную» (**анумана**). Перцептивная возникает в результате разрешения сомнения в ситуации,

когда предмет ввиду его удаленности и плохой освещенности трудно идентифицировать — напр., когда сомневаются: «Столб это или человек?» После восприятия специфич. характеристик предмета сомнение уступает место определенности: «Да это же человек!» Сомнение в связи с объектом вывода иллюстрируется примером контрарного суждения: «Это корова или гаял?» — к-рое возникает в результате восприятия рогов, служащих выводным знаком и коровы и гаяла. Определенное знание коровы («Да это же корова!») возникает лишь при восприятии др. ее признака — подгрудной складки кожи. Т.о., оба вида Н. обязаны своим возникновением восприятию, и это отвечает роли восприятия как главного инструмента достоверного познания (см. **Праманавада**).

В «Ньяя-сутрах» (I.1.41), где Н. является одним из «предметов» (**прамея**), она связывается с разрешением проблемной ситуации через рассмотрение двух противоположных позиций методом **ньяи**, однако **Ватсьяяна** допускает Н. и для ситуации обычного восприятия и даже предполагает, что она не всегда порождена сомнением.

Хотя большинство инд. философов считали определенность результатом использования инструментов достоверного познания, делались исключения и для некоторых др. методов с амбивалентным статусом, напр. для **тарки** (гипотетич. аргумент). Так, автор XII в. **Варадараджа** утверждает в «Таркика-ракше», что *тарка* может способствовать восприятию в порождении определенности.

В **буддизме** понятие Н. выступает на первый план в эпистемологии **Дхармакирти**, к-рый особо выделяет прагматич. аспект познания: способность побуждать к целесообразному действию (**артха-крия-каритва**). Фактически познание объекта проходит у Дхармакирти две стадии: *грахья* (схватывание) и *анадхьявасая* (удостоверение). Восприятие объекта (*пратьякша*), к-рое, согласно Дхармакирти, является непосредственным и поэтому абсолютно истинным, концептуализируется в последующем познавательном эпизоде, и именно эта концептуализация (**викальпа**), даже будучи, строго говоря, неистинной, способна породить искомую определенность, способствующую успешной практике. В ситуации, когда кто-то замерзает и ищет огонь, успешное действие возможно лишь в том случае, если идентифицировать огонь как огонь (а это уже концептуализация) или же вывести существование огня из наблюдаемого признака дыма (т.е. идентифицировать дым как дым и логически вывести из него огонь). В этом смысле **кальпана**, перцептивное суждение, несмотря на то что оно, по Дхармакирти, передает природу объекта неполно и искаженно и никак не может быть *праманой*, оказывается важнейшим фактором эффективного познания. Симптоматично, что один из важнейших трудов Дхармакирти называется «Прамана-винишчая» («Удостоверение инструментов достоверного познания»).

В.Г. Лысенко

НИХСВАБХАВАВАДА см. **ШУНЬЯВАДА**

НИЯТИВАДА (санскр. niyatīvāda — «учение о необходимости») — общее обозначение детерминистских и фаталистич. позиций в филос. направлениях Индии, восходящих к начальной эпохе инд. философии — шраманскому периоду. Синонимом Н. является *акириявада* — «учение об отсутствии [результатов действия]» — так и буддисты и джайны обозначали осн. мировоззренческое содержание тех направлений

мысли, по к-рым качество человеческих деяний не имеет никакого значения для будущей жизни индивида, а потому исключается из числа причинностных факторов. Инд. детерминизм вырос на почве отрицания шраманскими аскетами результативности ведийской ритуальной практики и благочестивого поведения.

Наиболее откровенно и последовательно концепция Н. отстаивалась **адживизмом**, по к-рому существование индивида полностью предопределено мировой Необходимостью (*нияти*), действующей также через принципы «окружающей среды» и «собственной природы» (см. **Маккхали Госала**), а потому «умные и глупые, „круговращаясь“, кладут конец [своим] страданиям, [и это так же неизбежно], как разматывание [до конца] брошенного мотка пряжи» (Дигха-никая I. 54). Именно на детерминизме основывался, скорее всего, и циничный эпатаж адживиков, к-рые учили тому, что даже если на одном берегу Ганга один человек будет щедро раздавать милостыню, а др. на другом берегу будет убивать людей, то ни первый ничего себе не прибавит этим, ни второй ничего не убавит (см. **Пурана Кассана**).

Ответ на вопрос о возможности свободы выбора и соответственно результативности человеческих действий, от к-рого зависело принятие учения о **карме** (к-рое на ранней стадии индологии с точностью до наоборот трактовалось как фатализм), разделил всех мыслителей шраманской эпохи. Наиболее последовательно детерминизму оппонировали **Джина Махавира** и **Будда**, к-рые выдвигали против него аргументы от здравого смысла — от общепризнанной ответственности человека за свои поступки. Само учение Будды и его последователей о зависимом происхождении состояний квазииндивида (**пратитья самутпада**), к-рое можно определить и как учение о «внутренней причинности» действий психофизич. организации, было призвано обозначить срединный путь между идеями спонтанности и предопределенности.

О том, что Н. сохраняла свое влияние и после шраманского периода, свидетельствует уже та классификация направлений мысли, к-рую в IV в. до н.э. предложил великий грамматист **Панини** в «Аштадхьяи» (IV.4.60), где он различает среди них три осн. группы: **астика**, **настика** и Н. Нет сомнения в том, что Панини подразумевает в первую очередь все тех же адживиков, к-рые и в его эпоху пользовались покровительством инд. правителей. Однако объем понятия Н. является уже бóльшим: детерминистом можно считать не только откровенного фаталиста, но и всякого, кто акцентирует, напр., объективные предпосылки человеческих действий за счет субъективных и вообще любой внешний предопределяющий фактор существования индивида за счет «внутренней причинности» (ср. будд. и джайн. термин для доктрины, в к-ром она отрицается, — *ахетувада*, «учение об отсутствии причинности»). Противостояние брахманистов-астиков двум др. осн. течениям по классификации Панини почти букв. воспроизводится в «**Махабхарате**», где супруга братьев Пандавов Драупади выделяет три позиции по вопросу об источнике результативности человеческих действий: одни видят его в произволе случая, другие (и это Н.) — в судьбе, третьи — в личных усилиях (III.33.30). Но от лица Драупади филос. ориентация **брахманизма** по данному вопросу проецируется и в более объемном измерении. Каждая из перечисленных позиций по-своему права: если к.-л. благо приходит к человеку неизвестно откуда, то можно предположить действие случая (см. **Ядриччхавада**); если что-то случается с человеком по божественному установлению, то это фактор судьбы; если же человек обретает плод действия собственными усилиями, то это его собственное деяние (к указанным добавляется и еще одна позиция: когда кто-то что-то приобретает без видимой причины, то приобретаемое есть то, что обусловлено природой, — ср. **свабхававада**). И тем не менее какой бы из

этих четырех факторов ни признавать решающим, всякий плод есть результат деяний человека, совершенных прежде, — по той причине, что сам Установитель-**Ишвара** определяет каждому человеку его *карму*, руководствуясь многообразными факторами, и особым образом осуществляет действие причинно-следственного механизма для каждого случая. Однако даже такой «ограниченный провиденциализм» оказывается недостаточным: утверждается, что тело человека — лишь орудие самого Божества-*Ишвары* для совершения тех или иных деяний, ибо как *Ишвара* движет человеком, так тот, лишенный собственной воли, и действует. Потому, заключает Драупади, именно *Ишвара* предопределяет всем живым существам совершение тех или иных действий (III.33.14–22). В разделе «Махабхараты», называемом «Раджадхарма», также рассматриваются четыре возможности объяснения причины человеческих действий: 1) детерминация со стороны Высшего Существа, 2) активность самого индивида, 3) воля судьбы, 4) случай. Здесь *риши* Вьяса доказывает несостоятельность всех четырех объяснений, в т.ч. и Н., находя выход в «аргументе от практики»: надо обращаться к **дхармашаграм**, к-рые рекомендуют царю крепко держать жезл наказания в своих руках, а поскольку наказание оправданно, лишь когда наказываемый мог не совершать соответствующего проступка, причиной действия все же оказывается человеческий выбор (Мбх. XII.33).

В эпич. диалоге того же *риши* Вьясы с его учеником ШУкой учитель выдвигает сотериологич. дилемму брахманизма, к-рую инд. философы будут решать не одно тысячелетие: посредством чего «освобождается» индивид — через действия и знание или через одно только знание? Готовя ученика к ее решению, учитель вновь вводит его в проблему причины самих человеческих действий. Одни считают таковой человеческую волю, другие — детерминацию со стороны Высшего Существа, третьи — «собственную природу» (*свабхава*). При этом существуют четыре способа рассмотрения этих позиций, как: 1) примиримых, 2) непримиримых, 3) и примиримых и непримиримых, 4) не примеримых и не непримиримых (Мбх. XII.231.3–6, ср. XII.225.19–21).

Представленная тетралемма в связи с примиримостью указанных позиций свидетельствует о том, что их сторонники вели дискуссии друг с другом. С т.зр. «филос. конфессиональности» можно утверждать, что брахманистскому мировоззрению послешраманской эпохи был присущ весьма широкий, можно сказать инклюзивистский, подход к той проблеме результативности человеческих деяний, к-рая ранее резко разделила шраманских философов на две непримиримые группы. Брахманисты готовы обсуждать возможности включения в свои воззрения не только «волюнтаризма», но и детерминизма, а это означает, что Н. в ранний школьный период инд. философии уже перестала быть учением, альтернативным брахманистскому мировоззрению. Др. момент состоял в том, что Н. отчасти включается в арсенал инд. теизма (*ишваравада*). Правда, инд. теисты со временем все более дистанцируются от нее, настаивая, вопреки антитеистам (сторонникам *ниришваравады*), вменяющим им отрицание ответственности человека за свои поступки, на том, что *Ишвара* лишь обеспечивает условия для «плодоношения» человеческих дел — и благих и дурных, — но само совершение их зависит от воли индивида. Тем не менее разрыв теизма с Н. не был последовательным, и даже **Уддйотакара**, творчески развивавший *ишвараваду* в VII в., цитирует авторитетный, древний гномический стих с явным фаталистич. акцентом: «Несведущий человек, не хозяин своего счастья и несчастья, // Направляемый *Ишварой*, должен пойти в рай или ад».

Фоновое присутствие Н. в инд. мысли становится очевидным исходя из того, что учение, по к-рому Необходимость считается причиной мира, включается в списки

ложных учений не в одном тексте. В ранней индуистской «Шветашватара-уп.» Н. входит в своеобразный список «неортодоксальных» направлений — наряду с теми, к-рые считали таковыми причинами время, «собственную природу», случайность, материальные элементы (**махабхута**) или даже духовное начало **Пурушу** (I.2). Но и оппозиционный ей по своей «конфессиональной принадлежности» текст — коммент. к «Муламадхьямака-карике» **Нагарджуны** «Акутобхая» (тиб. версия), к-рый считается автокоммент. самого основателя **мадхьямаки**, — относит (во введении) к ложным учениям то, к-рое соответствует Н. (оно помещается между тем, что соответствует учению **санкхьи** о единой и активной первоматерии и **чарваки** о «собственной природе» вещей). То, что в последовавших махаянских списках ложных начал мира нередко опускается Необходимость (при регулярном упоминании **Ишвары**, **Пракрити**, **свабхавы** — «собственной природы»), свидетельствует о том, что Н. постепенно утрачивала свою актуальность. Тем не менее еще в IX в. комментатор джайн. канона Шиланка считает нужным опровергать этот основополагающий принцип адживиков (путем, в частности, провокационной постановки вопроса о том, предопределена ли сама предопределенность — если нет, то нарушается единство системы в исходном пункте, если да, то неизбежен регресс), а **Мадхва**, основатель **двайта-веданты**, отчасти воспроизводит ее принципы, настаивая на предопределенности для некоторых душ невозможности достижения освобождения (**мокша**).

Лит.: *Шохин В.К.* Индийская философия. Шраманский период. СПб., 2007; *он же.* Школы индийской философии. Период формирования (IV в. до н.э. — II в. н.э.). М., 2004; *Jayawardhana B.* Determinism and Indeterminism // Encyclopedia of Buddhism. Ed. by G. Malalasekera et al. Vol. IV. Colombo, 1988, p. 393–412; *Potter K.* Freedom and Determinism from an Indian Perspective // PhEW. 1967, vol. 17, p. 113–124.

В.К. Шохин

НЬЯЯ (санскр. *nyāya* — «правило», «аргумент», «метод») — филос. система Индии, специализировавшаяся преимущественно в контрвертивной диалектике, логике и теории познания и оказавшая во мн. отношениях определяющее влияние на становление общеинд. парадигм теоретич. рациональности. Специфич. ядро философии Н. составляют 16 нормативных категориальных топиков (см. **Падартха**): источники знания (**прамана**), предметы знания (**прамея**), сомнение (**самшая**), мотив познания/действия (**прайоджана**), иллюстративный пример (**дриштанта**), доктрины (**сиддханта**), члены силлогизма (**аваява**), рефлексия (**тарка**), удостоверенность в правильном решении проблемы (**нирняя**), диспут (**вада**), софистический спор (**джалпа**), эристический спор (**витанда**), словесные ухищрения (**ччала**), псевдоаргументы (**хету-абхаса**), псевдоответы (**джати**) и причины поражения в споре (**нигграхастхана**). Они составляют такое же специфич. достояние этой классич. филос. традиции, как семь измерений сущего (с добавлением не-сущего) у вайшешиков, девять параметров индивидуального бытия у джайнов, 25 космич. начал санкхьяиков или 75 **дхарм** буддистов-сарвастивадинов.

Сам термин «Н.» восходит к текстам **веданг**. Так, по «Баудхаяна-шраутасутре» (кон. 1-й пол. I тыс. до н.э.), в пять необходимых компонентов любой обрядовой церемонии должны входить, наряду с рецитируемыми ведийскими гимнами (**мантры**), их истолкованиями (**брахманы**), самой структурой жертвоприношения (**сам-**

стха) и верой в действенность обряда (**шраддха**), также и методич. правила, регулирующие ее совершение, — Н. (XXIV.1–5). Составитель чуть более поздней «Апастамба-дхармасутры» указывает, что мнение тех, кто включают в объем понятия **Веды** также все руководства по обрядам, является ошибочным, ибо «знатоки Н.» (ṇyāyavidāḥ) единомысленны в том, что сами *веданги* из этого понятия следует исключить (II.4.8.12–13). «Знатоки Н.» привлекаются как авторитеты в этом тексте и в связи с решением вопроса о соотношении правила и обычая при разрешении конкретных обрядовых проблем (II.6.14.13). Г. Бюлер, авторитетнейший знаток дхармической лит-ры, придерживался мнения, что в обоих случаях под «знатоками Н.» подразумеваются мимансаки как специалисты в истолковании ведийских текстов и обрядов, ссылаясь и на то, что в одном из пассажей той же **дхармасутры** содержится положение, воспроизводимое в **сутрах мимансы** (I.3.3–4). Его точка зрения была принята и известнейшим историком инд. лит-ры М. Винтерницем, к-рый видел в самом выражении *ньяявид* обозначение знатока Н. (во мн. ч.) как интерпретационных правил, максим. Однако он же признавал, что, хотя и *миманса*, и Н. на начальной стадии означали работу с определенными интерпретационными правилами, это не означает, что правила экзегезы (сфера *мимансы*) и правила корректного мышления и аргументации (сфера Н.) суть одно и то же. Более последовательно проводил это отождествление др. крупнейший знаток дхармической лит-ры, П. Кане, к-рый, тщательно вычислив схождения «Апастамба-дхармасутры» и «Миманса-сутр», счел возможным предположить, что «знатоки Н.» не только занимались «топиками *мимансы*», но даже могли составить какое-то соч. (видимо, в жанре *сутр*) древней *мимансы*. Др. его аргументы состояли в том, что **Шанкара** также называет составителей «Миманса-сутр» ṇyāyavidāḥ, равно как и его оппонент **Бхаскара** точно так же идентифицирует комментатора *сутр мимансы* Шабарасвами, а также некоторых др. авторов-экзегетов. Все эти данные позволяют предположить, что протонайяики нашли себе место в рядах брахманистских эрудитов, близкое к мимансакам, но все же не тождественное им. Особенность их истолковательной деятельности, к-рую они и представляли в *париишаде* (собрание авторитетов в «ведийском знании»), составляло, скорее всего, профессиональное применение логич. дискурса в проблемах, вызывавших разногласия «брахманистских талмудистов».

Историч. истоки Н. как теории контрвертивного дискурса восходят в конечном счете к тому же поздневедийскому периоду, к тесно связанным с торжественным ритуалом прениям эрудитов-жрецов, а затем и жреческих школ ритуаловедов и экзегетов, к-рые стали разрабатывать и специальную дисциплину ведения диспута (*ваковакья*). В послешраманскую эпоху, когда Индия уже хорошо знала профессионалов, умевших доказывать и опровергать любой тезис, — локаятиков, брахманисты стали выдвигать собственных подготовленных диспутантов, способных к дискуссии с «диссидентами». Об их признании в брахманистском социуме свидетельствуют неск. авторитетных текстов. В *дхармасутрах* и «Манава-дхармашастре» (XII.111), к-рая также предлагает десять членов коллегии по «делам **дхармы**», число «ведологов» (членов *париишада*) сокращается до трех (исходя из приоритетности первых трех Вед), но предшественники найяиков были представлены сразу двумя специалистами — «аргументатором» (*хетука*) и «дискурсистом» (*таркин*).

Сутры Панини уже упоминают типичные для Н. термины, напр. «причина поражения в диспуте», а «Махабхашья» **Патанджали** — целые концепции Н., такие как первичность восприятия по отношению к умозаключению или несводимость целого к частям. Первым важнейшим свидетельством о Н. в раннюю кушанскую эпоху (I–II вв.) следует признать тот факт, что из 44 топиков, к-рые предлагались для из-

учения врача-теоретика (см. **Аюрведические тексты**), участвующего в дебатах по трактату «Чарака-самхита» (VIII.27–65), по меньшей мере семь соответствуют каноническим *падартам* Н., а 13 — подвидам четырех основных. К первым относятся «диспут», «доктрины», «сомнение», «намерение», «удостоверенность» (ей соответствует *вьавасая*), «ухищрения», «псевдоаргументы» (им соответствует *ахету*) и «причины поражения в споре». Ко вторым — пять членов силлогизма («тезис», «аргумент», «пример», «применение» и «заключение»), четыре источника знания («восприятие», «умозаключение», «сравнение», «предание»-*айтихья*), «несвоевременный» (*атикала*) псевдоаргумент, а также четыре причины поражения в споре — «потеря тезиса», «изменение аргумента», «изменение значения» и «признание претензии оппонента». Авторитетные индологи предлагали различные объяснения соответствий и несоответствий *падартам* Н. топикам «Чарака-самхиты». С. Дасгупта, к примеру, считал, что оба списка восходят к более раннему, третьему источнику, а В. Рубен видел в перечне Н. редактированное сокращение списка медицинского трактата. Представляется, однако, значительно более правдоподобным другое: теоретики медицины заимствовали, с модификациями, те *падартхи* Н., к-рые «установились» ко времени создания их трактата (по крайней мере той его версии, к-рая включала 44 топика). Системе 16 *падартам* Н. пришлось выдержать значительную конкуренцию с пытавшимися ее оттеснить теоретиками **буддизма**. Об этом свидетельствует «заостренный» специально против найяиков текст **Нагарджуны** «Вайдалья-пракарана» («Трактат, [предназначенный для] испеления [противников]»). Мадхьямик открывает свой небольшой трактат экспозицией полного списка *падартам* Н., а затем уделяет специальное внимание критике осн. его составляющих (посредством преимущественно применения к ним полемич. дилемм) — «источников знания» и «предметов знания» («параграфы» 1–19), «членов силлогизма» (32–48), «диспута» (51–56), «псевдоаргументов» (57–66), «псевдоответов» (68–69) и «причин поражения в споре» (70–72). Не случайно, что буддисты были заинтересованы в этой критике. При сопоставлении диалектич. топиков «Упахридаи», приписываемой тому же Нагарджуна, с 16 *падартами* найяиков выясняется, что будд. текст включает из них «члены силлогизма», «пример», «доктрину», «источники знания», «псевдоаргументы», «словесные ухищрения», «причины поражения» и, наконец, «псевдоответы» (V разд. «Ньяя-сутр»), к-рые Нагарджуна считал допустимым использовать в критике брахманистских учений в виде 20 *прасанг*. Взаимозаимствование двух конкурирующих традиций теории аргументации представляется самоочевидным.

Х. Уи и Дж. Туччи подняли сложнейшую проблему «ньяеведения» — вопрос о соотношении начальной Н. и **вайшешики**, к-рый индологи пытались решить давно (уже Ф. Макс Мюллер считал, что обе традиции развивались первоначально в «смешанном состоянии» и лишь впоследствии между ними произошло обособление в соответствующих *сутрах*). Наиболее смелую схему объяснения начальных отношений Н. и **вайшешики** предложил в свое время Э. Фрауваальнер. По его предположению, существовал общий континуум филос. направлений, стремившихся к рациональному мирообъяснению, осн. составляющей к-рого была *вайшешика*, но к-рый включал также Н., *мимансу*, **джайнизм**, материализм и отчасти буддизм. Типологич. близость этих течений (при отдельных доктринальных расхождениях) была, по Фрауваальнеру, настолько значительна, что он считал возможным даже использование результатов ранней деятельности всех перечисленных школ для реконструкции положений ранней *вайшешики*. Н., как и *мимансу*, при всем различии их профилирующих интересов (в первом случае речь идет о диалектике, во втором —

об экзегезе), можно рассматривать, по его мнению, в качестве «дополнений» к *вайшешике*, ибо «система Н. возникла в результате соединения диалектич. доктрины с древней натурфилософией примерно той же стадии, что и в древней *вайшешике*». Действительно, об изначальной близости Н. и *вайшешики* свидетельствуют не только единые филос. позиции в собрании *сутр* обеих традиций (доказательства существования **Атмана** как субстанциального «Я» — аргумент против буддистов, ума-**манаса**, рассмотрение причин сомнения и видов логич. ошибок, обоснование атомистич. структуры материи, общая полемика с мимансаками в пользу невечности слова и конвенциональной связи между словом и его референтом и т.д.), но и внешние источники. Помимо устойчивых упоминаний мифич. основателей обеих филос. традиций — Канады и Готамы — в непосредственной ассоциации друг с другом в ср.-век. текстах, отнюдь не случайным представляется и ближайшее соседство *падартх* Н. с шестью онтологич. категориями *вайшешики* в том же списке топиков «Чарака-самхиты». Вопрос о том, какой же тип отношений существовал между ранней Н. и оформившейся в *сутрах* уже в раннюю кушанскую эпоху *вайшешикой*, не допускает однозначного решения. С одной стороны, документированная выше близость в предметности — Н. исследует и вполне «вайшешиковские» онтологич.-натурфилос. проблемы, а *вайшешика* и вполне «найяиковские» логико-гносеологич. — в полемике с общими оппонентами не позволяет считать две традиции только лишь «смежными». С др. — предложенная Фрауваальнером идея трактовки Н. как практически «части» или «раздела» *вайшешики* является вполне спекулятивной: приведенные схождения позволяют с таким же успехом предположить, что *вайшешика* составляла «часть» или онтологич.-натурфилос. «раздел» Н. Скорее всего, предклассич. Н. по своей предметности «контаминировалась» с начавшей ранее ее оформляться *вайшешикой* как филос. системой, включавшей предметы онтологии, натурфилософии, логики и сотериологии, подкрепленные шестью онтологич. категориями. Если сообщения будд. кит. источников о 18 школах *вайшешики* (нумерологичность этого числа, правда, вызывает подозрения, что речь идет о схематизации) хотя бы сколько-нибудь реалистичны, то можно предположить, что в одних и тех же школах совместно преподавали и *вайшешику*, и Н. (подобно тому как были школы с общим преподаванием *мимансы* и **веданты** до обособления их друг от друга). Есть основания предполагать также, что до кодификации *сутр* Н. в традиции сосуществовали различные течения найяиков: данные той же «Чарака-самхиты» позволяют допустить, что наряду с «осн. Н.», признававшей пять классич. членов силлогизма, была и «маргинальная Н.», работавшая с семью.

«Ньяя-сутры» («Сутры Н.») — базовый текст филос. системы Н., приписываемый легендарному мудрецу Готаме-Акшападе. В совр. индологии считается практически установленным, что формирование *сутр* Н. заняло не одно столетие. По гипотезе о постепенном сложении текста, популярной в наст. вр., вначале были составлены разд. I и V, соответствовавшие «учебнику Н.» по логике и теории аргументации, а затем к нему постепенно приращивались материалы трех др. разделов, метафизич., полемич. и пр. Впервые с ней выступил Х. Шастри, затем она была поддержана В. Рубеном, Дж. Туччи, окончательно «утверждена» в 1960-е гг. австрийскими индологами Г. Оберхаммером и Э. Штайнкельнером, а позже «подтверждена» их соотечественниками Э. Франко и К. Преизенданц. Следует все же считать, что единый текст «Ньяя-сутр» (исходя хотя бы из содержащейся в нем критики идеализма **виджнянавады**) был создан в III–IV вв., хотя мн. *сутры* несомненно добавлялись и позднее.

Каждый из пяти разделов текста содержит по две главы. Разд. I посвящен определениям и классификациям 16 нормативных диалектич. топиков Н. В разд. II пред-

ставлено критич. исследование сомнения и источников знания. Отвергается довод буддистов-мадхьямиков, по к-рому сами источники знания должны постигаться через другие, т.е. предполагают регресс, — по «Ньяя-сутрам» они сравнимы со светильником, освещающим и внешние предметы, и самого себя. Обосновывается реальность целого помимо частей и наст. времени помимо прошедшего и будущего. Представлена классификация священных текстов, к-рые делятся на прескрипции, дескрипции и «воспроизведения». Реальных источников знания четыре — восприятие, умозаключение, сравнение и слово авторитета, другие же, предлагаемые мимансаками, включаются в них. В подробной полемике с *мимансой* по трактовке звука (как онтологич. основы слова) составитель *сутр* опровергает тезис своих оппонентов, считающих звук безначальным. Значение слова составляют не индивиды, «формы» или классы по отдельности, но все эти референции вместе. В разд. III доказывается, что *Атман* не сводим ни к внешним, ни к внутр. чувствам; рассматривается структура тела; обосновывается происхождение пяти чувств из материальных элементов и исследуется механизм зрительного акта. Знание (**буддхи**) не является вечным, но локусом знания может быть только перманентный *Атман* (а не внешние чувства-**индрии** или ум-*манас*), к-рый является также субъектом желания и неприязни. *Атман* не сводим к *манасу*, но каждому *Атману* соответствует «свой» *манас*, а тело производится **кармой**. В разд. IV рассматриваются дефекты сознания (*доша*), а также причинность: целое производится из частей как нечто новое. Вопреки трактовке буддистов, по «Ньяя-сутрам», вещи бывают не только преходящие, но и непреходящие. Анализируются «плоды» действий, страдание (**духкха**) и освобождение (**мокша**). Страдание не природно и не безначальное, но обусловлено желаниями (а потому и устранимо), а истинное познание разрушает дефекты сознания. Целое, вопреки буддистам, не сводится к частям, ибо в определенном смысле онтологически внеположно им. Атомы «располагаются» за пределами минимальной перцептивности и являются неделимыми: допущение их делимости ведет к регрессу в бесконечность. Внешний мир, вопреки будд. идеалистам, существует, и его феномены не являются миражами. Для достижения освобождения помимо познания рекомендуется психотехника и общение с приблизившимися к истине. Разд. V посвящен развернутой классификации псевдоответов и причин поражения в споре, т.е. двум последним нормативным диалектич. топикам.

Для текстовой традиции Н. характерно в большей мере, чем для др. **даршан**, целенаправленное построение стройной многоярусной комментаторской пирамиды над фундаментом *сутр*. Филос. системой-*даршаной* Н., как и др. инд. школы, становится уже после нормативного коммент. к *сутрам*, каковым стало толкование **Ватсьяяны** «Ньяя-бхашья» (созданное, вероятно, не более чем столетием позднее самих *сутр*). Одно из нововведений Ватсьяяны было связано с различием в рамках 16 категориальных топиков двух основных — источников знания (*прамана*) и предметов знания (*прамея*) и 14 дополнительных, к-рые могут быть включены во второй топик.

Последовавший коммент. **Уддйотакары** к «Ньяя-бхашье» означал окончательное вступление Н. в эпоху схоластич. философствования. Он был вынужден отвечать осн. оппонентам Н. — **Дигнаге** и последовавшим будд. логикам, к-рые также не оставались в долгу, но в лице **Дхармакирти** и др. продолжали «дуэль» с найяиками. Философ-энциклопедист **Вачаспати Мишра** составляет коммент. к коммент. Уддйотакары — «Ньяя-варттика-татпарьятика», содержащий детальнейшую критику будд. доктрин (общая теория восприятия, радикальное различие между перцептивным и дискурсивным знанием, номинализм **апохавады** и т.д.). Завершает эту

многоярусную пирамиду комментаторской экзегезы в XI в. Удаяна в «Ньяя-варттика-тагпарьятика-паришуддхи», к-рый наносит последние разрушительные удары по филос. доктринам уже уходящего из Индии буддизма.

Наряду с осн., комментаторской, линией текстовой традиции Н. представила целый ряд значительных памятников в жанре трактатов и компендиев. Самый знаменитый из них — «Ньяя-манджари» **Джаянты Бхатты**, в к-ром рассматриваются 16 *падартх*, источники знания в целом, а также отдельно восприятие, умозаключение, сравнение, словесное свидетельство, а затем предметы знания. Джаянта Бхатта ведет полемику не только с будд. логиками, но и с мимансаками, отстаивая теистич. концепцию (*ишваравада*). Его современник Трилочана (IX в.) исследует проблему нетривиальных перцепций, в частности возможность непосредственного восприятия универсалий. В «Ньяя-саре» и автокоммент. к ней «Ньяя-бхушана» **Бхасарваджни** четыре источника знания классич. Н. сокращаются до трех (за счет сравнения) и предлагается новая интерпретация дополнительных, введенных мимансаками; его последователи в определенном смысле создают новую школу Н. К осн. трактатам следует отнести два произведения Удаяны: «Атмататтва-вивеку», исполнившую такой, по выражению К. Поттера, «бортовой залп» по буддизму, после к-рого последние приверженцы Дигнаги и Дхармакирти уже не смогли оправиться; а также *opus magnus* «Ньяя-кусуманджали», где представлена целая «диссертация» по рациональной теологии и приводятся доказательства бытия Бога (в первую очередь физико-телеологич. — через выявление логич. противоречий в аргументации антиистов).

Начиная с XII–XIII вв. развитие Н. осуществляется в рамках практически единой *даршаны* **ньяя-вайшешика**. Ср.-век. философы объединяют в своих трактатах онтологич. категории *вайшешики* с категориями Н. (первые чаще всего вводятся в сферу второй категории найяиков — «предметы знания»). Наиболее знаменитыми философами данного направления были Шивадитья, Валлабха, Вадиндра и **Кешава Мишра** (XIII в.), чей трактат «Тарка-бхаша» («Обсуждение дискурса»), представляющий собой учебник по категориям Н. с включением материала *вайшешики* (в частности, по концепции причинности), стал исходным материалом для двух десятков комментариев. С XIII в. начинается и деятельность бенг. школы логиков **навья-ньяя**, во главе с **Гангешей**, составляющая новую эпоху в истории *даршаны*. Наряду с ней, однако, до наст. вр. продолжается «простое воспроизводство» и «старой Н.», выражающееся преимущественно в толковании текстов Удаяны (особой популярностью пользуется «Ньяя-кусуманджали») и *сутр* с перечисленными комментариями.

Специфика филос. менталитета Н. раскрывается прежде всего в самой системе 16 категориальных топиков и ее интерпретации; в уникальном осмыслении самой филос. деятельности; в особом метафизич. «платонизме»; в последовательно реалистич. трактовке мира и мировоззренческих проблем.

16 категориальных топиков Н. составляли с практич. т.зр. «куррикулум» подготовки профессионального ученого-диспутанта. Семь последних необходимо было изучать для того, чтобы учиться избегать поражения и одерживать победу в споре с коллегами, девять первых — с целью профессионального овладения методом и предметом теоретич. дискурса. Как таковые они были задуманы как «арсенал» не только для философа, но и для любого «практикующего интеллектуала». С т.зр. собственно философской, к-рая была артикулирована только начиная с комментаторского периода, они занимают свои места в особой иерархии онтологич. реальностей и только тогда становятся категориями в реальном смысле. У Ватсьяяны

16 *надартх* уже идентифицируются как разновидности «сущего» (**сат**), к-рое, в свою очередь, находится в подчиненном положении по отношению к четырем аспектам познавательного процесса — субъекту, средству, объекту и результату познания, соответствующим, т.о., реальности более высокой, чем «сущее». В итоге при различении двух уровней и в «категориальности», и в самой действительности (к-рая организуется в Н. ее диалектич. топиками) складывается система своеобразной гносеологич. онтологии, не имеющая равнозначных параллелей в других инд. филос. системах, да и за их пределами.

Особенностью мышления Н. следует считать и выражение потребности в авто-рефлексии самого филос. знания, к-рое, в полном соответствии с «методич.» характером Н., закрепившимся в ее названии (см. выше), нашло выражение в четкой экспозиции материала. Прежде всего это можно обнаружить в указании того же Ватсьяяны на то, что эта наука реализуется в трех операциях мысли: номинация объектов (*уддеша*), их определение (*лакшана*) и исследование последнего (*парикша*) как установления с помощью источников знания соответствия между определением и определяемым. При этом сопоставление первых двух операций позволяет ввести понятие «классификации» (*вибхага*): сутры Н. распределяются на те, в к-рых номинируемое и классифицируемое получают впоследствии определения, и те, в к-рых номинируемое и дефинируемое впоследствии классифицируются. Акцентировка такого рода последовательности операций становится «фоновой» и для мн. др. философов Н. и *вайшешики*. Она находит параллель в позиции Л. Витгенштейна, настаивавшего на том, что философия есть прежде всего определенная деятельность, а не совокупность определенных положений.

«Платонизм» Н. выражается в признании не только независимого существования универсалий, сущих до вещей, в вещах и после них, но и их непосредственной воспринимаемости «умо-зрением», притом не только их, но и самой их присущности вещам. Наяйки, заселившие мироздание онтологически гипостазированными общими понятиями и ингеренциями, последовательно стали рассматривать их как особые вещи, способные в этом качестве вступать и в определенные отношения с другими (в случае с классич. силлогистич. примером «огненность» может находиться в отношении отсутствия с озером и присутствия с очагом), и те же «способности» приписывались самим абстрагированным отношениям (напр., отношению противоположности). С этой т.зр. менталитет Н. — радикальная противоположность будд. номинализму.

Реализм Н. можно охарактеризовать как доверие источникам знания: каждый из них имеет свою «компетенцию» в мире действительности, и потому нет основания подвергать сомнению наши «оптич. приборы»: восприятие свидетельствует о реальности внешнего мира, система логич. выводов — о едином субъекте познания, воления и желания (Н. наиболее близка из всех инд. систем к персоналистической антропологии), о Боге как инструментальной причине и архитекторе мира и т.д. Поэтому, признавая различные уровни и классы бытия («платонизм» с неизбежностью препятствует представлению о его одномерности), Н., в отличие от махаянских школ и **адвайта-веданты**, признавая все «права» и за небытием (к-рое может быть классифицировано), не считает, что эмпирич. мир является относительно иллюзорным и абсолютно реальным только по отношению к фантомным проекциям нашего сознания. Др. признак реализма Н. — признание реальности как духовной, так и материальных субстанций — разделялся ею наряду с др. «ортодоксальными» *даршанами*. Однако, в противоположность **санхье** и **йоге**, она трактует *Атман* как совершенно реальный субъект действия, познания и чувства, реально перевопло-

щающийся в соответствии со своим «кармическим балансом», и в этом отношении она близка *мимансе* и джайнизму.

Соч.: Ньяя-сутры. Ньяя-бхашья. Историко-филос. исслед., пер. с санскр. и коммент. В.К. Шохина. М., 2001.

Лит.: *Шохин В.К.* Индийские категориальные системы и 16 падартх ньяи // Универсалии восточных культур. М., 2001, с. 58–76; *Bhaduri S.* Studies in Nyāya-Vaiśeṣika Metaphysics. Poona, 1947; *Bulcke C.* The Theism of Nyāya-Vaiśeṣika. Calc., 1947; *Chatterjee S.* The Nyāya Theory of Knowledge. Calc., 1939; *Chemparathy G.* L'autorité du Veda selon des Nyāya-Vaiśeṣikas. Louvain-la-Neuve, 1983; EIPh. Vol. II. Indian Metaphysics and Epistemology. The Tradition of Nyāya-Vaiśeṣika up to Gaṅgeśa. Ed. by K.H. Potter. D., 1977; *Frauwallner E.* Beiträge zur Geschichte des Nyāya // WZKM. 1936, Bd XLIII, S. 263–278; *id.* Geschichte der indischen Philosophie. Bd II. Salzburg, 1956; *id.* Landmarks in the History of Indian Logic // WZKSOA. 1961, Bd V, S. 125–148; *Keith A.B.* Indian Logic and Atomism. An Exposition of Nyāya and Vaiśeṣika Systems. Oxf., 1921; *Matilal B.* Logic, Language and Reality: Indian Philosophy and Contemporary Issues. D., 1990; *Matilal B.K.* Nyāya-Vaiśeṣika // History of Indian Literature. Ed. by J. Gonda. Vol. VI, pt 3, fasc.2. Wiesbaden, 1977; *Mishra U.* History of Indian Philosophy. Vol. II. Nyāya-Vaiśeṣika. Allahabad, 1966; *Mookerjee S.* Nyāya-Vaiśeṣika // The Cultural Heritage of India. Vol. III. The Philosophies. Calc., 1953, p. 91–124; *Narain H.* Evolution of the Nyāya-Vaiśeṣika Categoriology. Vol. I. Varanasi, 1976; *Oberhammer G.* Wahrheit und Transzendenz: Ein Beitrag zur Spiritualität des Nyāya. Vienna, 1984; *Raghumadacarya S.B.* Means of Valid Cognition According to Nyāya and Mīmāṃsā. A Critical Study. Tirupati, 1983; *Randle H.N.* Indian Logic in the Early Schools. Oxf., 1930; *Shokhin V.* What are the Sixteen Padārthas of Nyāya? An Attempt to Solve the Dilemma of Long Standing // JICPR. 2001, vol. XVIII, № 2, p. 107–127; *Steinkellner E.* Die Literatur des älteren Nyāya // WZKSOA. 1965, Bd V, S. 149–162; *Tucci G.* Pre-Dignāga Buddhist Texts on Logic from Chinese Sources. Transl. with Introd., Notes and Indices. Bar., 1929; *Vattanky J.* Development of Nyāya Theism. N.D., 1993; *Vidyābhūṣana S.Ch.* A History of Indian Logic. Ancient, Medieval and Modern Schools. Calc., 1921; *Yuichi Kajiyama.* On the Authorship of the Upāyahrdaya // Studies in the Buddhist Epistemological Tradition. Proceedings of the Second International Dharmakīrti Conference. Vienna, June 11–16, 1989. Ed. by E. Steinkellner. Wien, 1991, p. 107–117.

В.К. Шохин

НЬЯЯ-ВАЙШЕШИКА (санскр. nyāya-vaiśeṣika) — синкретич. школа, соединившая традиции **ньяи** и **вайшешики**. Хотя в *вайшешике* начиная с **Прашастанады** (VI в.), а в *ньяе* — с **Уддйотакары** (VII в.) авторы широко используют доктрины друг друга, тем не менее и та и другая сохраняют самостоятельные комментаторские традиции. Наряду с ними появляются тексты, в к-рых принципы обеих школ синтезированы уже более глубоко: напр., семь категорий (**падартха**) *вайшешики* рассматриваются в одном ряду с 16 топиками *ньяи*. К числу таких текстов можно отнести «Ньяя-сару» («Сущность *ньяи*») **Бхасарваджни** (X в.), «Таркика-ракшу» («Защита логика») **Варадараджи** (XII в.), «Ньяя-лилавати» («Очарование *ньяи*») Валлабхи (XII в.), «Тарка-бхашу» («Язык рассуждения») **Кешавы Мишры** (XIII в.), «Тарка-санграху» («Компендиум рассуждений») **Аннамбхатты** (XVII в.) и др.

Для синкретич. Н.-в. характерен реализм в отношении как вещей, так и универсалий, плюрализм первоначал и теизм.

Лит.: *Аннамбхатта*. Тарка-санграха («Свод умозрений») и Тарка-дипика («Разъяснение к „Своду умозрений“»). Пер. с санскр., введ., коммент. и историко-филос. исслед. Е.П. Островской. М., 1989.

В.Г. Лысенко



ОМ (auṃ — по правилам санскрита звук [o] образован сочетанием [a] + [u]), графич. изображение — ॐ (сочетание соответствующих элементов письменности *деванагари*) — является одним из важнейших символом индуистской культуры. Как сакральный слог, произносившийся в конце возгласения (*самидхени*), осуществляемого жрецом-*хотаром* в процессе огненного жертвоприношения, впервые упоминается в «Тайттирия-самхите» и в различных ритуальных **сутрах** (*шраута-сутрах*). Его предписывается произносить (причем различные *сутры* рекомендуют разную технику) и как часть др. ритуальных формул. В позднее время слог ОМ (одиночный или в сочетаниях с др. **мантрами**, *мангала-шлоками*) выступает в качестве благоприятного знака, помещаемого в начале филос., лит. и пр. сочинений. Он также обязательный элемент сакральных практик, связанных со звуком.

Со времен *брахман* и *упанишад* слог ОМ разбирался и обсуждался в филос. текстах. Он трактуется как эссенция ритуала, как принцип единства, как свернутый образ базовых элементов бытия и осн. состояний человека. Он позволяет «осуществить все... желая, охватить все миры, и всех богов, и все **Веды**, и все жертвоприношения, и все звуки, и все радости, и всех существ — подвижных и неподвижных» («Гопатха-брахмана»). Он — высший из возгласений («Чхандогья-уп.»), отождествляется с подлинной целью ведийского жертвоприношения, он — нетленный универсальный принцип **Брахман** («Катха-уп.»). Трактовке ОМ полностью посвящена «Мандукья-уп.»: он отождествляется со всем мирозданием (олицетворяет единство **Атмана** и *Брахмана*) и его модификациями (в т.ч. временными — прошлым, настоящим, будущим); в ней проводится крайне важное для всей последующей инд. философии отождествление звуков, составляющих ОМ, с осн. модусами сознания индивида. Так, [a] — это состояние бодрствования, [u] — сон со сновидениями, [ṃ] — сон без сновидений; неизреченный элемент слога, тишина, соотносится с четвертой стадией — *турией*, к-рая есть особое, высшее, недвойственное, запредельное состояние сознания (см. **Стхана**).

В «Йога-сутрах» ОМ — «означающее, выразитель» (*вачака*) **Ишвары**. Его повторение (*джана*) и созерцание (*бхавана*) его предмета-смысла (**артха**), т.е. *Ишвары*, — один из путей, ведущих к освобождению. В лингвистич. монизме **Бхартрихари** он — символ единства истинного знания (**видья**) и объявляется тождественным высшему вселенскому «слову-сущности» (*шабда-таттва*).

ОМ — участник множества мифологич., ритуалистич., йогическо-тантрических концепций. С ним связано практически любое трех- или четырехчленное деление

мироздания, всех его составляющих и процессов. Наряду с др. коренными (*биджа мантрами* ОМ — важный элемент многочисленных сакральных макро-микрокосмич. отождествлений индуистских и будд. **тантр**. Его составляющие сопоставляют с землей, промежуточным пространством и небом; с тремя (или четырьмя) Ведами; с Шивой, Вишну, Брахмой; с Кришной, Радхой и живыми существами (*дживами*); с тремя кольцами, в к-рые свернулась спящая *кундалини*, и т.п.

Лит.: *Маламуд Ш.* Слово для зрения и слово для слуха // Историко-филол. ежегодник 2001. М., 2003; *Сыркин А.Я.* Упанишады. М., 1964; *Radoux A. Vāc.* The Concept of the Word in Selected Hindu Tantras. D., 1992; *Sen Ch.* A Dictionary of the Vedic Rituals. Based on the śrauta and grhya sūtras. D., 2001; *Staal F.* Ritual and Mantras: Rules without Meaning. D., 1996.

В.П. Иванов



ПАДА см. ВАКЪЯ-ПАДА

ПАДАРТХА (санскр. padārtha — «объект слова») — термин инд. философии, имеющий грамматич. происхождение (от padasya arthaḥ — «значение слова», «референт»; см. **Вьякарана**). Если в лингвистике на первый план в П. выступает слово, то в философии — объект слова. Во мн.ч. П. — осн. конституенты системного описания реальности (**вайшешики**), к-рые часто трактуют как онтологич. категории, а также предметы рассмотрения или значения ключевых терминов той или иной школы (**ньяя**, **джайнизм**, **йогачара**, поздняя **миманса** и др.). В своем «классификационном» значении термин П. близок термину **таттва** (суть).

П. как значение слова (родовая форма или индивидуальная вещь) в том виде, в к-ром ее обсуждали грамматисты **Вьяди** и **Ваджапьяна**, в филос. перспективе имеет большее отношение к формированию реалистич. доктрины универсалий и к спору реалистов (школ *вайшешики*, *ньяи* и *мимансы*) и номиналистов (будд. школы **Дигнаги–Дхармакирти**), чем к становлению «теории категорий». Вместе с тем попытка **Патанджали** классифицировать значения слов в «Махабхашье» способствовала созданию перечней, в чем-то предвосхищавших систему П. *вайшешики*. Напр., в «Паспаше» в связи с обсуждением значения слова «корова» грамматист последовательно отвергает четыре возможных ответа: **дравья** (конкретная особь, обладающая рогами и пр. признаками), гуна (цвет), **крिया** (действие) и **акрити** (неизменная физич. форма, присущая всем представителям данного класса). Первые три элемента дословно совпадают с тремя первыми П. *вайшешики*, *акрити* же соотносится с вайшешиковской **саманьей** (общее). Др. прообраз системы П. — классификация условий применения слова («Махабхашья» к Панини I.1.2): так, условием для употребления «общего имени» (*джати-шабда*) является присутствие в объекте родового свойства, условием употребления прилагательных — присутствие в нем качества, глаголов — присутствие движения, собственных имен — индивидуальности.

Однако ни Патанджали, ни последующие грамматисты не ставят вопроса о том, определяется ли такая классификация реальными членениями вещей или она создается нами, чтобы упорядочить наше познание мира. Именно в этом заключается радикальное различие между классификациями грамматистов, с одной стороны, и вайшешиков — с другой. П. *вайшешики* постулируются как аспекты реальности, к-рые и определяют классификации соответствующих терминов. Однако здесь они выступают не просто как значения слов, а как осн. типы составляющих мироздания, к-рые прямо или косвенно (как **абхава** — небытие) могут быть выражены словами. В «Вайшешика-сутрах» статус П. четко определен только для субстанции (*дравья*), качества (**гуна**) и движения (**карма**); у **Прашастапады** — шесть П.: к уже названному добавляются общее (*саманья*), особенное (**вишеша**) и присущность (**самавая**), а Шивадитья, автор синкретич. **ньяя-вайшешики**, добавляет к ним небытие (*абхава*). Неск. особняком стоит список П. **Чандрамати**, где их десять: шесть названных плюс потенция (**шакти**), отсутствие потенции (*ашакти*), ограниченная универсалия (*саманья-вишеша*) и небытие.

Классич. учение о П. разрабатывали Прашастапада и его комментаторы **Вьомашива**, Шридхара, **Удаяна** и др. Поскольку ни Прашастапада, ни его комментаторы не дают определение П. (первое определение появляется у Шивадитьи), содержание этого термина можно реконструировать излюбленным инд. методом «от противного», используя три характеристики, к-рые приписывает П. Прашастапада: так сказать, «естность» (*аститва*), «именуемость» (*абхидхейтва*) и «познаваемость» (*джнеятва*). Первая характеристика свидетельствует о том, что П. не являются ментальными конструкциями, а существуют как вполне реальные вещи; вторая подразумевает, что они не сводятся к чисто языковым образованиям (приписывать словам «именуемость» тавтологично), а третья — что они в силу той же логики не сводятся к понятиям. В этом отношении П. *вайшешики* относятся не столько к инструментам (**прамана**), сколько к объектам (**прамея**) познания. Однако нельзя сказать, что П. — это ряд отдельных и независимых друг от друга классов объектов (нет таких вещей, как субстанция без качеств, качества или движения без субстанции). Скорее это типы или модусы реальности, и в этом своем качестве П. выступают в определенной системе. Эта система, как и правила **Панини** в грамматике, представляет собой минимальный набор единиц (принцип экономии), позволяющий объяснить бесконечное количество разнообразных фактов. Др. сходство с правилами Панини — отдельность и необходимость каждой из П. (ни одну П. нельзя свести к какой-то другой), но при этом их обязательная взаимосвязь (исключив любую П., мы нарушим гармонию системы). Хотя генетически все категории порождены однородными с ними категориями (субстанции — субстанциями, качества — качествами и т.д.), они не существуют друг без друга, ведь в реальности мы имеем дело не с субстанциями отдельно от качеств и движений, а с вещами, в к-рых переплетены все П. Напр., горшок — это невечная субстанция, созданная вечными атомами, наделенная определенными качествами, ей присуща универсалия «горшечность», а ее атомам — «предельные особенности» (*антья-вишеша*); вступая в контакт с движущимися предметами, эта субстанция будет двигаться; качества, движения, универсалии связаны с субстанцией горшка с помощью отношения присущности.

Главной опорой системы П. и фундаментом онтологии *вайшешики* является субстанция, остальные П. содержатся в чем-то другом, нежели они сами. Важно отметить, что П. имеют для вайшешиков не только теоретич. интерес, но и важнейшую сотериологич. ценность: их правильное познание и медитация над ними считаются средством освобождения от страданий (**мокша**). В описании П. Прашастапада сле-

дует строгой процедуре: сначала он их просто перечисляет, затем пытается представить системно — по принципу от общего к частному: общие характеристики шести, пяти (пятерки, начиная с субстанции, и пятерки, начиная с качества), трех — первой и второй тройки категорий. Однако при этом характеристики отдельных групп категорий, кроме самых общих, свойственных всем П. без исключения, являются одновременно и общими и специфицирующими. Напр., если о качестве и действии сказано, что они лишены качества и действия, это будет одновременно и их общим свойством, и тем, что отличает качества и действия от субстанции и др. П. Антирефлексивность, а именно запрет для П. включать себя самое, является важнейшим принципом большинства П.: качества не могут иметь др. качеств, движения — др. движений, универсалии — др. универсалий, присущность — др. присущностей. Это позволяет избежать регресса в бесконечность. За исключением П. «особенное» («пределных особенностей») бесчисленное множество, но они не образуют никаких подклассов) и «присущность» («присущность» одна, хотя и представлена во множестве индивидов), все П. представляют собой классы: субстанция состоит из девяти подклассов, качество из 24, движение — из пяти. В доказательство существования некоторых П., как и некоторых субстанций, Прашастапада приводит т.н. лингвистич. аргумент. Напр., существование П. «присущность» (*самая*) он доказывает ссылкой на выражение «это — в том», а существование субстанций времени и пространства — на наречия «раньше», «позже», «дальше», «ближе».

Шесть П. делятся на две группы: первую образуют субстанция, качество и движение. Прашастапада определяет их как объекты (**артха**), поскольку именно в них пребывает универсалия существования (*самта*). Вторая же группа состоит из общего, особенного и присущности, к-рые, как отмечает Хальбфасс, могут быть логич. субъектами лишь абстрактных свойств (**дхарма**), а не космологич. субстратами др. категорий. Их онтологич. статус является предметом сложных спекуляций как Прашастапада, так и его комментаторов. Прашастапада вводит здесь дополнительные онтологич. дистинкции: первые три категории характеризуются «связью с бытием» (*самта-самбандха*), следующая тройка — «самосущим бытием» (*сва-атма-самта*). Универсалия «существование» охватывает только первые три П., в противном случае нарушается правило «антирефлексивности», играющее в *вайшешике* роль своеобразной «бритвы Оккама», отсекающей лишние сущности. Существование общего, особенного и присущности не зависит от характера связи с бытием их субстратов, т.е. первых трех категорий. Общее, особенное и присущность существуют вечно, и их существование совершенно независимо от существования или несуществования конкретных носителей.

Разные П. имели в *вайшешике* явно разное происхождение. Первая тройка — субстанция, качество и движение — это естественные классификационные рубрики с т.зр. структуры языка (существительное, прилагательное и глагол), что же касается следующих категорий, то для их выделения понадобились специальные усилия более абстрактного филос. характера. Возможно, их появление связано со стремлением обеспечить онтологич. базой вербализированный акт познания — общее считается онтологич. основой познавательных актов включения (*анувритти*) в класс, особенное — актов исключения, спецификации (*вьявритти*), присущность — функциональной зависимости разных категорий друг от друга: качеств и движений от субстанции, универсалий — от своих субстратов. И хотя данные три П. характеризуются как зависимые от интеллекта (*апекшабуддхи*), они не становятся от этого субъективными: они существуют (*вайшешика* придерживалась умеренного реализма), но убедиться в этом можно только благодаря познавательному акту (глаза ви-

дят и индивидуальную корову, и универсалию «коровность», но распознать и то и другое можно лишь в акте вербального познания — *апекшабуддхи*).

П. Прашастапады часто сравнивают с категориями Аристотеля. Помимо объединяющей обоих мыслителей приверженности к принципу соответствия языка и реальности, можно провести параллели между классификационными терминами «категория» и П., между понятиями *усия* и *дравья* (к-рые в том и в др. случае можно перевести термином «субстанция»): в той и в др. системе они являются субстратами остальных категорий. Однако система десяти категорий Аристотеля — это предикация реальных референтов, но никак не категории в смысле предельно общих типов реальности, как у Прашастапады.

Система П. *вайшешики* была признана некоторыми др. школами, напр. **аюрведой**. Отдельные П. *вайшешики* входят в перечень П. мимансаков **Кумарилы Бхатты** (положительные категории: субстанция, качество, движение, общее плюс четыре разновидности *абхавы* — небытия) и Прабхакары Мишры (те же четыре положительные категории плюс «зависимость», «потенция», «сходство» и «число»), а также ведантиста **Мадхвы** (пять первых П. *вайшешики* плюс «специфицируемое», «целое, состоящее из частей», «потенция» и «сходство»). **Бхартрихари** рассматривал П. *вайшешики* как потенции-силы (*шакти*) единого **Брахмана-Слова** (*Шабда-Брахман*). С монистич. позиции плюрализм П. *вайшешики* критиковал **Шанкара**.

В *ньяе* термин «П.» употребляется как значение осн. терминов доктрины (16 П.).

Лит.: *Лысенко В.Г.* Категории вайшешики и лингвистическая традиция Индии // Историко-филос. ежегодник '98. М., 2000; *Шохин В.К.* Индийские категориальные системы и 16 падартх ньяи // Универсалии восточных культур. М., 2001; *Gren-Eklund G.* The Meanings of Words and the Categories of Things — Indian and Aristotelian. (Lecture at the 12th World Sanskrit Conference, Bangalore 1997) // *Orientalia Suecana*. 48, 1999; *Narain H.* Evolution of the Nyaya-Vaisesika Categoriology. Vol. I. Varanasi, 1976.

См. также лит-ру к ст.: **Вайшешика; Языка философия.**

В.Г. Лысенко

ПАКУДХА КАЧЧАЯНА (пали *Rakudha Kassāyana*) — один из шести осн. шраманических учителей-философов и основателей инд. дуализма. П.К. происходил из знатного и прославленного брахманского рода Катьяянов. В «Прашна-уп.» одним из шести **брахманов**, пришедших за наставлением к *риши* Пиппаладе — все они «преданные **Брахману**, утвержденные в *Брахмане*, ищущие высшего *Брахмана*», — был и Кабандхин Катьяяна, и он первым задал Пиппаладе вопрос о том, из чего соделаны все живые существа (1.3–16). Его же потомок, прозвище к-рого (Пакудха) означало «горбатый», оказался в числе тех «оппортунистов», к-рые уже не были «преданными *Брахману*» и даже возглавляли ряды философствующих «диссидентов». Но и в их среде он, вероятно, держался особняком, изобретая для себя особые и достаточно странные способы аскезы. Так, согласно **Буддагхосе**, П.К. избегал пользоваться холодной водой, предпочитая всегда горячую (если ее не было, не мылся вообще), и считал грехом пересекать водный поток; когда он вынужден был это делать, то сооружал в знак «покаяния» небольшой курганчик. Вполне вероятно, что в основе подобной практики лежала мысль о возможности причинения вреда живущим в воде живым существам.

П.К., как и все философы его времени, странствовал, но не любил, когда ему задавали вопросы, и выказывал раздражение, когда его «экзаменовали». В противоположность **Пуране Кассапе** и **Джине Махавире** он не претендовал на всезнание. Буддагхоса утверждает, что П.К. не снискал большого почтения у последователей, но он же не скрывает того, что этот философ был высоко чтим простым народом. Можно предположить, что его относительная скромность также тому способствовала.

Осн. текст, в к-ром фигурирует П.К. и по к-рому мы можем судить о его учении (как, кстати, и об учениях всех главных шраманских учителей), — «Саманнапхала-сутта»: царь Аджаташатру вопрошает П.К. о плодах аскетизма, и в ответ философ формулирует свое филос. кредо: «Великий царь! Имеются семь начал, [никем] не сделанные, не произведенные [непосредственно], не произведенные [опосредованно], бесплодные, прочные, как вершины гор, неколебимые, 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]. Каковы же эти семь? Это начало земли, начало воды, начало огня, начало ветра, радость, страдание и одушевляющее начало — седьмое. Эти семь начал [никем] не сделаны, не произведены [непосредственно], не произведены [опосредованно], бесплодны, прочны, как вершины гор, 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]. Потому никто не убивает и не заставляет убивать [другого], не слушает [наставления] и не наставляет [сам], не познает [ничего] и [никого] не учит. И если даже кто-нибудь раскроит [кому-нибудь] острым мечом череп, он не лишит его жизни, ибо удар меча пройдет лишь через „границы“ [этих] начал» (Дигха-никая I.56–57).

Текст, вложенный в уста П.К., обнаруживает параллели в будд. и джайн. лит-ре. Полностью этот фрагмент воспроизводится в «Сандака-сутте» из Маджджхима-никаи (I.517). По учению П.К., изложенному в «Сутракританге», в мире насчитывается шесть индивидуальных вечных начал — земля, вода, огонь, ветер, пространство и «одушевляющее начало» (**джива**) (I.1.1.15–16). Очевидно, что речь идет о др. версии того же самого учения, что и в «Саманнапхала-сутте»: в перечень добавляется еще одна «стихия», пространство, но из него «вычитаются» радость и страдание. В обоих случаях сохраняется духовное начало, свидетельствующее о психофизич. дуализме, противостоявшем материалистич. монизму **Аджиты Кесакамбалы**. Согласно еще одному пассажиру из «Сутракританги», некоторые философы настаивают на том, что сущее не гибнет, а не-сущее не появляется. Параллель учению П.К. о началах неизменных, никем и ничем не производимых и не сделанных, вполне очевидна, но все же речь идет о достаточно общем филос. рассуждении, к-рое как таковое не несет печати «авторства». Специфичнее параллель из «Брахмаджала-сутты», где приводится формулировка учения «этерналистов», к-рая и в деталях соответствует филос. лексике П.К.: «Вечны **Атман** и мир, прочны, как вершины гор, и неколебимы, как колонны, и хотя эти существа блуждают, перевоплощаются, исчезают и появляются вновь, [все] существует навечно» (Дигха-никая I.14–16). В той же «Брахмаджала-сутте» различаются четыре позиции, на основании к-рых можно прийти к выводу о вечности *Атмана* и мира. Первые три связаны с претензиями на способность созерцать свои прежние рождения тех *шраманов* и *брахманов*, к-рые «через усердие, через усилие, через самоотдачу, через внимание, через правильное размышление» достигают соответствующей концентрации сознания. Четвертая позиция — чисто умозрительная, когда к выводу о вечности

Атмана и мира приходят через «дискурс и исследование», когда мыслитель выносит такое решение как «вычеканенное его дискурсом и базирующееся на его рассуждении». Среди них одно из самых «почетных мест», без сомнения, занимал и П.К.

Тамильские тексты представляют учение П.К. скорее как атомизм, и данная трактовка кажется весьма перспективной, если, правда, под атомизмом понимать не конкретное натурфилос. учение о разложимости материи до далее неделимых фракций вещества (древние сведения о П.К. основания для этого не дают), но определенный, последовательно аналитич. тип филос. менталитета. Атомизм в его картине мира заключается в том, что он исчисляет предельные, далее уже ни на что не «делящиеся» первоначала, ни одно из к-рых не может быть сведено ни полностью, ни даже частично к к.-л. другому. П.К. проанализировал возможные «атомы» бытия, «проэкзаменовал» их и выявил чисто теоретич. критерии для того, чтобы считать некоторые из начал далее «неразложимыми». Эти начала должны быть «не произведенными» к.-л. другими, «не сделанными» никаким внешним по отношению к ним агентом и вместе с тем взаимоизолированными. Именно поэтому они определяются как «бесплодные» — неспособные друг друга производить, «прочные, как вершины гор», и «неколебимые, как колонны», — не подверженные к.-л. трансформациям, ибо в противном случае они уже не могут быть первоначалами. Это позволяет определить семь первоначал, выделенных П.К., в качестве субстанций (ср. *substantia* — «нечто, лежащее в основе»), а его систему — как первый в истории инд. философии опыт построения субстанциальной модели мира.

Будд. версия учения П.К. интереснее джайнской именно вследствие выделения радости и страдания в качестве независимых субстанций. Однако по той же причине она и оставляет нерешенными некоторые вопросы. Так, если остальные пять субстанций в самом деле производят впечатление бытийно независимых субстратов, носителей каких-то атрибутов, качеств, свойств, то радость и страдание на первый взгляд должны быть отнесены к возможным атрибутам *дживы*. Следовательно, поскольку П.К. хорошо «проэкзаменовал» все возможные начала, мы вправе предположить, что перед нами не столько обычные, общеизвестные эмоциональные состояния, сколько какие-то их субстраты, к-рые, при всей своей тонкости, каким-то образом субстантивируются. Вероятно, речь идет о тех «расположениях», интенциях сознания, к-рые обуславливают будущее состояние индивида (ср. *бхавы*), но бытийно по отношению к духовному началу инородны. Ответ на вопрос о том, почему даже радость и страдание не могут быть причинами радости и страдания для остальных начал, а следовательно и для *дживы*, заключен в самой природе *дживы*: она, по П.К., должна быть как бы «внеположна» эмоциональным состояниям. Потому *дживу* у П.К. и затруднительно интерпретировать в качестве души в нашем понимании слова.

С этим связана очень важная особенность в трактовке духовного начала. По мнению П.К., если кто-то и раскроит кому-то череп мечом, то даже это деяние не составит действия (это объясняется тем, что «бесчувственное» и одновременно всеодушевляющее начало *джива* не может быть субъектом действия, а следовательно, и испытывать действие внешнего агента). Поэтому в мире П.К., где все начала «прочны, как вершины гор» и «неколебимы, как колонны», не остается места для действия и духовное начало совершенно статично. Соответственно не остается места для человеческого деяния и воздания: если вопреки видимости убийца не убивает, а жертва не гибнет, ученик не учится, а наставник не учит, то нет оснований для различения благих и не-благих поступков (за отсутствием поступков как тако-

вых), а также для брахманистского учения о **карме**. Очевидно, т.о., что доктрина П.К. обращена своим острием не только против материализма, но и против брахманистских учений.

Наконец, если фраза, приписываемая П.К. (семь начал «не являются друг для друга причинами радости, страдания, а также радости и страдания [одновременно]»), в самом деле соответствует его учению, то мы можем заключить, что инд. мыслитель стоит у истоков критики двузначной логики, к-рая была столь характерна для эпохи первых философов Индии.

Лит.: Шохин В.К. Индийская философия. Шраманский период. СПб., 2007; Varua B. A History of Pre-Buddhistic Indian Philosophy. D. etc., 1970 (1st ed. 1921).

В.К. Шохин

ПАКША (санскр. pakṣa — «крыло», «сторона в споре», «предмет обсуждения») — 1) термин инд. логики, обозначающий один из членов, или частей (**аваява**), логич. вывода (**анумана**) — локус, или предмет вывода (синоним — *дхармин*). Напр., в классич. выводе о наличии огня на холме («На холме огонь, потому что там дым...») П. — это холм. П. является общим локусом *садхьи*, или выводимого свойства (обладание огнем), и *хету*, или основания вывода (синоним **лингги**, выводного знака, — обладание дымом). П. содержится в первом высказывании как «вывода для другого», так и «вывода для себя», называемом «тезисом» (*пратиджня*). П. часто уподобляют «малому термину» аристотелевского силлогизма. Согласно Ф. Сталю, такое уподобление не оправдано структурой инд. логич. вывода. Во-первых, в инд. логике все сущности всегда имеют свое место — локус, «а не парят в воздухе», поэтому вывод основан на отношении только между сущностями, имеющими один локус. П. не играет никакой роли в самом выводе, но оба члена собственно вывода от нее неотделимы. Во-вторых, в отличие от аристотелевской логики, где существуют две посылки и одно заключение, в индийской присутствует лишь одна посылка (П. обладает *садхьей*). В-третьих, в аристотелевской логике все три термина принадлежат к одному типу, в индийской — П. нечто принципиально иное, чем *хету* и *садхья*. Кроме того, в аристотелевском силлогизме три термина связаны друг с другом отношением «X принадлежит Y», в инд. доказательстве *хету* и *садхья* связаны отношением проникновения (**вьяпти**) и общим локусом.

2) В теории диспута используется термин *пурва-П.*, означающий тезис, выдвинутый первым, к-рый, как правило, опровергается в последующих рассуждениях (*уттара-П.*). Очень часто *пурва-П.* отождествляется с позицией оппонента, опровержение к-рой ради утверждения окончательного вывода или доктрины (**сиддханта**) пропонента обозначается терминами *ниракара*, *душана* и т.п.

Лит.: Staal J.F. The Concept of Paksha in Indian Logic // JIPh. 1973, vol. 2, с. 156–166.

В.Г. Лысенко

ПАНИНИ (санскр. Pāṇini) (V–IV вв. до н.э.) — инд. грамматист, автор самого древнего труда по грамматике санскрита, дошедшего до нашего времени, — «Аштадхьяи»

(букв. «Восемь глав», или, как чаще принято, «Восьмикнижие»). Уроженец Шалаттуры в Гандхаре в Сев.-Зап. Индии (ныне Лахор в Пакистане). В это время, несмотря на статус сатрапии Персидской империи, этот регион был своего рода заповедником санскрита и инд. культуры. О жизни П. практически ничего не известно, кроме того, что он был **брахманом** по происхождению, а его имя представляет собой матроним — редкость в брахманской среде.

Хотя начало инд. лингвистики неизменно ассоциируется с именем П., он был не родоначальником, а гениальным систематизатором традиции грамматики (**вьякарана**), науки, к-рая ко времени его жизни уже имела достаточно разветвленную структуру. Сам П. называет 10 имен предшествующих грамматистов. Объектом его исследования были гимны **Вед** (*чхандас*) и разг. язык (*бхашиа*) образованных слов. П. создал фундамент, к-рый обеспечил санскриту первостепенную роль в инд. культуре и позволил ему сохраниться до наст. вр. практически в неизменном виде.

Общепринятый перевод «Аштадхьяи» как «Восьмикнижие» не совсем точен. Слово «книга» ассоциируется скорее с письм. текстом, а текст «Аштадхьяи» создан для рецитации и запоминания, и его композиция не предполагает изложения тем в линейном порядке, как это свойственно письм. текстам: в одном уроке затрагиваются самые разные темы. Каждый урок делится на четверти (*пады*), каждая *пада* — на **сутры**, к-рые являются фундаментальной композиционной единицей этого памятника (не случайно «Аштадхьяи» называют еще «Сутрапатхой» — букв. «Чтение сутр»). Содержание каждой отдельной *сутры* выступало производной от содержания всего текста (общее число *сутр* ок. 4 тыс.). Первый урок содержит большинство метаправил, т.е. общих правил, регулирующих употребление более частных, в нем формулируются основы метаязыка П. Здесь же упоминаются *караки* — «факторы действия». Во втором и третьем уроках обсуждаются падежные окончания и суффиксы. В б.ч. четвертого и пятого уроков — вторичные именные суффиксы. С шестого по восьмой урок описываются конкретные случаи выведения слов и предложений из морфем, вычлененных ранее. Выделение в слове суффикса, наряду с корнем и окончанием, — одно из важнейших лингвистич. открытий П.

Текст «Аштадхьяи» дополняется тремя вспомогательными справочниками: «Шива-сутры», «Дхатупатха» («Рецитация корней») и «Ганапатха» («Рецитация групп»). «Шива-сутры» представляют собой каталог звуков языка, названный так уже позднее (под влиянием **кашмирского шиваизма**) в связи с легендой о происхождении звуков из барабанного боя бога Шивы. В этом тексте систематизированы и перечислены все аффиксы, добавляя к-рые к корням можно получить любые слова. Корни, сгруппированные по десяти типам спряжения, перечислены в «Дхатупатхе», а все остальные части речи (имена, местоимения, числительные и т.п.) — в «Ганапатхе». Благодаря этим приложениям в осн. тексте можно легко сослаться на любой тип корня или имени, называя лишь первый элемент группы. Дошедшие до нашего времени «Дхатупатха» и «Ганапатха» являются довольно поздними соч., но это не значит, что П. не опирался на подобные им. Тексты, примыкающие к «Аштадхьяи», образуют с ней своего рода ансамбль, в к-ром, с одной стороны, имеется «строительный материал» (списки корней, фонем, суффиксов и т.п.), с др. — «проект» создания из этого «материала» слов и предложений.

Считается, что одним из важнейших принципов «Аштадхьяи» был принцип экономии. Комментаторы П. даже сформулировали специальное правило, согласно к-рому грамматист, сэкономив в формулировке *сутры* даже половину *матры* (минимальная мера звучания), радуется этому так же, как и рождению сына. Однако, по мнению ученых, одержимость экономией больше свойственна поздним грам-

матистам, чем самому П., для к-рого она является, по выражению Пино, «побочным эффектом». Более вероятно, что главным мотивом П. была не краткость ради краткости, а создание максимально эффективного мнемонического кода. Для этой цели широко использовались искусственные маркеры — буквы, обозначающие целые классы грамматич. явлений, сокращения с применением этих маркеров (поэтому формулы П. часто называют «алгебраическими»), а также принцип *анувритти*, означавший подразумеваемость в каждой последующей *сутре* определений и правил, слов, серий слов и т.д., упомянутых ранее, что позволяло избегать повторов. *Сутры* не содержали глаголов, но к ним следовало мысленно применять глагол 3-го л. ед. ч. «есть» (*asti*). Стиль «Аштадхьяи» определяется в индологич. лит-ре как «описательно-порождающий».

П. дает правила, к-рые позволяют вывести любое слово и выражение, употребляемое в языковой практике. Для этого используется металингвистич. аппарат, состоящий из ок. 200 терминов, взятых из фонетич., этимологич. и ритуалистич. экзегезы Вед или же созданных самими грамматистами. Сами правила образуют сложную иерархич. систему, состоящую как из собственно правил, управляющих словообразованием и др. грамматич. действиями, так и метаправил (*парибхаша*), регулирующих применение «прямых» правил, сокращений и т.п. Одна из самых известных *парибхаш* — *vipratishedhe paraṃ kāryam* (Панини I.4.2) — «В случае противоречия [между двумя правилами] применяется последнее».

Среди «прямых» правил различаются шесть осн. разновидностей: 1) определение технич. терминов (*самджня-сутра*), 2) ведущее правило (*адхикара-сутра*), 3) операциональное правило (*виддхи-сутра*), 4) ограничивающее правило (*нияма-сутра*), 5) правило распространения (*атидеша-сутра*), 6) запрещающее правило (*нишедха-сутра*).

В грамматич. дискурсе правила применяются не по отдельности, а всегда только в комплексе, напр. общие правила и исключения. «Чтобы образовать к.-л. конкретную языковую форму, нужно пройти через всю грамматику от начала до конца...» (В.В. Вертоградова). П. располагает лингвистич. материал таким образом, что сначала рассматриваются группы явлений, имеющие общие черты (*саманья*), а затем специфич. характеристики каждой из подгрупп (*вишеша*).

Известный специалист по инд. грамматике П. Кипарский различает три уровня интерпретации текста П.: 1) «фактич.» уровень, связанный с попытками понять смысл того или иного правила, восстанавливая подразумеваемые в *сутрах* выражения и ходы мысли и сочетая др. правила, чтобы воссоздать его полные формулировки с целью применить их к санскр. словам; 2) структурный уровень, связанный с восстановлением тех конвенций, к-рые определяют организацию грамматики, и принципы, управляющие корреляцией между различными правилами и т.п.; 3) теоретич. уровень, связанный с изучением концепций языка и грамматики — концепций, к-рые обосновывают существование системы в целом.

Поскольку *сутры* П., к-рые часто уподобляются криптограммам, невозможно понять без разъяснений, создаются комментарии к ним в виде *вритти* — глосс (самый известный — «Кашика-вритти»), *варттик* — толкований (напр., *Катьяяны*, возможно, прямого ученика П.) и *бхашьи* (самое известное соч. этого жанра — «Махабхашья» *Патанджали*). П. вместе с Катьяяной и Патанджали называют «отцами инд. грамматики».

Открытие труда П. в XIX в. в Европе оказало огромное воздействие на формирование сравнительного языкознания и развитие др. лингвистич. дисциплин — фонетики, морфологии, порождающей грамматики.

См. ст.: **Языка философия.**

Соч.: La grammaire de Pāṇini, texte sanskrit, traduction française de Renou Luis, avec extraits des commentaires. Vol. 1–2. P., 1966; *Panini. The Ashtadhyayi*. Ed. and transl. into English by S.Ch. Vasu. D., 1962; *Panini's Grammatik: Herausg., Übersetzt, Erlautert und mit Verschiedenen Indices Versehen von Otto Bohtlingk*. Lpz., 1887.

Лит.: Барроу Т. Санскрит. Ред. Т.Я. Елизаренкова. М., 1976; Вертоградова В.В. Лингвистика // Культура Древней Индии. Сост. и ред. А.В. Герасимов. М., 1975; Зализняк А.А. Грамматический очерк санскрита // Кочергина В.А. Санскритско-русский словарь. М., 1978; Иванов Вяч. Вс., Топоров В.Н. Санскрит. М., 1960; Катенина Т.Е., Рудой В.И. Лингвистические знания в Древней Индии // История лингвистических учений. Древний мир. Л., 1980; Cardona G. Pāṇini. A Survey of Research. The Hague — P., 1976; Kiparsky P. Pāṇini as Variationist. Poona, 1980; Pinault G.-J. La tradition indienne // Histoire des idées linguistiques. T. 1. La naissance des métalangages en Orient et en Occident. Sous la direction de Sylvain Auroux. Liege–Bruxelles, 1989.

В.Г. Лысенко

ПАНЧА-АВАЯВА-ВАКЬЯ (санскр. पाँचा — «пять», аваява — «часть», «член», вакья — «высказывание», букв. «высказывание в (о) пяти частях») — в инд. логике пятичастное высказывание или высказывание о пяти членах, с помощью к-рых осуществляется логич. вывод (**анумана**), известный как «вывод для другого» (*парартха-анумана*), в отличие от «вывода для себя» (*свартха-анумана*), состоящего из трех частей. Интерпретация П.-а.-в. — предмет споров исследователей. Наиболее распространенный перевод П.-а.-в. как «пятичленный силлогизм», в оправдание к-рого ссылаются на сходство нек-рых членов П.-а.-в. и силлогизма Аристотеля, вызывает ряд принципиальных возражений: во-первых, у Аристотеля, а также в формальной логике под «силлогизмом» имеется в виду гл. обр. дедуктивный вывод, тогда как П.-а.-в. — вывод либо чисто индуктивный, либо индуктивно-дедуктивный. По замечанию Бохеньского, зап. силлогизм (за исключением силлогизма Оккама) обычно завершается там, где начинается индийский, т.е. частным фактом. Во-вторых, П.-а.-в. относится не к понятиям и концепциям, как зап. силлогизм, а к реальным вещам. Поэтому для правильно сформированного П.-а.-в. недостаточно просто непротиворечивых высказываний, важно, чтобы они имели реально существующие референты (слова, не имеющие референтов, полностью исключались из сферы логич. вывода). В-третьих, П.-а.-в. основывается на реальной связи явлений, тогда как зап. силлогизм — на связи концепций. Др. распространенный перевод П.-а.-в. как «умозаключение» больше подходит для «вывода для себя», ибо представляет собой по преимуществу акт «внутренней речи», не обращенной к внешнему собеседнику. Перевод же «доказательство» не учитывает риторич. элементов П.-а.-в. В то же время букв. перевод П.-а.-в. как «пятичастное высказывание» лишится свойственной ему терминологичности. Нек-рые ученые склоняются к интерпретирующему переводу П.-а.-в. как «аргументация», поскольку этот термин, с одной стороны, передает публичную природу П.-а.-в., а с др. — позволяет избежать однозначного ответа на вопрос, к-рый, как кажется, не имеет ответа: являются ли П.-а.-в. частями одного высказывания или серией высказываний, представляющих части, или факторы (**аваява**), аргументации.

Самый известный пример П.-а.-в. школы **ньяя** состоит в выведении находящегося за холмом и поэтому актуально невоспринимаемого огня по признаку поднимающегося из-за холма дыма. Логически он формулируется в субъектно-предикатной форме:

- 1) Холм обладает огнем.
- 2) Поскольку он обладает дымом.
- 3) Все обладающее дымом обладает огнем, как кухонный очаг, но не как озеро.
- 4) Также и в этом случае (этот холм ввиду обладания дымом обладает и огнем).
- 5) Следовательно, этот холм обладает огнем.

В этом выводе задействовано пять членов (*аваява*): 1) **пакша** — локус выводимого свойства (зд.: холм), 2) выводимое свойство (*садхья*, или *анумея*, — огонь), 3) основание вывода (*хету*, **лингга** или *садхана* — дым), 4) *сапакша* — положительный пример (сравнение с кухонным очагом) и 5) *випакша* — отрицательный пример (сравнение с озером).

Пакишу часто уподобляют «малому термину», основание — «среднему термину», а *садхью* — «большому термину» силлогизма Аристотеля, высказывания же, содержащие эти термины, соответственно «малой», «средней» и «большой посылке».

Высказывания, из к-рых состоит П.-а.-в., называют «тезисом», «указанием на основание», «примером», «применением» и «заключением». Вайшешики (**Прашастапада**, **Вьомашива**, Шридхара) различали *аваявы* как факты и как высказывания об этих фактах, именно последним и приписывалась роль факторов вывода, ранние найяки не проводили данного различия, а после **Уддйотакары** выдвигали на первый план в *аваявах* именно фактич. аспект, считая их вербальную форму второстепенным фактором.

1. Тезис (*пратиджня*) выдвигает *пакшу* — локус вывода как субъект того, что требуется доказать (*садхья*, *анумея*). В классич. логике *ньяя анумея* — это локус, специфицируемый свойством, принадлежность к-рого именно ему стремятся доказать. Однако между этими терминами нет жестких различий: *пакша* и *садхья* часто взаимозаменяемы и обозначают предмет вывода. Кроме того, термин *пакша* порой выступает синонимом тезиса, а *садхья* — субъектом или предикатом в тезисе. Некоторые инд. логики, вырабатывая критерии, к-рым должны отвечать аутентичные тезисы, создавали классификации «псевдотезисов». Тезис не должен противоречить: 1) чувственному опыту, поскольку доказать такой тезис с т.зр. инд. логики совершенно невозможно (но не исключено для зап. логики); 2) заключению; 3) священной традиции — **шрути** (это ограничение применялось, по-видимому, только в полемике между ортодоксальными школами); 4) доктрине, к-рую исповедует диспутант; 5) самому себе (недопустимость самопротиворечивых высказываний, типа «слово не выражает смысла» или «сын бесплодной женщины»). Признание особого класса псевдотезисов наряду с псевдооснованиями характерно не только для логики вайшешика Прашастапады, но и будд. автора **Шанкарасвами**на, ученика **Дигнаги**. В «Ньяя-правеше» классификация мнимых тезисов гораздо более детальна и содержит девять пунктов, включая названные Прашастападой, с той оговоркой, что вместо термина *шрути* (индуистская священная традиция) буддист употребляет термин **агама** (III.1). **Ватсьяяна** их не упоминает, а Уддйотакара отвергает, считая, что тезис есть не высказывание, а факт, о к-ром высказываются, он не может содержать ошибки, поскольку представляет собой не суждение, а просто грамматич. форму complex object («*пакша*, сопровождаемая *садхьей*»), к-рая не может быть ошибочной, поскольку сам объект не может быть ошибочным. Самопротиворечивых тезисов не бывает, как не бывает самопротиворечивых объектов.

В нек-рых школах ошибки тезиса часто включались в классификацию мнимых оснований (категория *бадхита* — абсурдные основания). Но **Кумарила Бхатта** принимает точку зрения Прашастапады (правда, с незначительными изменениями).

2. Указание на основание (*ападеша*) содержит выводной знак (*линга*) или основание (*хету*). Большое значение в определении правильного основания играет выявление псевдооснований с помощью правила трехаспектного признака (см. **Трайрупья**; **Хету-абхаса**). Если их присутствие обнаружено, это значит, согласно логикам *ньяи*, что вывод просто не состоялся, а не то, что полученный с их помощью вывод оказался ошибочным.

3. Пример (*упахарана, нидаршана, дришганта*) представляет собой высказывание, в к-ром, в соответствии с правилом *трайрупья*, формулируется неизменное сопутствие выводного знака и выводимого, иллюстрированное двумя примерами. Это единственное обобщение в процедуре пятичастной аргументации напоминает большую посылку аристотелевского силлогизма типа «Все люди смертны». Вместе с тем в аристотелевской логике нет примеров, поэтому трактовать данный этап вывода как аналогичный большой посылке Аристотеля будет натяжкой. Причина, в силу к-рой утверждение, по сути, общего характера названо в классич. инд. логике «примером», связана с прежней дидактич. функцией *аваявы*. **Навья-ньяя** элиминирует этот «реликтовый» термин.

4. Применение (*упаная, анусадхана*) общего правила о сопутствии (**вьяпти**) основания и предмета вывода к данному случаю (по форме совпадает с *пратиджней* и *ападешей*).

5. Заключение (*нигамана, пратьямная*) есть повторение тезиса с целью окончательно уверить собеседника в истинности упомянутого в тезисе предмета вывода (*садхья*).

Буддисты до Дигнаги признавали пятичастную аргументацию, напр. Асанга и **Васубандху**, а начиная с Дигнаги стали ее критиковать за повторы, предлагая свести весь процесс вывода к трем частям: тезису, основанию и заключению. Позднее под влиянием буддистов последователи **мимансы** и **адвайты** также признали, что для вывода достаточно либо трех первых, либо трех последних частей.

Однако, строго говоря, в П.-а.-в. нет повторов: если в «тезисе» субъект вывода просто декларируется (можно декларировать все что угодно), то в «заключении» он утверждается, т.е. носит характер вполне определенного достоверного знания. Точно так же, если в указании на основание *хету* просто объявляется принадлежащим локусу вывода (*накше*), то в «применении» это уже не чисто словесная констатация («приписывание»), а «утверждение» (дифференциация между «приписываниями» и «утверждениями» принадлежит Д. Инголлу).

Если бы цель аргументации заключалась только в том, чтобы в логически непротиворечивом виде представить процесс, посредством к-рого мы узнаем то, чего не знали раньше, то для этого вполне достаточно и трех частей («вывода для себя»). В П.-а.-в. учитывается эволюция психологич. состояния оппонента от простого принятия к сведению до полной убежденности в правоте пропонента и перехода на его позицию. В этом отношении П.-а.-в. вписывает логику в риторику. В целом П.-а.-в. свидетельствует об ориентации инд. логики (в отличие от европейской) не столько на идеал истинности знания, сколько на его практич. целесообразность и действенность. Определенность, ясность (**нирняя**) знания, порождающая в человеке уверенность в нем (*нишчая*), значат в ней ничуть не меньше, если не больше, чем гносеологич. истинность.

Лит.: Инголлс Д.Г. Введение в индийскую логику навья-ньяя. Пер. с англ. М., 1973; Канаева Н.А., Заболотных Э.Л. Проблема выводного знания в Индии / Н.А. Канаева. Логико-эпистемологические воззрения Дигнаги и его идейных преемников / Э.Л. Заболотных. М., 2002; Bohenski I.J.M. Formal Logic. Freiburg–München, 1956.

См. также лит-ру к ст.: Анумана.

В.Г. Лысенко

ПАРА-БАК см. БАЧ

ПАРАМАТМАН см. АТМАН

ПАРАМАРТХИКА см. ВЬЯБАХАРИКА–ПАРАМАРТХИКА

ПАРАМИТЫ (санскр. pāramitā, пали pāramī — «совершенство») — наиболее известный способ иерархизации высших достижений адепта в **буддизме**. Хотя все осн. религии Индии различали ступени начальных добродетелей и совершенств, только в буддизме данное различие получило четкую терминологизацию.

Во введении к палийскому собранию **джатак** сообщается о **брахмане** Сумедхе (будущий **Будда**), к-рый обещал и себе, и своему учителю практиковать десять добродетелей, ведущих к состоянию **будды**. Их составили: 1) щедрость, 2) нравственное поведение в целом, 3) мироотвержение, 4) мудрость, 5) усердие, 6) воздержанность, 7) правдивость, 8) решительность, 9) сорадование (см. **Майтри**), 10) равнодушие (Джатаки I.19–28). Значительно более популярны и востребованы схемы П. стали в **махаяне**, где, начиная по крайней мере со знаменитого раздела «Аватамсака-сутры» под назв. «Дашабхумика-сутры» (III в.) и далее в «Бодхисаттва-бхуми» (IV в.), «Махапраджняпарамита-шастре» (V в.), «Бодхичарья-аватаре» Шантидэвы (VII в.) и др. текстах четко нормативизируется иная схема П., маркирующая продвижение адепта на «пути **бодхисаттвы**». Это 1) щедрость (*дана*), 2) нравственное поведение в целом (*шила*), 3) терпение (*кшанти*), 4) усердие-стойкость (*вирья*), 5) медитативная практика (*дхьяна*), 6) мудрость (**праджня**), 7) искусność в средствах обращения живых существ (*упая каушалья*), 8) верность обету (*пранидхана*), 9) могущество (*бала*), 10) истинное знание (**джняна**). По мнению А. Хиракавы, первоначальной была шестеричная схема, к-рая выросла в десятиричную путем более позднего добавления пунктов, следующих за мудростью-*праджней*. Но это не лучшим образом соответствует десятиричной схеме тхеравадинов, к-рая дает основания предполагать, что махаянисты разрабатывали конкурирующую по наполнению десятиричную схему, нумерологичность к-рой была для них скорее всего априорной. Как видно из сравнения двух иерархий П., в махаянской большой удельный вес принадлежит внеэтическим добродетелям, связанным с успехом в медитации и достижением сверхспособностей. Эти различия связаны с установкой на ускоренный метод достижения освобождения в «пути **бодхисаттвы**». Различия между версиями учения о П. в **тхераваде** и **махаяне** не сводятся к классификационным предпочтениям. Делавший «карьеру **бодхисаттвы**» может нарушить любые нравственные предписания, если «видение» и искусność в средствах обращения подскажут ему, что так он надежнее переправит другие существа через океан **сансары**.

О том, как и отдельные П. становились объектом иерархизаций и «каталогизаций», свидетельствует уже первая из них — щедрость. В текстах Палийского ка-

нона щедрость рассматривается как добродетельный акт, приносящий заслугу (*пу-нья*), — первое из этих деяний, наряду с добродетельным поведением и медитацией (Дигха-никая III.218 и т.д.). Тексты свидетельствуют по крайней мере о трех способах классификации информации, связанной со щедростью: дифференцируются восемь объектов дарения (Ангуттара-никая III.239), восемь способов подачи милостыни (Дигха-никая III.258) и пять правильных «образов» благотворительности: давать с верой, тщательно, быстро, не раскаяваясь и не в ущерб себе или другим (Ангуттара-никая III.172). Согласно абхидхармистам, высший дар — не материальный, это дар **дхармы**, а пять «великих даров» — пять периодов жизни, рассматриваемые как дар другим (Катхаваттху VII.4 и сл.). Наглядную проповедь восхождения по ступенькам щедрости дает нарративно-дидактич. лит.-ра. Так, завершающая собрание палийских *джатак* «Вессантара-джатака» демонстрирует пример царевича Вессантары (будущий Будда), к-рый начал с того, что подарил жителям соседнего городка волшебного слона, способного вызывать дождь в засуху, за что был изгнан своими подданными. Но это было лишь началом его «тренинга», т.к. дальше ему пришлось отдать алчным *брахманам* все свои скудные пожитки, затем — слуг, сыновей и, наконец, жену. Как выяснилось, в виде *брахманов* перед ним предстал сам царь богов Индра. Он воздал хвалу «победителю стяжаний» и возвратил ему все.

Составители махаянского сотериологич. трактата «Бодхисаттва-бхуми» различали восемь разновидностей щедрости: 1) готовность отдать все, что ни попросят; 2) готовность пожертвовать любой собственностью (вплоть до собственного тела); 3) готовность пожертвовать самыми дорогими предметами; 4) непроведение различия между адресатами благодеяния; 5) одаривание, сопровождаемое почитанием и благоговением перед тем, кому адресованы дары; 6) дарение с целью облегчения реальных нужд; 7) дарение ради благополучия адресата и в этой, и в следующей жизни; 8) одаривание без промедлений. Др. разновидности добродетельного дарения включают: дарение без колебаний; отказ от привычки «придерживать» часть даров для др. раза; дарение без тщеславия; дарение при полном бескорыстии; дарение, сопровождаемое состоянием радости; дарение наилучших вещей; дарение без цели увеличить заслуги. Предполагается, что в результате культивирования этой П. *бодхисаттва* до такой степени продвигается в добродетели самоотрицания, что может совсем освободиться от личностного самосознания и «раствориться» в конечном просветлении. Этот идеал, как кажется, несколько противоречит др. установке самих же махаянистов, по к-рой щедрость не должна противоречить разуму.

Лит.: Шохин В.К. Древняя и средневековая Индия // История этических учений. Под общ. ред. А.А. Гусейнова. М., 2003; Dayal H. The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature. L., 1932; EIPh. Vol. VIII. Buddhist Philosophy from 150 to 350 A.D. Ed. by K.H. Potter. D., 1999; Hirakawa A. A History of Indian Buddhism from Śākyamuni to Early Mahāyāna. Transl. by P. Groner. Honolulu, 1990; Saddhatissa H. Buddhist Ethics. Essence of Buddhism. L., 1970.

В.К. Шохин

ПАРАТАХ ПРАМАНЬЯ (санскр. parataḥ grāmāṇya — «достоверность, [зависящая] от другого») — в инд. философии общее обозначение учения, согласно к-рому досто-

верность одного познания должна удостоверяться или опровергаться др. познанием, чем отрицается внутренняя самодостовренность познавательного акта (**сватах праманья**). П.п. относится прежде всего к **праманам** — инструментам достоверного познания (восприятие, логич. вывод, аналогия, словесное свидетельство и т.п.). Это учение с позиции эпистемологич. идеализма поддерживала будд. школа **йогачара** (**Васубандху**, **Дигнага**, **Дхармакирти** и др.), а с позиции эпистемологич. реализма — **ньяя** и **вайшешика**. С т.зр. ее сторонников, ни один из инструментов-*праман* не является самодостаточным и для доказательства своей истинности нуждается в дополнительной верификации с помощью др. инструмента. Однако найяки вынуждены были признать, что последовательное проведение этого принципа приводит к регрессу в бесконечность (**анавастха**): одно суждение для доказательства своей истинности нуждается в другом, то, в свою очередь, в третьем и т.д. Чтобы избежать этого, некоторые мыслители *ньяя*, напр. **Вачаспати Мишра**, допускают существование результирующих суждений (*пхала-джняна*), обладающих внутренней достоверностью.

Буддисты-йогачарины из школы Дигнаги–Дхармакирти, признавая, что источник достоверности вербального знания лежит «вне его», в **пратьякше** (непосредственном восприятии), настаивают на том, что источник его недостоверности находится, напротив, «внутри него». Все перцептивные суждения (*савикальпака пратьякша*), выходящие за рамки непосредственного восприятия (*нирвикальпака пратьякша*), не могут быть валидными (см. **Нирвикальпака-савикальпака**), поскольку опираются на вербальные конструкции (**викальпа**).

С проблемой П.п. и *сватах праманья* не следует путать проблему самосознаваемости познавательного акта (*свапракаша* — букв. «самоосвященности»): сознает ли себя познавательный акт или нужен др. познавательный акт, чтобы осознать («осветить») его. Буддисты, мимансаки школы Прабхакары Мишры и адвайтисты считают, что любое познание носит самосознающий характер (**свасамведана**), найяки же постулируют для выполнения этой функции особый акт познания, к-рый они называют *анувьявасая* («последующее разрешение») и наделяют внутренней самодостаточностью.

В.Г. Лысенко

ПАРИББАДЖАКИ (пали *paribbājakā*, санскр. *parivrajakā* — «странники», «пилигримы») — свободные группы странствовавших эрудитов и просветителей шраманского периода (V в. до н.э.), сыгравшие первоначально важную роль в становлении инд. философии и ушедшие из ее истории после кончины **Будды**.

В отличие от сплоченных аскетич. орденов типа адживиков, П. представляли собой малоорганизованные общины. Восемь-девять месяцев в году они проводили в пути, распространяя знания, обучая искусству красноречия и всячески просвещая встречных; содержали себя милостыней. Пользовались уважением во всех слоях об-ва. В период дождей П. собирались в специальных помещениях, к-рые строили для них богатые покровители и правители (напр., им покровительствовала царица Кошалы Маллика), иногда для них расчищались целые рощи; это время странники отводили для оживленных дискуссий, проникнутых духом равенства. Подобия объединений, в к-рые вступали П., включали и мужчин и женщин; они давали обет безбрачия, но относились к нему, однако, достаточно неформально.

Отношение П. к традиц. приоритетам **брахманизма** было неодинаковым. Некоторые из них тяготели к адживикам и др. антибрахманистам, многие — к брахманистам, и в целом они представляли собой нечто вроде «третьей силы» по отношению к тем и другим. Типичным антибрахманистом среди П. был Дигханакха — нигилист, объявивший любые «взгляды» (**диттхи**) ложными (известно, что в связи с этим Будда задал ему уместный вопрос, распространяется ли эта характеристика и на эти его взгляды, ср. знаменитый парадокс лжеца). Сначала он был учеником материалиста **Аджиты Кесакамбалы**, а потом разочаровался и в нем.

П.-традиционалисты увлекались «мирскими» проблемами — рассуждали об общественном быте, гос. устройстве, политике, значительное внимание уделяли проблемам этики, осмыслению традиц. обычаев и институтов и стремились передавать свои многообразные познания самым широким слоям. Др. признаки П.-брахманистов — отсутствие увлечений внешними атрибутами аскетизма и «харизматичности», а также сравнительно лояльное отношение к Будде и его ученикам (П.-антибрахманисты, напротив, относились к ним провокационно и враждебно). Некоторые из них известны по прозвищам, указывающим на к.-л. их болезни или физич. недостатки (любопытно, что по этому признаку они сближаются с учителями науки политики — *артхашастры*). Палийский канон дает нам немало сведений об одном из П. по имени Поттхапада (букв. «Страдающий слоновой болезнью»). Его встрече с Буддой посвящена отдельная **сутра** Дигханака («Поттхапада-сутта»). Согласно коммент. к ней **Буддагхосы**, Поттхапада был богат, происходил из брахманского рода. Чаще всего его можно было встретить в той же знаменитой роще Джетавана, близ столицы Кошалы — Шравасты, куда любил заходить и Будда со своими учениками. Однажды рано утром Будда решил навестить Поттхападу в Маликараме, месте сборов П. Он застал их за обсуждением светских материй — царей, министров, войны, воровства, различных яств и вообще всего, «что есть и чего нет». Поттхапада пожелал знать мнение Будды по поводу недавней дискуссии П.: одни утверждали, что состояния сознания появляются и исчезают вполне спонтанно, другие допускали возможность воздействия на состояния индивида со стороны *шраманов* и **брахманов**, наделенных особыми оккультными способностями, а также небожителей, третьи же поставили вопрос в др. плоскости — как эти состояния сознания соотносятся с **Атманом**? Следующей проблемой, вызвавшей, по словам Поттхапады, дискуссию П., был вопрос о том, предшествует ли сознание (**санджня**) знанию (**джняна**) или они синхронны. На встречный вопрос Будды о том, как он понимает самого *Атмана*, Поттхапада излагает известное в то время учение об иерархии уровней *Атмана*. Первый его уровень есть нечто тонкоматериальное (пали *оларика*), он составлен из четырех стихий (земля, вода, ветер, огонь) и питается пищей. Второму уровню соответствует некоторое ментальное образование (*маномая*), также наделенное определенными органами и способностями. Третий уровень *Атмана* — бесформенное (*арупи*) и состоящее из сознания (*саннамайя*). Далее Поттхапада задает десять «догматич.» вопросов, к-рые составляли обязательный курсикулум участников филос. дискуссий шраманского периода, сформированный, скорее всего, самими же П., а именно: можно ли считать мир безначальным, полагая, что любое мнение, отличное от этого, ложно? можно ли, напротив, считать мир имеющим начало во времени? бесконечен ли мир? конечен ли мир? идентичны ли душа и тело? различны ли они? Наконец, следует вопрос о посмертном существовании «совершенного» в форме развернутой тетралеммы: существует ли он? не существует? и существует и не существует? не существует и не не существует? (Дигханака I.47–59).

Др. традиционалист из числа П. — Ваччхаготта — принадлежал к богатому брахманскому роду и, если судить по коммент. к палийской «Тхерагатхе», стал экспертом в дисциплинах традиц. брахманской образованности. Ему посвящено сразу неск. *сутт*, в к-рых последовательно излагается история его обращения в буддизм. В «Ваччхаготта-сутте» Маджджхима-никаи Будда поучает его относительно ненужности тех же самых десяти «обязательных вопросов» (I.484–489). Во время посещения Будды в роше Джетавана близ Шравасты Ваччхаготта заинтересовался, считает ли он, что мир безначален (всякий др. взгляд ложен), что мир конечен или, наоборот, бесконечен, отождествляет ли он душу и тело или различает их, а затем предложил ему тетралемму в связи с посмертным существованием «совершенного». Получив на все вопросы негативные ответы, Ваччхаготта снова их перечисляет в том же порядке (начиная с проблемы безначальности мира) и недоумевает, почему его собеседник не принимает ни один из предложенных тезисов. Будда объясняет, что придерживаться этих взглядов (начиная с того, что мир вечен) — значит принимать всерьез сами «взгляды», полемику и все «бремя взглядов», а это сопровождается страданиями и ущербностью. Затем с помощью наглядной аналогии (вопрос: куда идет огонь?) показывает ему, почему поставленные им вопросы на деле являются некорректно сформулированными.

Среди П., работавших над вопросами «практич. философии», выделялся Уггахамана Саманамандикапутта (букв. «Пучеглазый, сын Саманамандики»). Осн. источником сведений о нем является «Саманамандика-сутта» из собрания Маджджхима-никаи. В «роше для полемики» парка Малликарамы, находясь в об-ве по крайней мере 300 других П., Уггахамана предложил мирскому ученику Будды, плотнику Панчаканге, определение того, кого следует считать искусным деятелем, осуществившим все благо (**кушала**). Таковым, по его мнению, может считаться тот, кто стал обладателем четырех добродетелей: непричинения зла кому бы то ни было телом, словом, намерением и всем образом жизни. Будда высмеял это определение, отметив, что если так, то самым совершенным может считаться уже младенец, ибо он воздерживается от всех четырех видов зла. Будда предлагает иной идеал — все благо осуществил тот, кто проходит **Восьмеричный путь**, ведущий к избавлению от страданий (Маджджхима-никая II.22–29).

Составители Палийского канона позволяют считать, что по крайней мере трое из П. интересовались определением др. понятия «практич. философии» — счастья. Об одном из них, Самандаке, сообщается, что он посетил знаменитого ученика Будды по имени Сарипутта в Уккачеле и задал ему вопрос о природе **нирваны**; затем он снова зашел к нему, уже в Налакагаме, предлагая решить вопрос о природе счастья и несчастья. Его знакомец Катияна (возможно, он был высокого брахманского происхождения, из рода Катьяянов), встретившись с тем же Самандакой, но уже принявшим буддизм, поинтересовался, каковы способы достижения счастья в этом мире и в будущем. В Шравасты Будду навещает еще один П. по имени Тимбарука, к-рого тот же вопрос интересует, так сказать, с более умозрительной т.зр. — в связи с происхождением и причинами счастья и несчастья.

П. ушли со сцены инд. философии после Будды, хотя др. профессиональные диспутанты, представители **локайты**, пережили его почти на тысячу лет. О причинах такого развития событий можно лишь догадываться, но среди них, вероятно, стоит назвать слабое организационное начало в общинах П., готовность многих из них к обращению в буддизм (хотя составители **Трипитаки** нередко склонны были преувеличивать прозелитич. успехи своей религии). Тем не менее П. внесли непреходящий вклад в историю инд. философии, поскольку были в числе тех, кто на-

чал возводить реальные теоретич. надстройки над гностич. наследием **упанишад**, а также сформулировали и популяризировали первый свод обязательных и дополнительных предметов для филос. дискуссий. Можно утверждать, что их значение для инд. филос. традиции никак не меньше, чем значение софистов для греческой.

Лит.: *Шохин В.К.* Индийская философия. Шраманский период. СПб., 2007; *он же.* Школы индийской философии. Период формирования (IV в. до н.э. — II в. н.э.). М., 2004; *Barua B.* A History of Pre-Buddhistic Indian Philosophy. D. etc., 1970 (1st ed. 1921).

В.К. Шохин

ПАРИВРАДЖАКИ см. **ПАРИББАДЖАКИ**

ПАРТХАСАРАТХИ МИШРА (санскр. Pārthasārathi Mīśra) — наиболее авторитетный мимансак из школы Прабхакары (XI в.). В своей традиции по значению равен **Шаликанатхе Мишре** в школе **Кумарилы Бхатты**. Скорее всего, уроженец Митхилы (Тирхут), П.М. является автором трех произведений: «Нья-ратнакара» («Сокровищница рассуждения») — коммент. к «Шлока-варттике» **Кумарилы**, «Нья-ратнамала» («Драгоценное ожерелье рассуждения») и «Шастра-дипика» («Светильник науки»). Стиль П.М. отличался ясностью, нехарактерной для его современников. Полемич. пассажи обращены преимущественно против «своих» — **Манданы Мишры** и последователей Прабхакары. Последнее из названных произведений по положению, занимаемому в школьной лит-ре бхаттов, и по «индексу цитируемости» составляет точную параллель «Пракарана-панчике» Шаликанатхи, для «уравновешивания» к-рой оно, вероятно, и было создано.

Среди общих доктрин **мимансы** в «Шастра-дипике» можно выделить различие двух уровней восприятия (см. **Нирвикальпака-савикальпака**) — в противовес буддистам дифференциацию в самом восприятии чистого отражения объекта и введение его в сетку родо-видовых отношений («Это — горшок», «Это — ткань» и т.п.). Как и школа Кумарилы, школа Прабхакары в лице П.М. отстаивает такую трактовку сравнения (*упамана*) — как отдельного источника знания (**прамана**), — к-рая была альтернативна найяиковской, а также вводит категорию «предположение» (**артхапатти**), у найяиков соответствия не имевшую. Здесь же развивается мимансаковская теория причинности, включающая такие компоненты, как ненаблюдаемая потенциальность вещей (**шакти**), устанавливаемая при отсутствии ожидаемого следствия, и сокровенная потенциальность обрядового действия (**анурва**). Еще одна общая и очень важная мимансаковская доктрина, развиваемая в «Шастра-дипике», — безначальность **Вед** как лишенных «авторства». Аргумент П.М. (помимо отсутствия предания об имени их «автора» и несозданности самих слов, из к-рых они состоят) заключается и в невозможности разумного постижения главного — описанной в Ведах связи между совершенными обрядовыми действиями и их результатами. Наконец, к этому же общему достоянию школ *мимансы* относится и трактовка освобождения (**мокша**) как лишь прекращения страданий, но никак не положительного блаженства (**ананда**), о к-ром учат ведантисты.

Среди специфич. «школьных» тем «Шастра-дипики» следует выделить обоснование невосприятия объекта (см. **Абхава**) в качестве отдельного источника знания — посредством поэтапного доказательства его несводимости ни к восприятию (объектом к-рого может быть только наличное сущее), ни к умозаключению, ни к свиде-

тельству. П.М. не принимает предлагаемой Шаликанатхой трактовки ошибочного восприятия как ошибки памяти, настаивая на том, что в случае, когда веревку принимают за змею, имеет место другое — ложное связывание (*samcarṅga*) двух реально существующих вещей в качестве субъекта и предиката («Это — змея»). П.М. критикует и теорию познания «Я» школы Прабхакары: если бы «Я» всякий раз узнавалось при любом познавательном суждении, то мы всегда бы имели суждение «Я вижу горшок» и никогда просто «Это — горшок», что противоречит опыту. Отвергает он и то учение Прабхакары о самосознании, к-рое настаивает на несовместимости для «Я» функций субъекта и объекта: если бы они были правы, то и ведийское предписание о самопознании и выражение «Я знаю себя» были бы лишены смысла.

Лит.: *Sastri K.S.R. Date of Pārthasārathi-mīśra and Sequence of His Works // INQ. 1937, vol. 13, p. 488–497.*

В.К. Шохин

ПАТАНДЖАЛИ (Patañjali) — др.-инд. грамматист, автор «Махабхашьи» («Великий коммент.» [к «Аштадхьяи» Панини]), одного из важнейших соч. инд. грамматики и философии языка (см. **Языка философия; Вьякарана**). Наряду с Панини и **Катьяяной** П. считается «отцом грамматики». Единственный из ранних авторов, чье время жизни датируется с достаточной степенью точности сер. II в. до н.э. (по его ссылкам на вторжение греко-бактрийского царя Менандра, из чего также следует, что он жил в Сев. Индии). Более ничего о нем не известно.

Растущее влияние неортодоксальных направлений **буддизма** и **джайнизма** и связанное с этим широкое распространение пракритов ослабляло значение санскрита и соответственно **брахманизма** в качестве фронтальной силы, противостоявшей напору новых религий. Согласно более поздней традиции, П. создал свой труд в связи с тем, что граммотич. сочинение «Санграха», приписываемое **Вьяди**, было утрачено (эту версию излагает **Бхартрихари**), угасший же интерес к самой «Махабхашье» был возрожден будд. ученым Чандрагомином (V в.). Действительно, в отличие от Панини П. не только развивал грамматику, но и защищал ее статус как основы брахманского образования и правильного функционирования об-ва.

«Махабхашья» представляет собой коммент. к *варттикам* (кратким разъяснениям) Катьяяны к «Аштадхьяи» Панини, к-рые благодаря включению в труд П. дошли до нашего времени (из 4000 **сутр** Панини П. откомментировал 1713). Состоит из серии диалогов-дискуссий вокруг грамматики — как технич., так и теоретич. проблем, закладывающих основы философии языка, относительно к-рых высказывались Панини и Катьяяна. В них участвуют четыре персонажа: оппонент (*пурванакшин*), выражающий взгляды, близкие по духу школе ортодоксальной экзегезы ведийских текстов (прототип **мимансы**); ученик, задающий «наивные» вопросы; некий начинающий учитель-ассистент (*ачарья-дешия*, букв. «местный учитель»), часто отвечающий первым и пытающийся опровергнуть критику; главный учитель (*сиддхантин*) — сам П. Подчас неточные или лишь отчасти правильные ответы ассистента уточняются или даже опровергаются учителем, к-рый в заключительной части дискуссии выносит окончательное решение (**сиддханта**). При чтении «Махабхашьи» одна из самых больших трудностей заключается в том, чтобы правильно распределить реплики между всеми упомянутыми персонажами. В этом пункте к единому мнению не могут прийти даже ближайшие комментаторы текста.

Подобно «Аштадхьяи» Панини, «Махабхашья» состоит из восьми частей, каждая из к-рых делится на четыре *пады* (деление на 85 *ахник*, «дневных уроков»), по

мнению ученых, является более поздним). Формально текст строится по следующей схеме: коммент. каждого слова *варттики* Катьяяны, пример, контрпример и добавление. Однако П. часто сам обращается к *сутрам* Панини и дает им собственное толкование в форме дополнения или дискуссии. Может создаться впечатление, что П. защищает Панини от критически настроенного Катьяяны, но это не всегда так. Иногда он и сам критикует мэтра.

Самым ранним коммент. к «Махабхашье» является «Дипика» Бхартрихари, до недавнего времени известная лишь по некоторым фрагментам. Классич. коммент. считаются «Прадипа» («Светильник») Каяты (XI в.) и «Уддьота» («Прояснение») Нагешы Бхатты (XVIII в.).

Поскольку П. писал свое соч. в тот период, когда осн. филос. школы, за исключением будд. **сарвастивады**, еще не сложились, филос. темы и дискуссии в этом тексте не связаны с какой-то определенной традицией. В дальнейшем мн. высказанные в «Махабхашье» идеи лягут в основание собственной традиции философии языка *вьякараны*, развитой Бхартрихари и др. более поздними грамматистами.

Лингвофилос. вопросы подробно обсуждаются в методологич. введении к «Махабхашье» — «Паспаша» (см. ниже), а также во мн. др. частях текста. Осн. темы, затрагиваемые П., — единица сигнификативности, отношение значения к слову и др. П. считает, что значение морфем определяется значением слова, а не наоборот — как у Панини («Махабхашья» к Панини I.2.45). Вместе с тем, вводя термин **спхота**, к-рый последующими грамматистами, начиная с Бхартрихари, используется в смысле носителя значения, П. понимает его как некий неизменный архетип звука (фонемы или слова).

Важной для всей последующей лингвофилософии была дискуссия П. о том, что такое **шабда**. П. ставит вопрос: «Что такое *шабда* в слове „корова“ (санскр. *go, gauḥ*)?» И отвечает: «То, что при произнесении создает представление об объекте, обладающем подгрудной складкой кожи, хвостом, горбом, копытами и рогами» (Махабхашья I.5). Определение де Соссюра, восторженного поклонника Панини и П., явно перекликается с этим определением П.: «Понятие коровы с необходимостью отождествляется в моем сознании с фонической группой *boef*... понятие коровы подобно душе акустического образа *boef*», или в др. месте: «Лингвистич. знак объединяет не вещь и имя, а понятие и акустический образ». Вместе с тем для П. *шабда* есть также и просто звук, не ассоциируемый с к.-л. смыслом. Тем самым П. выделяет два аспекта *шабды* — сигнификативный (*шабда*-слово) и фонический (*шабда*-звук, или **дхвани**).

Каждое слово обладает, по П., собственным значением (*сва-артха*): качества и движения являются собственными значениями соответственно прилагательных (*гуна-вачана*) и глаголов (*крия-вачана*). Качества, движения и родовое свойство (**джати**) выступают теми реальными характеристиками предметов, на основании к-рых к ним применяются те или иные слова (*правритти-нимитта*): условием для употребления «общего имени» (*джати-шабда*) является присутствие в объекте родового свойства, условием употребления прилагательных — присутствие в нем качества, глаголов — присутствие движения, собственных имен — присутствие индивидуальности. Однако ни П., ни последующие грамматисты не ставят вопроса о том, определяется ли эта классификация реальными членениями вещей или она создается, чтобы упорядочить познание мира.

Главным предметом дискуссий о значении слова (**падартха**) в «Махабхашье» являются прежде всего *джати-шабда* — существительные и клановые имена, поскольку грамматисты не были согласны между собой, что является их значением —

индивидуальные вещи (**дравья**, **вякти**) или родовые свойства (**акрити**, *джати*). Первой точки зрения придерживался Вьяди, второй — **Ваджапьяна**. Дискуссия между ними подробно разбирается в «Махабхашье». По мнению Вьяди, произнося слово «корова», мы всегда имеем в виду конкретное животное, напр. корову *A*, или *B*, или *B*, а не коров вообще. Фактически имя существительное выполняет функцию собственного имени или указательного местоимения. С т.зр. Ваджапьяны, слово «корова» означает не конкретную корову, а «коровность», т.е. родовое свойство, *акрити*, присущее всему классу этих животных. Осн. аргументы, приведенные этими грамматистами, возможно, в реальной полемике друг с другом, формулируются Катьяной и комментируются П. в «Махабхашье» (к Панини I.2.64, а также II.1.1). Позиция самого П., сформулированная в «Махабхашье» к Панини V.3.74, носит синтетич. характер: слова выражают и универсальные свойства, и индивидуальную вещь в зависимости от желания говорящего.

В вопросе о статусе смысла по отношению к слову («Махабхашья» к Панини II.1.1) П. придерживается т.зр. Панини, согласно к-рой грамматика имеет дело с уже готовым, заданным (*нитья*, *сиддха*) смыслом, а не создает его сама (в частности, из соображений экономии: определяя значение одного слова через др. слово, мы вынуждены определить это слово через третье и так до бесконечности, напр.: корова — это животное с подгрудной складкой и др. признаками, животное — это... и т.д. до бесконечности). Он также развивает мысль П. о том, что грамматика не создает языка как такового, а только устанавливает норму его правильного использования, включая не только правильное словообразование, но и правильное ударение. П. приводит в пример миф о Тваштаре, терпящем поражение от бога Индры в результате того, что во время ритуала жрец поставил неправильное ударение при произношении слова *Indra-śatru*, в результате чего значение этого слова изменилось на прямо противоположное: «убийца Индры» стал «убитым Индрой». Очевидно, что в грамматике П. правильного составления слов было явно недостаточно, во главу угла выдвигалось их правильное произношение. Это показывает тесную связь грамматики с брахманистским ритуалом, в к-ром язык рассматривался как проявление магич. силы звука (*шабда*; см. **Вач**), к-рая сохраняется и передается через рецитацию **Вед**.

Помимо лингвофилос. тематики в «Махабхашье» можно найти филос. рассуждения и формулировки в связи с мн. важнейшими темами и понятиями инд. филос. мысли, такими как *дравья* (субстанция, индивидуальная вещь), **гуна** (свойство, качество), **крия** (действие) и др. Напр., оппозиция *дравья-гуна* обстоятельно обсуждается в дискуссии об абстрактных суффиксах («Махабхашья» к Панини V.1.119), в к-рой П. выражает идею о неизменности и самоотждественности субстанции на фоне приходящих и уходящих качеств; в др. дискуссии П. приводит определение *дравьи* как совокупности качеств (Бронкхорст видит в нем результат будд. влияния). В «Махабхашье» к Панини IV.2.44 П. дает разные филос. определения *гуны*. В дискуссии о степенях качеств («Махабхашья» к Панини V.3.55), обсуждая вопрос, обязана ли разная интенсивность цвета, напр. белого цвета, градациям в субстанции, роде или качестве, П. склоняется к мысли, что градации присущи самому качеству, а не субстанции, в к-рой оно пребывает, и не роду, к-рый выражает соответствующее слово. В дискуссии к Панини I.3.1. П. высказывает интересные и близкие буддизму соображения о характере действия: «То, что носит имя действия, есть нечто абсолютно невоспринимаемое. Действие нельзя видеть в форме массовидного объекта, подобно тому как [эмбрион невозможно видеть иначе, чем в форме] выкидыша. Оно познаваемо только с помощью вывода».

Ученые обнаруживают у П. идеи, к-рые затем развиваются разными **даршанами**. Через неск. веков филос. проблемы, поставленные в «Махабхашье», будут обсуждаться в трудах мимансаков, найяиков и вайшешиков (начало н.э.), а в дальнейшем получают отклик и в др. школах, включая буддийские и джайнские.

Обширностью и чрезвычайной сложностью «Махабхашьи» (в Индии существовала поговорка, что изучать «Махабхашью» — это все равно что править огромным царством) объясняется тот факт, что к наст. вр. на европ. языки переведена лишь незначительная ее часть (первая и вторая *адхьяи* и выборочные фрагменты из др. *адхьяй*).

В.Г. Лысенко

«**Паспаша**». Стил «Паспашы» не похож на сухой, ограниченный лексически и грамматически искусственный санскрит позднейших грамматич. работ, но опирается на живой, временами с элементами просторечия, устный язык общения образованных **брахманов** Сев. Индии. Текст состоит из 22 *варттик* Катьяяны и 163 принадлежащих П. комментаторских разделов (*бхашья*), обычно (но не всегда!) сопровождающих соответствующее правило Панини или толкование Катьяяны. Будучи введением в общую проблематику лингвистич. анализа, «Паспаша» предполагает следующие тематич. рубрики, неравномерно и с пересечениями распределенные по 163 разделам: 1) предварительное определение грамматики как «наставления в использовании правильных слов» в санскрите и ведийском и соответствующие попытки дать определение понятию «слово» (1–15); 2) формулировка целей и задач грамматики и областей применения грамматич. знания (16–49); 3) обоснование необходимости грамматики как средства изучения языка, ее методологии и устройства ее правил (50–55); 4) рассмотрение проблем связи означающего слова и его означаемого/референта, соотносительности слова с родовой формой или с единичной вещью, выявление словесных свойств вечности/постоянства — тварности/непостоянства, определение того, что стоит за понятием «правильность» в грамматике (56–80); 5) анализ проблем употребления слов в речи и изменений в их языковом функционировании (81–99); 6) толкование противопоставления «[грамматич.] знание» — «[правильное речевое] использование» и рассмотрение проблемы обретения религ. заслуги (100–119); 7) анализ различных возможных трактовок термина «грамматика» (*вьякарана*) (120–143); 8) рассмотрение вопросов предназначения и устройства (мор)фонологич. компонента в «Аштадхьяи» Панини (144–163).

Сочинение открывает *варттика* Катьяяны, утверждающего, что цель грамматич. трактата — «служить наставлением в [употреблении правильных] слов», и П. поясняет, что речь должна идти и о словах повседневной речи, и о словах Вед. Отвечая на вопрос о том, что такое «слово», П., опирающийся на традиц. представление об эквивалентности значения и референта, после отклонения ряда формулировок дает итоговое определение: это то, произнесением чего осуществляется достоверное понимание (объекта). Катьяяна далее предполагает следующие важнейшие области практич. применения «наставления» (т.е. грамматич. трактата): сохранять Веда, уметь связывать слово и ритуал в актах жертвоприношения, вписываться в традицию, облегчать усвоение языка, правильно строить речевые высказывания. Соглашаясь с Катьяяной, П. иллюстрирует его положения и сам формулирует 13 дополнительных сфер использования грамматич. познаний, поясняя их примерами из ритуальной практики и мифологии.

Далее обсуждается проблема: должно ли «наставление» относиться лишь к «правильным» (т.е. санскритским) словоупотреблениям или также и к «неправильным»

(т.е. пракритским)? П. отвечает: поскольку в речи каждому «правильному» словупотреблению потенциально соответствует множество «неправильных», по причине «экономии усилий» желательно опираться именно на «правильные». Но составление перечня «правильных» словоформ в этом случае исключается — в течение целой тысячи божественных лет наставник богов Брихаспати, перечисляя форму за формой, безуспешно пытался обучить Индру санскриту! Единственно допустимое решение — разработка механизма, включающего в себя «общие и специфичные правила», т.е. создание грамматики.

При этом порождаемые грамматикой «правильные» слова не создаются заново, подобно новым горшкам, творимым из имеющейся глины горшечником, но лишь воспроизводятся грамматистом, эксплицирующим «вечные» связи между словами и их значениями/референтами. Эта «вечность» связей, согласно Катьяне, выводится из практики использования слов «в миру», т.е. в процессе обычного речевого общения. Соглашаясь с этим, П. делает попытку подвести некоторую филос. базу под собственно лингвистич. проблему отношений между означающим слова и его означаемым (точнее, референтом) и при этом путается в исходных понятиях и импликациях. Напр., в попытках определить, что лежит в основе словесного значения — родовая форма (*акрити*) или индивидуализированная вещь (*дравья*), он вначале (в *бхашье* 57) утверждает: «и то и другое». Позднее (в *бхашье* 73) он солидаризируется со сторонниками *мимансы* и соответственно отдает предпочтение «вечной» *акрити*. Наконец, еще позднее (в *бхашье* 76), опираясь на некоторые идеи **санкхьи** и будд. **йогачары**, он высказывается прямо противоположным образом и сообщает, что семантич. основой слова выступает «вечная» *дравья*. Примеры подобных противоречий в «Паспаше» не единичны, и они отчетливо указывают на то, что определенность филос. позиции — не самоцель для П. Однако его коммент. примечателен не этим, а тем, что в нем впервые заметны ростки тех лингвофилос. идей, к-рые дадут пышные побеги развитых концепций в трудах позднейших исследователей, в частности у Бхартрихари.

Опираясь на аналогии между жертвенным ритуалом и умением анализировать и использовать языковые формы, П. вслед за Катьяной утверждает: как произнесение ведийских **мантр** при условии предварительной изученности Вед ведет к накоплению **дхармы**, так и употребление правильных слов при условии предваряющего постижения грамматики обеспечивает кармическое «возвышение» (**абхьюдая**) для индивида. Грамматика понимается тогда как единство «указываемого» (т.е. порождаемого множества «правильных слов») и «указывающего» (т.е. набора порождающих общих и специальных правил) и должна рассматриваться как одна из шести «опор Вед». (В др. частях «Махабхашьи» П. уточняет: грамматика, будучи главной из «опор», может считаться языковой Ведой. Этот тезис встречает скептическую реакцию со стороны представителя *мимансы*: Веды — божественного происхождения и потому вечны, творимая же людьми грамматика не может иметь подобного статуса.)

Комментируя одно из положений Катьяны, П. замечает: понимание грамматики только как «свода правил» не является достаточным, в ней должны быть еще и толкования (*вьякарана*), каждое из к-рых являет собой интегративное единство примера, контрпримера и четкой по смыслу целостной интерпретации. Здесь П. затрагивает весьма важную для лингвистики проблему различения языка-объекта и языка-описания (метаязыка). К последнему относятся, в частности, создаваемые грамматистами искусственные термины — это и осуществляющие технич. функцию буквы-пометы (*анубандха*), и контрактуры (*пратьяхара*), т.е. упорядоченные цепочки (мор)фоном, и операции элизии (*лопа*) и др.

Соответствующая проблематика выводит П. на вопрос о назначении и целях «наставления относительно (мор)фонем», служащий у Панини введением к собственно грамматике. Вслед за Катьяной П. убедительно показывает: данное «наставление» — органичная и обязательная часть грамматики и его назначение — вовсе не характеристика звукотипов по месту и способу образования (эти задачи выполняет уже «школьная» фонетика), но сведение их в функциональные классы и аранжировка последних.

Т.о., «Паспаша» является лаконичным и информационно насыщенным введением в общелингвистич. и лингвофилол. тематику; в этой роли текст успешно функционировал в рамках всей 2500-летней панинистской языковедческой традиции и не утратил своего значения и для совр. языкознания.

Б.А. Захарьин

Соч.: Anabhihitāhnikā (P.II.3.1–17); Introduction, Text, Translation and Notes by S.D. Joshi, J.A.F. Roodbergen. Pune, 1976; Avyayībhāvatatpuruṣāhnikā (P.II.1.2–49). Ed. with Translation and Explanatory Notes by S.D. Joshi, J.A.F. Roodbergen. Pune, 1969; Bahuvrīhidvandvāhnikā (P.II.2.23–38); Text, Translation and Notes by S.D. Joshi, J.A.F. Roodbergen. Pune, 1974; Kārakāhnikā (P.I.4.23–55); Introduction, Translation and Notes by Joshi S.D., J.A.F. Roodbergen. Pune, 1975; Le Mahābhāṣya de Patañjali avec le Pradīpa de Kayāta et l'Uddyōta de Nāgeṣa. Adhyāya 1, Pāda 1, āhnikā 1–4; adhyāya 1, Pāda 1, āhnikā 8–9; adhyāya 1, Pāda 2; adhyāya 1, Pāda 3; Traduction par J. Filliozat, Pondichery, 1975–1986; Mahābhāṣyadīpikā of Bhartṛhari. Ahnikā I. Edition and Translation, with Notes, by J. Bronkhorst. Poona, 1987; Patañjali's Vyākaraṇa-Mahābhāṣya. Samarthāhnikā (P.II.1.1). Ed. with Translation and Explanatory Notes by S.D. Joshi, J.A.F. Roodbergen. Pune, 1968; Tatpuruṣāhnikā (P.II.2.2–23). Ed. with Translation and Explanatory Notes by Joshi S.D., J.A.F. Roodbergen. Pune, 1973; Vibhaktiyāhnikā (P.II.3.18–45); Introduction, Text, Translation and Notes by S.D. Joshi, J.A.F. Roodbergen. Pune, 1980; Vyākaraṇa-Mahābhāṣya of Patañjali. Ed. F. Kielhorn. Vol. I–III. Bombay, 1880–1885.

Лит.: Захарьин Б.А. Патанджали «Паспаша», или Введение в науку о языке и лингвофилософию Древней Индии. М., 2003; Cardona G. Pāṇini. His Work and Its Traditions. Vol. I. Background and Introduction. D., 1988; Bronkhorst J. La grammaire et les débuts de la philosophie indienne // AS. 2004, 58(4), p. 791–865; id. Patanjali and the Buddhists // Buddhist and Indian Studies in Honour of Professor Sodo Mori. Hamamatsu: Kokusai Bukkyoto Kyokai (International Buddhist Association), 2002, p. 485–491; id. Three Problems Pertaining to the Mahābhāṣya. Poona. 1987; Joshi S.D., Roodbergen J.A.F. Patañjali's Vyākaraṇa-mahābhāṣya. Paspasāhnikā. Varanasi, 1989 (Krishnadas Sanskrit Series 115); Kielhorn L.F. (ed.). The Vyākaraṇa-Mahābhāṣya of Patañjali. Vol. 1–3. Bombay, 1980–1985; Scharf P.M. The Denotation of Generic Terms in Ancient Indian Philosophy: Grammar, Nyāya and Mīmāṃsā // Transactions of the American Philosophical Society. Vol. 86, pt. 3. Philadelphia, 1996; Scharfe H. Die Logik im Mahābhāṣya. B., 1961 (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Institut für Orientalforschung, Veröffentlichung NR. 50. Etwas Gebrauchsspuren).

ПАШУПАТА (санскр. paśupata) — назв. шиваитской школы, почитавшей Шиву-Пашупати («Владыка живых существ»), а также именование последователя этой школы. П. относится к наиболее ранней традиции **шиваизма**. Ее основателем в

I–II вв. н.э. считается мудрец Лакулиша, почитаемый приверженцами П. как воплощение Шивы. Четыре его ученика — Кушика, Гаргья, Кауруша и Майтрея — стали родоначальниками отдельных направлений внутри П. В течение I тыс. школа распространилась по всей Индии, особенно в ее зап. областях, а также в Непале. Кит. путешественник Сюань Цзан (VII в.) отмечал популярность П.: в одном только Варанаси жило тогда 10 тыс. последователей П. Осн. текст П. — «П.-сутры», приписываемые Лакулише. В коммент. к нему, «Панчартха-бхашье», написанном Каундиньей в V в., материал **сутр** получил оформление в виде мировоззренческой системы. В методологич. отношении школа придерживается принципа **бхеда-абхеда**. Она разрабатывает пять категорий: 1) **карана**, т.е. причина всего сущего (Шива); 2) **карья**, следствие, в т.ч. знание, органы чувств и души (см. **карана-карья**); 3) **йога**, или практика познания Бога; 4) **видхи**, ритуальное почитание высшего Бога; 5) **духкханта**, достижение окончательного освобождения, обретаемое только по милости Бога. Освобождение, понимаемое как отсутствие страданий, бывает безличным и личным. Безличное освобождение есть полное прекращение страданий. Личное освобождение характеризуется наделением двух видов сверхсил — силой видения (*дрик-шакти*) и силой действия (*крия-шакти*). Освободившись, душа продолжает сохранять индивидуальность. Система школы также может быть представлена и как комплекс трех осн. понятий: 1) *пашу* (букв. «скот») — в данном случае имеется в виду душа; 2) *паша*, или различные «узы», одни из к-рых опутывают существа, а другие соединяют их с высшим источником; 3) *пати*, т.е. «господин», — это бог Шива, к-рый понимается как высшая материальная и действенная причина мира, как имманентная и трансцендентная сущность, как Господь, наделенный высшим милосердием (*махакаруника*) и способный избавить от тисков **кармы**. Согласно «Ганакарике» (X в.), духовный путь П. насчитывает пять последовательных ступеней. Необычной выглядит вторая ступень (**авьякта**), на к-рой пашупатам предписывается жить среди обычных людей, ведя себя таким образом, чтобы вызывать осуждение: они должны подражать повадкам и голосам животных, ковылять как калеки, безумствовать, произносить бессмысленные слова, делать непристойные жесты и т.п. Вся эта деятельность определяется установкой на т.н. «обмен *кармами*», в ходе к-рого у пашупатов возрастает количество духовных заслуг. Оказав влияние на др. школы шиваизма (*капалика*, **лингаята**) и став непосредственной предшественницей одной из них (*каламукха*), П. постепенно исчезает в кон. I — нач. II тыс.

С.В. Пахомов

ПАШЬЯНТИ-ВАК см. ВАЧ

ПИЛЛАИ ЛОКАЧАРЬЯ (Pillai Lokacārya) (1264–1369) — глава юж. тамилзированной школы **вишишта-адвайта-веданты**, *тенгалаи*, современник **Ведантадешики**. Традиция приписывает ему ряд сочинений, наиболее важные из них: 1) «Таттва-трая» («Три сущности») — посвящена рассмотрению природы неодушевленной материи, души и Бога, а также их взаимоотношению; 2) «Таттва-шекхара» («Вершина истины») — состоит из четырех глав, в первой из к-рых утверждается, что Нараяна является Высшим Богом и высшей причиной мира, вторая и третья главы содержат описание природы души в соответствии со свидетельством Священного писания, а

четвертая повествует о высшей цели всех душ — самоотдаче (**прапатти**) Богу; 3) «Шривачана-бхушана» («Украшение священной речи») — включает примерно 500 кратких высказываний, по форме напоминающих **сутры**.

Высшей целью человеческого существования П.Л. рассматривал служение (*каинкарья*) Богу, сопровождаемое любовью к Нему (*прити-карита*), что, в свою очередь, обусловлено знанием собственной природы и природы Бога, Его божественной красоты, могущества и совершенства. В связи с этим освобождение как прекращение страданий отодвигается на второй план, поскольку подобное служение, будучи блаженством, само по себе является наградой и высшей целью человеческого существования.

Осн. заслугой П.Л. является разработка сотериологич. проблематики, разрешение к-рой осуществлялось им в сугубо мистич. ключе: освобождение человеческой души из плена **сансары** представляет собой абсолютно нерационализируемый процесс, в к-ром ключевую роль играет милость Бога, что делает бессмысленным любое усилие со стороны человека, поставившего цель достичь освобождения.

См. также ст.: **Ануграха**.

Соч.: Tattva-traya. Ed. and transl. by B.M. Avasthi, C.K. Datta. D., 1973; Tattvaśekhara. Ed. by M.A. Ayyangar, R.D. Acharyar, A.K. Krishnamacharya. Madras, 1875; Śrīvacanabhūṣaṇa. Ed. and transl. by R. Lester. Madras, 1979.

Лит.: Dasgupta S. A History of Indian Philosophy. Vol. 3. D., 1975; Narasimha M.N. Lokacarya on Rahasyatraya // Sri Ramanuja Vani. 1978, 1(2), p. 54–61.

Р.В. Пеху

ПРАВРИТТИ–НИВРИТТИ (санскр. pravṛtti — «продвижение вперед», «проявление», «активность», «деятельность»; nivṛtti — «прекращение», «исчезновение», «разрушение») — одна из системообразующих оппозиций инд. культуры и философии. Используется не только в **индуизме**, но и в **буддизме**. П.–Н. — общий термин для обозначения деятельности (ритуальной активности, обычной жизни, обычной работы психики и мышления), направленной на какие-то внешние цели, заинтересованной в своем результате, т.е. создающей свой кармический плод и тем самым обуславливающей возобновление индивидуального существования (**сансара**). П. считалась мотивированной гл. обр. тремя целями (*триварга*) — **камой**, **артхой** и **дхармой**; Н. же можно понимать либо дословно как «нефункционирование» — остановку деятельности и чистое созерцание, либо как незаинтересованное действие, или «бездействие в действии» (напр., как в «**Бхагавадгите**»), отличающееся от обычного действия тем, что не оставляет кармических следов, иными словами, не создает в этом существовании предпосылок (семян) будущего перерождения. Мотивацию к Н. составляет ориентация на освобождение от действия закона **кармы** и перерождений (**мокшу**). В эпосе и **пуранах** с П. тесно ассоциируется бог Брахма, а с Н. — боги Шива и Вишну, к-рые контролируют оба процесса, а также поведение аскетов-отшельников.

В классификационных матрицах, представляющих в иерархич. порядке разные ключевые социальные, культурные, религ. и пр. понятия инд. традиции, напр. четыре *варны* (**брахманы**, кшатрии, вайшьи и шудры), четыре **ашрамы** (**брахмачарья**, **грихастха**, **ванапрастха** и **санньяси**), четыре цели жизни, или **пурушар-**

тха (*кама*, *артха*, *дхарма* и *мокша*), три пути к освобождению (*тримарга*), высший уровень иерархии — брахман–*санньяси*–*мокша*–**джняна-марга** соотносится с Н., тогда как остальные ступени охватываются понятием П. Это касается и др. четверичных схем, напр. четырех **стхан** (состояния сознания), *чатушкотики* (четырёх альтернатив) и др. Причем если в некоторых случаях три ступени связаны между собой внутренними генетич. отношениями (третья рассматривается как источник первых двух, напр., считается, что *дхарма* поддерживает и питает и *каму*, и *артху*), то последняя, четвертая ступень иерархии преодолевает и лишает всякой ценности саму иерархию (чтобы достичь *мокши*, необходимо совершенно отвернуться от остальных целей, ибо в движении к этому «надмирному» идеалу нельзя опереться ни на какие «мирские» ценности).

В сущности, иерархичность касается исключительно сферы П. — мирской активности и функционирования, где главной для индусов была идея *дхармы* — общего порядка и распределения ролей. В сфере Н. нет иерархии, т.к. там нет и не может быть никаких различий в степени: нельзя быть отшельником и мудрецом лишь на какую-то долю. Правда, параллельно с утверждением *мокши* в качестве высшей *пурушартхи* и *санньяси* в качестве высшей *ашрамы* наблюдается тенденция включить *мокшу* в рубрику *дхармы* (*мокша-дхарма*) или расширить понятие *дхармы* настолько, чтобы оно могло включить и Н. (*нивритти-дхарма*). Четвертый уровень всех иерархий соответствует четвертому «рогу» *чатушкотики* — уровню преодоления всех оппозиций — Н., остальные уровни коррелируют со сферой П. Цели человека от *камы* до *дхармы* строятся на соответствующих оппозициях: *кама* — удовольствие–страдание, *артха* — польза–вред, *дхарма* — должное–недолжное. *Мокша* же — вне всех этих оппозиций, но при этом их не отрицает (ведь отрицать — значит оставаться в сфере П., вторая альтернатива), не синтезирует и не служит их источником (третья альтернатива). Она их преодолевает. Диалектика П.–Н. в четверичных схемах в цифровом виде это 3+1 (по Ш. Маламуду), где четвертый уровень — Н. — в иерархии есть высшая ее ступень, но также и вне ее и имманентен и трансцендентен по отношению к ней.

Оппозиция П.–Н. имеет широкое хождение в буддизме, где она в осн. ассоциируется с разными способами работы сознания: первое — это обычное аффицированное сознание, действующее как механизм воспроизводства кармического опыта (см. **Санскара**), второе — сознание будд. адепта, в к-ром пресекается действие прежних кармических отпечатков (**васана**, *санскара*), а также не происходит закладывания новых.

Лит.: Лысенко В.Г. Индийский социокосмос и место в нем знания // *Прашастапада*. «Собрание характеристик категорий» с коммент. «Ньяя-кандали» Шридхары. Пер. с санскр., вступит. разд., историко-филос. коммент., примеч., библиограф. и индексы В.Г. Лысенко. М., 2005, с. 410–421; *Маламуд Ш.* Испечь мир. Предисл. и пер. с франц. В.Г. Лысенко. М., 2005, с. 164–188.

В.Г. Лысенко

ПРАДЖНЯ (санскр. praññā, пали pañña — «мудрость», «знание», «понимание», «различение») — в буддизме одно из понятий, обозначающих высшую мудрость, самое глубокое и всеохватывающее понимание реальности, свойственное лишь интуитивному знанию. В раннем буддизме П. отождествляется с интуитивным познани-

ем **Четырех благородных истин** и закона взаимозависимого возникновения (**пра- титья самутпада**). Составляет важнейший компонент будд. практики, придающий высший смысл как моральному поведению (**шила**), так и медитации (**самадхи**). В **вайбхашике** и **саутрантике** П. связывается со способностью различать **дхармы** — элементы существования. Особое внимание П. уделяется в **махаяне**, где она выступает как высшее совершенство (**парамита**), присущее **буддам** и **бодхисаттвам** и сводящееся к знанию реальности **сансары** и **нирваны** как пустоты (**шуньята**). Вместе с **каруной** (состраданием) П. составляет «опору» махаянского пути. В **ваджраяне** П. трактуется как женское начало — она и богиня, и одновременно низкородная потаскуха. Соединяясь со своим мужским партнером **упая каушалья** (искусными средствами), П. приводит адепта к реализации недвойственности.

См. также ст.: **Праджняпарамитские тексты**.

В.Г. Лысенко

ПРАДЖНЯПАРАМИТА (санскр. praññāpāramitā, букв. «мудрость, переправляющая к совершенству») — одна из **парамит** (совершенств) в **буддизме** — качество, присущее **буддам** и **бодхисаттвам**, персонифицированная Мудрость как божество ранга **бодхисаттв** в **махаяне** и **ваджраяне**, а также филос. и сотериологич. учение, содержащееся в корпусе т.н. праджняпарамитских **сутр**.

Будд. источники не едины в объяснении этимологии слова *парамита*. Если Харибхадра в «Абхисамая-аламкаралоке» производит его от двух корней: *rāgam* (берег) и *itā* (движение) и интерпретирует как «движение на тот берег» (т.е. к **нирване**), то «Аштасахасрика-П.-сутра», или просто «Аштасахасрика» («Восьмитысячестишие о совершенстве мудрости»), производит слово *парамита* от *parama* (высший), толкуя его с т.зр. высших достоинств как самой П., так и совершенствующихся в ней. Любой из этих смыслов может иметь мифологич. содержание, но первый вариант поддается также переосмыслению и в чисто логич. форме.

Если такие *парамиты*, как *дана* — «*парамита* даяния», *вирья* — «*парамита* усердия», *дхьяна* — «*парамита* созерцания», могут быть описаны как психологич. свойства личности или формы поведения, к-рые возможны и желательны в норме, но поддаются развитию до большого совершенства, то П. принципиально нельзя описать как обычное, нормальное состояние человека, достижимое путем накопления и приращения усилий, постоянной тренировкой и т.д. П. в отличие от др. *парамит* никак не связана с повседневной практикой, образом жизни, нормами нравственности и морали. В будд. текстах ее понимают как какое-то знание, в мифологич. сознании связываемое со сверхчеловеческим, неземным знанием, к-рое не может быть получено обычным путем. В «Аштасахасрике» это знание определяется как *асанга-джняна* — «несвязанное знание». Согласно Харибхадре, это такое знание, «к-рое не имеет признаков и полностью независимое», т.е. несистематизированное и вообще не поддающееся систематизации знание, в отличие от **абхидхармы**. Если быть еще более точным, то это такое знание, к-рое вообще не может быть определено. Л. Мьялль замечает, что авторы «Аштасахасрики», по-видимому, считали определение П. ненужным и невозможным. Поскольку все попытки определить П. как какое-то содержательное знание оказались неудачными, остается предположить, что П. есть указание, знак какого-то состояния, скорее всего психологического, или какой-то ситуации.

В очень короткой «Мандукья-уп.», состоящей всего из 12 небольших частей и посвященной толкованию звука **ОМ**, **праздня** упоминается два раза: «Когда уснувший не имеет никакого желания, не видит никакого сна — это глубокий сон. [Находящаяся в] состоянии глубокого сна, ставшая единой, пронизанная лишь познанием, состоящая из блаженства, вкушающая блаженство, чье лицо — мысль, *праздня* — [вот] третья стопа» (5). «Состояние глубокого сна, *праздня*, — звук [ṃ], третья часть из-за изменения или же — поглощения. Поистине, кто знает это, измеряет все сущее и поглощает [его в себе]» (11).

«Измеряет все сущее и поглощает его в себе» — возможно, потому, что *праздня* — это букв. «знание, заполняющее все пространство». В коммент. на эту **упанишаду** *праздня* ассоциируется с «будущим временем», «глубоким сном», «чистым познанием» и «блаженством». В буддизме *праздня*, напротив, «пробуждение», но также «блаженство» и «чистое познание», точнее, «интуиция».

Если продвинуться еще дальше в глубь веков, то можно обратить внимание на такое древнее ведийское словосочетание, как *parāḥ parāvataḥ*, к-рое мн. комментаторы (напр., **Шанкара**) уже явно не понимали. *Parāḥ parāvataḥ* («запредельная даль») в «Брихадараньяка-уп.» — конечная цель «пути богов». В *брахманах* это словосочетание указывает на связь с Индрой, для к-рого «запредельная даль» служит обителью (напр., в «Айtareя-брахмане»: «Убив Вритру, Индра ушел в запредельные дали; в запредельную даль ушел он»; в «Ригведе»: «Словно страшный рыскающий зверь горный, ты, [Индра], пришел из дали запредельной»; «Тот, чей свет достигает [сюда] через сухую степь, из запредельной дали»). Убийство Вритры, как известно, главный подвиг Индры. Вместе с тем в «Авесте», отражающей более ранний период жизни индоиранских племен, *verēθta* означала не «демона Вритру», а некое безличное «препятствие», к-рое побеждается теми, кто обладает особой силой, имеющей в «Авесте» назв. *x^oarenah* («лучистый», «золотой», «небесный»). Получение этой силы приводит к увеличению продолжительности жизни «за пределы года», т.е. к бессмертию, чему способствуют возлияния *хаомы* (*сомы*).

Ригведийский термин *сварнара* («золотой», «небесный»), обозначающий небесный источник Сомы, а также вместилище небесных вод и огня, обнаруживает явную связь с авестийским *x^oarenah*. В ригведийском гимне Индре (IV.21.3) *сварнара* и *парават* указываются как места обитания Индры, причем последнее отождествляется с «престолом *рита*»: «Приди, о Индра, от неба, от земли, быстро [приди] от моря или же от суши; да укрепишь ты нас, о друг Марутов, [приходящий] от *сварнары* или от запредельности, от престола правды».

Парават обозначает, т.о., область запредельности, противоположную по своим свойствам загробному миру Ямы, что отмечается в учении *упанишад* о «двух путях». *Парамита* в буддизме означает «выход за пределы», т.е. то же, что и *парават* в ведийской культуре, и этимологически они очень близки. Встречаются и букв. совпадения, напр. в ригведийском гимне «К Рудре».

П. как «выводящее за пределы, заполняющее собой все пространство знание истинной сущности [пустоты]» продолжала сохранять свои генетич. связи с древней традицией, что особенно ясно проявляется в текстах, так или иначе связанных с «народным буддизмом».

П. может рассматриваться как нечто психологически и онтологически более первичное по отношению к нек-рым др. фундаментальным понятиям буддизма. В этом смысле она представляется чистым Абсолютом, о к-ром ничего больше и сказать нельзя, кроме того, что это Абсолют. Но на уровне феноменального бытия П. превращается в почти бесконечную цепь приближений к состоянию Абсолюта или же

бесконечную цепь интерпретаций этого состояния в зависимости от ситуации и действующих лиц. Здесь П. превращается уже в текст — систему знаков, к-рые по своей природе тождественны, но эта тождественность прямо не проявлена для тех, кто привык воспринимать множественность как многообразие. Выявление этой тождественности и составляет, собственно, практич. сторону П.

П. — как категорию и как учение в целом — не следует определять с помощью различных слов (если и поскольку вообще приходится их употреблять), таких как: «содержание учения» — «тот, кто излагает» — «то, с помощью чего это содержание излагается» — «то, благодаря чему оно осознается» — «тот, кто его воспринимает». Такое понятие однозначно определить принципиально невозможно, учитывая, что его многозначность может присутствовать и «работать» в каждом его употреблении, независимо от контекста. Соответственно у каждого, кто его употребляет, предполагается наличие определенной интуиции.

На психологич. уровне П. — это, во-первых, по особым правилам порожденный текст, к-рый может иметь вид внутренней речи, устной речи и письменно зафиксированного текста, носящего назв. «П.», целью к-рого является создание наивысшего уровня сознания человека. Далее, П. — это одно из назв. наивысшего состояния сознания, отражающее его способность полностью понимать текст П. и порождать новые тексты такого же типа. **Праджняпарамитский текст** может иметь любую протяженность, начиная с одной буквы (напр., «А») и кончая такими большими по объему *сутрами*, как «Шатасahasрика-П.» («Стотысячник о совершенстве мудрости»). Если говорить о праджняпарамитской лит-ре в целом, то здесь историч. тенденция развивалась в следующем направлении: от больших текстов «Аштасahasрики» и др. до малых *сутр* типа «Экакшарь» и «Свалпакшарь». Малые *сутры* зачастую выполняли роль конспекта или даже знака по отношению к пространным праджняпарамитским произведениям и всей будд. лит-ре в целом. Вместе с тем структура текста, чаще всего скрытая от глаз непосвященного читателя, во столько же раз усложняется, во сколько раз уменьшается печатный объем текста (объем содержания остается равновеликим др. праджняпарамитским текстам). Т.о., объем содержания праджняпарамитских понятий и объем текстов могут меняться, не меняя своего осн. отношения к обозначаемой ими реальности.

Традиция П. всегда считалась неотъемлемой частью *махаяаны*. С появлением праджняпарамитских текстов, занимающих важнейшее место в канонич. собраниях «Великой колесницы», связывается само возникновение этого направления в буддизме.

Осн. историч. фактами, на основании к-рых можно определить время создания первых праджняпарамитских текстов, являются дошедшие до нас датированные кит. переводы *сутр* П., привезенные будд. миссионерами в Китай. Первым таким текстом был перевод на кит. яз. «Аштасahasрика-П.-сутры», сделанный в 178–180 Локакшеймой (Чжи Лоу-цян). В 233 была переведена «П.-хридая-сутра». Период формирования ранних праджняпарамитских идей был связан с усилением идеологич. и социально-политич. влияния буддизма на гос-во, это было время наивысшего взлета будд. искусства в пределах Индии и вообще наибольшего расцвета инд. буддизма, превращения его в мировую религию. Вместе с тем, эта эпоха характеризовалась проникновением новых идей и разрушением старых культов, значительными потрясениями сложившейся традиц. социальной структуры об-ва и формированием новых социальных институтов.

Процесс записи в махаянской традиции уже не просто фиксировал устный текст для его сохранности и распространения, но стал одним из инструментов создания

новых текстов. По-видимому, представители древней традиции быстро смогли оценить широкие возможности, открывающиеся с применением письменности для пропаганды Учения. Изобретение бумаги и книгопечатание хранители праджняпарамитской традиции использовали едва ли не самыми первыми в мире. Не случайно в будд. иконографии изображение книги символизирует не к.-л. иной текст, а именно П. Весьма вероятно, что первые праджняпарамитские тексты писались не на пальмовых листьях, а на бересте (находка гильгитской рукописи «П.» подтверждает обоснованность таких предположений).

Есть все основания утверждать, что наиболее архаичные части праджняпарамитских текстов соотносимы по времени создания с наиболее ранними частями Палийского канона, а в некоторых случаях, возможно, и превосходят их по древности; осмысление представлений о *шунье* и *праджне*, ставших центр. понятиями впервые именно в праджняпарамитских текстах, оказало решающее влияние на возникновение буддизма *махаяны*, но сами эти понятия, как и ранние праджняпарамитские тексты, относятся еще к протомахаянскому периоду.

Лит.: *Buston.* A History of Buddhism. Transl. by E. Obermiller. Heidelberg, 1931–1932; *Conze E.* The Prajnaparamita Literature. The Hague, 1960; *id.* Materials for Dictionary of Prajnaparamita Literature. Tokyo, 1967; *Obermiller E.* The Doctrine of Prajna-Paramita, as Exposed in the Abhisamayalankara of Maitreya. 1932–1933 (Acta Orientalia. Vol. XI); Prajnaparamita and Related Systems. Studies in Honor of Eduard Conze. Berkeley, 1977 (Berkeley Buddhist Studies Series. Vol. I).

С.Ю. Лепехов

ПРАДЖНЯПАРАМИТСКИЕ ТЕКСТЫ (от санскр. prajñāpāramitā — «совершенство мудрости») — класс лит-ры махаянского буддизма, посвященный, в соответствии с его обозначением, **праджняпарамите**, «совершенству мудрости», и включающий памятники, осн. из к-рых датируются примерно I–II вв., тогда как поздние составлялись еще и в средневековье.

П.т. очень активно переводились в ареалах распространения буддизма (начиная уже со II в., напр., индо-скифом Локакшемой и его помощниками), и многие из них сохранились в трех языковых версиях — санскр., кит. и тиб. Хотя П.т. составлены в прозе и имитируют диалогич. композицию текстов Сутта-питаки (см. **Типитака**) в виде бесед Будды с его наиболее известными учениками или **бодхисаттвами**, их объем исчислялся в слогах, к-рые пересчитываются в эпич. стихотворном размере *шлока*. По этому принципу различаются тексты объемом в 300, 500, 700, 800, 2500, 8000, 10 000, 18 000, 25 000 и даже «мистич. эпопея» в 100 000 *шлок*, к-рые отражают раннюю стадию мировоззрения **мадхьямаки**. Сами же П.т. комментировались философами и *мадхьямаки* и **йогачары**.

Последователи и той и др. школы имели все основания опираться на П.т., по к-рым внешние вещи суть сновидения или проекции мировой мистифицирующей силы (**майя**), подобные фантому большой толпы людей, к-рый может создать на перекрестке дорог маг или его ученик и по своей воле в одно мгновение превратить в ничто. Конечная истина раскрывается через осмысление «пустотности» (*шуньята*) не только внешних вещей, но также **сансары** и **нирваны** и даже самого учения Будды. Не имеют реального референта также понятия *бодхисаттвы* и даже самого «совершенства мудрости», к-рые значимы только на уровне «практич.» исти-

ны, но никак не конечной (см. **Вьявахарика–парамартхика**). Зато есть сам «путь *бодхисаттвы*», к-рый заключается в отказе от того, чтобы понятийно осмыслять к.-л. объекты исходя из субъектно-объектной дуальности «профанич.» мышления. Конечная же цель осуществляется через реализацию «недуалистич. воззрения» (в нем и состоит «совершенство мудрости»), в результате к-рого открывается «таковость» (**тагхата**) сущего.

Среди памятников этого цикла выделяется сравнительно ранняя и относительно компактная «Аштасахасрика-праджняпарамита-сутра», или «Аштасахасрика» («Восьмитысячестишие о совершенстве мудрости»), содержащая 32 главы, в к-рых повествуется о беседах Будды с его учениками Субхути, Шарипутрой, Пурной Майтраянипутрой, к к-рым 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» к-рой направлен на высшую цель и к-рая по мн. «показателям» напоминает Софию-Премудрость ближневосточных гностиков. Мистич. контекст обрамляет и собственно филос. полемику, в центре к-рой опровержение школ традиц. буддизма, настаивавших на абсолютной реальности **дхарм**. Поэтому точка зрения япон. буддолога А. Хиракавы, согласно к-рой «Аштасахасрика» была создана как контрапозиция **абхидхармическим текстам** с целью демонстрации доктрины об отсутствии собственной природы (*асвабхава*) всего сущего, вполне оправданна. Как и мнение известнейшего буддолога Г. Шопена, считающего, что ранняя **махаяна** отнюдь не была массовым движением за «демократизацию» буддизма, но, напротив, в течение веков (по крайней мере до V в. н.э.) развивалась как «движение меньшинства», объединявшегося вокруг «культы книг» — эзотерич. текстов.

Гл. 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 **парамита**. Есть, правда, «путь *бодхисаттвы*» — великого существа (*махасаттва*), к-рый как раз и заключается в отказе от того, чтобы осмыслять к.-л. объекты, — это возможно потому, что мысль *бодхисаттвы* есть не-мысль, сверкающая в своей «чистоте». В ответ на недоумение Шарипутры, как подобная мысль может существовать, Субхути замечает, что ее объектами не являются ни существа, ни не-существа и она не подвержена к.-л. изменению. Диалектику Субхути одобряет сам Будда, к-рый здесь же отмечает, что *бодхисаттва* думает, будто ведет к *нирване* бесчисленное множество существ, но на деле нет ни ведущих, ни ведомых, и тем не менее освобождение осуществляется. Такова истинная природа всех феноменов (*dharmatā dharmāṅām*), к-рые «провисают» в обманчивой видимости и подобны фантомам. Это подобно тому, как о людях, исчезнувших в силу манипуляций вызвавшего их к существованию мага (см. выше), нельзя сказать, что кто-то кого-то лишил жизни. И Будда вновь повторяет свое учение об освобождении без «освобождающих» и «освобождаемых».

В гл. II Субхути наставляет в этом же духе небожителей, посвящая их в знание о нереальности существ этого мира, подобных иллюзии, с к-рой последние не составляют никакой противоположности, как и объекты мысли не отличны от сновидений — подобными сновидениями являются также 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, к-рый даже превосходил бы по своим достоинствам *нирвану*.

В гл. VI *бодхисаттвы* совершает подвиг особой медитативной аккумуляции «семян блага» (**кушала**), засеиваемых обычными людьми, богами, полубогами, добрыми духами и демонами, равно как и творения дел добродетели, основанных на щедрости, нравственности (**шила**) и созерцательной практике. *Бодхисаттвы* «собирает» всю без остатка «заслугу» (*пунья*) всех этих существ, «взвешивает» ее и ликует о ней в превосходнейшей и возвышеннейшей радости. После накопления «спасительного капитала» он решает претворить эту коллективную «заслугу», основанную на ликовании, в высшее «просветление», коим смогут «питаться» и он сам, и все существа.

В гл. VIII Шарипутра спрашивает у Субхути, что такое «загрязнения» (**клеши**), и узнает парадоксальным образом, что это мысль, будто все пять **скандх** пустотны, а также что *дхармы* настоящего, прошедшего и будущего времен равны себе, иными словами, что это мышление в рамках первого закона логики, где $A=A$. Будда же объясняет Субхути, что бессущностным является не только «совершенство мудрости», но и все *дхармы* — на том основании, что они являются несозданными. Поскольку, согласно традиционно-будд. убеждению, все сущее производно и преходяще, они относятся к не-сущему и имеют лишь один знак (*лакшана*) — без-знаковости. Именно поэтому их и не «разглядели» наделенные оком истинного знания. И только правильная «реализация» этой истины дает возможность избавления от «загрязнений».

В гл. XX запечатлен величественный аллегорич. образ *бодхисаттвы*. Будда рекомендует Субхути представить себе превосходного героя благородного происхождения, наделенного мужской красотой, могуществом, нравственностью и бесстрашием, рассудительностью, способностью к ясному самовыражению и обоснованию своих взглядов и задач, умением разбираться во времени, месте и обстоятельствах, превосходным владением луком и пр. видами оружия, искусностью во всех ремеслах, компетентностью во всех дисциплинах знания, множеством друзей, богатством, телесной силой, к-рый щедр ко всем и приятен для многих. Он завершает каждое начинание, владеет словом, чтит достойное чести, уважает достойное уважения, почитает достойное почитания и постоянно ощущает всевозрастающее чувство радости и «вкуса». Затем Будда предлагает своему ученику представить себе ситуацию, когда подобный человек взял бы с собой всю свою семью на прогулку и они внезапно оказались бы в глухом и страшном лесу. Его неразумные домочадцы ощущают непреодолимый страх, но он заверяет их в том, что им бояться нечего, ибо он вскоре выведет их из чащобы на свободу. И Будда задает риторич. вопрос: может ли подобный человек сам испытать страх, если на него нападут многочисленные враги, и оставить свою семью в глухом лесу, спасаясь бегством? Подобным образом не оставит свою семью — а это страждущие живые существа — и *бодхисаттвы*, озабоченный благополучием всех существ.

Сострадание *бодхисаттвы* специально обсуждается в гл. XXII. Великая заслуга накапливается, когда особое «воззрение» позволяет видеть все существа как бы на пути к закланию. Великое волнение охватывает «великое существо», перед взором к-рого открывается панорама жертв всеобщего страдания — тех, кто несет бремя дурной **кармы**, ожидая ближайшие наказания в адских пределах; тех, чьим уделом становятся низкие рождения, удаляющие их от Будды и его учения; тех, кому предстоит скорая гибель и кто запутался в сетях ложных представлений и не может из них выпутаться; наконец, тех, кто уже обрел рождение, благоприятное для осво-

бождения, но потерял свой шанс. Сострадание приводит *бодхисаттву* к решению: «Я освобожу все эти существа и избавлю их от страданий!»

Этика «Аштасахасрики» находится, т.о., в очевидном противоречии с ее онтологией, однако это противоречие не логическое, но гораздо более тонкое. Нравственное и реальное располагаются махаянскими теоретиками на разных уровнях истины — на уровне «эмпирическом» (где актуальны и страдания и страдающие, и сострадание с сострадающими) и «конечном» (где они, как выясняется, лишены реальных референтов). Это «разведение уровней» оказывается не в пользу этики, ибо последняя не предполагает тот альтруизм в мире сновидений, к-рый, с т.зр. «конечной истины», результативен, лишь поскольку за ним следует пробуждение, окончательно устраняющее все «оппозиции», в т.ч. оппозицию «Я» и «другого» — двух необходимых слагаемых альтруистич. сознания.

«Шатасахасрика-праздникапарамита» («Стотысячник о совершенстве мудрости») состоит из трех частей. Первая является расширением первой главы «Аштасахасрики», вторая следует ее главам со 2-й по 18-ю, а третья, по оценке Э.Конзе, соответствует отдельному трактату, в к-ром и предпринимаются попытки уладить конфликт между онтологией пустотности и этикой «борьбы за просветление». Исполинский памятник открывается картиной медитации Будды в позе лотоса на холме Гридхракута («Вершина коршунов»). Он излучает свет из всех частей своего тела и каждой поры своей кожи, и этот свет озаряет все материки. Все существа, увидевшие этот свет, обретают истинное видение и достигают «несравнимого просветления». Многие сотни тысяч миллионов миллиардов световых лучей излучает и его язык, когда он открывает рот, и в каждом из них расцветают лотосы драгоценных камней, сияющие как золото, с тысячью лепестков, сладкие, золотистые, ароматные, тонкие и мягкие, как одежда *качилиндика*. На этих лотосах восседают вселенские *будды*, проповедующие учение о шести классич. совершенствах-*парамитах* пути *бодхисаттвы* (щедрость, нравственность, терпение, мужество, медитация, мудрость), и все существа, слушая их, все более утверждаются в своем просветлении. Будда снова погружается в медитацию — на сей раз называемую «игра льва», — и в этот момент все люди и боги сразу вспоминают свои прежние рождения, приближаются к нему и воздают ему хвалу. Все слепцы на всех материках прозревают, глухие возвращают себе слух, душевнобольные исцеляются и т.д.

Текст «Панчавимшати-праздникапарамита» («Двадцатипятитысячник») сохранился в кит. и тиб. вариантах (кит. переводы датируются III–VII вв.). От «Аштадашасахасрика-праздникапарамиты» («Восемнадцатитысячник») сохранилась неполная санскр. рукопись.

Грандиозный объем текста «Шатасахасрика-праздникапарамиты» становится объяснимым при учете того, что все сказанное не просто констатируется, но повторяется в деталях в применении к каждому объекту, и знаменитые повторы Типитаки кажутся лаконичными в сравнении с упражнениями «махаянских *риши*». Здесь нельзя не согласиться с совр. англ. буддологом Р. Гомбричем в том, что расцвет *махаяны* был связан с увлечением буддистов письменностью, тогда как классич. буддизм ориентировался на устную меморизацию (возможности к-рой были все же более ограниченными). Так, когда говорится, что свет исходит от всего тела Будды, то в клишированных формулах уточняется, что это относится и к пальцам на ногах, и к ножным браслетам, и к каждой части его члена и что свет озаряет не просто мир, но его восточную часть, а также западную и т.п. Равным образом и общая оценка сущего: «Всё — только имя» — означает для составителя «Шатасахасрики» необходимость конкретизировать «всё» как можно подробнее, перечисляя все вещи, знако-

мые ему во Вселенной. Не удовлетворяется он и констатацией того, что «ничто не может быть выражено словами», чувствуя потребность в конкретизации этого «ничто» также в пределах всей своей компетентности. Трудно не согласиться и с М. Винтерницем, объясняющим подобную степень элоквенции твердой верой составителей текста в то, что объем его религ. заслуги должен быть прямо пропорционален длине его описаний (что находит параллель в сплошном исписывании целых скал изображениями Будды). К этому можно добавить только, что перманентные повторы предполагали бесспорный рост «заслуги» и у читателей текста, к-рым в самом деле приходилось развивать почтенную будд. добродетель долготерпения.

«Совершенство мудрости» может, однако, по махаянистам, не только беспредельно расширяться, но и сжиматься. Доказательство тому — включение в тиб. канон **сутры** «Экакшари» («Однослоговая»), полное назв. к-рой «Мать всех **Татхагат**, священное совершенство мудрости в одном слогое»: это слог А, в к-ром концентрируется вся *праджняпарамита* (явная имитация осмыслений у брахманистов слога **ОМ**). К малым П.т. относится также «Ваджраччхедика-праджняпарамита», или «Алмазная сутра» (ок. IV в.), ставшая весьма популярной в Центр. Азии и на Дальнем Востоке. В гл. 13 развиваются парадоксы, намеченные в «Аштасахасрикe»: на вопрос Будды, есть ли учение (*дхарма*), провозглашенное Буддой, Субхути дает отрицательный ответ, равно как и на вопрос о том, можно ли его узнать по 32 знакам «совершенного», потому что эти знаки были охарактеризованы самим же Буддой как не-знаки (см. выше). Задачу подобных парадоксов (к-рые будут воспроизводиться позднее в *коанх чань-буддизма*) следует видеть в переориентации мышления адепта через деструкцию нормальных схем рациональности. Зато в одном пункте «Ваджраччхедика» однозначна: в той же главе ее преуспевший в *парамите* скромности составитель утверждает, что тот, кто выберет хотя бы четверть ее стиха и объяснит другим, добудет бóльшую заслугу (*пунья*), чем тот, кто приносил бы в жертву свои жизни в течение мн. мировых периодов.

К малым П.т. относится и девятистишие «Хридая-сутра» («Сутра сердца мудрости»), составленное в III–V вв. Его тема — учение о пустотности, через к-рое описываются все состояния и факторы существования живых существ и «реализация» к-рого ведет к высшему просветлению.

Лит.: *Лепехов С.Ю.* Идеи шуньявады в коротких сутрах Праджняпарамиты // Психологические аспекты буддизма. Вып. 2. Новосибирск, 1990; *Мяль Л.Э.* Основные термины праджняпарамитской психологии (I–II) // Ученые записки Тартуского гос. ун-та. 1973, вып. 309 (Труды по востоковедению II); 1976, вып. 392 (Труды по востоковедению III); *Терентьев А.А.* «Сутра сердца Праджняпарамиты» и ее место в истории буддийской философии // Буддизм: история и культура. М., 1989; *Conze E.* Buddhism and Gnosis // The Origins of Gnosticism. Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina 13–18 April 1966. Testi e discussioni pubblicati a cura di U. Bianchi. Leiden, 1967; *id.* The Large Sūtra on Perfect Wisdom with Divisions of the Abhisamayālaṅkāra. Berkeley, 1975; EIPh. Vol. VIII. Buddhist Philosophy from 150 to 350 A.D. Ed. by K.H. Potter. D., 1999; *Hirakawa A.* A History of Indian Buddhism from Śākyamuni to Early Mahāyāna. Transl. by P. Groner. Honolulu, 1990; Prajñāpāramitā and Related Systems. Ed. by L. Lancaster. Berkeley, 1977; *Schopen G.* The Generalization of an Old Yogic Attainment in Medieval Mahāyāna Sūtra Literature: Some Notes on jātimara // JIABS. 1983, vol. 6, № 1, p. 109–147; *Winternitz M.* History of Indian Literature. Vol. II. Calc., 1933.

ПРАДЖНЯПТИ (санскр. prañāpti, от гл. prañā в каузативной форме — «побуждать узнать», «сообщать», «информировать») — в **буддизме** «обозначение», «именование», «имя», «понятие» (буддисты не проводили различия между понятием и термином, его выражающим). Иногда П. можно толковать как представления обыденного сознания (напр. в назв. «П.-шастра» — одного из трактатов, входящих в состав **Абхидхармы** школы **сарвастивада**). П. связано с мысленным конструированием (**кальпана**) и поэтому часто оценивается как полезное для решения практич. задач, но сотериологически неадекватное. В *Абхидхарме* П. — важный классификационный термин для определения статуса **дхарм**. Между философами-абхидхармистами шел постоянный спор, какие *дхармы* являются реальными (*дравьясам*), а какие лишь П. — «единицами описания потока психич. жизни индивида» (В.И.Рудой и Е.П.Островская), т.е. номинальными (*праджняптисам*). Напр., саутрантики считали причинно-необусловленные **асанскрита**- и ряд причинно-обусловленных **санскрита-дхарм** списка *сарвастивады* лишь категориями интерпретации. Одна из подшкол **махасангхики**, *праджняптывада*, учила, что все *дхармы*, будучи обусловленными, лишь номинальны, поскольку само учение **Будды** о *дхармах* является условным (см. **Упая каушалья**). Эту тенденцию подхватила **махаяна**, в к-рой концепции реалистич. школ **брахманизма** и традиц. буддизма часто рассматриваются как П. — информация, к-рая носит условный характер и подлежит истолкованию, в противоположность **виджняпти** (адекватной информации).

В.Г. Лысенко

ПРАЙОДЖАНА (санскр. prajaujana — «использование», «намерение», «мотив») — стимул для познания и действия, четвертый из 16 категориальных топиков **ньяи**. В «Ньяя-сутрах» П. определяется как «объект, в соответствии с к-рым предпринимают действие» (I.1.24). **Ватсьяяна** в начале своего коммент. отмечает, что П. «пронизывает» все живые существа, действия и науки, т.к. немотивированной практики быть не может. В коммент. же к этой же **сутре** он определяет «объект» (**артха**) как то, что стимулирует стремление либо приобрести, либо избежать его, а потому предопределяет и выбор средств его приобретения или избежания и является поэтому причиной активности. «Соответственность» равнозначна самому решению: «Это я приобрету, а того я избегу», а «соответствующим» будет объект, в связи с к-рым такое решение принимается. **Уддйотакара** в субкоммент. к той же *сутре* осмысляет, почему П. следует в перечне категориальных топиков за сомнением (**самшья**): «немотивированное» сомнение никогда не ведет к исследованию. При этом он уточняет, что П. соответствует не осн. общечеловеческим целям (**пурушартха**), но именно стремлению получить удовольствие и избежать страдания. Именно это ведет человека к исследованию ситуации через ее рационализацию. **Джайнта Бхатта** также опирается на Ватсьяяну, но более строго различает цели и средства. П. распределяется в связи с этим на два класса: стимулы первичные (*мухья*) и вторичные (*гауна*). К первым относятся как раз достижение удовольствий и избежание страданий, ко вторым — те вещи, к-рые обеспечивают способы реализации указанных целей. **Уддйотакара** предоставляет слово и виртуальному оппоненту, к-рый сомневается в «онтологич. полноценности» целей: они не могут стимулировать человеческие действия, т.к. не относятся ни к сущему, ни к не-сущему, ибо если бы относились к первому, то уже не было бы нужды в их реализации, а если бы ко второму, то эта реализация была бы невозможной. Ответ найика состоит в том,

что некая цель может рассматриваться как стимулятор действия, когда она трактуется как содержание мысли.

Включение П. в систему категориальных топиков *ньяи* отражает ее понимание познания как практическо-предметной, интенциональной деятельности, а также нагляднейшим образом демонстрирует то, что первоначально эти топика были «общеметодологич.», обобщающими рациональное познание в любой области знания. Если же брать ближайшие европ. соответствия, то здесь мы имеем наиболее близкий к аристотелевскому коррелят понятия цели (ср. различение целей непосредственных и опосредованных, к-рое было заложено в их иерархизацию и в ср.-век. философии).

Соч.: Ньяя-сутры. Ньяя-бхашья. Историко-филос. исслед., пер. с санскр. и коммент. В.К. Шохина. М., 2001.

Лит.: EIPh. Vol. II. Indian Metaphysics and Epistemology. The Tradition of Nyāya-Vaiśeṣika up to Gaṅgeśa. Ed. by K.H. Potter. D., 1977.

В.К. Шохин

ПРАКАША (санскр. prakāśa — «свет», «проявление», «открытие») — в философии **кашмирского шиваизма** один из двух (наряду с **вимаршей**) аспектов высшей реальности, или абсолютного Сознания. П. понимается как бесконечно и пассивно льющийся запредельный мистич. свет, не встречающий никаких преград, но обнаруживаемый только при йогическом сосредоточении. В широком смысле слова П. — любой источник света, в т.ч. Солнце, светильник и т.д., однако в отличие от них всех П. абсолютного Сознания — вечный источник и основа проявления всего сущего, та неизменная световая структура, к-рая охватывает все вещи, отводит им подлинное место, наделяет сущностью и идентичностью. Это также и целокупное единство всего. Проявление универсума происходит именно в пределах П. В П. нет никаких частей и разрывов, этот свет не ограничен во времени и пространстве, полностью континуален. П. всегда открыт, и ничто не может затемнить или изменить его природу. При всем при том П. — не безличный принцип, но живой свет Бога и сам Бог (Шива), высший наставник всего универсума. П. неразрывно связан с *вимаршей*.

С.В. Пахомов

ПРАКАШАТМАН (санскр. Prakāśatman, др. имена — Свапракашанубхава, Пракашатмаяти) (кон. XII — нач. XIII в.) — инд. философ и теолог, последователь **адвайта-веданты** и основатель одного из главных течений в послешанкаровой **адвайте** — школы *виварана*. Последняя получила назв. по одному из центр. произведений П. — «Панчападика-виварана» («Толкование пятиглавия»); это коммент. на произведение Падмапады «Панчападика», к-рое, в свою очередь, является субкоммент. на коммент. **Шанкары** к «Брахма-сутрам». Был непосредственным учеником адвайтиста Ананьянубхавы.

Прославился активной полемикой с махаянистскими направлениями **буддизма**. В отличие от буддистов он считает, что сам факт узнавания, или припоминания (**пратьябhidжня**), человеком себя как субъекта познания уже предполагает некую не-

прерывность и согласованность феноменов, а значит, и относительную самостоятельность эмпирич. мира. Антимахаянистская направленность учения П. приводила к тому, что **майя** в нем переставала рассматриваться как «космич. иллюзия», но начинала приобретать известную самостоятельность, все больше напоминая первоматерию (**Пракрити**) в **санкхье**. В своих взглядах на природу индивидуальной души П. склонялся к доктрине **бимба-прагибимбавада** (учение об образе и прообразе), поскольку она предполагает отражение высшего **Брахмана** в относительно самостоятельном и реальном зеркале *майи*. Последователями П. были адвайтисты Шрихарша, Читсукха и др.

Соч.: Pancapadika-vivāraṇa. Ed., with extracts from Akhandānanda's "Tattvādīpana" and Nṛsiṃhāśrama's "Bhāvaprakāśika". Banaras, 1892 (Vizianagram Sanskrit Series 5).

Лит.: *Cammann K.* Das System des Advaita nach der Lehre des Prakāśatmans. Wiesbaden, 1965.

Н.В. Исаева

ПРАКРИТИ (санскр. prakṛti — «природа», «производящее начало») — в дуалистич. системе философии **санкхьи** одно из двух первоначал Вселенной, являющееся одновременно ее первоматерией, действующей причиной и началом целеполагания. П. противостоит чистый субъект-**Пуруша**. Синонимы П. — «непроявленное» (см. **Вьякта-авьякта**) и «основное», «главное» (*прадхана*). Концепция П. как первопричины мира лежит в основе общей доктрины причинности **санкхьи** — *паринамавады*, согласно к-рой причина содержит в себе в непроявленном состоянии все то, что актуализируется в следствии, что составляло оппозицию доктрине причинности и **буддизма** (где следствие есть результат «разрушения» того, что считается его причиной), и **ньяя-вайшешики** (где следствие едино с причиной по материи, но не по форме), и **адвайта-веданты** (где следствие в сравнении с причиной иллюзорно).

Первым текстом, в к-ром П. представлена в иерархии начал **санкхьи** под назв. *авьякта*, является «Катха-уп.», где «непроявленное» поставлено выше «великого» (**махат**) и ниже *Пуруши* (III.11, VI.7–8). Первым текстом, в к-ром она фигурирует под назв. *прадхана*, — «Шветашватара-уп.», где ей, в качестве «преходящего», противостоит Хара (Шива) как «непреходящее», к-рый покрывает себя, как здесь говорится, подобно пауку, нитями из нее и называется ее «господином» (I.10, VI.10,16). В том же тексте впервые функционирует и сама П., к-рая названа здесь «иллюзией» (**майя**) и соотносится с «великим Богом» как «создателем иллюзии» (IV.10). Но в ранней **санкхье** П. означает не столько единое мировое первоначало, сколько группу «восьми П.» (*ашта пракритаях*), в к-рую наряду с глубинным «непроявленным» включаются ментальные способности **буддхи** и **аханкара**, а также пять материальных элементов (**бхуты**). Такова версия **санкхьи** в «Буддачарите» **Ашвагхоши** (XII.17, 22), а также в «эпич. **санкхье**» — в «**Бхагвадгите**» (XIII.5) и во мн. главах «Мокшадхармы» (Мбх XII. 298.10–11, ср. там же 294.27–29 и т.д.). При этом первая из указанных версий позволяет считать, что данный прообраз «классич. П.» соответствовал первоначально лишь некоему внутреннему началу микрокосма, обеспечивавшему, вероятно, и субстрат реинкарнаций. Постепенно, однако, в «эпич. **санкхье**» П. все более последовательно трактуется как мировое первоначало, из к-рого эмануруют «проявленные» начала микро- и макрокосма — как ее «знаки» (ср. Мбх

ХП.293.36–40 и т.д.); при этом схема «восьми П.» этим отнюдь не устраняется, т.к. остальные семь равнозначны ее первым манифестациям. Здесь П. уже выступает в качестве «субстрата» трех *гун*, к-рых начальная *санкхья*, вероятно, еще не знала.

В «Санкхья-карике» **Ишваракришны П.** — уже не «субстрат» трех *гун*, но особый модус их взаимоотношения как «равновесия», к-рое каждый раз предшествует началу нового «космич. дня» (см. **Кальпа**). В краткой тетралеммной записи онтологич. составляющих *санкхьи* ей соответствует «корневая П.» (*мула-П.*) — сущее, являющееся только модифицируемым, но, в отличие от всех его эманатов, не-модификацией (ст. 3). Как материальная причина мира П. содержит все его феномены в недифференцированном состоянии, но сама является началом «тонким» — сверхчувственным (ст. 8). Наряду с 23 своими модификациями она конструируется из шести родовых предикатов — трехгунность, неотличность (от трех *гун*), объектность, всеобщность, бессознательность и способность к порождению чего-то (ст. 11), но противоположна им по своим видовым признакам — как первоначало, не имеющее далее уже др. причины, вечное, вездесущее, недвижимое, единое, не нуждающееся в «опоре», «не свертываемое» (в конце каждого мирового периода), не состоящее из частей и ни от чего не зависимое (ст. 10). Как единая мировая перво-материя П. выводится из 1) «ограниченности» всех феноменов, 2) их гомогенности, 3) наличия общей для них потенциальности, 4) видовых различий между следствиями и причиной, 5) «слияния» следствий с их причинами в конце каждого космич. периода (ст. 15–16). Контакт П. с *Пурушей* — необъяснимое условие регулярных созданий мира, при этом П. уподобляется слепому, как *Пуруша* — хромоту, и об этом контакте говорится как о том, что осуществляется «спонтанно», по самой природе вещей — *svabhāvena* (ст. 21). П. описывается как исходная точка космич. эманаций, из к-рой последовательно «выявляются» Великий, затем *аханкара*, затем группа 16 начал (11 **индрий** и **танматры**), а из последних составляющих этой группы — пять элементов (ст. 22). Так П., «аффицируемая» присутствием *пуруши*, «развертывает» миры в неизменной последовательности эманаций и периодически «свертывает» их в обратном порядке. Она «обеспечивает» и реинкарнации, снабжая тонкое тело (**сукшма-шарира**) безграничными возможностями перевоплощений (ст. 42). Наконец, как целеполагающее начало она, в очевидном противоречии с ее постулируемой «бессознательностью» (ср. ст. 11), заботится об «освобождении» *Пуруши*: для того чтобы отвести обвинение в непоследовательности, Ишваракришна сравнивает ее с молоком, к-рое, также будучи бессознательным, может содействовать выкармливанию теленка (ст. 57). Др. аналогия: П. может действовать ради прекращения нужды в чем-то, как обычные люди — ради осуществления собственных потребностей (ст. 58). А это свидетельствует о ее женственной бескорыстности (обыгрывается ж.р. слова «П.»): она удаляется от взоров *Пуруши* (к-рый ее познал), подобно танцовщице, покидающей сцену после того, как увидели ее искусство. Подчеркивается ее альтруистичность, противопоставляемая его «эгоистичности», а также «скромность» и «деликатность», выражающиеся в том, что П. уже не показывается тому, кто ее реально увидел (ст. 59–61). Оказывается, однако, что П. не только обеспечивает возможность «освобождения» *Пуруши*, но и сама себя «освобождает» ради него имеющимися в ее распоряжении ресурсами: она закабалает себя всеми разновидностями состояний сознания (см. **Бхавы**) и освобождает одним из них — истинным знанием (ст. 62–63, ср. 65–66, 68). Комментаторы Ишваракришны акцентируют момент однородности феноменов, имеющих трехгунную природу, и необходимость недопущения *regressus ad infinitum* (если не признать П. конечным основанием мировых причин, придется допустить их бесконечный ряд).

В текстах поздней *санкхьи* сохраняется древняя схема «восьми П.» (Таттвасамаса 1), а также акцентируется ее осн. характеристика как равновесия *гун*, к-рое каждый раз нарушается через преобладание одной из них над двумя другими (Санкхья-сутры I.61).

Хотя концепция П. как самодостаточного мирового первоначала обеспечивает в *санкхье* «атеистич.» картину мира (санкхьяики неоднократно подчеркивали, что П. берет на себя ту функциональную нагрузку, к-рая в ряде др. систем возлагалась на Божество — **Ишвару**), она оказалась одной из наиболее востребованных философем в самых различных направлениях **индуизма**. Рецепция П. в индуизме восходит уже к той аллегории «Шветашватара-уп.», где «непросветленные» и «просветленные» нерожденные (*ajā* — духовные начала м. р.) соответственно услаждаются Единой Нерожденной (*ajā* — П. как женское начало) и оставляют ее, вкусив наслаждения (IV.5). П. как женское начало, способное на соединение с мужским, «эксплуатируется» в целом ряде космологич. схем, напр. в системе *вьюх* — манифестаций Вишну — в *панчаратре*, где верховное божество Васудэва порождает бога Санкаршану и П., от к-рых происходят дальнейшие божества и абстрактные начала. В **пуранах** П., наряду с *Пурушей*, производится от Шивы или Вишну и затем, как «непроявленное», отождествляется с мировым яйцом (*анда*), в коем заложены континенты, океаны и все пр. реалии индуистской космографии.

Концепция П. была воспринята и в ряде др. **даршан**, притом не только в непосредственно близкой *санкхье йоге*, но и в школах **веданты**, к-рые не скрывали расхождений с «атеистич.» мировоззрением *санкхьи* в целом. Так, ее очень напоминает положительная, созидательная *майя* у адвайтистов Шрихарши и Читсукхи (XIII в.). Еще более «симпатизировали» П. оппоненты адвайтистов: у **Рамануджи** она становится фактически «частью **Брахмана**», к-рая периодически побуждается им к мирозозиданию, а у **Мадхвы** не только порождает 24 начала мира, но и предопределяет, через свои *гуны*, каким душам предстоит освободиться (когда преобладает **саттва**), а каким вечно пребывать в **сансаре** (когда преобладает **тамас**). Однако осн. оппоненты *санкхьи* усердно выявляли серьезные противоречия в концепции П. **Уддйотакара**, субкомментатор **сутр ньяи**, отказывался признавать правомерность в самой идее возможности осуществления П. целей *Пуруши* в виде восприятия объектов и познания различия между ним и *гунами*. Во-первых, сама «заведенность» П. целями *Пуруши*, к-рые должны быть вечными, предполагает, что она никак не должна отстраняться от их осуществления, а потому «освобождение» ее также наступить не может. Во-вторых, нет достаточного основания для понимания того, как «равновесие» трех *гун* может вообще быть нарушено (ради осуществления любых целей) (IV.1.21). **Шанкара** полемизирует с идеей П. в своем осн. произведении «Брахмасутра-бхашья» подробно и системно. Первая претензия к ней в том, что это понятие является «неведийским» и не находит никакого реального свидетельства в текстах **шрути** (I.1.5–11, 18). Но данная концепция несостоятельна и с рациональной т.зр.: многообразие мира необъяснимо обращением к бессознательному (*ачетана*) первоначалу, к-рое может быть полезным, как глина, при наличии лишь разумного «горшечника»; объяснение того, как три *гуны* могут нарушить свое равновесие, не обеспечено, ибо П. по определению «спонтанна» (*Пуруша* же совершенно пассивен), а потому необходимо допущение внешней разумной и «оперативной» причины, к-рое не делается. Несостоятельна и важнейшая для санкхьяиков идея о том, что П. служит целям *Пуруши*, — по той простой причине, что бессознательное начало не может быть целесообразным, и даже приводимое в качестве примера молоко также «локализуется» в одушевленном живом существе (помимо то-

го, что у *Пуруши*, как его понимает *санкхья*, не может быть никаких потребностей ни в чем, к-рые надо было бы удовлетворять П.); наконец, если П. функционирует «по собственной природе», то освобождение, зависящее от прекращения этого функционирования, никогда не наступит (II.1.1, II.2.2–9). Концепция П. стоит и первой среди тех, что излагаются и опровергаются в знаменитом будд. полемич. компендиуме «Таттва-санграха» **Шантаракшиты** с коммент. **Камалашилы** (VIII в.).

Концепция П. обнаруживает ряд параллелей за пределами инд. мысли. В своем аспекте непроявленной причины мира она более всего напоминает первый зон в системе гностика Валентина, называвшийся «Глубиной» (bythos). Настаивание же санкхьяиков на том, что ее спонтанное функционирование «само по себе» может служить альтернативой теистич. мировоззрению, сродни атеистич. эволюционизму. Здесь, однако, есть и существенная разница: идея П. означает не линию развития от простого к сложному, но прямо противоположный вектор, т.к. наиболее «тонкое» и содержательно богатое нематериальное первоначало трансформируется здесь в более одномерные и материальные феномены.

Соч.: Лунный свет санкхьи. Ишваракришна. Гаудапада. Вачаспати Мишра. Изд. подгот. В.К. Шохин. М., 1995; Сутры философии санкхьи. Таттва-самаса, Крама-дипика. Санкхья-сутры, Санкхья-сутра-вритти. Изд. подгот. В.К. Шохин. М., 1997.

Лит.: *Chakravarti P.* Origin and Development of the Sāṃkhya System of Thought. Calc., 1952; *Edgerton F.* The Beginnings of Indian Philosophy. A Summing-up after a Lifetime of Philological Study and Reflection. L., 1965; *EIPh.* Vol. IV. Sāṃkhya: A Dualist Tradition in Indian Philosophy. Ed. by G.J. Larson, R.Sh. Bhattacharya. Princeton (N.J.), 1987; *Garbe R.* Die Sāṃkhya-Philosophie. Eine Darstellung des indischen Rationalismus nach den Quellen. Lpz., 1894; *Johnston E.* Early Sāṃkhya. L., 1937; *Keith A.B.* The Sāṃkhya System. Calc., 1949; *Larson G.J.* Classical Sāṃkhya: An Interpretation of Its History and Meaning. D. etc., 1979; *Rao Ramakrishna K.B.* The guṇas of prakṛti According to the Sāṃkhya Philosophy // *PhEW.* 1963, vol. 13, p. 61–72; *Sengupta A.* Classical Sāṃkhya: A Critical Study. Lucknow, 1969; *Solomon E.* The Commentaries of the Sāṃkhya Kārikā. Ahmedabad, 1974; *Sovani V.V.* A Critical Study of the Sāṃkhya System. Poona, 1935.

В.К. Шохин

ПРАЛАЯ (санскр. pralaya — «растворение», от корня *lī* — «растворяться», с прист. *pra-*) — в инд. космогонич. учениях период разрушения (или перехода в непроявленное состояние) всего, что есть во Вселенной, и возвращения к первоначальному единству Космоса — космич. «ночь». П. связана с концепцией циклов, наиболее разработанной в **пуранах**, где различается две П.: та, что следует по окончании **кальпы**, или одного «дня» **Брахмана** (период, состоящий из тысячи *махаюг*, каждая из к-рых состоит из четырех *юг* — веков и длится 12 тыс. лет), и *маха-П.*, к-рая сопровождает окончание жизни **Брахмана**, длящейся 100 божественных «лет». Однако даже *маха-П.* является лишь временным состоянием, неизбежно сменяемым периодом воссоздания Вселенной (**сарга**). Во всех циклич. концепциях наступление П. связано с катастрофич. ухудшением **дхармы** — морально-религ. порядка, к-рое вызывает разные природные катаклизмы. Так, в «Агни-пуране» (гл. 368) различаются четыре вида П.: 1) «постоянная» — ежедневное разрушение вещей и ги-

бель существ; 2) «*Брахма-П.*» (случается в конце «дня» Брахмы) — сопровождается вселенским пожаром, появлением семи солнц, к-рые иссушают землю до такой степени, что она становится «подобной панцирю черепахи», затем Вишну в форме Рудры разрушает все существующее; 3) «*пракрити-П.*» (коррелирующая с *пракритисаргой*) — в данном случае элементы, составляющие Вселенную, последовательно растворяются друг в друге: земля в воде, вода в огне, огонь в ветре, ветер в **акаше**, *акаша* в **аханкаре** (принцип индивидуации в **санкхье** и **йоге**), *аханкара* в *махаттаттве* (иное название — **махат**, «великое», — один из первых «эволютов» **Пракрити** в *санкхье*, «непроявленное»), *махаттаттва* в *Пракрити*, *Пракрити* в **Пуруше** (душе), *Пуруша*, слившийся с *Пракрити*, в едином *Брахмане*; 4) «бесконечная П.» (*атьянта-П.*) — вечное состояние освобождения, достигаемое благодаря высшему знанию (соответствует «освобожденному» состоянию Бога).

Из филос. школ концепция П. наиболее разработана в **вайшешике**. Согласно **Прашастападе**, когда *дхарма* «истощается», бог Махешвара прекращает действие **адришт** (кармических потенций), чтобы дать возможность душам отдохнуть от перерождений. *Адришты* вызывают разрушение материальных стихий (*бхуты*) вплоть до составляющих их атомов. Процесс разрушения элементов подчиняется определенному ритму — пока разрушается земля, остальные элементы ждут своей очереди, лишь по ее окончательном разрушении начинает разрушаться вода, затем по разрушении воды — огонь, а по разрушении огня — ветер. Последовательность разрушающихся элементов выстраивается соответственно логике: от грубого (земля) к тонкому (ветер), к-рая доминирует во всех традиц. рассказах о космич. разрушении. В отличие от «контрэманации» (поглощения первоэлементами друг друга) в космогонии *пуран*, речь идет о механич. разрушении — делении первоэлементов на составляющие «молекулы» (триады, диады) вплоть до конечных атомов; последние же никакому разрушению не подвергаются и сохраняются в изолированном виде в течение всего периода, наряду с *акашей*, временем и направлением. **Атманы** и в период П. теоретически остаются в сфере действия **кармы**, во всяком случае они не являются «освобожденными» (подобно обитателям высших миров, напр. *Брахма-локи*, в пураических мифах, к-рые освобождаются вместе с *Брахманом*). С прекращением действия *адришт* активное кармическое воздаяние фактически прерывается: нет больше ни вознаграждения, ни наказания, независимо от заслуг все существа неотвратно гибнут. Но очевидно, что Прашастапада не связывает прекращение действия *адришт* с прекращением действия закона *кармы*. Это подтверждается сравнением П. с ночью, т.е. с периодом, когда, по *вайшешике*, не происходит сознательных усилий, но сама жизнедеятельность (*дживана*) не прекращается. В отличие от *пуран*, где понятие ночи и сна связывается с состоянием Махешвары (его пребывание в состоянии **самадхи** часто сравнивается с йогическим сном), в *вайшешике* — это сон для всех обитателей Вселенной. Есть разница между человеком, к-рый, просыпаясь, обнаруживает себя в том же самом состоянии, в к-ром он лег спать (с теми же самыми заботами и проблемами), и пробуждением (читай: новым воплощением) *атманов* после космич. сна. Однако в *вайшешике* новый цикл — это не начало чего-то нового, а лишь «подхватывание» мелодии на той ноте, на к-рой она прервалась в конце прошлого цикла (воспроизвести эту ноту в той же тональности помогают *адришты*). Можно заметить явное несоответствие между строгой логикой *кармы* и некой собственной, не всегда прозрачной, логикой цикличности (либо упадок *дхармы*, либо желание Бога).

См. также ст.: **Ишвара; Космогония и эсхатология.**

ПРАМА–АПРАМА (санскр. *pramā-āpramā*, от корня *mā* — «измерять», и приставок *pra-* и *a-*) — в инд. филос. школе **ньяя** общее обозначение достоверного и недостоверного знания. П.–А. есть результат действия четырех инструментов (**прамана**) — восприятия (**пратьякша**), логич. вывода (**анумана**), сравнения (*упамана*) и словесного свидетельства (**шабда**). Это знание выступает как разновидность «презентативного» познания (*анубхава*), имеющего дело с реально существующим объектом, в отличие от припоминания (**смрити**), считающегося «репрезентативным» познанием, т.е. познанием не самого объекта, а его мысленного образа. Соотносительные понятия: *праматва* или *праманья* — «истинность», «достоверность» — универсальное свойство всех форм достоверного познания; **прамея** — объект достоверного познания, *праматри* — субъект, *прамити* — результат.

А. выступает следствием действия недостоверных источников, среди к-рых философы *ньяи* называют сомнение (**самшья**), заблуждение (сюда относится, помимо чисто зрительных оптич. иллюзий, логич. заблуждение, а также и своего рода метафизич. заблуждение — приверженность ложным учениям; см. **Кхьятивада**) и (гипотетич. аргумент) **тарка**.

В.Г. Лысенко

ПРАМАНА (санскр. *pramāṇa* — «измерение», «стандарт», «авторитет») — основополагающая категория инд. эпистемологии, обобщающая источники истинного знания. В разработке концепции П. участвовали все без исключения значительные школы инд. философии, веками обсуждавшие необходимый набор П., их определения и сферы функционирования. Средства познания, к-рым приписывался статус П., должны были соответствовать следующим критериям: 1) быть источниками новой информации о вещах, а не воспроизводить полученную (поэтому из П. исключаются память); 2) быть источниками определенного, точного знания (поэтому из П. исключаются все виды неопределенного знания); 3) быть «атомарными», не сводимыми друг к другу (количество таковых и было важнейшим предметом расхождения). Тот первостепенно важный факт, что дискуссии по проблеме П. неизменно обрамлялись полемикой относительно их «правильного количества» (при «минимализме» в этом материалистов-чарваков и «максимализме» мимансаков школы **Кумарилы**), в к-рой одни пытались отстаивать достаточность основных, а другие — необходимость возводить в ранг П. новые, свидетельствует о том, что главное значение данного понятия было все же связано с задачей идентификации отдельных П. в качестве уникальных каналов информации о мире, к-рые ни в коем случае не должны быть смешиваемы друг с другом. В **ньяе** П. открывает список 16 категориальных топиков (**падартха**).

В «Ньяя-сутрах» П. получает еще только экстенциональное определение — через перечисление разновидностей — восприятия, умозаключения, сравнения и слова авторитета (I.1.3). Специальный раздел **сутр** посвящен дискуссии о валидности П.: один из доводов буддистов-мадхьямиков, по к-рому одни П. должны быть обоснованы другими и потому неизбежен регресс в бесконечность, «нейтрализуется» сравнением П. со светильником, освещающим не только предметы, но и самого себя. При этом уместно отмечается, что аргументация оппонента является самопротиворечивой: если П. ложны, то ложно и их отрицание, осуществляемое через них же, а если истинны, то это снова отрицает их отрицание (П.1.8–20). Отвергается и противоположная крайность — мимансаков, предлагающих поми-

мо названных четырех вводить еще дополнительные П.: доказывається, что «новье» П. — предание (источник информации типа «Говорят, что...»), допущение (**артхпатти**), соответствие (*самбхава*; его пример — совр. представление о том, что 1 м = 100 см) и познание отсутствия ч.-л. (**абхава**) могут быть включены в осн. список (II.2.1–12). Сами вещи «утверждаются» на основании П. — независимо от того, принимает их та или иная школа или не принимает (IV.2.29–30). В ответ на выпад воображаемого оппонента — здесь махаяниста, — будто П. так же надежны, как знание, почерпнутое из сна, сутракарин возражает, что данное сравнение совершенно произвольно и если уж проводить подобные аналогии, то устранение ложного знания истинным, основанным исключительно на П., подобно пробуждению спящего (IV.2.31–35).

Во вступлении к коммент. «Нья-бхашья» **Ватсьяны** П. определяются как «предметные» (*артхават*), а критерием их истинности называется сама человеческая практика, к-рая опирается на познание предметов через них же. Источник знания вводится в контекст четырех аспектов познавательного процесса (наряду с познающим, познаваемым и результатом познания), к-рыми исчерпывается истина о предмете, определяемая как познание сущего в качестве сущего, а не-сущего как не-сущего (т.е. как такового, что не познается, будучи принципиально познаваемым). В коммент. к первой *сутре* П. и предметы знания (**прамея**) выступают категориями в «высшем смысле», противопоставляемыми 14 остальным. При этом все категории, кроме П., могут в том или ином контексте быть включены в предметы знания. Сама *ньяя* характеризуется как «исследование предметов посредством источников знания», а рассуждение методом выбора из альтернатив (**тарка**) объявляется подспорьем для П. (I.1.1). Ватсьяна также не дает еще определения П., но осмысляет значение данного термина через его этимологию: «измеряется этим» (*pramīyate*) — так слово «П.» производится от значения инструментария. Так же объясняются и частные названия «источников знания». Несомненно, к теоретич. исследованию П. относится и различие двух способов их функционирования. Некоторые предметы познаются через неск. источников знания — как, напр., **Атман**, — а именно и через наставление авторитета, и через умозаключение, и через особое внутреннее восприятие в результате йогической сосредоточенности. Типичным же примером познания через один только источник знания может служить знание, постоянно воспроизводимое в *брахманах*, типа: «Желающий неба пусть совершает *агнихотру*» — здесь источником его может быть только ведийское слово (I.1.3). Сравнение же П. с измерительным прибором, к-рый в некоторых случаях также может быть сам измеряем, воспроизводится в коммент. к одной из *сутр*, в к-рой ведется полемика с мадхьямиками (II.1.16).

Уддйотакара в «Ньяя-варттике» уточняет позиции вступления Ватсьяны к его коммент. По его мнению, источник знания либо может адекватно передать соответствующий объект, либо не может. Во втором случае это будет П. лишь в фигуральном смысле. Критерием является только практика: если источник знания выполнил свое «предназначение», то действия человека в соответствии с ним будут успешны (*самартхья*), а если не успешны, то он свое «предназначение» не выполнил. На возражение абстрактного оппонента, что в этом рассуждении присутствует порочный круг (мы знаем, что деятельность успешна через П., а в том, что сама П. результативна, убеждаемся через успешную деятельность), найик отвечает, что это безначальная взаимозависимость, но не «круговая». На др. возражение абстрактного оппонента — что причинами знания являются не только П., но и др. факторы познания, такие хотя бы, как его субъект и объект, Уддйотакара отвечает,

что П. есть действенная причина знания (*садхака*) — та, к-рая из всех прочих является конечной и решающей.

Однако свое реальное определение П. получает все же не ранее чем у **Джаянты Бхатты** в «Ньяя-манджари». П. определяется здесь как сочетание всех условий истинного суждения о предмете — тех, что отличны от иллюзорных и сомнительных. Здесь уже акцентируется не «измерительный», но «инструментальный» аспект П.: именно сочетание названных условий (а не отдельные его составляющие) есть то, за чем следует познавательный результат, и именно поэтому они образуют инструмент (*карана*). На казуистич. возражение абстрактного оппонента, согласно к-рому данное сочетание должно быть (почему-то) неизменным, тогда как П. должна меняться по мере произведения своего результата, Уддйотакара не менее казуистически парирует, что хотя все это сочетание «эпистемич. факторов» в целом и должно быть неизменно, но некоторые его составляющие могут модифицироваться (а потому мы и говорим, что видим глазами, а не всеединством причинных условий зрительного восприятия).

Бхасарваджия в «Ньяя-саре» определяет П. по-другому: как средство реализации непосредственного опыта (*самьяг-анубхав*) — слово «непосредственный» исключает здесь сомнение и заблуждение (I.2). Уточнение, далее, состоит в том, что П. — это то, что фиксирует объект не через память. Только поняв правильно эту характеристику П., ее можно отличить от субъекта и объекта познания, а также от результата познания. Непосредственный же опыт равнозначен истинному познанию (*прама*) (I.6). В «Ньяя-бхушане» Бхасарваджия определяет П. как то, что «инструментально» (*карана*) для реализации истинного познания, а для объяснения самой «инструментальности» (*каранатва*) им привлекаются ресурсы логики, грамматики и гносеологии.

Определенный логич. круг обнаруживается в том определении П., к-рое предлагает **Варадараджа** в «Таркика-ракше»: для него это средство (*садхана*) осуществления истинного суждения (*прамити*), когда это средство «проникнуто» (по аналогии с тем, как дым «проникнут» огнем) истинным познанием (*прама*). Не лучше и уточнение, по к-рому П. — это локус истинного знания (опять-таки «проникнутый» им) (I.2).

Хотя теоретики **навья-ньяи** уделяли определениям понятий очень большое внимание (достаточно вспомнить о критике **Гангешей Упадхьяей** без малого трех десятков определений **вьяпти**), на понятие П. эта закономерность не распространяется. Вачаспати Мишра (не одноименный энциклопедист) в «Кханданоддхаре» (XV в.) предлагает лишь трактовку П. в качестве конечной причины знания, а его современник Маллинатха отмечает полисемантическую данность термина. В контексте обсуждения контакта **индрии** и ее объекта целесообразно выделять «инструментальное» значение, а в трактовке восприятия как такового — скорее «измерительное» (от корня *mā*).

См. также ст.: **Праманавада**.

Соч.: Ньяя-сутры. Ньяя-бхашья. Историко-филос. исслед., пер. с санскр. и коммент. В.К. Шохина. М., 2001.

Лит.: EIPh. Vol. II. Indian Metaphysics and Epistemology. The Tradition of Nyāya-Vaiśeṣika up to Gaṅgeśa. Ed. by K.H. Potter. D., 1977; EIPh. Vol. VI. Indian Philosophical Analysis: Nyāya-Vaiśeṣika from Gaṅgeśa to Raghunātha Śīromaṇi. Ed. by K.H. Potter, S. Bhattacharya. D., 1993; *Matalal B.K.* Perception: An Essay on Classical Indian Theories of Knowledge. Oxf., 1986; *Oberhammer G., Prets E., Pranstetter J.* Terminologie der frühen philosophischen Scholastik in Indien: Ein Begriffswoerterbuch zur altindischen Dialektik, Erkenntnislehre und Methodologie. Bd II. Vienna, 1996;

Raghunadacarya S.B. Means of Valid Cognition According to Nyāya and Mīmāṃsā. A Critical Study. Tirupati, 1983; Vidyabhushana S. History of Indian Logic. Calc., 1921.

В.К. Шохин

ПРАМАНАВАДА (санскр. *pramāṇa* — «инструмент правильного измерения», *vāda* — «учение») — учение об инструментах достоверного познания. Термин П. является довольно поздним (впервые употребляется логиком XIII в. **Гангешей**), однако многие совр. индологи и буддологи стали использовать его для обозначения особой дисциплины инд. филос. знания, к-рая сложилась в связи с дискуссиями философов разных школ и направлений по проблемам критериев достоверного знания и инструментов его получения. Эту дисциплину отличает не только специальный предмет, но и метод — стиль рассуждения, система доводов и примеров, а также своя терминология. Хотя филос. лексикон П. был впервые систематически представлен в «Ньяя-сутрах» и «Ньяя-бхашье» **Ватсьяяны** (IV–V вв.), реальная полемика по нему и выдвигание П. на первый план филос. дискуссий произошли благодаря вызову, брошенному реалистич. эпистемологии брахманистских и будд. школ со стороны махаянских будд. философов **Нагарджуны**, **Васубандху** и особенно **Дигнаги**. В «дискуссионный клуб» (выражение В.К.Шохина) праманавадинов входили **Уддйотакара**, к-рый защищал **ньяю** от нападков Дигнаги и критиковал его, в чем ему помогали мимансак **Кумарила Бхатта** и джайн Маллавадин, а также: **Дхармакирти**, защищавший Дигнагу и нападавший на Уддйотакару и Кумарилу, **Вачаспати Мишра**, **Джаянта Бхатта**, логики «новой *ньяи*» Гангеша, **Рагхунатха Широmani**, вайшешики **Прашастапада**, Шридхара, с будд. стороны — **Шантаракшита**, Праджнякарагупта, **Ратнакирти** и др. брахманистские, будд. и джайн. философы.

Ядро лексикона П. составляет «куст» терминов с общим происхождением от корня *tā* — «мерить», «измерять» и приставки *pra-*, обозначающей движение вперед или просто усиливающей значение глагола, что можно выразить словом «правильный». В число терминов П., помимо **праманы**, входят *праматри*, или *прамата* (субъект), *прамея* (объект), *прама* и *прамити* (понимаемые и как само действие, и как его результат). Ватсьяяна явно связывает происхождение этого «тезауруса» с семантич. системой **карак** (факторов действия) (см. вступление к 1-му разд. «Ньяя-сутр», а также коммент. к I.1.4, II.1.16). Анализируя процесс познания в терминах *карак*, он уподобляет *прамею* — *караке* «объект» (**карман**), *праману* — *караке* «инструмент» (*карана*), *праматри* — *караке* «агент» (*картри*), *прамити* — самому действию (**кривя**) или его результату. Термины П. — это не столько систематизация структурных элементов познавательного процесса (знания, его субъекта, объекта и инструмента), сколько объединение в систему определенных ролевых функций. Роли *праманы*, *прамеи*, *прамити* и *праматри* могут исполняться одними и теми же компонентами познавательного процесса, подобно тому как одни и те же слова могут играть роль разных *карак* (напр., топор может быть и *каракой* «агент», и *каракой* «инструмент»; соответственно различаются фразы: «топор рубит дерево» и «дерево рубят топором»). Ватсьяяна говорит о взаимозаменяемости понятий *прамана* и *прамея* в отношении вещей, к-рые в практич. жизни играют роли объекта и инструмента, напр., золото есть объект познания, а прибор для его взвешивания — инструмент познания его веса, но когда точность работы прибора проверя-

ется с помощью золота, то золото становится инструментом, а прибор — объектом («Ньяя-бхашья» к «Ньяя-сутрам» II.1.16).

Инструментальность в П. Хотя в П. важны все четыре термина, главная роль отводится тем не менее *прамане*. Осн. эпистемологич. значение этого термина, как видно из семантико-грамматич. анализа, связано с идеей инструмента, орудия: *прамана* — это то, с помощью чего можно измерить, проверить, сверить, удостоверить, а значит, и получить «правильное» знание — *прама*. Отсюда классич. определение *праманы* в *ньяе*: «То, посредством чего объект измеряется (познается) правильно, есть инструмент достоверного познания» (Ньяя-бхашья I.1.1). Определение в **вайшешике**: «Причина, ср. посылка, выводной знак, *прамана*, инструмент не являются разными вещами» (Вайшешика-сутры IX.2.4.), т.е. все перечисленные факторы имеют инструментальный характер в производстве знания. Определение в **мимансе**: «Именно то, чем все точно измеряется (познается), и является *праманой*» (Шабара-бхашья I.1.5).

Почему внимание праманавадинов сосредоточивается на проблеме инструмента, объясняют они сами. С их т.зр., инструмент является самым действенным способом в обретении достоверного знания, поскольку именно характер инструмента и определяет характер действия, как топор, а не агент и не дерево, определяет действие рубки (см. «Ньяя-варттика», «Ньяя-варттика-татпарьятика» к «Ньяя-бхашье» и «Ньяя-сутрам» II.1.16–20).

Формальная дефиниция *праманы* является одной из важных тем П. Напр., в *ньяе* Уддйотакара, определив *праману* как причину (**хету**) восприятия (*упалабдхи*), подвергся критике за слишком расширительное толкование, не позволяющее отличить инструмент от объекта и агента, поскольку они тоже могут считаться причинами восприятия (как и совсем нежелательные факторы, напр. **санскар**ы, кармические следы). Это побудило Вачаспати Мишру заменить слово «восприятие» «достоверным знанием» (*прама*). Согласно ему, *праманой* зрительного восприятия служит орган зрения или контакт (**санникарша**) объекта и органа зрения, *праманой* для логич. вывода (**анумана**) — познание *хету* (ср. посылки), *праманой* для сравнения (*упамана*) — познание сходства, *праманой* для свидетельства авторитетной личности (**аптавачана**) — познание слова. Его определение использовали и др. найяики, в т.ч. и логики «новой *ньяи*». Принципиально новое для *ньяи* определение *праманы* принадлежит Джаянте Бхатте, к-рый отождествляет ее с целым комплексом каузальных факторов (*самагри*). Напр., для определенного восприятия (*савикальпака пратьякша*) горшка *праманой* будут орган зрения, горшок, **Атман**, **манас**, познавательный контакт органа зрения и горшка, а также непосредственное постижение горшка (*нирвикальпака пратьякша*). Против этого определения выдвигались изощренные схоластич. доводы, на к-рые Джаянта столь же изощренно отвечал.

Вместе с тем термин *прамана* используется и как синоним *прамы* — достоверного знания. Напр., у Ватсьяны (Ньяя-бхашья I.1.4), у Дхармакирти, к-рый определяет *праману* как знание, лишенное несогласованности с реальностью (Прамана-варттика I.3). Колебания значения термина *прамана* между «инструментом» и самим когнитивным событием было отражением дискуссии по поводу того, является ли *прамана* средством получения знания, к-рому не обязательно самому быть знанием, или формой знания? Что является *праманой* познания внешнего объекта — контакт органа зрения и этого объекта или само восприятие объекта с помощью этого контакта? Большинство инд. философов, за исключением буддистов, считало, что контакт (*санникарша*) может быть *праманой*, даже не будучи знанием. Правда, они подчеркивали, что при этом должны быть соблюдены все условия восприятия (воспри-

нимаемый размер объекта, его близость, хорошее освещение, действенный орган чувств и т.п.), в противном случае (при плохом освещении) контакт может привести и к восприятию иллюзорного объекта (напр., когда веревку принимают за змею).

Проблема *праман* — это во многом проблема обоснования действительности разных форм познания в качестве инструментов. Классификация разновидностей форм познания в ее самом известном классич. варианте как раз и основана на классификации *праман*: полученное посредством восприятия (**пратьякша**), посредством логич. вывода из воспринятого непосредственно (*анумана*), полученное посредством словесного свидетельства (**шабда**), аналогии (**упамана**), гипотетич. предположения (**артхапатти**) и т.п. В системе *праман* важна прежде всего их «специализация»: «мера» должна соответствовать природе «измеряемого» (невозможно измерить вес с помощью мер длины, а скорость — единицами веса). Каждая *прамана* «измеряет» только свою собственную объектную сферу, за пределами к-рой она недействительна. Буддисты подчеркивают эту «специализацию» сравнением с органами чувств, каждый из к-рых восприимчив только к своему объекту (нельзя увидеть вкусы и попробовать на вкус цвета). Каждая из этих *праман* может действовать только в пределах отведенной ей области: восприятие — в сфере актуально видимого, логич. вывод — в сфере потенциально видимого, поэтому они тесно связаны друг с другом, и только авторитетное слово **Вед** (*шабда*) может быть *праманой* для области сверхчувственного. Нет универсальной *праманы*, к-рая бы относилась ко всем разновидностям объектов. Вместе с тем брахманисты признавали, что сферы некоторых *праман* могут пересекаться, напр. универсалии и воспринимаются, и логически выводятся (концепция *прамана-самплава* — «сотрудничество» *праман*), буддисты же настаивали на абсолютном различии объектных сфер чувственного восприятия и логич. вывода (концепция *прамана-вьявастха*).

Прагматизм П. В инд. философии П. питалась не столько абстрактным теоретич. интересом к вопросам познания, сколько поисками способов достижения освобождающего знания (**мокша**). В этом аспекте понятие *прамана* коррелирует с важнейшим термином инд. духовной культуры — *садханой* — эффективным средством, способом реализации *мокши*. Даже в своих самых развитых филос. формах П. сохраняла связь с сотериологич. перспективой (многие философы П., напр. Прашастапада, Ватсыяна и др., утверждали, что путь к высшей религ. цели лежит через познание основ их систем). Именно этим объясняется выдвигание на первый план в П. практич. результативности познания: «Без *праманы* нет постижения объекта (**артха**), без постижения объекта — способности к целесообразной практич. деятельности (**павритти**). Ведь познающий, познав предмет с помощью *праманы*, его возжелает или от него отвращается. Целесообразной практич. деятельностью называется устремленность того, кто движим желанием обретения или оставления объекта» (Ньяя-бхашья I.1.1). Тем самым идея результативности, эффективности познания в чисто прагматич. смысле тоже включается в систему понятий П. Отсюда эпистемологич. идеал прамановадинов — не просто истина (эпистемологическая или метафизическая), а уверенность в том, что знание достоверно, практически надежно и не оставляет ни малейшего сомнения (см. **Нирная**). П. требует удостоверения в истинности знания на практике.

В пятичленной аргументации, разделяемой брахманистскими системами, два последних члена — «применение», являющееся повторением «основания» (ср. посылка), и «заклучение», являющееся повторением «тезиса», — призваны, как утверждает Прашастапада, породить уверенность в уме собеседника относительно истинности упомянутого в тезисе предмета вывода. В **буддизме** критерий практич. целесообразности (**артха-крия-каритва**) вводится в определение *праман*.

Именно потому, что главное в *прамане* — это ее способность приводить к уверенности, т.е. ее «инструментальность», «орудийность», использование эпитета «истинный» в переводе терминов П., а также перевод термина *праманья* как «истинность» будут некорректными. Напр., в будд. эпистемологии одной из *праман* признается логич. вывод, хотя, строго говоря, он является конструирующим знанием (*кальпана*), к-рое буддисты считали иллюзорным, поскольку оно, по их мнению, отражает лишь отдельные обобщенные характеристики своего объекта, а не его истинную природу. Тем не менее, поскольку логич. вывод дает определенное знание о неизв. предмете, лишен ошибок и, что самое главное, способствует целесообразной практич. деятельности (*артха-крия-каритва*), буддисты рассматривают его как *праману*.

П. в разных школах. Обоснование действенности (инструментальности) *праман* в обеспечении людей достоверным и надежным знанием составляет важнейший предмет размышлений инд. философов на протяжении всего периода существования классич. инд. философии. Каждая школа предлагала не только свое видение пути к высшему познанию, оправдывающее ее статус *даршаны*, но и обосновывала это свое видение, свою картину мира с помощью доказательства практич. эффективности своих познавательных средств — оттого учение о *праманах* обязательно присутствует во всех осн. филос. текстах, какова бы ни была их тема. Положительная часть (изложение своей системы *праман*) сопровождается критикой *праман* др. школ. Критика той или иной *праманы* заключалась в доказательстве того, что она сводится к какой-то др. *прамане*, т.е. не является самодостаточной. Напр., буддисты и вайшешики сводили большинство *праман* др. школ к логич. выводу (*анумане*). Тем самым они доказывали, что из всех этих форм знания статус *праманы* принадлежит только *анумане*.

Чарваки признавали только одну *праману* — *пратьякшу*, вайшешики и буддисты — две (*пратьякшу* и *ануману*), санкхьяики — три (*пратьякшу*, *ануману* и *шабду*), найяики — четыре (названные три плюс *упамана*, «сравнение»); *миманса* Прабхакары — пять (названные четыре плюс *артхапатти*, «гипотетич. допущение»), *миманса* Кумарилы и *веданга* — шесть (названные пять плюс *абхава*, «отсутствие»). В *джайнизме* *праманы* делились на непосредственные (*пратьякша* — разные формы интуиции) и опосредованные (*парокша* — вербализированное чувственное восприятие, память, вывод, *агама* — священная традиция).

Среди инд. мыслителей были такие, к-рые критиковали все *праманы*, напр. Нагарджуна, утверждавший, что ни одна из них не может служить адекватным инструментом и сама нуждается в измерении каким-то др. инструментом. Мыслитель VIII в. Джаяраши, а в IX в. адвайтист Шрихарша считали, что познание с помощью *праман* не является ни истинным, ни ложным. Адвайтист подчеркивал, что *праманы* действительны только в сфере эмпирич. опыта (*вьявахарика*), т.е. иллюзорной реальности с т.зр. *адвайты*.

Списки *праман* всех школ инд. философии неизменно открывались *пратьякшей*. Значение *пратьякши* для П. было так велико, что некоторые исследователи склонны считать, что все остальные *праманы* являются лишь ее «ответвлениями» (напр., М. Биардо). Действительно, инд. философы, укореняя рациональное знание в чувственном восприятии, стремились не к созданию непротиворечивой рациональной картины мира, а прежде всего к тому, чтобы рациональные суждения не отрывались от опыта, т.е. обладали эмпирич. и прагматич. достоверностью. Однако, судя по тому как много внимания уделяли они перцептивным иллюзиям и ошибкам, их «эмпиризм» был далеко не «наивным».

Число, иерархия и характер *праман* той или иной филос. школы находятся в прямой зависимости и от ее собственной сотериологич. прагматики, и от прагматически обоснованных онтологич. представлений. Напр., школа **чарвака**, рассматривавшая мир только как совокупность материальных элементов, воспринимаемых органами чувств, считала *пратъякшу* единственной *праманой*, в то время как школы «ортодоксального» (**астика**) направления, признававшие реальность души, отстаивали как минимум две *праманы* — *пратъякшу* и *ануману*. Некоторые из них, напр. *миманса* и *веданта*, возводящие свои истоки непосредственно к Ведам, ставили *праману шабда* (словесное свидетельство, прежде всего свидетельство Вед) выше др. *праман*. При чем *мимансе*, стремившейся доказать абсолютную непогрешимость ведийских ритуальных предписаний, пришлось использовать наибольшее количество *праман*, целесообразность к-рых оспаривалась др. школами, напр. *артхапатти* (предположение) и *анупалабдхи* (невосприятие).

Однако в «дискуссионном клубе» праманавадинов главными оппонентами в спорах по разным проблемам П. были, с одной стороны, буддисты школы Дигнаги и Дхармакирти, с др. стороны, брахманистские философы разных направлений, разделяющие устои эпистемологич. реализма (найтики, мимансаки и вайшешики). Их принципиальные расхождения касались неск. важных моментов.

Во-первых, хотя принцип «одна *прамана* — один объект» признавали и брахманисты и буддисты, первые считали, что в познании объекта *праманы* могут тесно «сотрудничать» (*прамана-самплава*), вторые же отрицали взаимодействие *праман* в процессе познания объекта, ссылаясь на то, что объекты *праман* абсолютно различны (*прамана-вьявастха*). Во-вторых, если брахманисты считали деление на *праману*, *прамею*, *праматри* и *прамити* вполне реальным, то буддисты, отрицавшие реальность субъекта, не признавали *праматри*. Более того, с т.зр. будд. **кшаникавады**, познание носит мгновенный характер: событие, возникшее в один момент, не может принести свой результат в др. момент, и поэтому деление познавательного процесса на инструмент и результат применения этого инструмента (*прамана-пхала*) несостоятельно и может рассматриваться лишь как чисто условное. *Прама* не может возникнуть с помощью инструмента, к-рый сам не был бы когнитивным событием (это значит, что несознающий орган чувств или контакт органов чувств и объектов исключаются). Фактически одно и то же когнитивное событие может с одной т.зр. быть *праманой*, а с др. — *прамана-пхалой*. Напр., в случае, когда *прамана-пхалой* является определенное познание синего цвета, его *праманой* может быть конгруэнтность (*сарупья*) формы (*акара*) объекта и формы познавательного образа — такова позиция школы *саутрантика*. В **йогачаре**, где самоосознавание (**свасамведана**) считается *прамана-пхалой*, явление сознания самому себе (*сва-абхаса*) выступает как *прамана*. В-третьих, хотя и буддисты и брахманисты видели в *пратъякше* важнейшую *праману*, буддисты признавали в ней лишь допредикативное, непосредственное восприятие (*нирвикальпака пратъякша*), а брахманисты еще и перцептивное суждение (*савикальпака пратъякша*) (см. **Нирвикальпака-савикальпака**).

Одним из пионеров изучения П. был рус. исследователь Ф.И. Щербатской. В совр. исследованиях термин «П.» часто используют как санскр. аналог европ. терминов «эпистемология» и «гносеология».

Лит.: Arnold D. Buddhists, Brahmins, and Belief: Epistemology in South Asian Philosophy of Religion. N.Y., 2005; Bhatt G.P. The Basic Ways of Knowing. D., 1962; Bhattacharyya S. Doubt, Belief and Knowledge. N.D., 1987; Biardeau M. Théorie de la connaissance et la philosophie de la parole dans le brahmanisme classique. P., 1964; Buddhist Logic and Epistemology.

Ed. by Matilal B.K., Evans R.D. Dordrecht, 1986; *Dunne J.D.* Foundations of Dharmakīrti's Philosophy. Boston, 2004; *Hayes R.P.* Dignāga on the Interpretation of Signs. Dordrecht, 1988; Indian philosophy. A Collection of Readings. Vol. I. Epistemology. Ed. by W. Perett Roy. N.Y., 2001; *Matilal B.K.* Perception: An Essay on Classical Indian Theories of Knowledge. Oxf., 1986; *Mohanty J.N.* Gaṅgeśa's Theory of Truth. D., 1966; *Potter K.H.* Does Indian Epistemology Concern Justified True Belief? // JIPh. 1984, vol. 12, p. 307–328; *Scherbatsky Th.* The Buddhist Logic. Vol. 1–2. Lenin-grad, 1930–1932.

В.Г. Лысенко

ПРАМЕЯ (санскр. prameya — «измеряемое») — совокупность предметов познания, составляющая объектную сферу «компетенции» источников знания — **праман**; второй категориальный топик **ньяи**. В «Ньяя-сутрах» перечисляются 12 осн. П.: **Атман**, тело, **индрии**, их объекты, познавательная способность (**буддхи**), ум-**манас**, деятельность, «дефекты» (*доша*), перевоплощение, «плоды» действий, страдание и освобождение (I.1.9). Предмет познания — величина относительная: то, что в одном контексте является «измерением», в другом может быть «измеряемым», подобно весам, к-рые также могут быть взвешены на др. весах (II.1.16). Ведется полемика с буддистами, настаивающими на том, что познание П. невозможно в любом случае: предшествует ли оно им, следует ли за ними, симультанно ли им (II.1.9–12). Отстаивается «право» быть П. также и для не-сущего — через отсутствие в нем признака сущего (II.2.7–11). Сравнения буддистами предметов и источников знания со сновидениями, мистификациями и миражом отвергаются на основании реальной практики и реальной подоплеки даже этих нереальных объектов (IV.2.31–35).

Ватсьаяна в «Ньяя-бхашье» показывает, как все 14 категорий **ньяи**, кроме источников знания, могут быть включены в П., но сохраняют свой независимый статус по причинам практич. порядка — ради лучшей структуризации познавательной и контрровертивной деятельности (I.1.1). Он приводит вначале более краткий перечень «того, что надо знать» в первую очередь ради достижения освобождения (**апаварга**), и включает сюда *Атман*, страдание, деятельность, пороки, перевоплощение и освобождение (I.1.2). 12 названных П. выделены сутракарином, по его мнению, потому, что их познание ведет к конечной цели — освобождению от **сансары**. Помимо них П. могут быть и шесть онтологич. категорий **вайшешики** — субстанция, качество, действие, общее, особенное и присущность — и их бесчисленные разновидности, но они «вторичны», как не имеющие указанного «практич.» значения (I.1.9).

Закономерно, что все последовавшие комментаторы (точнее, субкомментаторы) «Ньяя-сутр» не могли пройти мимо П., но деление содержания учения **ньяи** на источники знания и предметы знания соблюдается авторами и некомментаторских произведений, пример чему — «Ньяя-манджари» **Джайнты Бхатты**. **Бхасарваджня** в «Ньяя-саре» расширяет и одновременно уточняет сферу П., как она была обозначена у сутракарина и его первого комментатора. Он делит область П., а это то, что ведет к конечному благу (*нихиреяса*), на то, 1) что следует достигать, и 2) средства достижения, 3) то, чего следует избегать, и 4) средства избежания. То, чего следует избегать, — это будущее страдание (**духкха**), имеющее 21 разновидность: тело, шесть чувств (включая ум-*манас*), их шесть объектных сфер, шесть соответствующих познаний-суждений, удовольствие и, наконец, само страдание (нередкий случай в инд. филос. текстах, когда множество, вопреки расселовским ограничени-

ям, становится элементом самого себя). Все они распределяются далее на локусы страдания, сопровождающие факторы или его причины. Причины обретения страдания — это заблуждение (**авидья**), желание (**тришна**), **дхарма** и **адхарма**. То, что должно быть достигнуто, — это полное прекращение страданий. А соответствующие средства — истинное познание, предметом которого является *Атман* — высший (Бог) и «обычный». Близок к нему и **Удаяна** в «Лакшана-мале»: П. — это то, что может стать предметом истинного познания, и здесь один класс составляет то, что, будучи познанным неправильно, ведет к вожделению и отвращению, а другой — то, что, будучи познанным правильно, ведет к искоренению «закабаления».

Однако предметами рефлексии П. становились не часто. Одно из немногих исключений — «Ньяя-лилавати» Валлабхи-вайшешика (XII в.), к-рый подчеркивает, что определение понятия П. дано быть не может, ибо все, что есть в мире, относится к познаваемому. Из этого следует, что он никак не намерен был ограничивать сферу П. только «сотериологич. топиками». Начиная с этого уточнения и были запущены осн. механизмы синтеза **ньяи-вайшешики** — посредством введения категорий *вайшешики* в П. как вторую категорию *ньяи*. Некоторые авторы, однако, синтезируют и в сфере П. предметы *ньяи* и *вайшешики*. Так, **Кешава Мишра**, включая сюда *Атман*, тело и *индрии*, затем вводит семь онтологич. категорий *вайшешики* (включая небытие), а затем снова возвращается к нормативному перечню 12 П. «Ньяя-сутр».

Соч.: Ньяя-сутры. Ньяя-бхашья. Историко-филос. исслед., пер. с санскр. и коммент. В.К. Шохина. М., 2001.

Лит.: *Gokhale P.* The Terms padārtha and prameya in the Context of Nyāya-sūtra // PhEW. 1982, vol. 32, p. 207–212; EIPh. Vol. II. Indian Metaphysics and Epistemology. The Tradition of Nyāya-Vaiśeṣika up to Gaṅgeśa. Ed. by K.H. Potter. D., 1977.

В.К. Шохин

ПРАНА (санскр. *prāṇa*) — дыхание, жизненная энергия. Концепция П. в связи с жизнедеятельностью организма особо разрабатывается в **аюрведе** и в **йоге** (*йога* Патанджали и **хатха-йога**).

В макро-микрокосмич. параллелях **упанишад** П. обычно выступает в корреляции с ветром (*ваю*). В космогонич. мифах, описывающих творение мира из антропоморфного принципа — **Пуруши**, П., понимаемая как дыхание космич. гиганта, становится источником ветра: «...ноздри [*Пуруши*] раскрылись; из [ноздрей] вышло дыхание, из дыхания — ветер» (Айтарея-уп. I.1.4). При сворачивании космоса (умирании *Пуруши*, или **Брахмана**) «ветер, став дыханием, вошел в ноздри» (I.2.4). Однако это не значит, что ветер и дыхание абсолютно тождественны или симметричны по своей природе и функциям. В отличие от ветра, П. — не просто моторная, но биомоторная сила, часто понимаемая как осн. источник жизнедеятельности, высший принцип жизни, иногда отождествляемый с *Брахманом* (напр., «Каушитаки-уп.» II.1–2) или *Атманом* (внутренний *Атман*, состоящий из дыхания, «Тайттирия-уп.», «Раздел блаженства Брахмана» II.1). Во мн.ч. слово П. (*prāṇas*) означает в *упанишадах* «жизненные силы», «органы жизнедеятельности», в число к-рых входят: речь, глаз, ухо, рот (или язык), **манас**, кожа, познание, семя, жизненное дыхание во рту, обоняние и т.п. Иногда называют десять П., соответствующих десяти **индриям** в более поздней лит-ре: пять органов чувств и пять органов движения (Брихадараньяка-уп. III.9.4). Обозначение всей системы жизненных органов

именем одного из них свидетельствует о признании его первостепенной значимости. В «Брихадараньяке» органы жизнедеятельности, поспорив, кто из них лучше, пришли за ответом к *Брахману*. Тот же рассудил: «Тот из вас превосходнейший, после ухода к-рого это тело считается в наихудшем положении». Сначала ушла речь, потом глаза, потом уши, потом разум (*манас*), потом семя и, наконец, дыхание (П.). После ухода глаза тело стало слепым, после ухода ушей — глухим, разума — безумным, семени — бесполом, но продолжало оставаться живым. Поистине губительным для всех жизненных сил был уход дыхания: «И подобно тому, как большой превосходный конь из страны Синдху вырывает колышки, к к-рым привязаны его ноги, так и оно вырвало [из тела] эти жизненные силы» (VI.1.7–14). То., именно П. считалась первоосновой и условием функционирования всех остальных жизненно важных органов человека (не случайно живое существо часто называлось *ṛgāṇi*). Микро-макрокосмич. идентификации П. и ветра друг с другом и с разными жизненными силами варьировались в достаточно широком диапазоне. В них встречались корреляции с обонянием, особенно когда речь шла о «носовом дыхании» (*насикия-П.*) в отличие от «дыхания ртом» (*мухья-П.*), связанного с речью, как, напр., в «Брихадараньяка-уп.» (I.3.3, 7).

Если в *упанишадах* П. поддерживает все *индрии* и является одной из них — обонянием, и в этом отношении и в классификациях систем, черпавших из *упанишад* свои идеи (прежде всего школ **веданты**), *индрии* и П. нераздельны, то в др. системах (**вайшешика**, **ньяя**) П. классифицируется отдельно от *индрий*. Более того, *индрия*, коррелирующая с ветром (атомы ветра на коже), считается не органом обоняния (что было бы вполне объяснимо, поскольку запахи вдыхаются), а органом осязания, связь к-рых с дыханием далеко не так очевидна.

В *упанишадах* различается пять П.: 1) П. — дыхание в легких, вдох и выдох (в сочетании с *апаной* — вдох и выдох); 2) *апана* — дыхание, идущее вниз; 3) *вяна* — дыхание, разлитое по телу и поддерживающее жизнедеятельность организма в паузах между вдохом и выдохом; 4) *удана* — дыхание, идущее вверх через горло; 5) *самана* — «срединное» дыхание, находящееся в середине тела, в области пупа, и способствующее пищеварению. В *аюрведе* и в *йоге* Патанджали функции этих «дыханий» описываются более детально.

В *аюрведе* П. трактуется как «внутренний» ветер. Согласно Чараке (I в. н.э.), в здоровом организме ветер не только поддерживает моторную деятельность, но и выступает источником разного рода волевых усилий, он ограничивает *манас* в том, что касается доступа к нежелательным объектам, и направляет его к желательным, является основой, на к-рой строится использование органов чувств и их познавательная активность, поддерживает в единстве все элементы тела, приводит в гармонию отдельные его функции, является двигателем речи, основой осязания и звукоизвлечения, а также причиной бодрости и ментальной энергии, короче, ветер есть то, что поддерживает непрерывный процесс жизнедеятельности. Однако при болезненном избытке этого элемента наступает общее ослабление всех жизненных функций, к-рое отражается в эмоциях страха, скорби, грусти и т.п. (в совр. терминах это называется депрессией).

Ментальные и когнитивные функции П. получают развитие в «Йога-васиштхе» и в **кашмирском шиваизме**. В указанном тексте *манас* прямо отождествляется с П., в связи с чем контроль *манаса* рассматривается как овладение пятью П., или пятью ветрами (V.13.78). С т.зр. кашмирских шиваитов, П. есть форма познавательной деятельности. «Психологич.» и даже «эпистемологич.» трактовка ветра-П. встречается и в *веданте*, и в *санкхья-йоге*. Однако некоторые авторы этих традиций обрати-

ли внимание на неправомерность отождествления П. с космич. ветром. Шанкара в коммент. к «Брахма-сутрам» (II.4.9) подчеркивает, что П. и ветер не идентичны, а те отрывки из *упанишад*, в к-рых они отождествляются, надо понимать так, что при трансформации ветра в П. его природа преобразуется и он становится сущностью, отличной от космич. ветра. В коммент. на «Брахма-сутры» (II.4.10–12) Шанкара связывает П. и **дживу** (индивидуальный одушевляющий принцип), отмечая, что первая действует в интересах второго, как министр в интересах раджи. В этом смысле П., как полагает Шанкара, представляет собой нечто большее, чем простой инструмент, подобный *индриям*, к-рые функционируют только по отношению к определенным объектным сферам.

Пример большей «психологизации» П. дает учение **санкхьи**. Принцип **махат**, или «великого», обозначаемый как **буддхи** в том, что касается его интеллектуальной силы, обозначается как П. в том, что касается его моторной энергии. В «Санкхья-карике» (ст. 29) пять П. являются функцией *буддхи*, **аханкары** и *манаса* (санкхьяик Гаудапада в коммент. к этой *карике* сравнивает П. в организме с птицей в клетке).

На фоне этой обширной и авторитетной традиции, к-рая считает П. психомоторной силой, позиция *вайшешика Прашастапады*, отождествляющего П. и космич. ветер, выглядит сугубо «физикалистской». Его комментатор Шридхара утверждает, что пять П. основаны на разных движениях ветра. Вместе с тем Прашастапада признает, что в отличие от космич. ветра ветер внутри тела регулируется психич. усилием, отмечая при этом, что это усилие не всегда является сознательным, как в случае дыхания спящего. Судя по этому, вайшешик понимает П. как чисто физиологич. функцию, опору жизнедеятельности (**дживана**), оставляя психическое в сфере действия *Атмана* и *манаса*.

В.Г. Лысенко

ПРАНАВА (санскр. праṇava, от корня *pi* — «произносить, возглашать», с приставкой *pra-*) — назв. сакральных (как правило, односложных) возглашений в ведийских, а позднее и в индуистских ритуалах, самый известный из к-рых — слог **ОМ**.

В.П. Иванов

ПРАПАНЧА (санскр. прапаñча — «распространение», «проявление») — 1) множество, многообразие; 2) обманчивое проявление многообразных явлений мира; 3) пролиферация псевдореальности; 4) многообразные проявления сознания; 5) мыслительные проявления рассудка.

В ранний период становления инд. философии это понятие использовалось для обозначения идеи непостоянства мира, бесконечной череды перерождений. Синонимом для него служили такие термины, как *джагад-вьяпара*, **сансара**, **вьявахара**. Тесно связанным с этим понятием было понятие **кармы**, вносящее упорядоченность в круговорот рождений и смертей. В «Мандукья-уп.» П. определяется как «проявленный мир»: «Не имеет частей *турия* — неизреченное, растворение проявленного мира П., приносящее счастье, недвойственное». В **веданте** П. рассматривается как эмпирич. многообразие мира (*прапанчабхава*). Шанкара рассматривает

П. как основу материального мира (*притхивья-адипрапанча*), причиной к-рой является **авидья**, выступающая у него как объективная реальность. Согласно **Мандане Мишре**, **Брахман** раскрывается как прекращение П. и *авидьи*. Здесь **Брахман** определяется через формы существования и несуществования, как у буддистов **Нагарджуны** и Буддхапалиты. Как утверждает Мандана Мишра, к *Брахману* ведут только **Веды**: «Провидцы передают, что он (*Брахман*) известен из священной традиции; а определяется через уничтожение разделения и многообразия» (Брахма-сиддхи I.2).

У Нагарджуны в «Муламадхьямака-карике» (XVIII.5, 9) П. является причиной возникновения «различающих мыслей» (**викальпа**) и вообще понятийного мышления. В автокоммент. Нагарджуна поясняет: «Те, кто представляют Просветленного как превзошедшего П. либо как непревзошедшего, думают, что он есть или что его нет, что он вечен или не вечен, что он *рупа кая*, или *дхарма кая*, или *правачана кая*; что он обозначение или обозначаемое, причина или следствие, ум или то, что познается, пустое или непустое и т.д., — так они превратно мыслят, обладая умом, захваченным многообразными проявлениями. Как слепой никогда не увидит Солнца, так и они не увидят **Татхагаты**, победившего многообразные проявления, всегда пребывающего в *дхарма кае*».

Чандракирти понимает П. как «сферу вербального обозначения», тождественную ментальному конструированию (*викальпа*). В дальнейшем прасангики подразделяли П. на: 1) *два-дришта* — «проявленность сущего в двойственности воспринимаемого и воспринимающего», т.е. в субъектно-объектной оппозиции, и 2) *сатья-дришта* — «проявленность истинно-сущего». В *ниродхе* обе эти «проявленности» прекращаются.

С.Ю. Лепехов

В **тхераваде** П. — внутренняя способность к «расширению», «распространению», «дифференциации», «умножению сущностей», присущая как самому сансарному миру, так и «сансарным» представлениям о нем. Противопоставляется нераспространению (*нипанча*), синониму **нирваны**. П. может быть трех видов: вызванная ложными взглядами (**диттхи**), сильным желанием (**танха**) или сомнением (*мана*). Напр., «Сутта-нипата» (916) отождествляет П. с верой человека в то, что «Я — мыслитель», а др. **сутты** уподобляют ее погоне за миражом (подобно тому как олень, испытывающий жажду, маниакально влеком миражным озером в пустыне).

В.Г. Лысенко

Лит.: Brahmasiddhi by Ācārya Maṇḍanamiśra. Comment. by Td. S. Kuppuswamy Sastry. Madras, 1937; *Buddhapālita*. Mūlamādhyaṃakavṛtti. Tibetische Übersetzung hrsg. von Max Walleiser. Fasc. I–II. SPb., 1913–1914; *Candrakīrti*. Analysis of Going and Coming, the Second Chapter of «Clear Words». Transl. by J. Hopkins. Dharamsala, 1974; *Nāgārjuna*. Mūlamādhyaṃakakārikāḥ. Ed. by J.W. de Jong. Madras, 1977; Nāgārjuna's Mādhyamikaśāstra. Ed. with Candrakīrti's «Prasannapāda» by P.L. Vaidya. Mithila, 1960 (Buddhist Sanskrit Texts Series 10).

ПРАПАТТИ (санскр. prapatti, букв. «припадание») — термин, используемый в индуизме для обозначения религ. самоотречения, абсолютного смирения и безусловного подчинения воле и милости Бога, как правило сопровождаемого чувством

личной беспомощности. Как обозначение особого пути освобождения из **сансары** П. возник в Юж. Индии во 2-й пол. XIII в., хотя этот термин встречается в ранней **вишишта-адвайта-веданте** в сочинениях **Ямуначарьи** и **Рамануджи**, где, однако, еще не обозначает особый путь спасения. Согласно Раманудже, П. является всего лишь первым необходимым шагом на пути к **бхакти**, к-рое и становится возможным только благодаря самоотречению со стороны адепта, или П.

Доктрина П. получила распространение среди представителей юж. школы *вишишта-адвайта-веданты тенгалаи*, к-рая в отличие от сев. школы *вадагалаи* признавала в качестве главного средства освобождения путь П. В отличие от пути *бхакти*, предполагающего определенные усилия со стороны адепта по завоеванию милости Бога, П. как путь представляет собой пассивное подчинение воле Бога и упование на Его милость. Представители *вадагалаи*, делая акцент на пути *бхакти*, полагали, что процесс освобождения адепта предполагает с его стороны приложение некоторых усилий, подобно тому как детеныш обезьяны сам цепляется за свою мать при любой опасности. Представители *тенгалаи* приводили иной пример — с кошкой, к-рая выносит своих котят при малейшей угрозе. Бог, по их мнению, своей милостью и попечительством оберегает людей от всякой опасности и особенно от опасностей *сансары*. Эти аналогии объясняют другие названия этих школ — соответственно «школа обезьяны» и «школа кошки». Взаимоотношения адепта с Богом определяются в каждой из школ по-разному: в сев. школе вознаграждение усилий со стороны адепта именуется как «обусловленная милость» (*сахетука-крипа*), а в юж. школе — как «безусловная милость» (*нирхетука-крипа*). Согласно главе юж. школы **Пиллаи Локачарье** (XIII–XIV вв.), П. может быть непосредственным (*авьявахита*) и опосредованным (*вьяхвахита*). В первом случае адепт полностью и бесповоротно уповает на Бога, основанием чего является вера в то, что как только была осознана природа своего отношения с Богом, Бог уже сам приводит адепта к Себе. Во втором случае адепт осуществляет постоянную медитацию на Бога путем любви к Нему, исполняя все обязанности и следуя всем религ. предписаниям. Первый вид П. рассматривается Пиллаи Локачарьей как высший.

В сравнении с путем *бхакти*, требующим от человека максимального приложения усилий и концентрации на почитании Бога, что часто просто недоступно для большинства людей, путь П. обладает определенными преимуществами, т.к. требует только безусловного самоотречения и упования на Бога и, т.о., является самым доступным средством освобождения для всех людей, независимо от их социально-религ., возрастных и даже кармических различий.

Лит.: *Govindacharya A.* The Aṣṭādaśa bheda (account of the doctrinal differences between Teṅgalai and Vāḍagalai) // JRASGBI. 1910, p. 1103; *Grier-son G.A.* Note on Teṅgalai and Vāḍagalai // JRASGBI. 1912, p. 714; *Das-gupta S.* History of Indian Philosophy. Vol. 3. D., 1975, p. 136–137.

Р.В. Пеху

ПРАСА́НГИКА-МАДХЬЯ́МАКА (санскр. prāsaṅgika-mādhyamaka — [школа] «срединников», [учащих] взаимозависимости, или всё пронизывающей обусловленности; др. понимание — [школа] тех, кто находят **Срединный путь** в умозаключениях) — подшкола будд. религ. философии **мадхьямака**, заявившая о себе благодаря трудам

Чандракирти в VII в. Он считал себя прямым преемником линии учителей **махаяны** от **Нагарджуны**, **Арьядэвы** и Буддхапалиты, но фактически подшкола основана в противовес **свантантрика-мадхьямаке** и филос.-полемич. методам, предложенным **Бхававивекой**. Главные различия между двумя ветвями *мадхьямаки* заключались в трактовке позиции школы в филос. диспутах того времени, а также в отношении к логико-диалектич. мастерству и задачам эпистемологии. П.-м. зачастую называют школой «сведения к логич. абсурду» (*прасанга*) доводов оппонентов. Собственно метод *прасанги* был впервые применен Нагарджуной в седьмой и последующих главах «Муламадхьямака-карики», где он применил его как способ сведения доводов оппонентов к *regressus ad infinitum* — к бесконечному движению назад, к регрессу в бесконечность как одному из логич. приемов опровержения, приводящих к нелепости, абсурду (*reductio ad absurdum*) любые теоретич. воззрения. Показать абсурдность рассудочных построений — значит направить ищущего к поиску абсолютной истины, к-рая вне языка и др. соотносительных знаковых систем, т.е. направить его по Пути духовного совершенствования, Великому пути (*махаяне*) учителей-прасангиков.

Согласно Чандракирти, «срединник» (мадхьямик) — это тот, кто равно удален от противоположных точек зрения по любому вопросу дискуссии, кто не аргументирует собственной позиции и не выдвигает какого бы то ни было тезиса. Тем не менее он должен активно участвовать в спорах, опровергая тезисы оппонентов. Делать это мадхьямик может сугубо логич. и теоретико-познавательными методами, указывая на ошибки, противоречия, внутреннюю несостоятельность филос. систем идейных противников и недостоверность их способов доказательств. Задача такого рода критики — не только подвергнуть деструкции, показать несовершенство рассудочных постулатов и логич. доводов (*юкти*) оппонента, но и продемонстрировать нелепость и абсурдность всего его религ.-филос. учения. По мысли Чандракирти, эта процедура «абсурдизации» рационально-теоретич. дискурса — прекрасная практика для очищения ума философов от вымыслов, заблуждений, фантазий, навязчивых схем рассудка и др. лжеконструкций познания. Такая практика должна помочь уму постигнуть пустотность (*шуньята*) — религ.-филос. цель *махаяны*. Следовательно, участие мадхьямиков в полемике — это их акт сострадания и помощи страждущим интеллектуалам. Соответственно занятия «срединников» логикой и эпистемологией являются духовной практикой.

Учение П.-м. было востребовано в Тибете в школах *сакья*, *кадам* и особенно *гелук*, к-рая признается религ.-филос. преемником традиции Нагарджуны—Чандракирти. Труды учителей этой линии преемственности по-прежнему изучаются в монастырских учебных заведениях Тибета, Индии, Монголии, России, а учителя *гелук* преподают П.-м. во многих ун-тах Европы и Сев. Америки.

Лит.: Андросов В.П. Учение Нагарджуны о Срединности. Исслед. и пер. с санскр. «Коренных строф о Срединности» («Мула-мадхьямака-карика»). Пер. с тиб. «Толкования Коренных строф о Срединности, [называемого] Бесстрашным [опровержением догматических воззрений]» («Мула-мадхьямака-вритти акутобхайя»). М., 2006; *Candra-kīrti*. Prasannapada. Lucid Exposition of the Middle Way. The Essentials Chapters Transl. from the Sanskrit by M. Sprung in Collaboration with T.R.V. Murti and U.S. Vyas. L., 1979; *Guenther H.* Buddhist Philosophy in Theory and Practice. L., 1976; *Huntington C.W.*, *Geshe Namgyal Wangchen*. The Emptiness of Emptiness. An Introduction to Early Indian Madhyamika. D., 1992; *Murti T.R.V.* The Central Philosophy of Buddhism.

A Study of the Madhyamika System. L., 1980; *Santina P.D.* Madhyamaka Schools in India. D., 1986.

В.П. Андросов

ПРАДИБХА (санскр. pratibhā, букв. «свечение в определенном направлении», «свечение в ответ») — в философии **Бхартрихари** интуиция, интуитивное познание. В широком смысле П. — это сила (см. **Шакти**), к-рая движет не только человеком, но и всем живым (Вахьяпадия II.147–148). Критикуя обычные инструменты познания (**прамана**), такие как восприятие (**пратьякша**) и умозаключение (**анумана**), за их ограниченность (I.30–42), Бхартрихари уподобляет тех, кто рассчитывает на силу разума, слепым, бегущим по извилистому горному склону. Единственный достоверный инструмент познания, по Бхартрихари, это П. (в качестве примера, доказывающего ее существование, он приводит умение «видеть» прошлое или будущее, приписываемое провидцам). Поясняя, что есть П., Бхартрихари прибегает к парадоксу: с одной стороны, П. есть акт постижения смысла высказывания, а с др. — П. абсолютно неопределима (II.143–144). Если мы поняли первый тезис, то этот акт, называемый «П.», уже произошел, поскольку данное высказывание тоже является высказыванием. Если же П. неопределима, то о ней ничего сказать невозможно, и первая часть парадокса («П. = смыслу высказывания») становится бессмысленной. Однако очевидно, что это не так, поскольку мы понимаем, о чем идет речь, а значит, П. у нас возникает, что и позволяет философу прибегать к самоотрицающим формулировкам типа «Это — неопределимо», постигаемым точно так же, как любое др. высказывание.

П., согласно Бхартрихари, обладает достоверностью и составляет основу любого вида человеческой деятельности (Вахьяпадия II.145–146). Философ различает шесть типов П.: 1) естественная или врожденная П. (*свабхава*), к этому типу могут относиться врожденные способности, напр. врожденная способность человека к речи, инстинкты у животных; 2) П., обретаемая через регулярную практику (*абхьяса*), напр. профессиональные навыки, доведенные до совершенства: умение ювелира моментально и безошибочно определять ценность камня, умение колодезников определять места рытья колодца и т.д.; 3) П., обретаемая из «потустороннего» (**адришта**) (комментатор приводит пример вселения в тело злого духа, имея в виду, вероятно, что человек при этом получает от духа какое-то знание); 4) П., обретаемая **йогой** (приводится пример насильственного вмешательства в чужое сознание с помощью йогических способностей); 5) П., обретаемая через следование ведийской традиции (*чарана*), пример — легендарный мудрец Васиштха, к-рый своим подвижничеством обрел знание-откровение; 6) П., к-рой может наделить человека исключительное существо (*вишишта-упахита*), поздние комментаторы приводят пример с Кришной, к-рый передал Арджуне знание-откровение (II.152). Первые два типа П. относятся к обыденному опыту, четыре остальных — к сверхъестественному. Последние два типа П. можно считать высшими, поскольку они относятся к откровению. В каждой из трех пар можно также увидеть противопоставление: П., получаемая через усилия, определенную деятельность (2, 4, 5), и П., обретаемая без усилий (1, 3, 6).

Лит.: *Тавастхиерна С.С.* Прадибха, или интуитивное познание, в трактате Бхартрихари «Вахьяпадия» // ИФ. 2000, № 7, с. 163–174; *Drago-*

netti C., Tola F. Some Remarks on Bhartṛhari's Concept of pratibhā // JPh. 1990, № 18, p. 92–112.

С.С. Тавастииерна

ПРАТИТЯ САМУТПАДА (санскр. *pratītya samutpāda*, пали *paṭicca samuppāda*, букв. «совместное возникновение условий») — в буддизме совместное действие условий-причин в производстве результата, составляющее содержание будд. концепции причинности. В доктринальном плане П.с. связана с попыткой определить причины **духкхи** (вторая благородная истина) и способы их устранения (третья и четвертая благородные истины). Учение о П.с. Будда оценивает как «глубокое», «тонкое», «доступное пониманию только знатоков» и т.п., а часто просто отождествляет с **Дхармой**: «Кто видит взаимозависимое возникновение, тот видит **Дхамму**, кто видит **Дхамму**, тот видит взаимозависимое возникновение» (Маджджхима-никая I.191).

Излюбленный будд. пример П.с. — это описание условий, при к-рых семя, посаженное в почву, может взойти, созреть и дать плоды: само семя не должно быть поврежденным, пересушенным, сгнившим, незрелым, перезрелым и т.п., его следует правильно посадить и регулярно за ним ухаживать — окучивать, поливать, прикрывать от бурь и града; почва тоже должна быть подходящей, содержать достаточно питательных веществ, влаги и т.п. Если хоть одно из этих условий нарушено, всходов либо не будет совсем, либо они окажутся нежизнестойкими. «Причиной» растения является не только само семя, но и целая совокупность разнородных условий, каждое из к-рых по-своему соотносится со следствием (эта система образов была полемически направлена против брахманистской концепции причинности, в соответствии с к-рой растение вырастает непосредственно из семени, поскольку оно в нем уже подспудно содержится; см. **Саткарьявада**). П.с., в отличие от др. инд. концепций причинности, не предполагает в причине и следствии ни отношений первичного и вторичного, ни отношений субстрата-носителя и атрибута, содержащего и содержимого. Раз **дхармы** (элементарные состояния потока существования) дискретны и конечны (одна *дхарма* сменяет другую), то нет оснований говорить и о к.-л. форме предсуществования следствия в причине. Более того, проблематичен сам акт «причинения», т.е. прямое порождение следствия причиной или перенесение на следствия каких-то характеристик причины (структуры, материала и т.п.). В будд. концепции причинности нет ни причин, ни следствий, а имеются лишь условия. Поэтому предпочтительней называть эту концепцию кондиционалистской, а связь «причин» в П.с. — кондициональной. Последняя определяет не сущность явления (каковой просто нет), а лишь условия его возникновения, пребывания, невозникновения или прекращения. Это очевидно из кратких классич. формулировок П.с., к-рые часто встречаются в Палийском каноне (см. **Типитака**), напр.: «Если есть то, значит, есть и это», «Если нет этого, значит, нет и того» или такая, более сложная: «Когда есть это, то есть и то, если возникает это, то возникает и то, если это исчезает, то исчезает и то». Фактически, П.с. утверждает лишь то, что в сансарном мире все обусловлено и что нет ни единой сущности, к-рая, обуславливая др. сущность, не была бы сама обусловлена какой-то третьей. Нет ни абсолютных причин, ни абсолютных следствий — довод против брахманистской доктрины абсолютно **Брахмана** как первопричины мира.

Независимый от индивида порядок вещей, выражающийся во взаимообусловленности *дхарм*, существовал извечно, но был «открыт» лишь Буддой: «Возникает ли **Татхагата** (эпитет Будды) или нет, этот порядок существует: порядок *дхарм*, регулярное чередование *дхарм*, или обусловленность. *Татхагата* открывает и постигает это, открыв и постигнув это, он на это указывает, учит этому, устанавливает это, утверждает, открывает, анализирует, объясняет и говорит: „Узри!“» (Самьютта-никая II.25). Однако буддисты открывают не закон причинной связи событий в науч. смысле слова, а механизм сансарного бытия, к-рое в сотериологич. перспективе подлечит коренному преобразованию и искоренению. Для них важно то, что порядок возникновения вещей в **сансаре** символизирует механизм закабаления индивида в *дуккхе*, а противоположный порядок — возможность освобождения от *дуккхи* и достижения **нирваны**. Отказавшись от идеи неизменного «Я», самости (**анатмавада**), Будда оставил только процесс (серию изменчивых *дхарм*), саморегулирующийся благодаря закону П.с. Как работает эта «машина обусловливания»? Классич. список включает 12 **нидан** (звеньев): 1) неведение (**авидья** — незнание **Четырех благородных истин**) обусловливает 2) формирующие факторы (**санскара**), они вызывают к жизни 3) различающее сознание (**виджняна**), к-рое, в свою очередь, определяет характер 4) **нама-рупы**, физич. и психич. облика человека; *нама-рупа* способствует формированию 5) шести сфер познания (**аятана**): видимого, слышимого, осязаемого, обоняемого, ощущаемого на вкус и воспринимаемого умом (**манасом**). Затем происходит 6) контакт (*спарша*) органов чувств и объектов, к-рый обусловливает возникновение 7) ощущения (**ведана**), оно вызывает 8) жажду (**тришна**), к-рая, в свою очередь, способствует 9) присвоению (**упадана**) объектов чувств и мыслей. Оно приводит к жажде вечного существования (**бхава**), что, в свою очередь, приводит к 10) перерождению. А всякое рождение неизбежно влечет за собой 11) старость и 12) смерть.

Будда представляет П.с. как **Срединный путь** между «крайностями» **сасса-тавады** (этернализм: действующий является тем же, кто вкушает результат действия) и **уччхедавады** (аннигиляционизм: один действует, а другой пожинает плоды). В *никаях* число и порядок следования *нидан* часто варьируются. Либо цепочка покрывает только настоящее существование, включающее его психосоматич. обеспечение (3, 4, 5, 6, 7) и факторы, обеспечивающие кармический процесс (8, 9, 10), либо она относится к факторам прошлого рождения (1, 2) и циклич. порядка (11, 12). Как правило, связь обусловливающих друг друга факторов дана не только в режиме возникновения (*анулома*), но и в режиме прекращения (*пратилома*): если не будет незнания, то не будет и *санскар*, если не будет *санскар*, то не будет *виджняны*, если не будет *виджняны*, то не будет психосоматич. явлений, если не будет психосоматич. явлений, то не будет и шести чувственных сфер, если не будет шести чувственных сфер, то не будет и контакта, если не будет контакта, то не будет и ощущений, если не будет ощущений, то не будет жажды, если не будет жажды, то не будет присвоения, если не будет присвоения, то не будет становления, если не будет становления, то не будет рождения, если не будет рождения, то не будет старости и смерти. Оба порядка в практич. плане представляют последовательность умственных упражнений, к-рыми должны были заниматься монахи для пересмысления реальности в терминах деперсонализованного языка и «воспитания» в соответствующем духе своих познавательных способностей (**индрий**).

Важно учитывать и филос. импликации П.с. как своеобразной концепции причинности: во-первых, ее деперсонализированный характер, во-вторых, циклич-

ность: она не предполагает ни первых (*causa prima*), ни последних звеньев (тот факт, что первым звеном является неведение, можно объяснить его значимостью для достижения *нирваны* — правильного знания: если причиной освобождения от *сансары* является истинное знание, то вполне естественно, что причиной закабаления в ней должно быть нечто противоположное — неведение), в-третьих, акцент не на связь между отдельными сущностями, а определенный порядок течения событий (Будда отказывается обсуждать онтологич. статус вещей, вовлеченных в динамич. процессы).

Лит.: *Лысенко В.Г.* Ранний буддизм: религия и философия. М., 2003; *Bucknell R.S.* Conditioned Arising Evolves: Variation and Change in Textual Accounts of the *paṭiccasamuppāda* Doctrine // *JIAS*. 1999, vol. 22, p. 311–342; *Kalupahana D.J.* Causality: The Central Philosophy of Buddhism. Honolulu, 1975; *Lamotte É.* Conditioned Co-Production and Supreme Enlightenment // *Buddhist Studies in Honour of Walpola Rahula*. Ed. by Somaratna Balasooriya et al. L., 1980; *Macy J.* Dependent Co-Arising: The Distinctiveness of Buddhist Ethics // *Journal of Religious Ethics*. 1979, vol. 7, № 1, p. 38–52; *Silburn L.* Instant et cause: Le discontinu dans la pensée philosophique de l'Inde. P., 1955; *Tanaka K.K.* Simultaneous Relation (*sahabhū-hetu*): A Study in Buddhist Theory of Causation // *JIAS*. 1985, vol. 8, № 1, p. 91–111.

В.Г. Лысенко

ПРАТЬЯБХИДЖНЯ (санскр. *pratyabhijñā* — «узнавание») — один из ключевых терминов инд. филос. традиции, впервые введенный грамматистом и ведантистом **Бхартрихари** в трактате «Вакьяпадия». П. более всего напоминает здесь Платонову «припоминание» (*dvaivṛimī*): с т.зр. **Бхартрихари**, всякое знание уже латентно присутствует в сознании того, кто слушает, а произнесенное реченье лишь косвенно способствует постижению смысла в мгновенной вспышке интеллектуальной интуиции. В традиции **веданты** это означает, что освобождение уже изначально заложено в самой природе сознания и важно лишь внезапно осознать в себе эту сущность, вечно пребывающую внутри каждого живого существа. Особую роль понятие П. стало играть в учении **кашмирского шиваизма**. В системе **Абхинавагупты** П. рассматривается как требование, вменяемое адепту: сам Шива должен быть внезапно «узнан», «припомнен», как та внутренняя сущность в сердце адепта, к-рая составляет не только основание его сознания, но и абсолютное обещание освобождения. В узком смысле слова П. — название одной из школ в рамках кашмирского шиваизма. Базовым текстом школы считаются «Ишвара-П.-карики» («Карики об узнавании Господа»), написанные в нач. X в. **Утпаладэвой** и позднее прокомментированные Абхинавагуптой.

Н.В. Исаева

ПРАТЬЯКША (санскр. *pratyakṣa*, от *prati*+*akṣa*, букв. «перед глазами») — в инд. философии восприятие как процесс и как результат этого процесса. Поскольку слово *акша* (синоним **индрия**) трактуется в инд. традиции не только как орган зрения, но и как чувственная способность в широком смысле слова, начиная от зрения, слуха, обо-

нения, вкуса, осязания и кончая **манасом** (внутренним чувством), П., строго говоря, не сводится лишь к познанию с помощью внешних органов чувств (*бахья-индрия*), т.е. к ощущению, а включает в себя и др. познавательные операции, осуществляемые с помощью *манаса*, напр. внутреннее восприятие удовольствия, страдания и т.п. (*манаса-П.*), самоосознавание (**свасамведана**), а также йогическое восприятие (**йоги-П.**).

Взгляды инд. философов на природу П. колеблются между двумя полюсами: мнением философов-языковедов (см. **Вьякарана**), джайнов, а также ряда ведантистов (**Валлабхи** и **Мадхвы**), согласно к-рому все познание, начиная с П., пронизано словом (воспринять огонь — значит воспринять нечто, называемое «огонь»), и мнением буддистов, утверждавших, что подлинная П. не подлежит вербализации (мы воспринимаем темно-синий цвет, а не слово «темно-синее»). В целом же в инд. философии главной ценностью П., как правило, считается ее наглядность и непосредственность, что связано со значит. влиянием на инд. филос. мысль идеала мистич. знания как дающего прямой доступ к реальности и свободного от к.-л. опосредования (языком, мышлением, а также аффективными психологич. состояниями индивида — его желаниями, сомнениями, удовольствиями, страданиями и т.п.). Не случайно в текстах раннего **буддизма**, **джайнизма** и брахманистской традиции П. рассматривается прежде всего в рамках сотериологич. учений о душе или ее отсутствии (как в буддизме).

В Сутта-питаке (см. **Типитака**) обсуждается преимущественно экстрасенсорное, сверхчувственное восприятие, поскольку **Будда** в своих проповедях апеллирует к собственному опыту открытия высшей истины (**Дхармы**) — йогическому и медитативному (см. **Дхьяна**). Так, о **Четырех благородных истинах** и даже о **нирване** сказано, что Будда их «увидел», как видит внезапно прозревший слепорожденный. Язык и осуществляемая через него концептуализация служат, по Будде, источником заблуждений, достоверно лишь непосредственно воспринятое. Отказавшись от понятия неизменного субъекта познания, Будда заложил основы традиции толкования П. как «объективного» процесса, в к-рый вовлечен комплекс мгновенных познавательных событий (см. **Дхармы**; **Кшана**; **Кшаникавада**), связанных строгой причинно-следственной зависимостью (см. **Анатмавада**; **Скандхи**; **Пратигья самутпада**). Большинство др. школ вслед за буддистами также признают не только многофакторность, но и процессуальный и эпизодический характер восприятия (в **санкхье**, **йоге** и **веданте**, когда речь идет о *читта-вритти* — модификациях психики, — подразумевается изменчивость, имеющая временной характер).

П. как прамана. Включение П. в круг проблем эпистемологии (**прамановада**) в качестве отдельной **праманы** (инструмента, орудия) и полемика по поводу ее природы и функций, возможно, вызваны радикальной критикой **Нагарджуной** обычного познания и ответной попыткой будд. и брахманистских философов защитить его действительность прежде всего в сфере обыденного опыта. Выделение обычного восприятия как темы общеинд. филос. дискуссии происходит в работах буддиста **Дигнаги**. Впоследствии именно под влиянием прежде всего буддизма свои концепции восприятия создает практически каждый уважающий себя инд. философ, включая даже первоначально равнодушных к этой теме адвайтистов.

За исключением тех единичных философов и их последователей, к-рые вообще отрицают истинностный характер человеческого познания (Нагарджуна, адвайтист Шрихарша и скептик Джаярши), все школы провозглашают П. не только первой по счету, но и самой главной **праманой**, превосходящей по своей значимости логич. вывод (**анумана**) и др. **праманы**, к-рые, как считается, опираются на П. и черпают

из нее свою достоверность (*праманатва*): любая *прамана* может быть опровергнута П., но ни одна из них не опровергает самое П. Однако единодушные в признании высшего статуса П. в системе *праман* не мешает инд. философам по-разному понимать критерии истинности П., условия ее возникновения и физиологич. основу (устройство органов чувств), механизм П., ее объекты и содержание. Спор также идет об отношении П. к языку и сознанию, о применимости ее к разным предметным областям — воспринимаемости универсалий, отсутствующих и несуществующих объектов, отношений пространства, времени, движения и т.п. Вопрос о П. как форме результирующего познания (*прамана-пхала*), с одной стороны, и как инструменте его обретения (*прамана*) — с другой, обсуждается многими реалистич. школами, исключая буддистов, считавших его праздным, поскольку познание представлялось им единым событием, деление к-рого на инструмент и результат носит условный характер.

Истинность П. Проблема критериев истинности П. поднимается и обсуждается разными школами инд. философии. Можно выделить по крайней мере три концепции истинности, к-рые лежат в основании этих дискуссий: 1) истина как соответствие знания объекту (ср. корреспондентскую теорию истины), 2) истина как согласованность в рамках познавательного процесса (ср. когерентную теорию истины) и 3) истинность как практич. реализуемость (ср. прагматич. теорию истины). Одним из первых вопрос о критериях истинности восприятия в рамках корреспондентской теории обсуждает анонимный автор коммент. (*вритти*) к «Миманса-сутрам» I.1.4, к-рый, определив истинное восприятие как результат контакта органов чувств именно с тем объектом, представление о к-ром имеется в сознании, приводит мнение оппонента, сомневающегося в том, что с помощью такого определения можно отделить истинное восприятие от иллюзорного, напр. от восприятия серебра в перламутровой раковине. В ответ комментатор выдвигает аргумент, опирающийся скорее на когерентную теорию истинности: истинность акта восприятия может опровергнуть лишь последующий акт познания (*бадхака-джняна*) (здесь подразумевается условие согласованности содержания восприятия с содержанием последующего познавательного акта). Однако поскольку оппонента такой ответ не устраивает (опровергающий акт познания происходит позже, а как определить истинность восприятия в момент его возникновения?), то автор коммент. предлагает считать, что истинное восприятие возникает лишь при условии нормально функционирующих органов чувств, *манаса* и наличия доступного восприятию объекта. Если какой-то из этих факторов ущербен, напр., *манас* омрачен голодом, или орган зрения поражен болезнью, или объект слишком мал, восприятие будет автоматически ошибочным, поскольку его способность отражать объект окажется ущербной. Тем самым он возвращается к теории корреспонденции. Среди последующих мимансаков и ряда др. инд. философов утвердилась точка зрения, близкая именно к теории корреспонденции: П. есть лишь такое восприятие, к-рое возникает, если соблюдены все названные условия, любое др. восприятие является лишь видимостью П. (*П.-абхаса*). Иными словами, П. не может ошибаться, а то, что ошибается, не может быть П. Дигнага вообще выводил П. за пределы оппозиции истинности–ошибочности, поскольку, с его т.зр., источник ошибки не сама П., а ее интерпретация. **Дхармакирти** же говорит о П. как о познании, свободном от заблуждения, он же вводит и прагматич. критерий истинности П., подчеркивая ее инструментальную роль в побуждении человека к целесообразным действиям. Похожий критерий истинности П. выдвигают и найяики в концепции *правритти-самартхья* — «результативности деятельности» (см. также теорию ошибок — **кхъятивада**).

Определения П. включают ее генезис (при каких условиях П. возникает) и ее специфич. природу (отличие от др. форм познания). В раннем буддизме (в *никаях*) зрение описывается как результат трех факторов: 1) неповрежденного органа зрения (*чаккху*), 2) внешней цветоформы, попадающей в поле зрения, и 3) соответствующего ментального внимания (Маджджхима-никая I.90). Для возникновения результата все эти условия должны присутствовать. Если первое наличествует, а второе и третье — нет или если наличествуют первое и второе, а третье — нет, то результат не будет иметь места. То же самое касается и др. видов чувственного познания — **виджняны**. В *никаях* шесть *виджнян*: зрительная, слуховая, вкусовая, обонятельная, осязательная (внешние) и внутреннее чувство (*манас*). Сам акт восприятия осуществляется с помощью контакта одной из шести *индрий* (чувственных способностей или органов: глаз, уха, носа, языка и кожи и *манаса*) с соответствующими ей объектами: цветоформами, звуками, запахами, вкусами, тактусом и *дхармами* (зд. — внутренние состояния). В **абхидхарме** выделяются три разновидности каузальных факторов (*пратьяя*), являющихся условиями возникновения П.: непосредственно предшествующее условие (*саманантата-пратьяя*) — воспринимающее сознание (*виджняна*), доминирующее условие (*адхипати-пратьяя*) — чувственная способность (*индрия*) и условие объекта (*аламбана-пратьяя*). В дальнейшем условия возникновения П. уточняют будд. логики Дигнага, Дхармакирти и их комментаторы. Так, Дхармоттара подчеркивает, что объект должен находиться в области, доступной действию чувств, органы чувств должны функционировать нормально и не иметь никаких препятствий для своей деятельности, а наблюдатель должен быть мотивирован к восприятию (субъективный фактор).

Большинство определений брахманистских философов связывают возникновение П. с контактом органов чувств и объектов. Именно в нем видят отличие П. от логич. вывода, памяти и пр. видов познания. Др. важными факторами являются контакт *манаса* и органов чувств, или внимание (*манасикара*), и контакт *манаса* и **Атмана** (**вайшешика**, **ньяя**). При этом непременно отмечается, что органы чувств должны быть неповрежденными, *манас* — нормально функционирующим, а объект — хорошо освещенным и доступным органам чувств. Поздние наैयाки предлагают негативное определение, согласно к-рому П. является познанием, не вызванным др. познанием (тем самым исключается логич. вывод, память и вербализированное познание, т.е. перцептивное суждение).

Определение П. Дигнаги описывает ее специфич. природу: «П. — это познание, свободное от мысленного конструирования (**кальпана**)». Далее Дигнага перечисляет разновидности мысленных конструкций (приписывание объекту имени, рода и т.п.), к-рые следует исключить из П. Дхармакирти добавляет к дигнаговскому определению П. еще и «свободу от заблуждения» (*абхранта*), чтобы исключить возможность приписывания П. перцептивных иллюзий (см. **Кхьятивада**), а также непротиворечие опыту (*ависамвида*) и отчетливость (*спапта*), а Дхармоттара уточняет, что восприятие вызывает в нас ощущение непосредственного присутствия объекта. Джайны определяют П. как непосредственное (*апарокша*), отчетливое и яркое восприятие.

Начало многовековому спору между буддистами логич. школы Дигнаги–Дхармакирти и брахманистскими философами *ньяя* и *вайшешики* было положено определением П. в «Ньяя-сутрах», сочетавшим в себе принципы «по генезису» и «по природе», и его критикой Дигнагой. Согласно *ньяе*, «П. — это знание, 1) произведенное познавательным контактом органа чувств и объекта, 2) невыразимое в слове, 3) не приводящее к заблуждению, 4) содержащее определенность» (I.1.4). С т.зр.

Дигнаги, характеристики «невъразимое в слове» и «не приводящее к заблуждению» тавтологичны (поскольку заблуждение возникает лишь в отношении перцептивного суждения, а никак не в отношении невербализуемой П.), характеристика же «содержащее определенность» может относиться лишь к восприятию, выраженному в слове, т.е. перцептивному суждению (*савикальпа-джняна*), а не к непосредственному восприятию (*нирвикальпака-П.*). Среди др. определений П. Дигнага опровергает и определение из «Вадавидхи», приписываемое **Васубандху**, согласно к-рому П. есть знание, происходящее от самого объекта (тем самым исключаются перцептивные иллюзии, напр. восприятие серебра в раковине, к-рое не может приходиться от самой раковины, или восприятие змеи в веревке, к-рое не приходит от змеи). Сам Дигнага считает, что П. приходит не от объекта, а от органа (поэтому так и называется).

В *санкхье* и *йоге* П. рассматривается как модификация психики (*читта-вритти*) в форму объекта. Обыденная П. связывается исключительно с аффицированной психикой и поэтому признается неистинной; истинная П. ассоциируется лишь с высшим йогическим состоянием, в к-ром все трансформации психики прекращаются (*йоги-П.*).

Устройство органов чувств и механизм П. Как брахманистские, так и небрахманистские школы согласны в том, что все *индрии*, кроме *манаса*, состоят из тонкой и невидимой материи (**танматры**, или атомы) того же элемента (земли, воды, огня, ветра), к-рый они воспринимают по принципу «подобное схватывает подобное» (орган осязания, состоящий из атомов ветра, воспринимает ветер, орган зрения, состоящий из атомов огня, воспринимает все при свете, орган вкуса — атомы воды на языке — воспринимает воду). Одним из важнейших условий восприятия школы признают контакт органов чувств и объектов. Некоторые школы (*санкхья*, *вайшешика*, *ньяя* и *веданта*) считают «контактирующими» (*прапьякари*) все органы чувств; буддисты — только обоняние, осязание и вкус, а зрение и слух — воспринимающими свои объекты на расстоянии, «дистантными» (*апрапьякари*), джайны признают «дистантным» только зрение. Некоторые из школ первой группы (прежде всего *санкхья*) объясняют механизм зрения и слуха движением соответствующих *индрий* к своим объектам (как свет лампы движется к освещаемому предмету), др. школы (*вайшешика* и *ньяя*) полагают, что слух устроен иначе: не орган движется к источнику звука, а звук через волновую передачу достигает слуха (подробнее об этом см. **Санникарша**).

Объекты П. Во всех школах существование объекта — необходимое условие возникновения П. Объекты делятся на внешние (земля, вода, огонь и т.п.) и внутренние (удовольствие, страдание и т.п.). Ключевой вопрос касается реального существования внешних объектов. В зависимости от решения этого вопроса все школы подразделяются на реалистические (**вайбхашика**, саутрантика, *вайшешика*, *ньяя*, **миманса**, *санкхья*, *йога*) и идеалистические (**йогачара**, **адвайта**). В *абхидхарме* и школах *абхидхармистской философии* — *вайбхашике* и саутрантике — подчеркивается, что только П., понимаемая как непосредственное восприятие, приводит к познанию подлинной реальности. Для *вайбхашики* этой реальностью являются атомы, для саутрантиков же, хотя атомы предположительно существуют, содержанием восприятия являются лишь наши собственные представления. Напр., согласно *вайбхашике*, воспринимая темно-синее пятно, мы в действительности постигаем совокупность атомов (отдельные атомы не воспринимаются), но при этом темно-синее пятно не является созданием нашего ума, а существует объективно — там же, где атомы. Для саутрантики, хотя атомы реально существуют, темно-синее пятно есть

продукт нашего ума. Т.к. для саутрантиков реальность внешнего объекта является гипотетической (познание не имеет прямого доступа к тому, что собственно вызывает мысленные представления), ничто не мешает в целях «экономии» пренебречь им, что и было сделано Васубандху в «Вимшатике». С его т.зр., наши представления о мире отличаются от сновидений лишь тем, что они, будучи результатом типологически сходного кармического опыта, совпадают у всех людей, сновидения же как результат индивидуальной **кармы** являются достоянием индивидуальной психики. Само восприятие, по Васубандху, возникает не из внешнего объекта, а из «семени» (*биджа*), оставленного др. восприятием, а то — из др. «семени», оставленного в индивидуальном потоке сознания предшествующим ему актом восприятия, и так до бесконечности. Семя, созревшее, чтобы дать всходы (любимая метафора мн. инд. философов для иллюстрации доктрины *кармы*), есть чувственная способность (напр., орган зрения), а образ, в к-рый эта способность трансформируется, — воспринимаемый объект (напр., цветоформа). Т.е. механизм восприятия в интерпретации Васубандху имеет как «субъективный» (орган чувств), так и «объективный» (объект) аспекты, без допущения существования внешнего объекта.

У Дигнаги объектом П. является **свалакшана** — уникальное, недлящееся событие, к-рое схватывается как таковое без сопоставления с чем-то другим. Это первый ключевой эпизод познавательного процесса, концентрирующий реально переживаемый опыт познания. Вся остальная часть познавательного процесса будет связана уже не с самим опытом, а с его интерпретацией в терминах **саманья-лакшаны** — обобщенных образов, характеристик, понятий, суждений, появление к-рых было спровоцировано данным непосредственным опытом. Дигнага подчеркивает, что непосредственный опыт, переживаемый в момент П., в принципе не поддается адекватной концептуализации: будучи предельно конкретным и мгновенным, он не ухватывается схемами концептуального и образного мышления, к-рые неизбежно носят общий характер.

Брахманистские реалистич. школы (особенно *ньяя*, *вайшешика* и *миманса*), к-рые в споре с буддистами отстаивают реальность целого как несводимого к сумме частей, утверждают, что воспринимаются не только индивидуальные вещи, но универсалии и отношения (напр., отношения субстрата-носителя и качеств как содержащего и содержимого), пребывающие в этих вещах. Буддисты же настаивают на том, что все составные вещи и целостности, а также отношения между ними мысленно сконструированы (**викальпа**), поскольку ни те ни другие не могут восприниматься отдельно от того, что их составляет, — частей или свойств (напр., дерево есть мысленный конструкт, поскольку реально воспринимаются лишь ветки, листья, ствол и т.п.).

Вайшешик **Прашастапада** причисляет к объектам П. субстанцию, качество и движение, а также общее и особенное, или род и вид (*саманья-вишеша*). Условий, к-рые делают вещь объектом (**артха**) чувственного восприятия, с его т.зр., три — средний размер (**махат**), множественность частей (согласно *вайшешике*, воспринимаемым размером обладает только составная субстанция) и проявленный цвет. В «Йога-сутрах» объектом П. провозглашается лишь специфическое (**вишеша**), однако ни **Вьяса**, ни др. комментаторы не уточняют, что именно имеется в виду. Др. классификация объектов П. связана с выделением ее стадий и разновидностей.

Стадии П. Для Дигнаги П. есть только непосредственное восприятие (**нирвикальпака**), перцептивное же суждение относится к знанию, опосредованному мысленным конструированием (*савикальпака джняна*). Отрицая концепцию реалистич. школ *прамана-самплага* (кооперация инструментов в познании одного объ-

екта: в результате контакта с органами чувств объект сначала познается как нечто неопределенное, а потом его идентичность определяется в перцептивном суждении), Дигнага ассоциирует непосредственное и опосредованное познание с разными объектами (концепция *прамана-вьявастха*): *свалакшану* — с *нирвикальпакой*, *саманья-лакшану* — с **савикальпакой**. Прашастапада, более др. брахманистских философов испытавший влияние эпистемологии Дигнаги, заимствует понятия *нирвикальпака-савикальпака* (не употребляя самих терминов), но толкует их в духе концепции *прамана-самплава* как два этапа внутри самой П. Вслед за *вайшешикой* эту двухэтапность П. признают *миманса* (**Кумарила Бхатта**), *санхья*, *веданта*, а также *ньяя*, начиная с **Вачаспати Мишры**. Последний утверждает, что в определении *ньяи* характеристики «произведенное познавательным контактом органа чувств и объекта» и «невыразимое в слове» относятся к *нирвикальпа-П.*, а характеристики «не приводящее к заблуждению» и «содержащее определенность» — к *савикальпа-П.*

У поздних джайн. авторов (напр., **Немичандры**) обычное восприятие проходит четыре стадии: после действия стимула на орган чувств, в результате к-рого осознается простое существование объекта (**даршана**), происходит 1) постижение объекта как наделенного общими и некоторыми специфич. чертами (напр., белизной), 2) желание субъекта познать др. характеристики этого объекта, 3) идентификация объекта (является ли он лотосом или розой), 4) удержание впечатления, к-рое в дальнейшем послужит припоминанию. Характерно, что *даршана*, хотя и необходима для возникновения восприятия, не является его стадией, поскольку П. считается лишь определенное восприятие, дающее знание об объекте.

Разновидности П. В джайнизме различалось обычное восприятие (*самвьявахарика-П.*), разделенное на произведенное органами чувств и нечувственное, произведенное с помощью *манаса*, а также прямое восприятие (*мукхья-П.*), подразделявшееся на три вида: ясновидение (*авадхи*), или восприятие объектов, удаленных во времени и в пространстве, телепатия (*манахпарьяя*) и всезнание (*кевала*). Кроме того, джайны проводят различие между *даршаной* — чистым постижением общих характеристик объекта и **джняной** — постижением специфич. характеристик (*вишеша*) объекта. В буддизме кроме чувственного восприятия (*индрия-П.*) выделялись внутреннее восприятие (*манаса-П.*) двух видов (осознание внутренних объектов и *свасамведана*, самоосознавание), а также йогическое восприятие (*йоги-П.*).

В *ньяе* П. делится на две осн. категории: обычная (*лаукика* — внешнее восприятие с помощью органов зрения, обоняния, вкуса, слуха и осязания) и необычная (*алаукика*). Последняя делится на три вида: *саманья-даршана* — восприятие родового признака в индивидуальной вещи (напр., «коровности» в корове), *джняна-лакшана* — когда зрительное восприятие ассоциируется с обонятельным, осязательным и т.п. (напр., восприятие душистой розы, твердого камня и т.п.), и *йога-джа* (рожденное *йогой*) — телепатия, восприятие на расстоянии и т.п. По др. классификации, обычные восприятия бывают трех видов: *нирвикальпа-П.* — неопределенное доконцептуальное восприятие объекта, простая констатация его присутствия («нечто существует»), *савикальпа-П.* — идентификация объекта через перцептивное суждение («это нечто есть столб») и **пратьябхиджня** — распознавание объекта, с к-рым уже приходилось иметь дело («этот столб я уже видел вчера»). Последнее предполагает не только актуальное восприятие («этот столб»), но и припоминание (его объясняют в терминах **санскар** — диспозиций, оставленных прошлым опытом). В *мимансе* Прабхакара Мишра определяет П. как непосредственное постижение (*сакшат пра-*

титих), познающее самого себя, поскольку является самоосвещающим (проявляя и себя, и познаваемый объект), и выделяет в каждом перцептивном акте трехвидовое сознание (*триптисамвит*): восприятие сознающего «Я» (субъекта всех познавательных актов), восприятие познаваемого объекта и восприятие самого познания, проходящее в два этапа — непосредственный и опосредованный. В *адвайта-веданте* различаются П. как ментальная модификация (*вритти*) внутреннего органа в форму объекта, снимающая покров неведения, к-рый до этого момента прикрывал этот объект, и П. как сознание-свидетель (*сакши-П.*), к-рому внутренние состояния — удовольствие, страдание и т.п. — даны непосредственно.

Восприятие и сознание. Среди необходимых причинных факторов П. брахманистские философы неизменно называли не только *манас*, но и *Атман*. В зависимости от того, считалось ли сознание свойством *Атмана* или самой его природой, определялась и «сознательность» П. В учении Кумарилы сознание создает в воспринимаемом объекте свойство быть познанным, в *ньяя-вайшешике*, где сознание является свойством *Атмана*, П. является проявлением этого свойства. В *санкхье* и *йоге*, а также *веданте* сознание есть лишь свидетель (*сакшин*) модификаций психики, целиком относящейся к сфере **Пракрити**. В буддизме, где не было понятия сознающего субъекта и П. была фактически выведена за пределы какой бы то ни было концептуализации, ее причастность сознанию объяснялась ее самосознающим характером (*свасамведана*).

Восприятие самого сознания тоже было предметом дискуссий инд. философов. В *мимансе* мнения разделились: если Кумарила Бхатта считал, что акт познания непосредственно не воспринимаем, а лишь выводим из факта познания объекта, то Прабхакара Мишра утверждал, что каждый акт восприятия познает помимо своего объекта и самого познающего субъекта. Для Прабхакары перцептивное суждение имеет форму «Я воспринимаю горшок» (отражается не только предмет, но и субъект и само восприятие), а не просто «Это горшок», как у др. философов. Идея самоосвещающего характера восприятия (**сватах праманья**) близка и джайнам и буддистам, а также **Шанкаре** и его последователям. Странники *ньяя-вайшешики* видели в познании объект восприятия, но при этом подчеркивали, что это восприятие является иным познавательным событием по сравнению с самим актом познания (**паратах праманья**). Последователи *санкхьи* и *йоги* придерживались мнения, что познание постигается не др. познанием, а его субъектом — **Пурушей**. Такое же разнообразие мнений касалось и проблемы восприятия *Атмана*. В ранней *ньяе* и *вайшешике* *Атман* считался воспринимаемым не обычным, а лишь йогическим восприятием или же выводимым из его качеств (удовольствия, страдания и т.п.). В школе Кумарилы в *Атмане* видели объект внутреннего восприятия (*манаса-П.* — с этой позицией солидаризировались представители новой *ньяи*, а также джайны) или самосознания (*ахам-прагьяя*), последователи Прабхакары, как и Шанкары, отрицали возможность для *Атмана* стать собственным объектом, полагая, что в каждом акте восприятия *Атман* раскрывает себя только как субъект.

Является ли П. знанием? Поскольку для буддистов идентификация объекта относится к мысленному конструированию, исключенному из П., возникает вопрос, какое знание в этом случае может дать П., ведь фактически, кроме чистого и незамутненного отражения объекта, она не несет с собой никакой познавательной информации. Если же П. сводится к акту отражения (физиологич. реакции рецепторов на определенные раздражители), то будет ли она когнитивным событием? Для философов, к-рые сохраняли статус П. за концептуализирующим и вербализирующим восприятием (*савикальпака-П.*), этот вопрос не возникал. Для буддистов же

когнитивный характер П. определяется ее способностью не только к отражению объектов, но и к самоотражению (**свасамведана**).

Лит.: *Biardeau M.* Théorie de la connaissance et la philosophie de la parole dans le brahmanisme classique. P., 1964; *Gupta R.* The Buddhist Concepts of Pramāṇa and Pratyakṣa. N.D., 2006; *Masaaki Hattori.* Dignāga, On Perception. Cambridge (Mass.), 1968; *Matilal B.K.* Perception: An Essay on Classical Indian Theories of Knowledge. Oxf., 1986; Perception: East and West. Ed. by V.N. Jha. D., 2003; *Sinha J.* Indian Psychology. Vol. I. Cognition. N.D., 1958; *id.* Indian Epistemology of Perception. Calc., 1969; *Stcherbatsky Th.* Dignāga's Theory of Perception // Journal of the Taisho Univ. 1930, p. 89–130.

В.Г. Лысенко

ПРАТЬЯХАРА (санскр. pratyāhāra) — волевое обуздание спонтанной активности органов чувств. В **йоге** Патанджали так назван пятый компонент системы, освоение к-рого предшествует «погружению внутрь» (*самьяма*), т.е. стадиям удержания объекта, созерцания объекта и преодоления различия между собой и объектом (см. **Дхарана**; **Дхьяна**; **Самадхи**). Встречается и в некоторых видах будд. *йоги*. Успешно выполненная П. выражается в отсутствии реакции, т.е. недопущении до сознательного ума к.-л. чувственных раздражителей. Так, **Будда** однажды не заметил пронесшейся тропической бури с грозой, притом что не спал и был в полном сознании. Т.о., П. есть надежный негативный фундамент позитивной сосредоточенности.

А.В. Парибок

ПРАШАСТАПАДА (Prašastapāda, др. имена: Прашастамати, Прашастадэва, Прашастакара, Прашастакарадэва) — инд. философ V–VI вв., главный систематизатор учения школы **вайшешика**, автор «Падартхадхарма-санграхи», компендиума, традиционно считающегося коммент. к базовому тексту школы — «Вайшешика-сутрам», а также пространного полемич. коммент. к «Вайшешика-сутрам» «Тика» (не сохранился). В «Падартхадхарма-санграхе» П. создал учение, к-рое стало отождествляться с *вайшешикой* и изучается как классич. учебник этой школы. Предполагается, что П. систематизировал положения не только «Вайшешика-сутр», но и ряда комментариев к ним, от к-рых до нас дошли только названия и цитаты в сочинениях др. авторов («Вакья», «Бхашья», «Катанди»). Большинство совр. исследователей считают, что П. жил после **Дигнаги** (Э. Фрауваальнер, Х. Рэнделл и др.), но некоторые датируют его жизнь додигнаговской эпохой (Кришна Рао, Ф. Щербатской, Муни Джамбувиджай).

В центре филос. доктрины П. учение о категориях (**падартха**): **дравья** (субстанция), **гуна** (качество), **карман** (движение), **саманья** (общее), **вишеша** (особенное) и **самавая** (присущность), к-рые характеризуются существованием (*аститва*), познаваемостью (*джейатва*) и именуемостью (*абхидхейтва*). Возможно, что именно П. вводит систему шести категорий (в «Вайшешика-сутрах» их три, у **Чандрамати** — десять, у авторов **ньяя-вайшешики** — семь). К 17 качествам, перечисленным в «Вайшешика-сутрах», П. добавляет семь новых; кроме того, он вводит деление движений на «произвольные» и «непроизвольные», разрабатывает теории двойствен-

ного числа (*двита*), трансформации качеств путем подогревания (*пакаджотпатти*), разъединения, произведенного разъединением (*вибхагаджа-вибхага*), формулирует систематич. основы реализма универсалий. Существенным нововведением П. является учение о космич. циклах — космич. ночи (**пралая**) и последующем творении (**сарга**) мира из атомов, в к-ром на правах демиурга участвует бог **Ишвара** (см. **Космогония и эсхатология**). Тем самым он заложил основы теистич. традиции *вайшешики*.

Особенностью философии П. является своеобразный «лингвистич. реализм». Он безоговорочно придерживается «теории соответствия»: слову соответствует **артха** (референт): есть *артха*, значит, должно быть и слово, и наоборот: есть слово, значит, должна быть и *артха*. Для П. язык — это не просто набор слов, а точная картина реальности. Более того, он считает эту картину явлением того же порядка, что и сама реальность, и поэтому рассматривает слово в качестве выводного знака, помогающего доказать существование референта — будь то вещь (субстанция, качество), универсалия, понятие или даже категория. Так, существование категории «присущность» он доказывает ссылкой на выражение: «Это — в том», а существование субстанций времени и направления — на соответствующие выражения: «раньше», «позже», «дальше», «ближе». Больше того, в определении большинства категорий и их разновидностей П. неизменно ссылается на **вьявахару**, понимаемую не как обычный жизненный опыт в широком смысле слова, а как общепринятую языковую практику, узус. Типичное определение строится по следующей схеме: вещь *X* называется в языковой практике словом «*X*», поскольку эта вещь связана с «иксовостью» (т.е. слово обозначает универсалию, или, возможно, слово обозначает вещь как связанную с универсалией). И язык, и наглядное восприятие обладают у П. практически равной «доказательной силой».

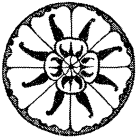
В эпистемологии П. заметно будд. влияние. Вслед за будд. логиком Дигнагой П. различает два этапа чувственного познания — чистое восприятие без предикации (*алочанаматра*) и восприятие с приписыванием характеристик (см. **Нирвикальпака—савикальпака**), а также разделяет логич. вывод на «вывод для себя» и «вывод для другого». Он выделяет в отдельный вид йогическое восприятие (**йоги-прагьякша**), сводит словесное свидетельство (**шабда** и **аптавачана**) к разновидности логич. вывода, отказывая ему в статусе отдельного инструмента познания (**прамана**), и т.о., как и буддисты, признает только две *праманы*: восприятие (**прагьякша**) и логич. вывод (**анумана**). В этом смысле и для него, и для буддистов слова суть простые инструменты познания, никак не проявляющие собственного автономного присутствия. Но если у буддистов такая позиция связана с крайним номинализмом, то П. прекрасно сочетает ее с метафизич. и эпистемологич. реализмом. Однако наряду с универсалиями он «населяет» мир онтологизированными принципами конечного различия (*антья-вишеша*), обеспечивающими уникальность всех вечных сущностей, что опять-таки наводит на ассоциации с будд. партикуляризмом (ср. понятие **свалакшана**). Как и буддисты, П. считает познание сложным многофакторным явлением, обусловленным совокупностью причин (*самагри*) и разбитым на последовательность кратковременных эпизодов (ср. **кшаникавада**), но при этом, в отличие от буддистов, сохраняет за душой (**Атманом**) роль субъекта познания, обеспечивающего континуальность и идентичность процесса познания. Не без влияния будд. логики П. формулирует правило выводного знака (**трайрупья**). К его собственным достижениям в области логики можно отнести более строгую, чем у будд. и найиковских авторов той эпохи, логич. классификацию мнимых оснований (**хету-абхаса**), формулировку универсального неизменного сопутствия в примере (следовательно,

и четкий акцент на дедуктивном элементе вывода — в отличие от **Ватсьяны**), ориентацию пятичастной аргументации (см. **Аваява**) на правило трехаспектного выводного знака (в отличие от Ватсьяны) и, наконец, различие между тремя первыми и двумя последними частями аргументации («приписывания» и «утверждения»).

В том что касается освобождения (**мокша**), П. следует общецинд. «клише», выработанному прежде всего школой **йоги** Патанджали, с той только разницей, что одним из условий *мокши* он считает познание шести категорий. При этом подлинное «открытие» шести категорий, заключающееся в умении видеть окружающий мир как бы через их призму, полагает доступным только йогам: они способны наблюдать за атомами, *Атманами* и др. сверхчувственными субстанциями и качествами так же легко, как простые смертные наблюдают, к примеру, за бегущей белой коровой с колокольчиком. Вместе с тем П. утверждал, что освобожденный *Атман* лишен сознания, за что подвергался критике со стороны брахманистских философов, к-рые сравнивали такой *Атман* с деревянным чурбаном.

См. лит-ру к ст.: **Вайшешика**.

В.Г. Лысенко



ПРОСТРАНСТВО. Инд. мысль не выработала единого понятия П., аналогичного соответствующей европ. категории. Путь к созданию филос. концепции П. проходил в Индии, как и в Европе, через трансформацию «событийного» П. мифа и ритуала. Однако на этом пути в Индии возникло не одно, а два понятия П. — **акаша** и *дши* (букв. «страны света»), примерно соответствующие двум концепциям: «П.-вместилище» и «П.-место» (либо «П.-направление»).

Универсализация пространственных характеристик, имевших разное сакральное значение в ритуале, путем их сведения к единому первоисточнику (Солнцу, **Брахману**, **Пуруше**) встречается уже в **упанишадах**: «Поистине, вначале это было *Брахманом*, единым, бесконечным на восток, бесконечным на юг... бесконечным вверх, вниз и во все стороны» (Майтри-уп. VI.17). Представление о бескачественной абсолютной реальности требовало соответствующего образа П., более абстрактного и однородного, чем иерархизированное П. ритуала, к-рому соответствовало понятие *дши* — «стран света». В этой роли стало выступать понятие *акаша*: «Ибо для него (**Атмана**. — В.Л.) не существует востока и пр. направлений. Непостижим этот высший *Атман*... чья сущность *акаша*» (там же). По своим характеристикам *акаша упанишад* близка Абсолюту: она неизменна, вечна, неделима, бесконечна (т.е. всегда больше суммы конечных вещей), однородна, бесплотна. Через постижение безграничности *акаши* адепт приобретает опыт освоения бесконечности, необходимый для постижения Абсолюта (*Брахмана*, *Атмана*, *Пуруши*). *Акаша* содержится и внутри человека, служа тем самым установлению микро- и макрокосмич. соответствий. Она воплощает не только всепроникающий характер этого «внутреннего» и «внешнего» П., но и их способность вмещать в себя, «давать место» для разворачивания предметно-событийной реальности: «Поистине, сколь велико это П., столь велико и П. внутри сердца» (Чхандогья-уп. VIII.1.3). Вместе с тем *акаша* приобретает в *упанишадах* черты натурфилос. первоэлемента, коррелирующего со слухом

(аналог европ. эфира), а также выступает как некое межкосмич. П. Если *дши* — это взгляд в определенном направлении, «куда указывают» (ср. один из переводов *дши* в Петербургском словаре: «*wohin man zeigt*»), то *акаша* — это обзор перспективы, открытого пространства, простора, где взгляд, как луч света, не встречает никаких препятствий (не случайно первоначальное этимологич. значение *акаши* — именно свет, освещенность). Этим объясняются и такие на первый взгляд несовместимые значения *акаши* в ведийской лит-ре, как «небеса», «атмосфера», «протяженное открытое пространство», «пустое место» и даже «дыра». В значении «открытого пространства», «пустоты» *акаша* часто связывалась с возможностью движения.

Филос. школы наследовали и по-своему развили мн. из упанишадовских коннотаций *акаши* (что касается *дши*, то этот термин в большинстве школ — за исключением **вайшешики** — понимался как «направление», «часть света»). **Санхья** и **йога**, а также в значительной степени *вайшешика* развивали космологич., натурфилос. ассоциацию *акаши* с носителем звука; **веданта**, а особенно **адвайта-веданта** продолжила сближение *акаши* с Абсолютом. Однако оно никогда не доходило до полного отождествления. Напр., адвайтист **Шанкара** отмечает, что в отличие от бесконечного *Брахмана акаша* не бесконечна, а только очень протяженна, и не вечна, а только очень длительна (коммент. к «Брахма-сутрам» II.3.7).

Еще одну упанишадовскую тему *акаши* — пустое пространство, не содержащее препятствий для движения и поэтому являющееся его условием, — подхватили буддисты-абхидхармисты и многие др. инд. философы, среди к-рых джайны и санхьяики. Вайшешики и найяики не отрицали, что движение, являющееся для них частным случаем процессов соединения и разъединения, протекающих повсюду во Вселенной, происходит именно в *акаше* как общем вместилище конечных вещей, и не спорили с тем, что *акаша* не может представлять собой препятствие к движению, подобное материальным объектам, объясняя это ее несоставленностью из частей и неосязательностью. Но при этом они не оценивали *акашу* только в негативных терминах «отсутствия» чего-то: препятствий к движению, вещей (пустое пространство). Для них она больше ассоциируется с присутствием, полнотой; ее вездесущность — это непрерывное присутствие в каждой точке независимо от того, есть в ней что-то или нет, доказывается тем фактом, что в любой из этих точек может быть произведен звук. Коварный будд. вопрос: проникает ли *акаша* «внутри» атомов? — заставил найяиков неск. скорректировать эту позицию и сделать больший акцент на «соединительной» функции *акаши* (*акаша* вместилище не столько вещей, сколько их отношений). В *вайшешике* из двух субстанций, составляющих пространственную рамку Вселенной — *акаши* и *дши*, *акаша* отвечает, так сказать, за общую «крышу» всего существующего (образно говоря, она дает в своем лоне приют всем конечным вещам), в то время как *дши* регулирует пространственные отношения под этой «крышей». В пару с категорией времени *вайшешика* ставит, однако, не *акашу*, а *дши*.

Как и *акаша*, *дши* является вечной и неделимой субстанцией, ее деление на «места» (*прадеша*) выступает как временная и зависимая от характера вещей функция. Учитывая парность *дши* с временем, соблазнительно перевести его просто «пространством», что очень многие и делают, но такой перевод представляется неоправданно расширительным, т.к. речь идет не о пространстве во всем богатстве значений этого термина, в т.ч. о пространстве-вместилище, функцию к-рого выполняет *акаша*, а лишь о позиционных пространственных отношениях между конечными вещами, подразумевающих, но не всегда ясно выражающих идеи направления и расстояния. Поскольку слово *дши* в санскр. лит-ре означало, как правило, «направле-

ние», последнее можно использовать в качестве букв. перевода. Однако все же осн. идея *диш* — объяснять, почему вещи, сосуществующие во времени, не просто помещаются в пространстве, занимая в нем определенные места, но и воспринимаются нами в их пространственном соотношении друг с другом: одни — как дальние, другие — как ближние, третьи — как находящиеся на западе, четвертые — на востоке и т.д. Т.о., *диш* можно толковать и как своего рода «реляционное пространство». В целом эту субстанцию можно уподобить силовому или магнитному полю, попав в к-рое вещи располагаются определенным образом. Вещи могут занимать свое место не только в *акаше*, но и во времени, в *диш*, а также и в бесконечно протяженном *Атмане*. «Место» не является частью пространства или пространственных субстанций — будь то *акаша* или *диш*, оно появляется там, где в бесконечно протяженные субстанции «вклинивается» некий конечный объект, вступающий с ними в соединение; иными словами, «место» — это место, выделенное соединением. Отсюда такие часто встречающиеся у **Прашаस्ताпеды** выражения, как *ātmadeśa* («место в *Атмане*»), *digdeśa* («место в пространстве»), *ākāśadeśa* («место в пространстве»), *kāladeśa* («точка во времени»); иногда вместо *deśa* в том же значении употребляется *gradeśa*. В отличие от иерархич. мифологич. «системы мест» локализация предметов по такому принципу носит совершенно нейтральный характер, но вместе с тем ряд пространственных параметров (размер, расстояние и т.п.) еще не отделяются от самих вещей и не объединяются с понятием П., а место и расстояние еще не измеряются в терминах пространственных величин.

В целом традиц. инд. концепция П. осталась на уровне древних представлений о «системе мест», не поднявшись до идеи гомогенной и изотропной протяженности, представление о к-рой было выработано в Новое время под влиянием определенных социальных и культурных факторов. Идея единого и однородного П., созерцаемого в мистич. опыте, к-рая при определенных условиях могла бы этому способствовать, в Индии никогда не экстраполировалась на область физич. реальности.

Лит.: *Filliozat J.* Le temps et l'espace dans les conceptions du monde indien // *Laghu-Prabandhāḥ. Choix d'articles d'indologie par J. Filliozat.* Leiden, 1974, p. 282–295; *Lysenko V.* The Vaiśeṣika Notions of ākāśa and dīś from the Perspective of Indian Ideas of Space // *Beyond Orientalism. The Work of Wilhelm Halbfass and Its Impact on Indian and Cross-Cultural Studies.* Ed. by E. Franco, K. Preisendanz. Ams. etc., 1997, p. 417–447.

В.Г. Лысенко



ПСИХОТЕХНИКА. В данном контексте П. следует считать любые методы изменения своего психич. состояния, приводящие к изменениям в отношении к важности и ценности предметов, способе восприятия, алгоритмах осмысления и обработки информации, если эти методы именно так понимаются и обладают для применяющего их относительной самостоятельностью. В этом отношении П. в инд. философии весьма распространена (хотя и не всеобща). Без элементов интеллектуальной П. философию и на Западе невозможно последовательно отграничить от др. сфер высокоинтеллектуальной деятельности (математики, лингвистики, теоретич. естествознания).

В Индии открытие универсального метода П. произошло еще в дофилос. эпоху, в конце ведийского периода. Это — «умное делание», т.е. выполнение сложных задач, требующих обращения с вещами, словами и образами в одном воображении, а не на реальном материале. При уяснении того, каким образом П. может быть действительна, разделим общий и технич. аспекты. В общем П. срабатывает тогда, когда при ее выполнении все три канала произвольной регулируемой активности человека, т.е. двигательный (кинестетический, посредством выполнения *мудр*), зрительный (воображение) и слуховой (произнесение текста **мантр**), настолько загружены своими взаимно скоординированными делами, что ресурсов внимания на воспроизводство образа самого себя и своего мира у человека просто не остается. Именно благодаря этому старый образ себя и мира сменяется запланированным новым, напр., вместо «Я — человек из брахманского сословия» будет «Я — единое абсолютное сознание, Шива». В технич. же приемах следует выделить позитивную ценность, к-рой насыщены содержания всех трех каналов активности, виртуозное использование общечеловеческих или культурно обусловленных символизаций (верха, низа, цвета, очертаний, особенностей звучания и пр.), намеренное, хотя и строго ограниченное только ситуацией практики нарушение культурных табу и т.д. В филос. эпоху наиболее полные и развернутые методы П. встречаются в учениях **тантризма**, тогда как в индуистской нетантрической **йоге** или в будд. методах **сутр** многоканальность задействуется не полностью. Из-за этого воздействие нетантрических методов происходит заметно медленнее, однако они и менее рискованны.

См. также ст.: **Медитация; Дхьяна.**

А.В. Парибок

ПУДГАЛА (санскр. pudgala, пали puggala — «человек, «личность», «индивид»):

1. Понятие философии **буддизма**, обозначающее реальное, хотя и неопределимое единство личности (П. не тождественен **скандхам** — группе элементов, из к-рых составлен, — но и не отличен от них, он не *в них*, но в то же время и не *вне их*). В поддержку своей доктрины сторонники признания П. ссылались на нек-рые известные фразы **Будды**, где П. упоминается в значении некой неделимой целостности, объекта референции для слова «Я», напр.: «Я буду учить вас бремени, его возложению, его снятию и носителю бремени. Пять *скандх*, образующих сферу восприятия, суть бремя... Носитель бремени есть П.: тот почтенный человек, которого зовут так-то и так-то, рожденный так-то и так-то, из такого-то и такого-то клана, питающийся такой-то и такой-то пищей, живущий столько-то и столько-то, пребывающий здесь столько-то и столько-то, оканчивающий свой жизненный путь так-то и так-то».

Поскольку **анатмавада** отрицала отсутствие в человеке чего-либо постоянного, в буддизме возникла проблема объяснения тождества личности в разные моменты времени, напр. в процессе перерождения. Сторонники доктрины П. (*пудгалавады*) — в т.ч. школы **ватсипутрия**, **дхармоттария**, **бхадарания**, **саннагарика**, **авантака** — утверждали, что в отличие от неодушевленных вещей П. сохраняет свое тождество в течение времени перерождения, выступая субъектом не только перерождения (**сансары**) и кармического воздаяния (действующего и вкушающего плоды действия), но и любого психич. состояния (страдания, радости, сострадания). Однако, с т.зр. ортодоксальных буддистов, П. не более чем «именование», условное обозначение временной конфигурации физич. и психич. элементов, не имеющей длящейся объективной реальности. обстоятельный разбор и критику позиций пудгалавадинов со-

держат важнейшие тексты **тхеравады** — «Катхаваттху», **вайбхашики** и *саутрантики* — «Абхидхармакоша». Из махаянских авторов, критиковавших П., следует упомянуть **Нагарджуну**, Асангу, **Чандракирти**, Шантидэву и Камалашилу.

В.Г. Лысенко

2. Термин джайн. философии, обозначающий материю, вещество, к-рое конституирует весь видимый и невидимый мир. Базовая единица измерения П. — первичный атом (*параману*), к-рый наделен одним вкусом, цветом, запахом, двумя видами осязания, но лишен звука. Звук возникает по причине столкновения сочетаний (*скандха*) атомов. В качестве предельной материальной основы всего существующего атом неделим и вечен. Кроме того, атом материи наделен качествами «сухости» (*рукшма*) или «липкости» (*снигдха*), благодаря чему возможно соединение первичных единиц. Минимальное сочетание (*скандха*) атомов образует материальную единицу второго уровня — сочетание размером с точку (*прадеша скандха*), третьего — сочетание размером с место (*деша скандха*), и последний, четвертый уровень — целостное сочетание, к-рое и является основой воспринимаемых органами чувств объектов. Сочетание атомов может быть двух разных видов: грубые (*стхула*) соединения и тонкие (*сукшма*). Особенностью джайн. доктрины является положение о том, что к материальной субстанции относится и **карма**, представляющая собой особо тонкий, не воспринимаемый органами чувств вид материи. Особо тонкая материя проникает в душу (**джива**), тем самым «отягощая» духовную субстанцию, утягивая ее вниз и затемняя природные свойства души.

Н.А. Железнова

ПУДЖЬЯПАДА (Pūjyapāda) — дигамбарский философ-комментатор V в., известный также под именами Дэванандин и Джинендрабуддхи. Происходил из Карнатаки (Юж. Индия). Согласно надписям в Шраванабелголе (№ 40), занимал чрезвычайно значимое положение среди джайн. аскетов и учителей и считался величайшим святым своего времени. П. был наставником Дурвиниты, правителя из дин. Гангов в Декане. Известен как автор первого основополагающего дигамбарского коммент. «Сарвартха-сиддхи» к «Таттвартха-адхигама-сутре» **Умасвати** (II–III вв.) и соч. по грамматике «Джайнендра-вьякарана».

Соч.: *Pūjyapāda. Sarvārthasiddhi. Reality.* Eng. transl. by S.A. Jain. Madras, 1992.

Лит.: EIPh. Vol. X, pt I. Jain Philosophy. Ed. by D. Malvania, J. Sony. D., 2007.

Н.А. Железнова

ПУРАНА КАССАПА (пали Pūgaṇa Kassapa) — один из шести шраманских учителей-философов, соперников **Будды**, занимал видное положение в **адживике**. По **Буддагхосе**, имя «Пурана» (к-рое означает «полнота») было дано философу потому, что он родился сотым рабом одного богатого хозяина, т.о. как бы «укомплектовав» его обслуживающий персонал. Нерадивый раб вскоре бежал, бросив в спешке свою

одежду (отсюда и второе имя Кассапа — «неодетый»), что простодушные сочли за знак великого аскетизма. Согласно же Ангуттара-никае, П.К. получил свое первое имя вследствие претензии на всеведение, к-рую поддерживала его многочисленная «свита». Выдумка Буддагхосы относительно его прозвищ довольно тенденциозна, т.к. имя «Кассапа» на самом деле говорит о том, что скорее всего он принадлежал к очень высокому брахманскому роду Кашьяпов, а отнюдь не к рабам.

П.К. создал учение о вседозволенности. Согласно «Саманнапхала-сутте», на вопрос царя Аджаташатру о плодах подвижничества П.К. ответил так: «Великий царь! Те, кто действуют и побуждают действовать других, увечат [людей] и подстрекают к тому [др.], совершают поджог и подстрекают к тому [др.], делают [др.] несчастными, притесняют, угрожают [сами] и заставляют угрожать [др.], отнимают чужую жизнь, присваивают то, что им не дано, совершают кражу со взломом, уносят похищенное, грабят одинокие жилища, выходят на большую дорогу, ходят к чужим женам, говорят неправду, — никто [из них] зла не совершает. И даже если [кто-то] с острым как лезвие диском превратит живые существа, [населяющие эту] землю, в плотское месиво, в кашу, то такое действие не будет злом и не даст приращения зла. Если [кто-то] пойдет на юг от Ганга, чтобы убивать, подстрекать к убийству [др.], увечить и подстрекать к тому же [др.], совершать поджог и побуждать к тому [др.], то эти действия не будут злом и не дадут приращения зла. И если [он] пойдет на север от Ганга, чтобы раздавать милостыню и побуждать к тому [др.], приносить жертвы и побуждать к тому [др.], то эти действия не будут добром и не дадут приращения добра. Посредством милосердия, самоконтроля, самообуздания и правды не будет добра или приращения добра» (Дигха-никая I.52–53).

Доктрина П.К. нашла отражение и в др. пассажах будд. лит-ры. Так, ее дословное изложение воспроизводится в «Аппанака-сутте» (Маджджхима-никая I.404), где описываются популярные небудд. учения — наряду с материалистич. учением о несуществовании др. мира и учением **Маккхали Госалы** об отсутствии результативности действия. В Самьютта-никае цитируется стих приверженцев его учения, согласно к-рому П.К. не видит ни греха, ни добродетели, считая за ничто нанесение увечий, убийство и любое др. насилие; «Поскольку он изложил наше учение, учитель достоин почета» — так говорят его сторонники и воспроизводят уже известный нам ответ П.К. царю Магадхи (III.208). Буддагхоса также подтверждает, что П.К. отрицает действие (подобно тому как **Аджита Кесакамбала** отрицает результаты действия). Комментарий джайн. канона Шиланка интерпретирует это учение более точно — как «учение об отрицании деятеля» (*акаракавада*), иначе — как учение, отрицающее результативность активности индивида.

Др. аспекты учения П.К. раскрываются в косвенных свидетельствах Палийского канона. Так, из известной **сутты**, в к-рой упоминаются **брахманы**-локаятики, следует, что он придерживался мнения о возможности постижения конечного мира бесконечным разумом. Но из приписываемого ему в этой *сутте* высказывания видно, что его представление о собственном всеведении занимало важное место в его философии в целом. Это свое абсолютное знание он понимал как «знание-видение», т.е. как некое «умо-зрение». Не случайно в одном пассаже учение П.К. характеризуется как «доктрина [полного] знания» (*нянньявада*).

Однозначно определяя доктрину П.К. как «отрицание действия», авторы будд. текстов тем не менее не имеют единого мнения о его принадлежности к одной из двух важнейших «партий» шраманских философов. Так, «Махабодхи-джатака» характеризует его учение как отрицание причинности (*ахетувада*), однако в др. источниках он выступает как строгий приверженец детерминизма (*ниятивата*). Ср.-век.

джайн. философ Гунаратна также утверждает, что, согласно взглядам этого учителя, мир возник вследствие действия Необходимости.

Лит.: Шохин В.К. Индийская философия. Шраманский период. СПб., 2007; Barua B. A History of Pre-Buddhistic Indian Philosophy. D. etc., 1970 (1st ed. 1921).

В.К. Шохин

ПУРАНЫ (санскр. purāṇa — «[повествование] о древности») — особый жанр священной лит-ры **индуизма**, формально относящийся к традиции **смрити** (букв. «запомненное»). В индуизме П. рассматриваются прежде всего в качестве текстов, излагающих в стихотворной форме достоверные события далекого прошлого, а также пророчества о грядущих временах. Эти события и пророчества осмысляются мифологич. образом. Характерная особенность П. — наличие «пяти признаков» (*панчалакшана*), или пяти главных тем описания: 1) осн. стадии космогенеза вплоть до появления Вселенной из Мирового яйца; 2) дальнейшее творение («противотворение»), т.е. разрушение мира и следующее за ним новое творение; 3) генеалогия различных божеств, правителей, мудрецов; 4) эпоха правления одного из 14 Ману, прародителей людей (*манвантара*); 5) история потомков седьмого Ману (Вайвасвата), а именно представителей Солнечной и Лунной царских дин. Однако П. содержат также и множество сведений, относящихся к различным областям знания, таким как политика, грамматика, поэтика, медицина, архитектура, астрономия и многим др., что делает П. энциклопедич. произведениями, выдающимися памятниками инд. культуры, а также отчасти и источниками по инд. истории. П. часто воспринимаются как «**Веды для народа**», в популярной форме излагающие самые разные религ.-филос. идеи, не требующие специального посвящения для своего усвоения. Иногда даже утверждается, что простое слушание П. равносильно слушанию Вед («Падма-П.»). Всего насчитывается 18 главных П. (*маха-П.*), при этом названия конкретных П., входящих в этот список, варьируются. Помимо них известны также 18 (в реальности гораздо больше) дополнительных П. (*упа-П.*). Традиционно считается, что некогда существовала одна П., составленная мудрецом Вьясой. Вьяса передал эту единую П. своему главному ученику, Ромахаршане (или Ломахаршане), а тот разделил ее на шесть частей, по числу своих учеников, к-рые, в свою очередь, подвергли свод П. дальнейшему разделению. Данная легенда может косвенно подтверждать гипотезу о той далекой эпохе (прибл. нач. I тыс. до н.э.), когда в народе начинают циркулировать мифологич. и легендарные повествования, стилистически весьма близкие к эпич. сказаниям (*итихаса*), вошедшим впоследствии в «**Махабхарату**» и «**Рамаяну**». По всей видимости, первоначальными носителями подобных сказаний и легенд выступали представители воинского сословия (кшатрии), со временем уступившие их обработку жреческому сословию (**брахманы**). Составление П. растянулось на многие столетия. В течение длительного времени содержание П. передавалось в устной форме, в письм. виде П. фиксируются только с сер. I тыс. н.э., позже эпич. легенд. Одной из наиболее ранних П. считается «Ваю-П.». В П. отразился период формирования развитого индуизма, для них характерны завершенность и самостоятельность мифологич. сюжетов, образующих циклы; наличие неск. хронологич. и топологич. схем; обширный пантеон, в к-ром особенно выделяются образы Шивы и Вишну; появление новых божеств (Ганеша) и новых мифологем (**аватары**). Немалое ме-

сто в П. занимает идея преданного служения божеству (**бхакти**). Наиболее значительные сочинения этого жанра — «Вишну-», «Гаруда-», «Бхагавата-», «Матсья-», «Агни-П». Ряд П. и *упа*-П. показывают следы отчетливого воздействия **тантризма** (Калика-П.). Большинство П. выражают идеи отдельных индуистских направлений (есть вишнуитские, шиваитские, шактистские П.), но зачастую мировоззренческое единство не наблюдается даже в рамках одной и той же П., где сочетаются политеистич. представления с сильными монотеистич. тенденциями. Помимо классич. индуистских П., написанных на санскрите, в позднее средневековье составлялись П. и на др. инд. языках. Кроме индуистских известны также джайн. П. Общий объем материала классич. П. вычислить затруднительно, в любом случае он превышает млн. двустиший. П. сыграли важную роль в формировании духовных основ инд. народа и остаются значительным идеологич. фактором для него и в наши дни.

С.В. Пахомов

«**Бхагавата-П.**» (санскр. bhāgavata-purāna — «П., [прославляющая] **Бхагавана**», или «П. [приверженцев] *Бхагавана*») — одна из наиболее известных и почитаемых П. в мире индуизма. Написана на санскрите. Относится к числу вишнуитских П.: под *Бхагаваном* здесь имеется в виду Вишну и его *аватары*, прежде всего Кришна (но среди пр. *аватар* назван и **Будда**). «Бхагавата-П.» — это собрание мифов и легенд (преданий), так или иначе связанных с Вишну и его *аватарами*. Как и в др. П., здесь излагаются также и общие для всего индуизма мифы о периодич. сотворении и разрушении мира, описываются нормы жизни для различных *варн*, даются (вложенные в уста различных легендарных персонажей) пр. наставления по вопросам веры, ритуала, морали и т.д.

Как и большинство др. старинных инд. текстов, «Бхагавата-П.» не содержит в себе никаких точных и достоверных указаний ни об авторе (или авторах), ни о времени и месте своего создания. Традиция обычно называет создателем (составителем) всех П. (как и всех Вед, а также «Махабхараты») легендарного мудреца Вьясу. Но авторство «Бхагавата-П.» приписывалось иногда и грамматисту по имени Вопадэва, жившему в XIII в. на Декане. Этого же мнения придерживались и европ. индологи XIX в. Совр. ученые датируют «Бхагавата-П.» в осн. временем от VIII до XI в. и полагают, что она была создана в стране тамиллов. Об авторе (авторах) никаких сведений не добыто. Древнейшая из сохранившихся рукописей (на бересте, из Кашмира) — XIV–XV вв.

«Бхагавата-П.» состоит из 12 частей, или «книг» (на санскрите — **скандх**, зд. можно перевести как «подразделение»), в свою очередь делящихся на главы. Текст написан в осн. стихами с использованием разнообразных стихотворных размеров. Лишь одна (5-я) «книга» написана в осн. прозой со стихотворными вставками; в др. книгах, напротив, есть прозаич. вставки. Согласно традиции, «Бхагавата-П.» содержит 18 тыс. стихотворных строф, но в доступном ныне тексте — ок. 14 тыс. строф (335 глав, неравномерно распределенных по «книгам»; в главе чаще всего от 20 до 50–60 строф). Самая большая (90 глав, ок. четырех тыс. строф) и самая знаменитая «книга» «Бхагавата-П.» — 10-я. В ней подробно описана и поэтически воспета жизнь Кришны, особенно его детство и юность во Вриндаване, его забавы и экстаич. пляски с местными пастушками. Взаимоотношения Кришны и пастушек толкуются аллегорически в духе *бхакти* как взаимоотношения высшего божества и человек. душ. «Бхагавата-П.» в целом (и особенно ее 10-я часть) — один из

важнейших текстов вишнуитского (кришнаитского) *бхакти*. Однако текст толковался по-разному в разных течениях инд. религ. мысли. Всего известно более 100 комментариев на «Бхагавата-П.». Из них наиболее знаменит коммент. Шридрихары Свамина (XIV–XV вв.), толкующий «Бхагавата-П.» в духе **адвайта-веданты**. Переложенная (целиком или частично) на мн. инд. языки, «Бхагавата-П.» оказала и оказывает до сих пор большое влияние на всю культуру Юж. Азии.

Радикальные реформаторы индуизма в XIX в. (см. **Брахмо Самадж**, **Арья Самадж**) отвергали «Бхагавата-П.», как и все др. П., считая их плодами позднейшего «идолопоклонства». Др. неоиндуистские течения, напротив, включают «Бхагавата-П.» в свой канон «ведийской традиции», букв. понимая самохарактеристику «Бхагавата-П.» как «пятой Веды» (напр., Международное об-во сознания Кришны; см. **Неоиндуизм**).

Европейцы познакомились с «Бхагавата-П.» уже в XVIII в.: в 1788 в Париже был опубликован франц. перевод ее тамил. переложения. В XIX в. она стала первой П., изданной и переведенной с оригинала в Европе крупнейшим фр. востоковедом Э. Бюрнуфом и его учениками. На рус. яз. А.П. Баранников в 1930-х гг. перевел «Прем-сагар» («Океан любви») — переложение на хинди 10-й кн. «Бхагавата-П.», сделанное в нач. XIX в. Лаллу джи Лалом.

С.Д. Серебряный

Соч.: *Лаллу джи Лал*. Прем Сагар (Легенды о Кришне). Т. 1. Пер. с хинди А.П. Баранникова. М.–Л., 1937; *Темкин Э.Н., Эрман В.Г.* Три великих сказания Древней Индии («Махабхарата», «Рамаяна», «Бхагавата-пурана»). Литературное изложение. М., 1978 (2-е изд. В 2-х т. М., 1995); *Le Bhāgavata Purāna, ou Histoire poétique de Kṛichna*, traduit et publié par Eugène Burnouf. T. I–V. P., 1840–1898.

Лит.: *Сахаров П.Д.* Мифологическое повествование в санскритских пуранах. М., 1991; *Mani V.* Purāṇic Encyclopaedia: A Comprehensive Dictionary with Special Reference to the Epic and Purāṇic Literature. D., 1979; *Pargiter F.E.* Purāṇas // *J.Hasting's Encyclopaedia of Religion and Ethics*. Vol. 10. Edinburgh, 1918, p. 447–455; *Rocher L.* The Purāṇas // *A History of Indian Literature*. Ed. by Jan Gonda. Vol. II, fasc. 3. Wiesbaden, 1986.

ПУРУША (санскр. puruṣa — «человек») — осн. обозначение человеческого существа и феномена человека в инд. культурной традиции и философии, претерпевшее длительную и сложную историч. эволюцию в контекстах мифологии, антропологии и пневматологии (учение о духе) и сфокусировавшее целый ряд основополагающих парадигм мировоззрений ведизма, **брахманизма** и **индуизма**. Каждый из трех названных контекстов в указанной последовательности заслуживает отдельного рассмотрения.

П. как Вселенский Человек стал главным действующим лицом гимна «Ригведы» Х.90, в к-ром он выступает как первоначальный материал мироздания, из к-рого боги, через совершение жертвоприношения, создают, посредством его расчленения, составные части социального и природного Космоса. Жертвоприношение П. предстает первой жертвой в мире, к-рая моделируется всеми последующими (ст. 9). Из его рта возникают **брахманы**-жрецы, из рук — кшатрии-воины, из бедер — вайшьи-земледельцы, из стоп — шудры-слуги, т.е. все четыре индоарийских сословия-*варны*; из его мысли рождается Луна, из глаза — Солнце (польский индолог С. Шайер указал на близкие параллели перечисленному в др.-рус. «Стихе о Голубиной книге»),

из уст — верховные боги Индра и Агни, из дыхания — ветер, из пупа — воздушное пространство, из головы — небо, из ног — земля, из ушей — стороны света (ст. 12–14). В этом позднем ведийском гимне, к-рый позволяет реконструировать, по мнению В.Н. Топорова, исходный обряд реального жертвоприношения человека, расчленения его на части и отождествления их с элементами Космоса, отражается антропологич. версия мирового космогонич. мифа, выражающего идею возникновения мирового порядка из нерасчлененной первоматерии. Тема П. как первоначального материала Космоса, расчленяемого посредством обряда, находит продолжение в «Атхарваведе» (X.2), «Шатапатха-брахмане» (VI.1.1.8), «Айтарей-уп.» (I.1). В общей перспективе эволюции индуистской мифологии П. стал достаточно «продуктивным» персонажем: его сложные и очень тесные отношения с абстрактным женским божеством Вираджд по цитированному ригведийскому гимну (ст. 5 — от П. рождается Вираджд, от Вираджд — П.) оказываются суггестивными в контексте будущей популярнейшей концепции мужских божеств и их женских энергий-**шакти**; П. отождествляется с Праджapati, отцом богов и всех существ, олицетворяющим само время (Праджapati есть год) и составляющим ядро будущего Брахмы; в некоторых **пуранах** он ассоциируется и с Вишну-Нараяной.

Первочеловек П. как материал первоначального жертвоприношения в значительной мере определил инд. угол зрения на человека в целом. Если по знаменитому Аристотелеву определению человек есть политич. (полисное) животное, то по инд. версии он также есть животное (*папу*), к-рое отличается от других тем, что может быть не только жертвой, но и совершителем жертвоприношения (Шатапатха-брахмана VII.5.2.23), и эти определения лучшим образом отражают различия между европ. и инд. трактовками природы человека. Это различие, однако, не считалось единственными. По знаменитому пассажи древней «Айтарей-араньяки», отличие человека от животных состоит в том, что в нем **Атман** (всеобщее духовное начало) обнаруживается наиболее отчетливо и раскрыто; в отличие от др. существ, к-рые живут только удовлетворением непосредственных потребностей вроде голода и жажды, человек, наделенный разумом и «воззрением» (**праджня**), ориентируется на «завтра», на будущее, знает и мир, и даже не-мир и, будучи смертным, стремится к бессмертию; он сравнивается с безграничным морем и не удовлетворяется (в отличие от др., ограниченных, существ) ничем из того, что у него есть, и даже если бы он завоевал небо, ему понадобилось бы и то, что за его пределами (II.3.2). Вместе с тем, несмотря на свою безграничность, каждый человек рождается с долгами — мудрецам-*риши*, богам и предкам (Тайттирия-самхита VI.3.10.51), к-рые погашаются соответственно обучением, жертвоприношением и потомством (Тайттирия-брахмана VI.3.10.5), к коим в некоторых текстах добавляется еще один — долг людям, к-рый выплачивается гостеприимством (Шатапатха-брахмана I.7.2.1–5). Т.о., на добудд. стадии инд. культуры человек мыслился как двуединство своего рода онтологич. открытости и одновременно социально-ритуальной детерминированности. В любом случае его превосходство над др. живыми существами сомнению не подлежало.

Начиная с эпохи **Будды**, когда в Индии утвердилось учение о **карме** и **сансаре**, границы, отделяющие человека от остального мира, стали рассматриваться как более подвижные: индивид, к-рый сейчас рожден в образе человека, может за свои проступки в будущем стать животным или растением (и наоборот). Однако, теряя в значительной мере свой онтологич. приоритет, человек обретает другой — сотериологический (В. Хальбфасс). Освобождение от реинкарнаций и всех последствий закона *кармы* (**мокша**) осуществимо только в человеческой — даже не в божественной — форме, и это признается не только в **джайнизме** и **буддизме** — принципи-

ально антропоцентрич. религиях, но и в индуизме. Именно в свете того, что только перед человеком открыты двери освобождения, становятся понятными дальнейшие «гимны человеку», согласно к-рым «нет ничего [более] высшего, чем человек» (Мбх. XII.288.20). Человек, однако, является лишь оптимальным вместителем той всеобщей «духовной инстанции», к-рая может «освободиться», но к-рая не содержит в себе ничего специфически человеческого, это универсальное духовное начало означает чаще всего как *Атман*, но иногда также и как П. Поэтому даже в индуизме, к-рый не отрицает, как буддизм, «субстанциальное» существование этого духовного начала, человек мыслился не как личность, гипостазирующая уникальное единство души и тела, но как всеобщий принцип в «точке приложения» тех или иных тел, к-рые он может по своему желанию «надевать» и «снимать», как в обычной жизни сменяют обычные одежды (Бхагавадгита II.20–22).

Именно потому, что осн. составляющая в человеке не имела собственно человеческого характера, инд. философия не выдвинула специально антропологич. концепций. Отмечается практически только прежняя тема дифференциации человека и животных, к-рая, согласно коммент. Шабарасвамина к «Миманса-сутрам», состоит в том, что лишь человек имеет «мандат» (*адхикара*) на совершение жертвоприношений. Причина в том, что если животные и люди сходны в стремлении к приятному и неприязни к неприятному, то лишь последним дано познавать содержащиеся в **Ведах** нормы **дхармы** (VI.1.5 и сл.). Своеобразие инд. антропологич. воззрений следует видеть в том, что границы между человеческим и нечеловеческими мирами в значительной мере «отодвигаются» различием между «настоящими» людьми и «ненастоящими», первые из к-рых включают «дваждырожденных» (представители первых трех *варн*, к-рые проходят обряд инициации, приступая к изучению Вед), а вторые — шудр, «внекастовых» и иноземцев-варваров (*млечхи*). Хотя в некоторых текстах подчеркивается единство человеческого рода при всех варновых различиях, даже в этих случаях речь идет скорее о биологическом, чем о сущностном единстве людей (ср. коммент. **Вачаспати Мишры** к «Санхья-карике» 53). И это вполне объяснимо: если осн. отличие человека от животных заключается, как выяснилось, в возможности изучать ведийскую *дхарму*, то те лишь «биологич.» люди, к-рые к этому не способны, к классу людей в сущностном смысле не относятся. Такова была антропология «ортодоксального» брахманизма, к-рую, разумеется, не принимали будд. и джайн. мыслители, изначально отвергавшие значимость варновых делений и традиц. ритуализм, а также некоторые позднеиндуистские реформаторские течения **бхакти** или **тантризма**, для к-рых отвержение всех социально-ритуальных нормативов было одним из средств достижения освобождения. Но они также в своих сочинениях не обнаруживают специального интереса к антропологии в европ. смысле слова (изучение феноменологии психики, чрезвычайно изысканное в инд. философии, этого общего положения не отменяет, ибо сама психика рассматривается «внеантропологически»).

Единственная значительная филос. модель, в к-рую было включено понятие человека как такового, — учение о целях человека (**пурушартха**), коих признается четыре — выгода (**артха**), чувственные удовольствия (**кама**), религ. заслуга (*дхарма*) и освобождение (*мокша*), но из к-рых только последнее стало специализированным и весьма детализированным предметом филос. рефлексии.

Изучение мирового духа, локализованного и в человеке, составляло, напротив, центрообразующий интерес инд. гностиков и философов, и среди осн. понятий, выражающих эту реальность, — понятие П. В **упанишадах** П. в своей «пневматологич. ипостаси» соответствует единому всепроникающему жизненному принципу, к-рый

одушевляет людей и пр. живые существа, населяющие космос (Брихадараньяка-уп. I.4.1; Чхандогья-уп. I.6.6, I.7.5; Айтарея-уп. I.1.3; Катха-уп. III.11; и др.). П. в этом качестве отождествляется как с «всепроникающим *Брахманом*» (Айтарея-уп. I.1.3), так и с *Атманом*. Помимо единого П. мудрецы *упанишад* знают, однако, и др. П., напр. П. в правом глазу человека или П. в Солнце (к-рые оказываются даже «сущностями» *Брахмана* и *Атмана*). Насчитывается и восемь П., соотносимых с бессмертием, глазом, дыханием, органом мысли, речью, смертью, водами и размножением человека, над к-рыми «надзирает» единый П. (Брихадараньяка-уп. III.9.11–18). Очевидно, что при этой плюрализации единого жизненно-духовного начала множественные П. приближаются по своему статусу к **пранам**. Др. морфоза того же понятия — «П. величиной с палец», обитающий в *Атмане* (Катха-уп. IV.12–13), — к-рая впоследствии будет воспроизведена в эпич. текстах, окажется одним из историч. компонентов концепции тонкого тела (**сукшма-шарира**).

Как фактич. синоним *Атмана* П. — обозначение множественных духовных начал — осваивается преимущественно в философии **санкхьи**. В этом качестве он составляет оппозицию всему психофизич. агрегату индивида (т.н. полю — *кшетра*) как «познающий поле» (*кшетраджня*); он управляет даже высшим слоем этого агрегата — интеллектом-**буддхи**, к-рый находится в сфере трех «состояний» (**бхавы**), тождественных трем **гунам** (Мбх. XII.187.1–3, 21; 233.18; 238.1–2 и сл.). Санкхьяиками обыгрывается традиц. этимологизация слова П., известная еще **Яске** (ок. V в. до н.э.): слово означает дух, «лежащий в городе» тела (Мбх. XII.294.37). В формирующемся космологич. дуализме доклассич. *санкхьи* П. противостоит первоматерии **Пракрити** (Бхг. XIII.19, 27–28). В списке начал *санкхьи* он нормативно именуется 25-м началом, к-рый противопоставляется 24 началам, составленным из *Пракрити* и ее эманаций (Мбх. XII.291.37–38, 48; 293.38, 44, 48 и сл.). Нередко, однако, встречаются рассуждения и о 26-м начале, к-рое именуется «высшим П.», противопоставляемым «обычному» (Мбх. XII.296.7, 11, 16–17, 20 и сл.).

Классич. *санкхья* разрабатывает концепцию П. в радикальной дуалистич. онтологии, по к-рой он находится в отношении взаимодополнения с *Пракрити* и соответствует «чистому субъекту». Понятие П. в «Санкхья-карике» **Ишваракришны** конструируется через отрицания родовых характеристик *гун* и их модусов: он лишен самой гунности, неразличения, объектности, общности, бессознательности и способности к порождению ч.-л. (ст. 11). Доказательства существования П.: 1) предназначенность всего составного (структурность мира и психофизич. агрегата индивида) для «другого»; 2) необходимость наличия противоположности всему трехгунному; 3) необходимость наличия «управляющего» начала; 4) необходимость в существовании «вкушающего» (*бхоктри*), или субъекта опыта; 5) наличие деятельности, направленной на освобождение (ст. 17). Доказательства множественности П.: 1) одновременность рождений, смертей и «распределенность» способностей индивидов; 2) несовпадения в их деятельности; 3) преобладание у различных индивидов той или иной *гуны* (ст. 18). Собственные же характеристики П. — сама его субъектность, «изолированность», индифферентность, созерцательность и бездеятельность (ст. 19). По комментаторам Ишваракришны, П. совершенно пассивен при «работе» гунных начал — подобно тому как отшельник, зашедший на поле, непричастен работающим там земледельцам. П. — это «световое» сознание-присутствие: чувствование, воление и само познание осуществляются не им, но гунными психич. способностями, но без него они, как бессознательные, также не способны осуществлять эти функции. Созидание космоса обуславливается тем, что он каким-то образом выводит из «равновесия» *гуны*, составляющие *Пракрити*, а закабаление П. — тем,

что он каким-то образом ассоциирует себя с названными и реально непричастными ему функциями. Цель мирозидания — освобождение П. от этого закабаления, к-рое осуществляется также не им, но самой *Пракрити* (ст. 56).

Термин «П.» в качестве синонима *Атмана* полностью принимается в близкородственной *санкхье* системе **йоги** — с тем только различием, что здесь в качестве «особого П.» (П. *вишеша*) постулируется **Ишвара** — божество, отличное от «рядовых» духовных субъектов своей неуязвимостью для воздействия кармических последствий преждедосвершенных действий (Йога-сутры I.24). Термин получил признание также в текстах **ньяя-вайшешики**, но не в **адвайта-веданте**, для к-рой это понятие слишком тесно ассоциируется с *санкхьей*, настаивавшей на множественности духовного начала, неприемлемой для радикального монизма ведантистов. Осн. претензии **Шанкары** к концепции П. в *санкхье* состояли в том, что П. настолько онтологически непричастен *Пракрити*, что непонятно, как он может быть вообще «закабален» ею, и, следовательно, непонятно, от чего ему следует и «освободиться», а также в том, что он не может никак воздействовать на нее (а без этого невозможен и сам космогонич. процесс) вследствие своей абсолютной пассивности (Брахма-сутра-бхашья П.2.3, 5–8, 10). Более поздние адвайтисты оспаривали правомерность выведения множественности П. из таких «телесных характеристик», как рождение, смерть и деятельность людей. Критич. позиция Шанкары и его последователей была учтена в поздней *санкхье*, пытавшейся адаптировать классич. наследие к вкусам индуистской «ортодоксии»: в «Санкхья-сутрах» делается попытка примирить множественность П. со всеединством духовного начала — утверждается, что П. множествен нумерически, но един по своей природе (I.154).

Лит.: Семенцов В.С. Проблемы интерпретации брахманической прозы. Ритуальный символизм. М., 1981; Сыркин А.Я. Некоторые проблемы изучения упанишад. М., 1971; Топоров В.Н. О структуре некоторых архаических текстов // Труды по знаковым системам. Т. 5. Тарту, 1971; Catalina F.V. A Study of the Self Concept of Sāṅkhya-Yoga Philosophy. D., 1968; EIPh. Vol. IV. Sāṅkhya: A Dualist Tradition in Indian Philosophy. Ed. by G.J. Larson, R.Sh. Bhattacharya. Princeton (N.J.), 1987; Schayer S. A Note on the Old Russian Variant of the Purushasūka // Archiv Orientalni. 1935, № 7(3), p. 319–323.

В.К. Шохин

ПУРУШАРТХА (санскр. puruṣārtha — «цель человека») — важнейшее понятие индуистского мировоззрения и инд. «практич. философии» среди тех, к-рые обозначают осн. задачи человеческого существования. Первые свидетельства о П. восходят ко П.в. до н.э., к коммент. грамматиста **Патаанджали** на **сутры Панини** (П.2.34), где дважды упоминаются такие осн. человеческие цели, как **дхарма** — накопление религ. заслуги и **артха** — приобретения мирской жизни. В первые века н.э. уже складывается система трех П. (*триварга*), в к-рую помимо двух названных целей включается и **кама** — успех в чувственных удовольствиях. Некоторые др. задачи человека — такие, как снискание славы и пр. (к-рые, как представляется, имели сопоставимый статус в «Натья-шастре» и др. текстах), — не выдержали «конкуренции» (вероятно, ввиду того, что они без труда включаются в первые две). Отдельные теоретики **индуизма** пытались различать значимость трех П. и даже редуцировать их до более «экономного» списка, однако преобладающая тенденция была связа-

на с их гармонизацией. Так, согласно «Ману-смрити», «[некоторые считают, что] благо [составляется] из заслуги и выгоды, [другие предпочитают] удовольствие и выгоду, [третьи] — одну заслугу, [четвертые] — только выгоду, но правильно, что благо составляют все три» (II.224). Из чего следует, что благо трактуется как некий общий эквивалент всех П. Индуисты вели дискуссии о том, какая из них является «корневой» по отношению к двум другим, и определенное предпочтение отдавалось *дхарме*. Предпринимались попытки соотнесения П. со стадиями жизни индивида (**ашрама**), напр., по «Кама-сутре», в детстве предпочтение уделяется *артхе*, в молодости — *каме*, в старости — *дхарме* (I.2.2–4), но подобные распределения ни в коем случае не имели нормативного характера. То же относится и к попыткам соотнести П. с *варнами* и «специальностями» (когда утверждается, напр., что для царя или куртизанки важнее всего *артха* — I.2.15–16). Показательно соотнесение в «Ману-смрити» трех П. с тремя **гунами** санкхьяиков: *дхарма* ассоциируется с *саттвой*, *артха* — с *радžasом*, *кама* — с *тамасом* (XII.38). Возможно, что лишь к сер. I тыс. н.э. к трем П. добавляется четвертая — **мокша**, или освобождение от мира перевоплощений и страданий, и общая система П. расширяется до четвертичной (*чатурварга*). По мнению Ш. Маламуда, в данном случае сработала известная общекультурная нумерологич. парадигма 3 + 1, по к-рой четвертый, высший компонент иерархии элементов «снимает» или «поглощает» три предшествующих. Добавление четвертой «сверхцели» позволяет переосмыслить всю систему П.: *кама* и *артха* соотносятся с областью «приятного» (*пребас*), тогда как *дхарма* и *мокша* — с высшей сферой «благого» (*шребас*).

Примерно с VII в. категория П. становится предметом обсуждения и в отдельных филос. системах. Хотя все инд. философы признавали, что познание должно быть связано с реальными человеческими целями, а не обращаться к таким «внецелевым» материям, как (по выражению буддиста Дхармоттары) количество зубов у вороны, специально проблемой П. занимались только брахманистские школы. Так, **Уддйотакара** вводит ее в предисловие к своему субкоммент. к «Ньяя-сутрам». **Джайнта Бхатта** во вступлении к «Ньяя-манджари» утверждает, что значение **Вед, пуран, дхармашастр** и т.д. состоит в том, что они наставляют о реализации П. и предназначены именно для познания ее средств, тогда как его современник **Вьомашива** настаивает на том, что **вайшешика** заинтересована только в освобождении, а не в трех остальных П. Хотя самое раннее ведантийское упоминание о П. содержится уже в «Брахма-сутрах» (III.4.1), серьезное рассмотрение соответствующей проблематики начинается лишь с полемики ведантистов с мимансаками. **Шанкара** в «Брахмасутра-бхашье» утверждает, что познание *дхармы* (осн. задача мимансаков) имеет результатом лишь «процветание» (**абхьюдая**), тогда как познание **Брахмана** — высшее благо (*нихиреяса*), недостижимое никакими средствами (I.1.1), и здесь же констатирует, что «постижение *Брахмана* является целью человека». Считая, в противоположность мимансакам, что мн. положения **упанишад** не являются предписаниями, но лишь рекомендациями устраниваться от внешних объектов, Шанкара утверждает (I.1.4), что эта привязанность препятствует достижению «высшей цели человеческого существования» (*атьянта-П.*). Аргументация, апеллирующая к П., является решающей и в полемике Шанкары с воззрениями мимансаков, вайшешиков и найяиков о душе как активном начале: если душа активна, то она по определению не может достичь освобождения (как огонь не может перестать жечь), а это противоречит самой идее П., т.к. высшая из целей не может быть в таком случае достигнута (II.3.40). Наконец, комментируя названную **сутру**, где упоминается П., он утверждает, что П., согласно текстам **шрути**, реализуема лишь посред-

ством знания. С ним солидарен и его современник **Мандана Мишра**, отрицающий, что лишь предписания релевантны в связи с П.: целью человека является сам *Брахман*, идентичный прекращению всех страданий и одновременно высшему блаженству (**ананда**) и просветленности; если же его блаженство не постигается, то у нас нет П. (Брахма-сиддхи I.5, IV.4). Ученик Шанкары **Сурешвара** прямо указывает мимансакам, что предписания целесообразны постольку, поскольку они ведут к реализации П., но тексты **упанишад**, не содержащие предписаний, значимы сами по себе, т.к. они учат о единстве **Атмана и Брахмана**, к-рое и является высшей П.

В позднее средневековье концепция П. становится уже настолько общепризнанной, что ее вводят в свою систему даже санкхьяики, к-рые на классич. стадии ее не признавали. Уже в начальном афоризме «Санкхья-сутр» заявленная цель учения **санкхьи** — устранение трех видов страданий — определяется как «конечная цель человеческого существования» (I.1). Именно с позиций соответствия П. составитель этих *сутр* отвергает философию как «ортодоксального» **брахманизма**, так и **буддизма** (I.47, 82–83; V.78–79).

Хотя в индологич. и историко-филос. лит-ре уже давно принято считать концепцию П. инд. вариантом теории ценностей, аксиологии, эта интерпретация некорректна. Инд. системы не знают самого понятия ценности как такового, вполне четко работая с «целями» и «благами», а не различать эти понятия и ценности может только тот, кто смешивает осн. категории «философии индивида». Потому если концепцию П. представлять в формате зап. философии, то для этого значительно больше подходит употреблявшийся предшественником Канта А.Х. Крузиусом (1715–1775) термин «телематология» (Thelematologie) — учение о целях и интересах.

Лит.: Сыркин А.Я. Некоторые проблемы изучения упанишад. М., 1971; *Danielu A.* Virtue, Success, Pleasure, Liberation. The Four Aims of Life in the Tradition of Ancient India. Rochester, Vermont, 1993; *Halbfass W.* Menschen und Lebensziele. Beobachtungen zu den puruṣārtha // Hermeneutics of Encounter. Essays in Honour of G. Oberhammer. Ed. by F.X. D'Sa and R. Mesquita. Vienna, 1994, p. 123–135; *Malamoud Ch.* On the Rhetoric and Semantics of Puruṣārtha // Contributions to Indian Sociology. New Series. 1981, vol. 15, № 1, 2, p. 33–54; *Schokhin V.* Sāṃkhya on the Ends of Man (puruṣārtha) // SII. 1997, Bd 21, S. 193–205; *Sharma A.* The Puruṣārthas: A Study in Indian Axiology. Michigan State Univ., 1982.

В.К. Шохин



РАГХУНАТХА ШИРОМАНИ (санскр. Raghunātha Śiromaṇi) (ок. 1475 — 1550) — один из наиболее радикальных реформаторов **навья-ньяя**, к-рого называли в числе образованнейших мыслителей Индии эпохи могольского имп. Акбара. Он был учеником Васудэвы Сарвабхаумы, навья-найяика, последователя религ. проповедника **Чайтаньи**; прославился тем, что знал наизусть «Таттва-чинтамани» **Гангешы Упадхьяи**. Биографич. сведения о нем противоречивы: одни источники называют его уроженцем Надии, приобщившимся к **ньяе** по стечению

обстоятельств (якобы после смерти отца его мать перебралась в г. Навадвипа, где работала в семье Васудэвы); другие утверждают, что он был **брахманом** касты *ра-рихи* (как и его учитель Васудэва) и происходил из Бурдвана (Бенгалия); третьи — что он родился в г. Силхет (совр. шт. Ассам). В коммент. на «Таттва-чинтамани» он назвал себя «Широмани» — «Драгоценный венец [ньяи]»; вместо традиц. выражения почтения учителю во вводных стихах к своим трактатам помещал похвалу себе, за что снискал славу гордеца.

Проявил выдающиеся способности и тягу к знаниям уже в раннем возрасте, что иногда объясняют его желанием компенсировать физич. недостаток (отсутствие одного глаза), за к-рый над ним часто подшучивали. Его первый учитель — Васудэва рассердился на него за критику своего труда по *ньяе* и отправил завершать обучение в Митхилу к Джаядэве Пакшадхаре. С этим наставником Р.Ш. также вступил в конфликт, публично выразив несогласие с его теорией, содержащейся в трактате «Саманья-лакшана» («Определение общего»). В результате, однако, учитель вынужден был признать превосходство ученика и его выдающиеся способности. Завершив обучение, Р.Ш. открыл свою школу в Навадвипе, к-рая пользовалась большой популярностью. Одним из выдающихся учеников школы был Рамакришна Бхатгачарья Чакраварти.

Помимо коммент. «Диддхити» на «Таттва-чинтамани» Гангеши (сохранился не полностью) ему принадлежат «Акхьятавада» (работа о значении глагольных суффиксов), «Наввада» («Учение об отрицании»), «Падартхататтва-нирупана» («Определение онтологич. категорий»), «Атмататтва-вивека-диддхити» («Толкование к „Различению истины об Атмане“») [см. **Атман**], коммент. на полемич. соч. **Удаяны**, направленное против **буддизма**, «Ньяя-лилавати-пракаша-диддхити» (коммент. на сочинение Вардхаманы) и еще неск. комментариев на сочинения Шрихарши, Удаяны и др. найяиков и вайшешиков.

Стиль Р.Ш. отличается лаконичностью, и его сочинения непонятны без подробного комментирования. Он пытался упростить сложную категориальную сетку отношений, разработанную *навья-ньяей* до него, чтобы облегчить понимание устройства мира и познания, моделируемого ею. Рассмотрев детально отношения между объектами и знанием о них в коммент. на «Атмататтва-вивеку», Р.Ш. отметил роль опыта в различении познаваемых объектов и объектов, о к-рых делаются высказывания, и необходимость введения категории объектности (*вишьята*) как отличающейся от главного квалификатора (*пракарата*) и др., участвующих в формировании знания.

В «Падартхататтва-нирупане» им проводится кардинальная реформа традиц. системы категорий **вайшешики**. На том основании, что их невозможно обосновать средствами логики *навья-ньяи*, нек-рые из них отвергаются или перетолковываются. Он предложил и ряд новых категорий, в осн. логико-эпистемологических: дискретный момент (**кшана**), персонифицирующее свойство (*сватва*), сила причины, или причинность (**шакти**), бытие причиной (*каранатва*), бытие следствием (*карьятва*), специфицируемость (*вайшиштья*) и объектность (*вишьята*). Силу причины Р.Ш. толковал как тип индивидуалии, принадлежащей определенным отношениям (*самбандха*), таким как контакт между нашим дыханием и соломой, на к-рую дуем, разжигая огонь. «Бытие причиной» интерпретируется как общее свойство индивидуальных причин, отличающее их от различных следствий (в свою очередь, обладающих качеством «бытие следствием») и ограничителей так же, как отношение отсутствия (напр., отсутствие огня в озере) отличается от контрпозитива этого отношения (огня). Введение категории «специфицируемость» обосновывалось тем, что она позволяет нам познавать «отсутствие» (аналогично тому, как традиц.

категория «внутренняя присущность» позволяет познавать цвет и т.п.). Такой же необходимой причиной познания объектов, как их специфицируемость, Р.Ш. считал объектность, обуславливающую бытие в качестве отдельного, самостоятельного объекта. Традиц. категории «пространство», «время» и «Бог» сводятся им в одну категорию — «Бог», т.к. провозглашаются не тремя отдельными причинами вещей, а одной. Вместе с пространством и временем Р.Ш. «изгоняет» из онтологии эфир (**акашу**): не он, а Бог провозглашается инструментальной и ингерентной причиной звука. Его новации распространялись и на традиц. концепции субстанций и качеств. Он полагал, что не существует невоспринимаемых субстанций, как считали вайшешики: атомы и их диады воспринимаемы, но обладают минимальной восприимчивостью. Не бывает невоспринимаемого цвета. Если старая школа утверждала, что каждое качество (цвет, тактус), так же как и движение, должно быть «проникающим» или же «не проникающим» локус, то Р.Ш. это отрицал. Аргументом опровержения служил пример обжигаемого горшка, к-рый снаружи выглядит красным, но если мы заглянем внутрь горшка, то увидим, что внутри он черный. Это, по его мнению, означает, что цвет горшка «не проникает» место горшка и, т.о., не требует постулирования особой разновидности цвета — «пестрого». Р.Ш. предлагал считать число (**санкхья**) не качеством (как оно понималось в старой *ньяе*), но дополнительной категорией.

Лит.: Инголлс Д.Г.Х. Введение в индийскую логику навья-ньяя. М., 1974; EIPh. Vol. VI. Indian Philosophical Analysis: Nyāya-Vaiśeṣika from Gaṅgeśa to Raghunātha Śiromaṇi. Ed. by K.H. Potter, S. Bhattacharyya. D., 1993.

Н.А. Канаева

РАДЖАС см. ГУНЫ

РАДЖУ ПУЛА ТИРУПАТИ (Raju Poolla Tirupati) (1904–1992) — один из наиболее авторитетных инд. философов прошлого столетия. По определению известного зап. философа Ф. Нортропа, П.Т.Р. являлся «живым авторитетом в области **адвайты**». В то же время он признан ведущим компаративистом.

Философию П.Т.Р. чаще всего определяют как онтологич. идеализм. Его отношение к материализму и даже субъективному идеализму имеет характер не просто критики, но агрессивного отторжения. Хотя П.Т.Р. был верным приверженцем *адвайта-веданты*, тем не менее он осознавал, что верность традиции не исключает необходимости ее творческо-критич. осмысления: «Если идеализму нужно развивать свои положения в соответствии с совр. требованиями, он не может быть тем, что... унаследовано от **Шанкары** и **Рамануджи**».

Философ пытается дать собственное определение Абсолюта. **Брахман**, по его мнению, проявляется не только в триаде **сат–чит–ананда** (существование–сознание–блаженство), но и является воплощением еще одной триады — истина–красота–добро. «Абсолют — это все вместе взятое. Если мы подходим к нему с разных уровней опыта, то и понимаем его по-разному. С т.зр. логики Он — Истина, с т.зр. эстетики — Прекрасное, с т.зр. эпистемологии — Сознание и т.д.». П.Т.Р. признает, что ведантистский подход к проблеме человека не является удовлетворительным. Он предлагает дополнить его подходами, к-рые демонстрируют др. традиции: «Кит. концепция подчеркивает социальную сущность человека, иудейская — его нрав-

ственную природу, а греческая — нац. характер. Если мы объединим эти подходы, то получим полное представление о сущности человека».

Соч. П.Т. Раджу: *Idealistic Thought of India*. Cambridge (Mass.), 1953; *Indian Idealism and Modern Challenges*. Chandigarh, 1961; *Introduction of Comparative Philosophy*. Lincoln, 1962; *The Philosophical Traditions of India*. L., 1971; *Thought and Reality. Hegelianism and Advaita*. L., 1937.

Лит.: *Литман А.Д.* Современная индийская философия. М., 1985; *Mir-tu K.S.* Traditions, Teaching and Research. N.D., 1985.

М.Т. Степаняни

РАДХАКРИШНАН САРВЕПАЛЛИ (Radhakrishnan, Sarvepalli) (05.09.1888 — 17.04.1975) — философ, религиовед, обществ. и политич. деятель, один из самых значительных представителей **неоиндуизма** в XX в. Родился в образованной брахманской семье в г. Тиррутани (совр. шт. Андхра-Прадеш), получил традиц. инд. и европ. образование. В 1918–1921 С.Р. — профессор философии в ун-те Майсура, в 1921–1931 — в ун-те Калькутты, в 1931–1936 — вице-президент Андхрского ун-та, в 1938–1948 — Бенаресского индуистского ун-та. В 1946–1952 — глава инд. представительства в ЮНЕСКО, в 1949–1952 — посол Индии в СССР, в 1953–1962 — президент Делийского ун-та; в 1952–1962 — вице-президент, в 1962–1967 — президент Индии.

С.Р. — автор многочисленных лекционных курсов (читавшихся как в Индии, так и за ее пределами — преимущественно в Англии и США) и книг, наиболее значительной из к-рых стала монография «Философия Рабиндраната Тагора» (1918). Среди осн. сочинений — двухтомная работа «Индийская философия» (1923–1927), в к-рой глубочайшие знания автором текстов, принадлежащих всем осн. школам инд. философии и всем историч. периодам в развитии философии Индии, сочетаются с сознательным компаративистским подходом. С.Р. постоянно подчеркивает параллели между инд. и зап. мыслью, но при этом не придерживается историко-стадиального подхода (различия между ранними и поздними стадиями развития **даршан** для удобства изложения у него нивелируются). Монография «Индийский образ жизни» (1927) предназначалась для апологетической презентации **индуизма** перед зап. аудиторией: индуистская ментальность предстает как «религиозность субъекта» — в противоположность «религиозности объекта», присущей иудаизму, христианству и исламу; инд. ментальность в целом подается как интуитивизм, направленный на реализацию истины, и противопоставляется рационализму зап. мысли, ориентированной на умозрительное усвоение истины. Здесь же предпринимается сознательное осовременивание ключевых индуистских понятий — **кармы, сансары, дхармы** и т.д., типичное для всего неоиндуизма. По С.Р., индуизм вполне сочетаем с откровениями основателей мировых религий, но при равенстве всех религий оказывается в его интерпретации все же «всех равнее».

В кн. «Идеалистический взгляд на жизнь» (1932) и «Восточные религии и западная мысль» (1939) С.Р. выражает убежденность в сущностном единстве общемирового филос. идеализма — от Платона до Беркли и Гегеля, к-рому соответствует идеализм **веданты** (существенные различия в названных «редакциях» идеализма учитываются явно недостаточно); он противопоставляет его несостоятельной, с его т.зр., философии материализма и материалистич. системе ценностей. Сочетание зап. сциентизма и инд. мистицизма (под эгидой *веданты*) могло бы создать возможности для мирового духовного синтеза. В подробно прокомментированном пере-

воде **сутр веданты** «„Брахма-сутры“: философия духовной жизни» (1960) С.Р., переведивший также и «**Бхагавадгиту**», и осн. **упанишады**, выступает как продолжатель основателей школ ср.-век. *веданты*, к-рые также комментировали все «три сокровища» ведантийской традиции. Здесь он, однако, занимает двойственную позицию: с одной стороны, он видит в недуалистич. *веданте* **Шанкары** высшее достижение мировой мысли, с другой — пытается, подобно всем его оппонентам, начиная с **Бхаскары**, реабилитировать «полную реальность» мира, к-рая у Шанкары решительно отрицается. Принятие реальности мира необходимо для реабилитации человеческого активизма и науч. освоения действительности в контексте «правильно понятой» ведантийской философии.

Соч. С. Радхакришна: Индийская философия. Т. 1–2. М., 1956–1957; Эсхатология (О будущей жизни души). Киев, 1993; The Hindu View of Life. Oxf., 1926; An Idealist View of Life. L., 1932; Occasional Speeches and Writings. Ser. 1–3. D., 1957–1963; Religion and Society. L., 1947.

Лит.: *Аникеев Н.П.* Философские и социологические взгляды С. Радхакришна // Современная философская и социологическая мысль стран Востока. М., 1965; *Литман А.Д.* Сарвепалли Радхакришнан. М., 1983; *Joad С.Е.М.* Counter Attack from The East: The Philosophy of Sarvepalli Radhakrishnan. L., 1933; Philology and Confrontation. Paul Hacker on Traditional and Modern Vedānta. Ed. by W. Halbfass. N.Y., 1996; The Philosophy of S. Radhakrishnan. Ed. by P.A. Schilpp. N.Y., 1952.

В.К. Шохин

РАМАКРИШНА (Ramakrishna; настоящее имя Гададхар Чаттопадхьяя — Gadadhar Chattopadhyaya) (18.02.1836 — 15.08.1886) — инд. религ. деятель, представитель **неоиндуизма**. Родился в Бенгалии в семье бедного **брахмана**. Будучи с 1856 жрецом храма богини Кали в Дакшинешваре (близ Калькутты), постоянно переживал спонтанные экстаич. состояния, имел видения богини. Позднее Р. освоил духовные практики, основанные на **тантре** и **йоге**, изучил **адвайта-веданту**. Желая понять сущность др. религий, какое-то время жил по предписаниям ислама, затем христианства, мистически созерцая Мухаммеда, Богоматерь, Христа. Постепенно росла известность Р., его начали почитать как величайшего святого, как воплощение Бога (он получил титул Парамаханса — «Высочайший Лебедь»). Множество паломников приходили к нему в Дакшинешвар. Непрерывные экстазы, усугубленные частыми проповедями, вызвали у Р. рак горла, от к-рого он и скончался.

Воззрения Р. не носят систематич. характера, сам он не записывал их. Свое учение Р. сравнивал с плодом, в к-ром ценна не только сердцевина, но и то, что ее окружает: всем религ. представлениям находилось в этом учении собственное место. Все религии родственны друг другу, поскольку все они ведут к одному и тому же Богу. Различия, имеющиеся между ними, несущественны и связаны только с культовыми и обрядовыми аспектами. Иначе говоря, у Р. религ. традиции объединены в одной, универсальной религии. По его мнению, Мухаммад, Иисус, **Будда**, Кришна — это разные воплощения одного божества. Р. не одобрял отречение от мира ради духовного совершенствования, считая возможным сочетать стремление к окончательному освобождению с работой в миру. Повсюду замечая проявления божественного, Р. говорил о важности любви и помощи всем людям и сам следовал «пути любви» (*бхакти-марга*) в своей жизни. Различия по касте, полу или религии условны, и совершенный человек выше их. Постигнуть Бога и быть с ним мо-

жет каждый, для чего нет нужды прибегать к сложным обрядам. Во многом учение Р. является популярным изложением *адвайта-веданты*; в то же время он совершает переоценку некоторых ее важных принципов, что превращает это направление в его трактовке в *неоведанту*. Напр., с т.зр. Р., реален не только безличный абсолютный **Брахман**, но и *Брахман*, наделенный формой, т.е. *Брахман* как объект религ. служения. Кроме того, и эмпирич. мир у него не иллюзорен, а реален, будучи порожден божественной «игрой» (*лила*). Исходя из духа единства, Р. пытался также синтезировать и различные виды *веданты*, к-рые для него означали просто разные стадии йогического опыта. Религ. служение Р. и его воззрения оказали значительное влияние на духовную культуру Индии последующих десятилетий. В Индии Р. сам стал объектом религ. культа; есть храмы, посвященные ему. Социальные идеи Р., развитые его главным учеником — **Вивеканандой**, получили практич. воплощение в деятельности Миссии Р.

Лит.: *Gnaneswarananda. Ramakrishna: the Man and the Power. Chicago, 1936; Isherwood Ch. Ramakrishna and His Disciples. Hollywood, 1980; Ramakrishna Paramahansa. Ed. by S.R. Bakshi and Sangh Mittra. N.D., 2002 (Encyclopaedia of Saints of India).*

С.В. Пахомов

РАМАНА МАХАРИШИ (Ramana Maharshi; настоящее имя Венкатараман Айяр — Venkataraman Iyer) (30.12.1879 — 14.04.1950) — почитаемый индуистский **гуру**. Родился недалеко от Мадурай (совр. шт. Тамилнад), в семье адвоката. В 16-летнем возрасте, стремясь избавиться от страха смерти, спонтанно вошел в состояние глубочайшей сосредоточенности, в к-ром, по его словам, ему удалось постичь высшее «Я» (**Атман**). Эта самореализация произошла без многолетней духовной подготовки, обычной в подобных случаях, и без руководства со стороны наставника. Чуть позже Р.М. стал отшельником на священной для шиваитов горе Аруначала, практикуя непрерывное созерцание внутреннего «Я». Постепенно около него сложился круг последователей, образовавших в г. Тируваннамалай духовный центр (**ашрам**), существующий до сих пор. Р.М. отказывался называть себя учителем, считая настоящим учителем только *Атман*, и видел свою миссию в том, чтобы помочь человеку пробудить в себе Истину. Мировоззрение Р.М. в целом находится в русле идей **адвайта-веданты**. Единственная реальность — это «Я», *Атман*, отличный от всего внешнего. Мир и индивидуальность нереальны. «Я есмь» — первичная интуиция, самоочевидная данность для всех людей. Чтобы проникнуть к первоисточку реальности, следует очистить «Я» от всех неверных привязок его с действием, мышлением, волеизъявлением и т.п. Осн. методом этого выступает *атмавичара*, или самоисследование, — «мягкая» техника, не ставящая целью жестко подавлять ум. Следует сосредоточиться на внутреннем ощущении «Я» и удерживать его как можно дольше. Помочь этому ощущению может также вопрос «Кто я?», к-рый следует задавать всегда при появлении различающих мыслей. Это чистое вопрошание, не требующее четкого ответа. Переживание чистого «Я» стирает кармические следы (**васаны**) и в конце концов приводит к окончательному освобождению. Индивидуальное сознание (ложное «Я», *ахам*) растворяется в *Атмане*. Истинное «Я» не имеет точной пространственной локализации, но в познавательных целях удобно представлять его в правой части груди («правостороннее сердце»). Р.М. не отрицал иных способов постижения реальности, но считал их менее эффективными. Всякое просвет-

ление происходит только изнутри, поэтому не имеет смысла рассуждать о высшем Боге как о чем-то внешнем по отношению к человеку. Р.М. полагал, что *атмавичару* можно практиковать в любое время и в любом месте. Сам Р.М. не считал свое учение чем-то уникальным и не воспринимал его как религию. Множество последователей Р.М. есть в разных странах мира, в т.ч. в России.

Лит.: Шри Рамана Махарши: Жизнь и Путь. СПб., 1995; The Collected Works of Ramana Maharshi. Ed. by A. Osborne. Tiruvannamalai, 1974; Osborne A. Ramana Maharshi and the Path of Self-Knowledge. Bombay etc., 1954; Sayings of Sri Ramana Maharshi. Bangalore, 1994.

С.В. Пахомов

РАМАНУДЖА (Rāmānuja) (легенд. годы жизни 1017–1137, по совр. оценкам, 1077–1157) — вишнуитский философ, основатель и главный представитель школы **вишишта-адвайта-веданта**, в творчестве к-рого получили полную реализацию и систематизацию задачи синтеза философии **веданты** и вишнуитской теологии, поставленные **Ямуначарьей** и **Натхамуни**. Среди осн. заслуг Р. можно отметить составление коммент. к «Тройственной основе» **веданты**, в к-рых были детально разработаны и систематически обоснованы основоположения **вишишта-адвайты**.

Р. родился в брахманской семье в дер. Шриперумбудура (в районе совр. г. Ченнай, бывш. Мадрас), был отдан в ученичество веданисту **Ядавапракаше**, склонность к-рого толковать **упанишады** в духе **адвайты** явилась в дальнейшем причиной разрыва Р. с ним. Попад под влияние юж.-инд. **вишнуизма** в лице **альваров**, молодой ученик не согласился с интерпретацией одной из *упанишад*, предложенной его учителем, на этой почве произошел разрыв, едва не стоивший жизни непослушному ученику. После этого Р. решил стать учеником главы вишнуитской общины в Шрирангаме Ямуначарьи, к-рый разрабатывал филос. аспект творчества альваров. Но своего нового учителя Р. так и не увидел, хотя всю дальнейшую жизнь посвятил развитию и продолжению его учения. В течение всей жизни Р. обращал иноверцев, восстанавливал вишнуитские храмы, много путешествовал по Индии, стремясь вернуть учению первоначальный смысл. На закате жизни Р. был изгнан царем-шиваитом из государства Чола. Незадолго до смерти вернулся в Шрирангам, где и скончался, оставив после себя небольшое письм. наследие.

Р. написал девять работ, из к-рых аутентичными исследователи признают только три: I. «Шри-бхашья» («Комментарий, [посвященный богине] Шри») — коммент. к «Брахма-сутрам». Содержит все осн. положения философии **вишишта-адвайты**. Текст написан очень сложным, трудным для понимания языком. Р. выделяет в тексте «Брахма-сутр» 546 **сутр** и 140 тематич. подразделений (*адхикарана*). В соответствии с композиционной структурой исходного текста «Шри-бхашья» делится на четыре главы (*адхья*), каждая включает четыре раздела (*пада*). Каждая *сутра* подробно и детально комментируется, в результате чего Р. умело обосновывает все осн. положения своей филос. системы. На основе многочисленных цитат из текстов **шрути** и **смрити** им опровергаются взгляды **адвайты** и **бхеда-абхеды**.

В истории **вишишта-адвайты** текст «Шри-бхашья» неоднократно комментировался. Наиболее авторитетны комментарии «Шрута-пракашика» Сударшаны Сури и «Таттва-тика» **Ведантадешики**.

II. «Ведарта-самграха» («Краткое изложение смысла Вед») — своеобразный коммент. на *упанишады*. Текст отражает процесс становления школы **вишишта-адвай-**

та-веданты в ходе ее противостояния с др. филос. системами: *мимансой*, *адвайта-ведантой* и *бхеда-абхедой*. Содержит три раздела: 1) введение-пролог, в к-ром тезисно излагаются осн. идеи трактата; 2) критика др. систем *веданты* (*адвайта-веданты*, *бхеда-абхеды* **Бхаскары** и **Ядавапракаши**); 3) разработка системообразующих концептов школы в русле полемики с обозначившимися оппонентами и включение в полемич. диалог представителя *мимансы*. В дискуссии с *мимансой* Р. отстаивает положение, значимое для *веданты* в целом, — о том, что священные тексты дают знание о **Брахмане**, являющееся основой действия, и положение, значимое исключительно для *вишишта-адвайты*, — о том, что познание истинной природы *Брахмана* может привести только к любви и почитанию его совершенства. Критика Р., направленная на осн. положения *адвайты* (концепция **майи**, определение природы *Брахмана* как чистого знания, понимание пути освобождения как знания), имела целью показать их логич. несостоятельность и утвердить следующие положения *вишишта-адвайта-веданты*: 1) наличие в природе *Брахмана* всевозможных реальных совершенств, 2) реальность мира, 3) понимание пути освобождения как приводящего к любовному почитанию *Брахмана* (**бхакти**). Критика *бхеда-абхеды* строится на утверждении Р. о невозможности снисхождения *Брахмана* в мир: какие бы допущения ни принимались, это означает определенное «умаление» совершенного достоинства *Брахмана*.

В третьем разделе «Ведартха-самграхи» разрабатываются методы интерпретации *упанишад* (главный из них — метод, основанный на принципе соотносительной предикации — *саманадхикаранья*), на основании к-рых раскрывается природа *Брахмана* и постулируется путь освобождения души. Для подтверждения своих положений Р. привлекает определенные тексты *шрути* и *смрити*, главным из к-рых является «Чхандогья-уп.», на базе к-рой Р. выдвигает тезис о реальности мира. Для обоснования вишнуйских идей, осн. из к-рых является отождествление *Брахмана* *упанишад* с Вишну-Нараяной, Р. привлекает тексты *смрити*, прежде всего «**Бхагавадгиту**» и «Вишну-пурану».

III. «Гита-бхашья» («Комментарий на „Гиту“») — коммент. на «Бхагавадгиту», важен для понимания религ. доктрины Р. Текст написан им на склоне лет и в отличие от «Шри-бхашьи» очень легким, доступным для понимания языком. Р. во многом следует аналогичному коммент. Ямуначарьи, к-рому он и посвящает свой текст. Так, он делит 18 глав «Бхагавадгиты» на три *шатаки*, последняя из к-рых поясняет две предыдущие. Осн. учение поэмы Р. — продвижение адепта по пути *бхакти* к достижению Бога. Этот путь делится на две части, первая из к-рых (описанная, по мнению Р., в первой *шатаке* «Бхагавадгиты») является подготовительной ко второй — *бхакти*. В «Гита-бхашье» Р. описывает в большей степени религ.-эмоциональный аспект *бхакти*. Критико-полемич. часть работы минимализирована, это исключительно религ. текст, осн. задача к-рого — показать необходимость ритуального действия, исполняемого во славу божественного величия, как первой ступени, ведущей к высшему блаженству на пути *бхакти*.

Др. тексты, приписываемые Р.: «Веданта-сара» («Сущность веданты»), «Веданта-дипа» («Светильник веданты») — являются краткими вариантами «Шри-бхашьи»; цикл «Гадья-трайи»: «Шаранагати-гадья» («О поиске прибежища»), «Шриранга-гадья», «Шривайкунтха-гадья» и «Нитья-грантха» — руководства для вишнуитов по ежедневному богочитанию.

В религ. деятельности Р. условно можно выделить три составных элемента: 1) религиозный, в целях пропаганды вишнуизма (восстановление храмов, обращение в вишнуизм, основание новых вишнуйских центров, проповеди и т.п.), 2) учитель-

ский — разработка своего варианта учения о Боге (вишнуитская теология), 3) литургический — разработка храмового служения и ритуальной практики. Б.ч. сведений о первом виде деятельности известна из различного рода «агиографий», к-рые свидетельствуют о том, что Р. сыграл большую роль и в распространении вишнуизма, и в его укреплении. Третий вид деятельности заключался в том, что Р. унифицировал и укрепил вишнуитское богослужение. Что касается теологич. учения Р., то осн. его источником являются непосредственно работы самого Р. — «Гита-бхашья», «Гадья-трайи» и «Нитья-грантха». В рамках теологии Р. можно выделить учение о Боге (Вишну), учение о душе, учение о спасении и учение о мирозидании. Учение о Боге содержит концепцию его пяти форм (*пара* — чистый Абсолют, *вьюха* — манифестации, **аватары** — воплощения, *антарьямин* — внутренний руководитель, *арча* — идолы и изображения), учение о душе — классификацию душ (*нитья* — вечно свободные жители Вайкунтхи, *мукта* — освобожденные, *баддха* — привязанные к миру, «сансарные»), учение об освобождении — конкретные обязанности вишнуита и, наконец, учение о мирозидании — переработка вишнуитских космогонич. мифов. Необходимо отметить, что теология Р. уходит своими корнями в вишнуитские учения **панчаратры**, **пуран** и «Бхагавадгиты» — в этой области Р. ничего нового и уж тем более оригинального создать не мог. Заслуга Р. как теолога заключается в четком оформлении вишнуитского вероучения, сплочении и организации общины.

Постулировав абсолютный авторитет **Вед**, к-рые только и могут сообщить нам о Высшем Начале, *Брахмане*, Р. разрабатывает способ, при к-ром противоречивые высказывания *упанишад* не теряли бы свой смысл и при этом могли бы сосуществовать друг с другом. Подобное средство заключалось в новом понимании *Брахмана*: *Брахман* — это и Абсолютная Реальность, но это еще и вся Реальность, т.е. и мир и души, к-рые соотносятся с Богом так, как соотносятся волны и море, тело и душа, искры и пламя, атрибуты и субстанция и т.п. Главной характеристикой мира, в отличие от души, полагается его бессознательность. Души же, к-рых бесчисленное множество, представляют собой неделимые субстанции, атомы самосознания, обладающие свободой выбора. Душа по природе своей богоподобна. Эта богоподобность выявляется в процессе освобождения от неведения, к-рое заставляет человека отождествляться с тем, чем он не является: с телом, с чувствами, с мыслями, с внешними объектами. Путь «разотождествления», предложенный Р., — это путь *бхакти*, или любви и почитания личного Бога, что подразумевает целенаправленную сознательную работу человека над собой. Вся энергия человека направляется к Богу, подготавливается и удерживается путями действия и знания.

Все положительные разработки Р. продолжают филос. линию Ямуначарья, но в системе *вишишта-адвайты* немаловажную роль сыграла и критика предшествующих ей систем (*адвайта-веданты* **Шанкары**, *бхеда-абхеды* Бхаскары и Ядавапракаши). Осн. объектом критики Р. стала адвайтистская концепция *майи*. Главный смысл этой критики заключался в неприятии положения об иллюзорности мира. Традиция опровержения Шанкары не была инициирована Р. — в этом вопросе он также является наследником определенной традиции. До него эту линию начал Бхаскара, отвергавший тезис *адвайты* об иллюзорности и нереальности мира. Взамен Бхаскара предложил рассматривать мир как трансформацию *Брахмана*, т.е. реальность мира была весьма условной, т.к. постулировалась «за счет» *Брахмана*. Такие незначительные уступки Р. посчитал опасными, поскольку Абсолютный и Совершенный *Брахман* рискует, подарив миру часть своей реальности, получить взамен весь груз мирского несовершенства.

Критич. разработки Р. сыграли большую роль в развитии и уточнении положений как самой *вишишта-адвайты*, так и *адвайты*, к-рая в ответ на его критику представила целую систему контраргументов. Многие положения *бхеда-абхеды* Бхаскары стали известны именно благодаря их изложению Р.

Соч.: *Gītābhāṣya*. Transl. by J. van Buitenen // *Van Buitenen J. Rāmānuja on the Bhagavadgītā. A Condensed Rendering of His Gītābhāṣya with Copious Notes and Introduction*. D., 1968; *Śrībhāṣya*. Transl. by G. Thibaut. Oxf., 1904 (*Sacred Books of The East* 48); *Vedārthasamgraha*. Ed. and transl. by J. Van Buitenen. Poona, 1956;

Лит.: *Псху Р.В.* Некоторые проблемы исследования философии Рамануджи: историографический обзор // Вестник РУДН. Серия «Философия». 2002, вып. 3, с. 135–151; *Carman J.B.* The Theology of Ramanuja: An Essay in Interreligious Understanding. L., 1974; *Dasgupta S.* History of Indian Philosophy. Vol. III. D., 1975; *Hiriyanna M.* Outlines of Indian Philosophy. Bombay, 1976; *Kumarappa B.* The Hindu Conception of the Deity as Culminating in Ramanuja. Madras, 1934; *Lester R.C.* Ramanuja on the Yoga. Madras, 1976; *Raghavachar S.S.* Introduction to the Vedārthasamgraha. Mangalore, 1957; *Varadachari K.C.* Metaphysics of Sri Ramanuja's Sribhāṣya. Madras, 1928; *Vidyapati P.B.* Sri Ramanuja's Philosophy and Religion. Madras, 1977; *Yamunacharya M.* Ramanuja's Teachings in His Own Words. Madras, 1963.

Р.В. Псху

«РАМАЙНА» (Rāmāyaṇa) — др.-инд. эпич. поэма. Посвящена перипетиям жизни и подвигам легендарного царевича Рамы, старшего из четырех сыновей царя Дашаратхи из Айодхьи и наследника престола. В результате интриг Рама вынужден уйти в изгнание, его сопровождают брат Лакшмана и прекрасная супруга Сита. В изгнании царевича поджидают новые испытания: Сита украдена злым *ракшасом* (демоном) Раваной и перенесена в его дворец на остров Шри Ланка. Рама отправляется в поход на Ланку во главе фантастич. армии, состоящей из медведей и обезьян. Одним из главных помощников Рамы становится мудрый Хануман, сын бога ветра Ваю и обезьяны. На Ланке разворачивается многомесячное сражение, в ходе к-рого войско Рамы сокрушает армию демонов, царевич вызволяет Ситу из плена и возвращается с ней на родину. После этого он долгие годы счастливо и справедливо царствует.

«Р.» состоит из семи глав, содержащих 24 тыс. двустиший (*шлок*). Содержание поэмы отчасти отражает реальные историч. события, а именно проникновение индоариев на юг Индии и встречу их с местными племенами, выведенными в тексте в виде животных и демонов. Вместе с тем «Р.» использует характерную для архаичного земледельческого мифа схему сюжета о временной смерти (т.е. похищении) супруги и ее вызволении («воскрешении»). В различных местах «Р.» реальное и фантастич. причудливо переплетаются друг с другом, в целом же доминируют мифологич. и сказочные тенденции. Образ главной героини восходит к древнему земледельческому божеству (Сита — букв. «борозда»). При этом Рама, по мнению ряда исследователей, может быть понят как символ плодоносящего дождя, орошающего землю после долгой засухи. Кроме того, на ранних этапах становления поэмы Рама воспринимался также как воплощение бога Индры. Но впоследствии благодаря поздним книгам «Р.» (1-й и 7-й) герой оказывается воплощением (**аватарой**) др. божества — Вишну, в то время как Сита, идеальная жена, — воплощением богини Лакшми. Благодаря этим новым соотношениям «Р.» трансформируется из эпич.

предания в священное произведение рамаитской ветви **вишнуизма**. Большую популярность приобретает культ божественной обезьяны Ханумана, имеющий архаичные тотемистические истоки. В рамаизме Хануман олицетворяет собой беззаветную преданность божественному существу (т.е. Раме).

Местом формирования «Р.» считается восток Гангской равнины. Примерно к сер. I тыс. до н.э. складываются первые сказания на сюжеты об идеальном царевиче-воине и его жене, через неск. столетий эти сказания оформляются в цикл. Окончательная редакция (вероятно, усилиями образованного придворного сказителя) «Р.» фиксируется на санскрите примерно к III–IV вв. н.э. «Р.» является ценным источником сведений по религии и мифологии народов Индии 2-й пол. I тыс. до н.э. Как и др. эпос Индии, «**Махабхарата**», «Р.» возникла в кшатрийской (воинской) среде, долгое время бытовала в устной форме, передавалась сказителями из поколения в поколение и постоянно видоизменялась. Из-за этой открытости для изменений и дополнений появилось неск. версий «Р.» Тем не менее во всех этих версиях авторство «Р.» приписывается легендарному мудрецу Вальмики, к-рый и сам выступает в тексте эпоса как его персонаж. В пользу того, что произведение в своих осн. чертах могло быть создано (или отредактировано) каким-то одним лицом, говорит единство содержания, выдержанность стиля, стройность композиции большинства частей книги. «Р.» может считаться произведением, в к-ром происходит поворот к новым формам восприятия и описания действительности. Так, в поэме заметен переход от героич. эпоса к искусственному, лит. эпосу, от устного слога к книжному, от безличного сказания к индивидуальному творчеству; героич. начало постепенно вытесняется лирическим, а эпич. «формульный» стиль размывается. В инд. традиции «Р.» считается первой по времени и по значимости художественной поэмой в Индии (*адикавья*, букв. «первая поэма»), задавшей ориентиры для мн. поколений инд. поэтов. «Р.» широко распространялась в переводах и переложениях по мн. странам Азии. Существуют версии «Р.» в Тибете, Малайзии, Камбодже, Вьетнаме, Индонезии и др. странах и регионах. Поэма вошла в состав кит. будд. канона. Сюжеты из «Р.» и ее персонажи воспроизводятся на стенах храмов разных вост. стран, становятся основой театральных постановок, изображаются на различных фресках, миниатюрах, в скульптуре. Поэма о Рама оказала громадное влияние как на классич., так и на народное искусство Индии. В ср. века она была переведена или переложена почти на все местные языки. Особенно популярным изводом «Р.» на яз. хинди был «Рамачаритаманаса» («Море деяний Рамы») Тулси Даса (XVI–XVII вв.). Популярность «Р.» во многом была обусловлена ее общедоступным и понятным сюжетом, в основе к-рого лежит извечное противостояние сил добра и зла, а также мотивами, играющими заметную роль в мифологии разных народов: божественное происхождение героя, его изгнание, похищение супруги, чудесные помощники и др.

Соч.: Рамаяна. В 7 кн. Кн. 1–2. Балаканда (Книга о детстве). Айодхьяканда (Книга об Айодхье). Пер. П.А. Гринцера. М., 2006 (Лит. памятники); *Темкин Э.Н., Эрман В.Г.* Три великих сказания Древней Индии («Махабхарата», «Рамаяна», «Бхагавата-пурана»). Литературное изложение. М., 1978 (2-е изд. в 2-х т. М., 1995).

С.В. Пахомов

РАСА (санскр. *rasa* — букв. «сок», «вкус», «сущность, внутренняя сила») — в ведийской лит-ре часто сок мифологич. растения *сома* и, возможно, «сила» его наркотического действия, вводящая адепта в религ.-эмоциональный экстаз. В качестве тех-

нич. термина впервые появляется в др.-инд. теории драмы, в частности в трактате «Натья-шаstra» («Учение о драматическом искусстве»), авторство к-рого приписывается легендарному мудрецу Бхарате (датировка разных частей трактата — от II в. до н.э. до VI в. н.э.). Здесь Р. предстает в роли отличительного признака жанра, определяющего качество эстетич. воздействия драматургич. произведения на аудиторию, создание эмоционального настроения как конечной цели театрального представления. Сообразно этой цели Р. выступает как принцип объединения и организации всей многокомпонентной структуры драматич. постановки, включающей помимо речи (текстового «ядра» пьесы) и сюжета такие элементы, как мимика, жестикуляция и позы актера, танец, музыка, сценическое убранство (декорации, грим, костюмы) и др. При этом задача воспроизведения эмоционального состояния героя подражательными средствами театрального искусства обуславливает понимание Р. как чисто эстетич. переживания — универсализованного и выходящего за пределы конкретного жизненного явления.

«Натья-шаstra» различает восемь «эстетич. эмоций»: «любовную» (*шрингара*), «героическую» (*вира*), «гневную» (*раудра*), «отвратительную» (*бихатса*), «комическую» (*хасья*), «удивительную» (*адбхута*), «горестную» (**каруна**), «ужасную» (*бхаянака*). Эти эмоциональные настроения соотносятся с «постоянными чувствами» (*стхаи-бхавы*) (соответственно, с любовью — *рати*, воинским пылом — *утсаха*, гневом — *кродха*, отвращением — *джугупса*, веселостью — *хаса*, удивлением — *висмая*, скорбью — *шока* и страхом — *бхая*) — душевными состояниями, присутствующими драматич. «характеру» героев. В речевом выражении и сценическом действии такие «внутренние» состояния могут быть представлены только в виде сочетания их внешних проявлений — «симптомов» (*анубхава*), видимых проявлений этого чувства, «преходящих настроений», ощущений (*вьябхичари-бхава*), а также «возбудителей» (*вибхава*), воссоздающих ситуацию проявления чувства. Согласно «Натья-шастре», в драматич. произведении должна главенствовать одна из Р., другие же должны сочетаться с ней и быть ей подчинены. В дальнейшем этот принцип был сведен в общую теорию «сообразности» (*аучитья*) всех элементов произведения проявляемой эмоции. Средства проявления Р. были регламентированы в драматургич. каноне и впоследствии заимствованы и развиты в каноне поэтическом.

В поэтике теория выражения эмоционального состояния героев преобразуется, применительно к условиям поэтич. творчества, в принципы словесного выражения чувств и настроений. В трудах ранней школы поэтологов, разрабатывавших теорию *аланкар* — поэтич. украшений (Бхамахи, Дандина и др.), понятие Р. связывается с выразительными (в т.ч. звуковыми) возможностями поэтич. языка, обеспечивающими передачу чувства в наиболее интенсивной его форме. Проявление Р. соотносено, в частности, с функцией поэтич. фигуры *расават* («содержащая Р.») и всегда выступает в контексте речи персонажа, связанной с определенной ситуацией.

Позднее теоретики этой школы расширяют понятие Р., добавляя к традиц. перечню девятую Р. — «спокойную» (*шанта*), связанную с высокими, преимущественно религ., чувствами, находящими отражение в эпосе; вводятся также понятия «видимости» Р. в проявлении недолжного чувства и «угасания» (т.е. ослабления) Р.

В теоретич. разработке Анандавардханы (кон. IX в.) в трактате «Дхваньялока» («Свет дхвани»; см. **Дхвани**) Р. возводится в ранг категории, доминирующей в поэзии. Это учение вводит эмоциональный аспект поэзии в сферу языкового значения. Но эмоция не может быть выраженным значением слов, т.к. называющее ее слово не передает эмоционального содержания, а внешние характеристики эмоции, с помощью к-рых она изображена, ей не тождественны. По Анандавардхане, Р. есть «про-

являемое» значение высказывания, не передаваемое непосредственным его содержанием; она подразумевает наибольшую полноту выразительности языка, становясь предельным результатом действия его «проявляющей» способности. «Носителями» Р. признаются все уровни языка и языкового выражения: звуки речи, морфемы, грамматич. классы слов (местоимения, союзы, частицы), грамматич. категории (числа, времени), а также слово, высказывание и поэтич. произведение в целом. Помимо речи персонажа, признаки, содействующие проявлению той или иной Р., могут «соединяться» и в описаниях пейзажа, внешности, поведения персонажей и т.п.

В дальнейшем в контексте этого учения подвергаются переосмыслению все элементы поэзии, подчиняемые высшей цели проявления Р.: создается канон «звукового» и стилистич. оформления поэтич. высказывания, соответствующего той или иной проявляемой эмоции, «непрямому» выражению Р. подчиняется функция *аланкар*. Поэтологи, разрабатывавшие практич. сторону выражения Р. (в первую очередь любовной), создают обширный канон «содействующих» им описательных средств: так, в русле *шрингара*-Р. формируются каноны описания любви в разлуке и в соединении, разветвленные классификации типов героев, героинь и др. персонажей (напр., подруги-сводни), различных ситуаций их взаимоотношений, правила детального описания внешности (особенно героинь), пейзажного обрамления и т.д. Т.о., в функциональном плане Р. предстает близкой к понятию темы и становится осн. фактором стилистич. выбора.

Дальнейшая теоретич. разработка эстетич. доктрины Р. принадлежит **Абхинавагупте** (X–XI вв.), автору коммент. «Лочана» к «Дхваньялоке» и «Абхинавабахрати» к «Натья-шастре». Признавая создание эмоции главной целью поэзии, философ рассматривает действие Р. с т.зр. «вкусения» ее ценителем (*сахридая*, «со[чувствующий] сердцем»). Противопоставляя эстетич. эмоцию обыденной (реальной), Абхинавагупта представляет первую как эмоциональное состояние, вызываемое особым образом, — оно основано на латентных эмоциональных впечатлениях, пробуждаемых в ценителе эстетич. объектом, изображенным в произведении. Представление о Р. как усиленной форме чувства оспаривается. Р. приписывается качество «всеобщности», универсальный характер, выводящий ее за пределы обыденного опыта и понятия о «своем» и «чужом». Реализуемая сознанием читателя, эта эмоция способствует его «очищению» от конкретных жизненных представлений и связей, а также универсализации, что создает психологич. основу для приобщения ценителя к создаваемой поэзией (драмой) чистой эмоции, побуждает его сопереживать ей, отождествляя свое душевное состояние с переживаниями героя. Благодаря этому познание Р. и переживание ее связаны с наслаждением, ведущим к ощущению блаженства (**ананда**). Это блаженство собственного сознания, вызванное созвучными ему эмоциями, очищенными от личной привязанности и заинтересованности. В филос. плане вкушение Р. сравнивается с йогическим созерцанием, приобщением сознания к всеобщей, онтологически запредельной сущности **Брахмана**.

В ср.-век. теологии вишнуйского **бхакти** (XV–XVIII вв.), широко использовавшего возможности проповеди в жанрах гимновой и лирич. поэзии и песни, учение о Р. преобразуется в теорию религ. (нередко экстатич.) переживания. В традиции *ниргуна-бхакти* Р. сознается как медитативный экстаз познания Высшей реальности (Рамы) и слияния с ней. Концепция *бхакти*-Р., разработанная в трудах ученика **Чайтаньи** Рупы Госвами (XVI в.), соединяет эстетич. переживание с религ. чувством любви к воплощенному Господу Кришне, в различных ее проявлениях соотносенной с жизненными чувствами влюбленных, родительской любовью, рабской преданностью, с возвышенным переживанием Абсолюта и т.п.

Изначальная связь понятия Р. со сценическим представлением и последующее восприятие ее песенной поэзией обусловили заимствование и разработку концепции Р. в теории музыки и пластич. искусств — танца, живописи, скульптуры.

Соч.: *Анандаварадхана*. Дхваньялока (Свет дхвани). Пер. с санскр., введ. и коммент. Ю.М. Алихановой. М., 1974; *Abhinavagupta*. The Aesthetic Experience According to Abhinavagupta. Ed. and transl. Raniero Gnoli. 2nd ed. Varanasi, 1968 (Chowkhamba Sanskrit Series).

Лит.: *Алиханова Ю.М.* Учение Абхинавагупты об эстетическом переживании (по тексту «Лочаны») // Письменные памятники Востока, 1972. М., 1977; *Гринцер П.А.* Основные категории классической индийской поэтики. М., 1987; *Gerow E.* Indian Poetics // A History of Indian Literature. Ed. by Jan Gonda. Vol. V, fasc. 3. Wiesbaden, 1977; *Hiriyanna M.* Art Experience. Mysore, 1954; *Masson J.L., Patwardhan M.N.* Aesthetic Rapture. The Rasādhyāya of the Nāṭyaśāstra. Vol. I: Text. Vol. II: Notes. Poona, 1970; *Nandi T.S.* The Origin and Development of the Theory of Rasa and Dhvani. Ahmedabad, 1973; *Pandey K.C.* Abhinavagupta. Varanasi, 1963 (2nd ed.).

С.О. Цветкова

РАТНАКИРТИ (санскр. Ratnakīrti) (X или XI в.) — будд. логик, сыгравший заметную роль в тиб. буддизме. Был преподавателем ун-та-монастыря Викрамашила, где у него учился др. известный буддист — Ратнакарашанти. За большую эрудицию получил титул «Махапандит» — «Великий ученый» (в отличие от др. Ратнакирти, жившего в VII в. и пользовавшегося покровительством правителя Бенгала Вималачандры). Дискутировал с Дхарматтарой, Ньяябхушаной и **Вачаспати Мишрой** по теориям обозначений (**апохавада**) и моментарности бытия (*кшана-бханга*) в соч. «Апоха-сиддхи» («Доказательство [теории] обозначений») и «Кшанабханга-сиддхи» («Доказательство [теории] моментарности»). Его концепция обозначений строится на утверждении, что, позитивно обозначая вещь, слово одновременно исключает ее из множества др. вещей, отличных от нее, а значит, слово несет одновременно два значения — позитивное и негативное. Во втором трактате Р. с помощью силлогизмов позитивных и негативных форм пытается продемонстрировать моментарную природу вещей на основании того, что им не нужно трех моментов времени для появления, существования и разрушения.

Автор ряда др. сочинений: «Аваяви-ниракарана» («Небеспричинность целого»), «Ишварадушана» («Ошибки [доказательства бытия] Ишвары»; см. **Ишвара**), «Читрадвайта-сиддхи» («Доказательство явной недвойственности»), некоторые из них доступны только в тиб. переводах.

Н.А. Канаева

РОЙ РАММОХАН (Roy/Ray Mohan/Rammohun) (14.08.1774 — 27.09.1833) — философ-гуманист, социальный и религ. реформатор, просветитель, правовед. Родился в Радханагаре (Бенгалия), в семье родовитого **брахмана**. Среди предков Р.Р. были приверженцы **Чайтаньи**. Прадед на службе у мусульманского наваба Бенгалии получил титул «Райя Райян», превратившийся в родовое имя «Рай» (в брит. варианте оно стало звучать как Рой). Р.Р. получил классич. образование в Патне (совр.

шт. Бихар), включавшее мусульманское право, арабский и фарси, а также санскр. образование в Бенаресе. После конфликта с родителями, связанного с неприятием им вишнуитской обрядности и поклонения изображениям божеств, странствовал по Индии, затем занимался ростовщичеством в городах Бенгалии. Исходная идея гуманистич. философии Р.Р. — универсальность человека и человечества, происходящая из естественного равенства, единства и предстояния людей перед Богом, а также из «природной», абсолютной веры в Него, изложена в его раннем трактате «Дар верующим в Единого Бога» (на фарси и арабском, 1804), в к-ром Р.Р. предпринял попытку обосновать необходимость строгого монотеизма как осуществления единства и гармонии веры и разума. В 1803–1814 Р.Р. служил помощником коллектора (сборщика налогов) в британской Ост-Индской компании, изучал европ. историю, философию Просвещения, самостоятельно овладел англ. языком, собирался учиться в одном из европ. ун-тов, активно общался с европейцами. Знакомство с христианскими миссионерами стимулировало глубокий интерес Р.Р. к христианству; чтобы читать Библию в подлиннике, он изучил др.-евр., др.-греч. и лат. языки. Окончательно поселившись в Калькутте в 1815, Р.Р. издает ряд религ.-филос. трудов, в т.ч. «Краткое изложение веданты» (см. **Веданта**), переводы **упанишад**, дискуссионные трактаты «В защиту индуcского теизма». В них Р.Р. призывает индусов отринуть идолопоклонство, породившее многочисленные социальные пороки и безнравственность, и вернуться к монотеизму, к-рый, по мнению Р.Р., был присущ **индуизму** с древности, но оказался забыт; также выступает против социально-религ. монополии брахманов в индуcской общине.

Сочетание вост. и зап. культурных традиций в мировоззрении Р.Р. позволило ему подойти к осмыслению традиц. тем инд. мысли с т.зр. филос. универсализма и рационализма. Р.Р. стал основоположником *неоведантизма*. Характеризуя **Брахмана** апофатически, как в **адвайте**, он обнаруживает влияние и **вишишта-адвайты**, в к-рой *сагуна Брахман* наделен бесконечными атрибутами и относится к природе и индивидуальным существам как «одушевляющий и контролирующий фактор». По Р.Р., существует сотворенная «универсальная материя, из к-рой создан мир, и одушевляющий ее универсальный дух, имеющий эthic. характер». Несмотря на конфликт с индуcской ортодоксией (его упрекали в утрате чистоты касты и даже в принятии ислама), Р.Р. не переставал считать себя индусом и не претендовал на звание реформатора, убежденный, что восстанавливает исконную чистоту вероучения. Из-за «вероотступничества» Р.Р. в 1817 состоятельные индусы не допустили его к участию в реализации выдвинутой им и шотландским благотворителем Д. Хэйром идеи создания Хинду колледжа — первого в Индии образовательного учреждения европ. типа. Жизненным кредо Р.Р. был афоризм Хафиза: «Лучший способ служить Богу — делать добро человеку». В социально-реформаторских «Беседах Защитника и Противника сожжения вдов заживо» (1818), доказывая необходимость отказа от обычая *сати*, обосновал необходимость социального сострадания.

Р.Р. обозначил осн. темы инд. социальной философии XIX в. — ценность земного существования человека и его счастья, коллизию личного и общественного, вопросы совершенствования социальной системы. Не последнюю роль в формировании убеждений Р.Р. сыграло то, что в детстве отец трижды женил его (что не противоречило традиц. обычаям), и он впоследствии стал убежденным противником полигамии и детских браков. В работах 1818–1829 Р.Р. отстаивает социальные реформы, необходимые, по его мнению, индуcской общине, — отказ от многоженства, детских браков, продажи дочерей, восстановление имущественных прав женщин, преодоление невежества и ограничений кастовой системы. В 1820 на англ. яз. Р.Р. публи-

кует работу «Заповеди Иисуса: путь к миру и счастью. Извлечения из книг Нового Завета, принадлежащих четырем Евангелистам», желая познакомить соотечественников с «простым кодексом религии и нравственности», позволяющим «произвести желательное воздействие на совершенствование сердец и умов людей различных вероисповеданий и разных уровней понимания». С этого начинается полемика Р.Р. с христианскими миссионерами, направленная, с одной стороны, на защиту его понимания христианства, с др. — на защиту индуизма от нападок идеологов Баптистской миссии. В этот период появляются филос.-теологич. труды Р.Р. — три «Обращения к христианской общественности в защиту „Заповедей Иисуса“», четыре выпуска «Брахманического журнала», памфлет «В защиту идеи боговоплощения как общей идеи индуизма и христианства», в к-рых он обосновывает необходимость диалога разных религий, веротерпимости, внимания к этич. содержанию религии и доказывает, что истинная цель учения Христа — сделать людей человечнее, нравственнее, возвысить их души к Богу, сделать их свободными — поругана и забыта. Интерес Р.Р. к унитаризму побудил его в 1821 вместе со священником У. Адамом основать Калькуттский унитаристский комитет, целью к-рого было «распространение благ образования, разрушение невежества, суеверий и фанатизма, повышение уровня интеллекта, обогащение теории нравственности и содействие всеобщему милосердию и практич. благотворительности». Р.Р. вел обширную просветительскую работу, являясь сторонником распространения в Индии европ. точных, естественных и социальных наук и освоения культурного наследия зап. цивилизации, о чем писал в письме У.П. Эмхерсту. Основал Англо-Инд. школу (1822) и Ведантистский колледж (1825), где преподавались европ. науки наряду с традиц. дисциплинами, написал ряд науч.-популярных трудов и учебников, издавал просветительские газеты «Шомбад коумуди» («Лунный свет новостей», на бенг.) и «Мират-ул-Ахбар» («Зеркало новостей», на фарси), выступал за свободу слова и печати, улучшение положения ущемленных социальных групп, устранение несправедливости и дискриминации по любым основаниям (полу, возрасту, касте, вероисповеданию, этнич. и расовой принадлежности). Руководствуясь нормами гражданского права, он отстаивал необходимость формирования в Индии гражданского об-ва, все члены к-рого свободны, равны перед законом, обладают одинаковыми правами, свободами и обязанностями. Испытывая глубокие симпатии к освободительным движениям, революциям и реформам в зап. странах, Р.Р. впервые в Индии предложил ориентироваться на создание демократич. правового государства, цель к-рого — экономич., социальное и гражданское благосостояние народа. Кульминацией деятельности Р.Р. стало основание религ.-просветительского об-ва **Брахмо Самадж** (1828), предназначенного «служить местом собраний всех людей без различия... для богослужений и почитания Вечного, Непостижимого и Неизменного Сущего, Хранителя и Творца Вселенной». В 1829 генерал-губернатор Индии У. Бентинк издал Закон о запрете *сати*; не последнюю роль в принятии этого решения сыграли консультации с Р.Р. Ортодоксальные индусы подали протест в Королевский совет в Лондоне, требуя отмены закона, однако их протест был отклонен — в т.ч. благодаря пребыванию Р.Р. в Лондоне (1830–1833) и его общению с комитетом парламента, рассматривавшим возможность возобновления Хартии Ост-Индской Компании. Во время поездки на Запад (в качестве частного лица) Р.Р. посещает Англию и Францию, получает аудиенцию у брит. и франц. монархов, знакомится с европ. цивилизацией, остро критикует в брит. парламенте систему управления Индией, говорит о бедственном положении инд. крестьянства и предлагает увеличить роль и масштабы участия индийцев в системе политич. управления и наладить широкое взаимодей-

ствие населения с властными структурами. Умер от злокачественной лихорадки в предместье Бристоля.

Р.Р. стоит у истоков социокультурной эпохи инд. возрождения XIX и 1-й трети XX в., деятели к-рой стремились к синтезу индийского и западного в модернизирующейся Индии. Осознавая свое время как начало ренессанса, Р.Р. понимал под ним возрождение об-ва в нравственном, культурном и духовном смысле, возрождение «человеческого начала» в социальных отношениях для преодоления социального, культурного, религ. и нравственного упадка, к-рый он видел в совр. ему инд. действительности. Р.Р. стал основоположником совр. филос., социальной, правовой и политич. мысли Индии, т.к. обосновал необходимость рационалистич. подхода к исследованию реальности. Влияние идей Р.Р. прослеживается в деятельности группы «Молодая Бенгалия», Дебендронатха и Рабиндраната Тагоров, **К.Ч. Сена**, Сурендронатха Банерджи, **Свами Вивекананды**, **М.К. Ганди**, Дж. Неру.

Соч.: *Roy Raja Rammohun. The English Works. 4 vols. N.D., 1982; The Essential Writings of Raja Rammohun Roy. D., 1999.*

Лит.: *Ahluwalia Sh. Raja Rammohun Roy and the Indian Renaissance. N.D., 1991; Basu S. Rammohun Roy: Prophet of Modern India. Kolkata, 2003; Collet S.D. (and Stead F.H.). The Life and Letters of Raja Rammohun Roy. 3rd ed. Calc., 1962; Encyclopaedia of Great Men of India. Vol. 6. Raja Rammohun Roy. N.D., 2005; Robertson B.C. Raja Rammohun Ray: the Father of Modern India. D., 1995; Sharma S.K. Raja Rammohun Roy. Vol. 1–3. D., 2005; Singh I. Rammohun Roy: A Biographical Inquiry into the Making of Modern India. 3 vols. Bombay, 1983–1987; Thakur M. Raja Rammohun Roy, His Social, Political, and Economic Ideas. N.D., 1987; Upadhyaya P. Social, Political, Economic, and Educational Ideas of Raja Rammohun Roy N.D., 1990.*

Т.Г. Скороходова

РУПА (санскр. rūpa — «форма», «образ») — термин инд. философии, обозначающий форму явлений широкого спектра, начиная от собственной формы (*сварупа*) слова в лингвофилософии (**вьякарана**) до формы «грубых вещей». В классификации объектов, соответствующих разным чувственным способностям, Р. коррелирует со зрением и поэтому может быть понята как видимое, наблюдаемое — все, что имеет форму, цвет и размер. «Великим» элементом, в к-ром разновидности Р. представлены наиболее полно, считается земля (см. **Махабхуты**).

В **буддизме** Р. имеет неск. значений: 1) телесное (см. **Скандхи**); 2) материальное как классификационная категория **дхарм** (см. **Санскрита–асанскрита дхармы**); 3) видимое — образ, форма, цвет; 4) элемент или уровень медитативной Вселенной (Р.-*дхату*; см. **Дхату**); 5) ступень медитации (Р.-*дхьяна*).

В «Абхидхармакоше» в категорию Р., наделенной общей способностью оказывать сопротивление (*пратишхата*), входят четыре первоэлемента (земля, вода, огонь и ветер, пять производных от них тончайших материальных образований (*рупатмака-прасада*), служащих субстратами зрения, слуха, обоняния, вкуса и осязания (см. **Индрии**), а также их объекты: цвето-формы, звуки, запахи, вкусы и тактильные ощущения.

Считается, что, хотя тонкая и прозрачная материя *индрий* невидима, она обладает осязаемостью, поскольку способна испытывать противодействие воспринимаемого объекта. Анализируя объекты зрительного восприятия, абхидхармисты под-

робно останавливаются на соотношении цвета и формы. По теории вайбхашиков, Р. может быть просто цветом без формы, однако в рубрику цвета наряду с синим, желтым, красным, белым они включают тень, жар, свет и темноту (по-видимому, как разные условия восприятия цвета); или формой без цвета, как жест, воспринимаемый как определенная траектория. Саутрантики, обвиняя вайбхашиков в том, что они рассматривают цвет и форму в качестве двух отдельных реальных сущностей (**дравья**), тогда как, согласно **Абхидхарме**, такие сущности не могут занимать одно и то же пространство, отождествляли их друг с другом.

В будд. космографии Р. коррелирует с «миром чувственности» (*кама-дхату*), а не с «миром Р.» (*Р.-дхату*), под к-рым подразумевается состояние психики в процессе прохождения по четырем ступеням сосредоточения — **дхьянам** (*Р.-дхьяна*).

См. лит-ру к ст.: **Махабхуты**; **Скандхи**.

В.Г. Лысенко



САВИКАЛЬПАКА см. **НИРВИКАЛЬПАКА–САВИКАЛЬПАКА**

САМАВАЯ (санскр. samavāya — «присущность») — одна из категорий (**па-дартха**) школы **вайшешика**, обозначающая присущность — особо тесное отношение между двумя разными сущностями в отличие от чисто механич. связи (*самйого*). Категория С. призвана объяснить, почему в реальном опыте мы имеем дело не с отдельными категориями: субстанциями (**дравья**), качествами (**гуна**), движениями (**карман**), универсалиями (**саманья**) и предельными особенностями (*антья-вишеша*), а с целостными вещами, в к-рых категории являются лишь отдельными, но взаимосвязанными аспектами. Категория «С.» является оригинальным нововведением *вайшешики*, к-рое постоянно подвергалось критике со стороны оппонентов школы.

Прашаस्ताпада определяет С. как особо тесное отношение между содержащим и содержимым (*адхарья-адхара*), к-рое выражается формулой «Это в том» (санскр. ihedam). Напр.: «В этом горшке простокваша», «В этих нитях — ткань», «В этих соломинах — подстилка», «В этой субстанции — качества и действия», «В этих субстанциях, качествах и действиях — универсалия бытия», «В этой субстанции — субстанциальность», «В этом качестве — качественность», «В этом движении — двигательность», «В этой вечной субстанции — предельная особенность». По сравнению с тем, какой была сфера приложения С. в «Вайшешика-сутрах» (причинно-следственные отношения), у Прашаस्ताпады она существенно расширена: это части и целое, невечные субстанции и их качества, вечные субстанции и их невечные качества, субстанции и движения, а также вечные субстанции и вечные качества, универсалии и их субстраты, предельные особенности (*антья-вишеша*) и их субстраты. Как особый случай выделяются отношения между невечными субстанциями. В европ. логике формула, к-рая кодирует акт идентификации сущности А как содержащейся в сущности В, относится к предикации по месту (*predication de localisation*), но С. предполагает не просто предикацию, а взаимозависимое существование двух

вещей, к-рые, отличаясь друг от друга нумерически и генетически (по роду), тем не менее тесно связаны. Хальбфасс назвал присущность «космологич. и онтологич. основанием возможности и законности предикации», К. Поттер предложил понимать *C*. как включение (*inclusion*), условием к-рого является то, что все элементы множества *A* служат одновременно элементами множества *B* (но не наоборот): «Две сущности, из к-рых по крайней мере одна — невечная, являются нераздельными (*ajutacidhxi*), если все точки одной являются точками другой». Однако модель Поттера нерелевантна по отношению к некоторым случаям *C*., перечисленным Прашастападой. Напр., присущность универсалии индивидуальным вещам не является включением первых в последние.

Хотя члены отношения присущности воспринимаются как отличающиеся друг от друга, подобно горшку и простокваше, тем не менее они связаны некоей фундаментальной необходимостью: жидкость не может существовать без вмещающего ее сосуда, горшок же создан для того, чтобы служитьместилищем др. субстанций. Словом, речь идет о функциональной зависимости двух разных сущностей. Характер связи «содержащего» и «содержимого» не зависит от того, наполнен ли горшок водой или просто воздухом. Субстанции по отношению к качествам, движениям, универсалиям и предельным особенностям являются только «содержащими». В свою очередь, качества и действия по отношению к универсалиям являются «содержимыми». Сами же универсалии, а также и предельные особенности — только «содержимыми». В этом смысле отношение «содержащего» и «содержимого» зависит не от природы (вещественного состава) его членов, их положения в пространстве, времени и пр. конкретных обстоятельств, а только от их функции быть «содержащим» или «содержимым», к-рая неизменна на протяжении всего их существования. Именно этим и продиктована вечность присущности, а не связью конкретного «содержащего» (горшка) с конкретным «содержимым» (простоквашей). Поэтому присущность в *вайшешике* — это не только отношение, но еще и глубокая и неизменная функциональная зависимость (*вритти*), активное состояние взаимозависимости разных элементов и аспектов, к-рое делает их целостностями.

Присущность, не будучи универсалией, подобна последней по крайней мере в одном отношении: она порождает в познающем сознании идею самой себя, оставаясь отличной от вещей, являющихся ее членами, как универсалия остается отличной от своих субстратов. Но в противоположность универсалии присущность не воспринимается в вещах, поэтому ее существование выводится из определенного признака (выражение: «Это в том»). Прашастапада утверждает, что выводной знак сигнализирует лишь о наличии присущности, но не дает никакого повода заключить, что один случай присущности отличается от другого, подобно тому как глагол-связка «есть» (в европ. логике — квантор существования) не дает оснований считать, что существование одной вещи в чем-то качественно отличается от существования другой. А раз нельзя доказать, что присущность множественна (т.е. присущность качества субстанции отличается от присущности универсалии своему субстрату), то из этого, по логике Прашастапады, следует, что присущность единственна и едина для всех случаев. Прашастапада пытается также доказать, что присущность вечна, беспричинна и что ее признание не приводит к регрессу в бесконечность. В отличие от механич. соединения и подобно существованию, *C*. не порождена никакой причиной: способность горшка содержать что-то, а жидкости — содержаться в чем-то не зависит ни от какой внешней причины, она сохранится, даже если конкретный горшок и конкретная простокваша исчезнут, поскольку существует множество др. горшков и жидкостей, находящихся в подобных отношениях.

Критики категории С. выдвигали следующий аргумент: если благодаря отношению присущности целое становится отличным от суммы своих частей, то само это отношение тоже должно отличаться от того, что оно связывает, поэтому для его объяснения надо ввести еще одну присущность, затем еще одну для объяснения отношения предыдущей присущности и того, что она связывает, и так до бесконечности (ср. «третий человек» Платона). Чтобы избежать упреков в регрессе в бесконечность (**анавагх**а), вайшешики отрицают, что характер С. меняется в зависимости от того, что она связывает: С. между частями и целым та же самая, что и С. между качеством и субстанцией. Т.о., она едина и к тому же неретрофлексивна, т.е. членом отношения присущности не может быть сама эта присущность, поскольку она не добавляется к вещам, а как бы сливается с ними. В вопросе о воспринимаемости С. мнения вайшешиков разделились: одни считали, что она воспринимается непосредственно органами чувств, другие (среди них Прашастапада) выводят ее из таких выражений, как, напр., «это находится в том». Именно по отношению к С. вайшешики определяют две из трех главных причин в производстве следствия — *самаваи-карану* и *асамаваи-карану* (см. **Карана-карья**).

В.Г. Лысенко

САМАДХИ (санскр. samādhi, букв. «сложенность вместе», «собранность», «упорядочивание», «соединение») — в инд. теориях медитации сосредоточение внимания, концентрация, созерцание с целью познания объекта как бы изнутри — без посредничества органов чувств и концептуализирующей мысли (**кальпана**). Широко используется во всех системах инд. философии, так или иначе связанных с **йогой** и медитацией, но особенно в **буддизме** и в *йоге* Патанджали. В буддизме — общее обозначение практик концентрации сознания (см. **Дхьяны; Медитация**).

В системе Патанджали С. — последнее и важнейшее звено восьмеричной *йоги*, кульминация практик цикла *саньямы* (сдерживание, контроль), начинающегося с *дхараны* и *дхьяны* — соответственно фиксации и удержания внимания на одном объекте (*экаграта*). Согласно **Вьясе**, «*йога* — это С.» («Йога-бхашья» к «Йога-сутрам» I.1.). В «Йога-сутрах» подчеркивается, что невозможно, не овладев одной практикой, перейти к другой. Исключение делается лишь для йогов, избравших объектом своей *саньямы* **Ишвару**, — его милостью (*прасада*) они могут обрести «плод» *йоги* досрочно. Когда процесс обтекания мыслью объекта (*дхьяна*) прекращается и остается одно чистое созерцание, наступает момент «прорыва» — сознание *йога* просто сливается с объектом и без остатка растворяется в нем. Это и есть первая стадия С. — *сампраджнята*-С. (букв. «концентрация [на объекте], постигнутом всецело», или когнитивное С.). Согласно «Йога-сутрам» III.3, «она же (*дхьяна*), проявляющая себя только как объект и будто лишенная собственной формы, есть С.».

Если в обычной психике на информацию, получаемую от органов чувств, проецируются мысленные конструкции (**кальпана**), определяемые эмпирич. «Я» (**аханкара**), в результате чего создается образ не столько реального предмета, сколько объекта деятельности, а в йогических практиках *дхараны* и *дхьяны* психика (**читта**), все еще понимающая себя как «Я» (*асмита*), познает объект как внешний по отношению к себе, то в состоянии С. больше нет центра, эмпирич. «Я», откуда исходит познавательная активность, равно как нет и отдельного от него объекта. Оставшееся однородное поле, без центра и периферии, представляет собой чистое

постижение, сияющий свет мудрости (**праджня**), отражающий объект в его самобытии. Эта мудрость, несущая истину (*ритамбхара*), позволяет йогу познать естественный ход вещей (*рита*) и стать его реальным воплощением. На этой стадии возникает особое йогическое восприятие — **йоги-прагьякша**, к-рое, в отличие от обычного восприятия, сверхчувственно. Состояние *читты* в *сампраджнята-С.* уподобляется горному хрусталу, к-рый целиком окрашивается в цвет своей «опоры», или подставки (субъекта познания, его объекта либо самого познавательного процесса), поэтому его называют *саманатти* («поглощением» соответствующим объектом) (Йога-сутры I.41).

Выделяются четыре категории «опор» С.: 1) «грубые» (пять великих элементов — **махабхут** и пять чувственных качеств), 2) «тонкие» (**танматры**), 3) «когнитивные» (**манас**, *аханкара* и **буддхи**), 4) *Ишвара*. Постижение этих «опор» сопровождается формами сосредоточения, обозначенными как **витарка**, **вичара**, **ананда**, *асмита*. *Савитарка-С.* (дискурсивное С.) — это сосредоточение на «грубом», т.е. воспринимаемом чувствами объекте, напр. корове, при к-ром сама корова, понятие коровы и слово «корова», являющиеся отдельными ментальными конструкциями, предстают как бы «микшированными» («Йога-бхашья» к «Йога-сутрам» I.42). *Нирвитарка-С.* — это медитация над тем же внешним объектом, но с памятью, очищенной как от схем вербализации («Это корова»), так и от дискурсивного знания, полученного в процессе логич. вывода («Раз рога, значит, корова»). Объект предстает в своей единичной внутренне целостной форме («экзистенциальной наготе», по выражению М. Элиаде), даже если он является агломерацией множества атомов — как, напр., горшок («Йога-бхашья» к «Йога-сутрам» I.43). Следующая ступень — *савичара-С.* (С. с дифференциацией) — связана с переходом к внутреннему объекту, напр. к *танматре* звука, цвета и подобных чувственных качеств, к-рый рассматривается с учетом его актуального состояния и пространственно-временного модуса. Сосредоточение на этом же объекте, но в недифференцированном единстве всех его пространственно-временных характеристик, называется *нирвичара-С.* (С. без дифференциации). Эти четыре стадии *сампраджнята-С.* ввиду присутствия в них объекта называются *са-аламбана-С.* (С. с опорой), или *биджса-С.* («С. с семенем» — поскольку любая флюктуация психики в форму объекта — *читта-вритти* — оставляет свой кармический отпечаток, или семя; см. **Санскара**).

Са-ананда-С. (С., сопровождаемая блаженством) является результатом сосредоточения на внутр. органе (*манасе*), в к-ром преобладает *саттва*, а *тамас* и *раджас* подавлены (см. **Гуны**). Йогов, «зацикленных» на этой форме медитации, называют «бестелесными» существами (*видеха*). На следующей стадии — *са-асмита-С.* (С. с самостью) — *читта* отражает только чистое сознание «Я» (*асмита*), к-рое, таким образом, становится собственным объектом (это состояние называют «облаком **дхармы**»). На этой стадии йоги, медитирующие на *Ишвару*, обретают непосредственное видение Божественной личности. В результате овладения практикой *сампраджнята-С.* йог обретает способность сосредоточиваться на любом объекте, сколь угодно малом или сколь угодно большом, его *читта* может светиться светом **Пуруши**. Практикующих преимущественно эту стадию медитации называют «растворенными в **Пракрिति**» (*Пракрिति-лина*), имея в виду *Пракрिति* в ее доэволютивной, непроявленной форме (**авьякта**), характеризующейся полным равновесием *гун*, поскольку этот вид С., как считается, осуществляется благодаря *гу-не саттва* — субстанции-силы *Пракрिति*. Энергия же сознания *Пуруши* во всем противоположна *Пракрिति*. Лишь заключительный, равно как и самый важный этап сосредоточения — *асампраджнята-С.* («С. без [объекта], постигнутого всеце-

ло», или сверхкогнитивное С.), предполагает полное разотождествление *Пуруши* с деятельностью *Пракрити*, к-рая возвращается в свое первоначальное состояние, и абсолютное обособление (**кайвалья**) *Пуруши*.

Т.о., в концепции С., с одной стороны, выражается стремление к созданию предельной познавательной ситуации: стабилизировать флюктуации *читтты*, чтобы она могла зеркально отражать объекты, не примешивая в них ничего субъективного. Стабильность (*стхити*), т.е. однонаправленность *читтты*, достигается с помощью *абхьясы* (упражнений) и кульминируется в *сампраджнята-С.* — когнитивном сосредоточении, к-рое можно определить как экстаз — выход за пределы искажающих эгоцентрич. флюктуаций (*читта-вритти*) к прямому отражению самого объекта.

С др. стороны, концепция С. направлена и на преодоление любой эгоистич. заинтересованности *Пуруши* в деятельности *Пракрити* — идеал полного обособления и отрешенности, *кайвалья* и **вайрагья**. Здесь *вайрагья* — это не столько отрешенность от *раги* — страсти, влечения к внешним или внутренним объектам, сколько свобода от «окрашивания» (от глагола *гай̐* — «окрашивать»), когда *читта* перестает принимать цвет своих объектов (ср. метафору кристалла, к-рый приобретает цвет подставки, на к-рой лежит) и происходит разотождествление чистого сознания и флюктуаций психики (*читта-вритти*), *Пуруши* и *Пракрити*. Это соответствует *асампраджнята-С.*, акту концентрации, продвигающему йога внутрь себя — энстазу (неологизм М. Элиаде), когда *Пуруша* сливается с самим собой. В сотериологич. аспекте *сампраджнята-С.* создает отпечаток (*санскара*), лишаящий кармической силы все остальные отпечатки (соответствует будд. **нирване** «с остатком»), и тем самым способствует переходу медитирующего к С. «без семени». Йог, прошедший эту стадию С., становится **дживанмуктой** (освобожденным при жизни), его пребывание в **сансаре** закончено, поскольку все «семена», определяющие его будущее перерождение, «сожжены», однако его жизнь и деятельность (чистое видение мира как он есть) продолжают, не создавая никаких кармических предпосылок для возобновления существования.

Лит.: Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья»). Пер. с санскр., введ., коммент. и реконструкция системы Е.П. Островской и В.И. Рудого. М., 1992; *Элиаде М.* Йога. Свобода и бессмертие. Пер. с англ. Киев, 2000.

В.Г. Лысенко

САМАНАДХИКАРАНЬЯ (санскр. *sāmānādhikarāṇya*, букв. «равноавторитетность») — термин, обычно переводимый как «соотносительная предикация» и обозначающий используемый **Рамануджей** логико-грамматич. прием истолкования священных текстов, согласно к-рому все тексты **шрути**, несмотря на свою противоречивость, должны рассматриваться интерпретатором как равноавторитетные.

Данный экзегетич. прием активно используется Рамануджей при толковании *махавакьи* из «Чхандогья-уп.» «Ты еси То» (санскр. *tat vām asi*), на примере к-рой он показывает, что **Брахман**, единственно сущая Реальность, характеризуется некоторыми отличиями (*вишишта-Брахман*). Принцип С. означает выявление одного значения у двух терминов, первоначальные и привычные значения к-рых различны между собой. Анализ пассажа «Ты еси То» с помощью С. приводит к следующему результату: словом «То» обозначается **Брахман** как единая и универсальная причина

мира, а словом «Ты» — *Брахман* в образе индивидуальной души, чьим Внутренним Правителем он является, в то время как воплощенная душа является его телом. Т.о., если сохранять только привычные для нас значения слов «То» и «Ты», то подлинный смысл текста, по мнению Рамануджи, остается недоступным. Недоступным он будет и в том случае, если отказаться от значения одного из двух слов, сводя его к значению второго слова (как это делают, напр., адвайтисты).

В логич. смысле *С.* означает, что *Брахман* представим как субъект, в то время как термины «Ты» и «То» являются его предикатами. В отличие от **Шанкары**, к-рый трактовал *махавакью* в смысле абсолютного тождества двух терминов, а возможные отличия между ними сводил к действию **авидьи**, Рамануджа настаивает на том, что оба термина образуют единое целое, реально отличаясь друг от друга. Принцип *С.* Рамануджа распространяет на всю лексику ведийских текстов и разг. языка. По аналогии с «Ты еси То», когда с помощью *С.* было выяснено, что подлинным значением обоих терминов является *Брахман*, можно сказать, что все термины, обозначающие различные физич. тела, на самом деле обозначают индивидуальные души, их населяющие, а последние, в свою очередь, относятся к *Брахману*, к-рый является их Внутренним Правителем. Т.о., все души и все неодушевленные тела представляют собой тела и образы *Брахмана* и обретают свое существование только как его модусы. А это значит, что все термины, обозначающие их, в своем истинном значении относятся исключительно к *Брахману*. С помощью *С.* проясняется также то отношение, к-рое существует между *Брахманом* и универсумом душ и физич. тел: они относятся друг к другу так, как душа и тело, правитель и управляемый, контролирующее начало и подконтрольное ему и т.п. Именно потому, что *Брахман* имеет тела в образе душ и физич. объектов, они его обозначают (Ведартха-самграха 76–77).

В грамматич. смысле *С.* означает одинаковые грамматич. характеристики двух предикатов, обусловленные их принадлежностью к одному объекту. При интерпретации двух текстов, к-рые противоречат друг другу, необходимо раскрывать их общее дополнительное значение, при к-ром данная противоречивость исчезает (Ведартха-самграха 87). Любое противоречие в ведийских текстах должно разрешаться исходя из их целостного смысла. Эту функцию и несет *С.*, когда полное и окончательное значение слова, выражающего атрибут, исчерпывается только при применении его к определенному объекту, выраженному именем существительным. В случае с *Брахманом* это означает, что он является неотъемлемым принципом, без к-рого душа и мир не могут существовать. Это можно продемонстрировать на примере двух предикатов «сладкий» и «белый», к-рые несопоставимы между собой, т.к. одно прилагательное связано со вкусом, другое — с цветом. Соотнести их никак нельзя, кроме как обнаружив предмет, к-рый обладает обоими этими качествами, т.е. сахар. Он-то и будет той сущностью, к-рая соотносит эти несоотносимые между собой атрибуты, единственной и тождественной для них. По аналогии все материальные объекты и воплощенные души несоотносимы между собой: сопоставление по горизонтали искажает реальное положение вещей, оно вводит в заблуждение, т.к. любой мирской объект требует соотнесения исключительно с Богом.

Соч.: *Rāmānuja. Vedārthasamgraha.* Ed. and transl. by J. van Buitenen. Poona, 1956.

Лит.: *Veliath C. The Mysticism of Ramanuja.* N.D., 1993, p. 184–186.

САМАНТАБХАДРА (Samantabhadra) (не позже VI в.) — дигамбарский логик. Родился в Каньчи (Юж. Индия), сын правителя Урагапуры. По легенде, с юности посвятил себя жесточайшей аскезе и намеревался закончить жизнь посредством т.н. святой смерти (*саллекхана*), но, не получив разрешения духовного учителя, отправился с проповедью **джайнизма** по Индии, посетив Паталипутру (совр. шт. Бихар), Тхакку (совр. шт. Пенджаб), район Синдха, Видишу (Бхилса в Центр. Индии), Кархатаку (Кархад в Зап. Гхатах) и Варанаси. Самое знаменитое филос. произведение — стихотворное соч. по метафизике «Апта-миманса» («Учение обретших [знание]»), неоднократно комментировавшееся дигамбарскими авторами. Является автором практически первого джайн. соч. в жанре *шравакачара*, т.е. трактата по этике и аскетич. дисциплине для мирян, под назв. «Ратнакаранда-шравакачара». Ряд текстов С., в т.ч. коммент. «Гандхасти-махабахшья» («Великий комментарий „Противоядие [против лжи]“») на «Таттвартха-адхигама-сутру» **Умасвати**, считаются ныне утраченными.

Лит.: *Samantabhadra. Āptamīmāṃsā with Comm. of Vasunandī.* Bombay, 1905; *id. Ratnakaraṇḍa-śravakācāra, or the Householder's Dharma.* Text and Eng. Transl. by Ch.R. Jain // *Sabātana-Jaina-Granthamālā.* Vol. I. Arrah, 1917.

Н.А. Железнова

САМАНЬЯ (санскр. samānya — «общее», от samāna — «похожий», «подобный», «одинаковый», «тот же», «общий») — понятие инд. философии, часто интерпретируемое как сходство, общее или родовое свойство, а также как универсалия или род; особенно разработано в школе **вайшешика**, где С. — одна из категорий (**падартха**).

Трудности в переводе С. в текстах *вайшешики* во многом вызваны отсутствием в них четкой семантич. границы между С. как универсалией, с одной стороны, и С. как обозначением «общего» в противоположность «особенному», «специфическому» — с другой. В последнем случае С. выступает в паре с **вишешей**, образуя бинном взаимоотношений понятий «общее—особенное», «универсальное—индивидуальное», «род—вид». Если оппозиция С.—*вишеша* лежит в границах самой идеи универсалии, составляя т.н. «низшую универсалию», то реальную оппозицию С. как универсалии составляют *антья-вишеша* — *infima species*, «предельные особенности», «атомы» индивидуальности вещей.

С. соотносится с «включением» того или иного объекта в известный класс на основании присутствия в нем определенного признака этого класса, поскольку именно универсалия служит основанием для осуществления данного ментального акта. Напр., познавая одну корову в момент А, другую — в момент В, третью — в момент В, мы совершаем одни и те же познавательные акты, к-рые оставляют в сознании мысленные отпечатки. Если после длительного перерыва мы вновь встретим корову, то на наше актуальное познание наложится весь прошлый опыт, и мы поймем, что каждый раз, несмотря на разные индивидуальные вариации, воспринимали нечто общее. Этим общим инвариантным фактором, к-рый позволяет включить познанных нами разных особей в класс коров, и является универсалия «коровности».

Вайшешика признавала два типа С. — высший (*пара-С.*) и низший (*апара-С.*), к-рые различаются своим «объемом». Высшая универсалия существования (*самта*) одна, поскольку включает все объекты только на том основании, что они существуют, число же низших, к-рые также называются «специфич. универсалиями» (*С.-вишеша*), не поддается исчислению. Низшая универсалия отличается от выс-

шей еще и тем обстоятельством, что она может служить основанием не только идеи включения разных вещей в один класс, но и идеи исключения вещей этого класса из др. классов (*анувритти-вьявритти*). **Прашастапада** приводит в пример универсалию субстанциальности (*дравьятва*), к-рая служит основанием, с одной стороны, для объединения в один класс земли, воды и др. субстанций, но с другой — для исключения из него качеств и действий.

См. также ст.: **Акрити**; **Джати**; **Универсалии** и лит-ру к ним.

В.Г. Лысенко

САМАНЬЯ-ЛАКШАНА см. **СВАЛАКШАНА-САМАНЬЯ-ЛАКШАНА**

САМАТХА см. **ШАМАТХА**

САМВАРА (*samvara*, букв. «препятствие») — понятие джайн. аскезы, обозначающее совокупность действий, к-рые ведут к остановке притока (**асрава**) кармической материи в душу. С. включается в базовую категориальную систему **джайнизма** и состоит в практике: «пяти великих обетов» (ненасилие, неворовство, правдивость, непривязанность и целомудрие); осторожности (*самити*) в еде, в хождении, в речи, в принятии вещей и в выборе места; троякого контроля (*гупти*) над телом, речью и умом; высшей степени десяти добродетелей (*уттара-дхарма*) — кротости, смирения, непреклонности, чистоты, правдивости, самообуздания, аскезы, отказа от тела, отрешенности, целомудрия; размышления (*анупрекиша*) о бренности и нечистоте этого мира, необходимости достижения освобождения, различии души и не-души и т.п.; самообладания и уединения для медитаций. С т.зр. джайн. аскетов, С. может быть физической (**дравья**) и психической (**бхава**). Первая состоит в следовании всем необходимым предписаниям, а вторая — в трансформации сознания, направленной на преодоление ложных психич. состояний.

Н.А. Железнова

САММАТИЯ (санскр. *sammatīya* — «живущие в согласии») — одна из влиятельных школ будд. «еретиков»-пудгалавадинов, отстаивавших идею существования квазиперсоны (**пудгала**) наряду с **дхармами**. Отношения между С. и **ватсипутрией** для буддологов никогда не были понятными. Согласно автокоммент. **Васубандху** к «Абхидхармакоше», слово «С.» было лишь др. назв. *ватсипутрии*, в связи с чем некоторые полагают, что *ватсипутрия* отделилась от С., однако преобладающим является противоположное мнение. Скорее всего, С. возникла в сер. II в. до н.э. в результате раскола *ватсипутрии*. Самматии придерживались строго аскетич. образа жизни; их эмблемой был цветок арековой пальмы. Своим главой они провозгласили шудру Упали, к-рому приписывалось составление дисциплинарного раздела канонич. текстов — **Виная-питаки**. Теоретич. положения школы получили отражение в их главном тексте — «Ашраяпраджняпти-шастре», или «Самматияникая-шастре» («Наука о совокупности положений самматиев»), к-рый, однако, до нас не дошел, и потому осн. источниками по их учениям служат тексты др. будд. школ. Как показывают эпиграфич. источники, ко II в. н.э. регионами влияния С. в Сев. Индии были Матхура и Сарнатх близ Бенареса — одно из главных священных мест **буддизма**.

Самматии довели до последовательного завершения доктрину «материнской школы» о квазиперсоне *пудгале*. Концепция *пудгалы*, призванная обеспечить относительно перманентным субъектом процесс перевоплощения, должна была объяснить, каким образом и совершителем действия, и «вкусителем» его плодов мог быть один и тот же индивид, трансмигрирующий из одной телесной оболочки в другую (естественность этой потребности буддистов в континуальном субстрате опыта подчеркивал и Ф.И. Щербатской, оценивавший **анатмаваду** в целом очень высоко; в качестве махаянских вариантов «квазиперсоны» он правомерно выделял понятия *сарваджня-биджа* — «семья Всезнающего», **татхагата-гарбха**, *татхагата-дхату* — «элемент Будды»). С одной стороны, это учение избавляло от тех несуразностей при трактовке **кармы** и **сансары** (никакое существо не может «вкусать» плодов своего прежнего существования потому, что исходя из будд. «философии потока» его существования в прошлом не было), за к-рые буддисты постоянно подвергались критике оппонентов, с др. — весьма сближало их с позициями брахманистов и джайнов. Второе обстоятельство сделало самматиев (как и ватсипутриев) постоянной мишенью для обстрела со стороны полемистов всех пр. будд. школ, хорошо использовавших двойственность в их позиции по соотношению *пудгалы* и **скандх**: поскольку *скандхи* признавались ими конечной реальностью, а *пудгала* — нет, оппоненты заставляли их признавать лишь вторичный онтологич. статус *пудгалы* (см. **Вьявахарика-парамартхика**). Во мн. позициях они, однако, солидаризировались с др. будд. школами.

Единодушно не только с ватсипутриями, но и с тхеравадинами самматии считали единственной безусловленной *дхармой* одну лишь **нирвану**, исключая из этого «списка» пространство, признаваемое таковым др. школами. Наряду с ватсипутриями, пурвашайлами и поздними махишасаками они разделяли мнение сарвастивадинов, согласно к-рому перевоплощение предполагает некоторое промежуточное состояние (**антарабхава**), обеспечивающее «трансфер» кармических результатов предшествующих действий из одного воплощения в другое (тхеравадины и некоторые др. школы с ними не соглашались). Вместе с ватсипутриями, андхаками и махасангхиками они допускали помимо *дхарм* также некоторые «силы» типа «обретения» (*прапти*), к-рое ответственно за установление индивида в состоянии либо «закабаления», либо освобождения. В согласии с ватсипутриями, махасангхиками и махишасаками они считали лишь развившиеся уже страсти софункционирующими с мыслью (*читта-сампраюкта*) — в противоположность тхеравадинам и сарвастивадинам, полагавшим, что с мыслью взаимодействуют даже тенденции аффектов, из к-рых вырастают страсти. Вместе с махишасаками и сарвастивадинами они полагали — в оппозиции тхеравадинам, — что материя также может быть благой и неблагой — в соответствии с теми действиями, к-рые осуществляет наделенный материальным телом человек. Наконец, С. включилась и в дискуссии сотериологич. характера, утверждая вместе с рядом др. школ, в противоположность **тхераваде**, что «совершенный»-**архат** может потерять свое просветление, должно обеспечить ему достижение *нирваны* (ср. Катхаваттху I.2). Др. пункт их расхождения с будд. традиционалистами состоял в том, что, по их представлениям, конечное разрушение аффектов сознания должно осуществляться поэтапно, а не мгновенно (в этом их единомышленниками были сарвастивадины, андхаки и бхадраянии [там же I.4]).

Лит.: Шохин В.К. Школы индийской философии. Период формирования (IV в. до н.э. — II в. н.э.). М., 2004; Bareau A. Les Sectes bouddhiques du Petit Véhicule. Saïgon, 1955; Dutt N. Buddhist Sects in India. D., 1977; EIPh. Vol. VIII. Buddhist Philosophy from 150 to 350 A.D. Ed. by

К.Н. Potter. D., 1999; *Stcherbatsky Th. Buddhist Logic*. Vol. 1. Leningrad, 1932.

В.К. Шохин

САМПРАДАЯ (санскр. sampradāya, букв. «традиция») — термин, обозначающий в **индуизме** духовную учительскую традицию. В **вишнуизме**, где отсутствует единая централизованная религ. община, существует четыре С. Каждая из них характеризуется своей системой верований и обладает своим вариантом коммент. к **упанишадам**, «**Бхагавадгите**», «**Брахма-сутрам**», к-рые, согласно вишнуитским представлениям, были возведены одним из божеств и передавались из поколения в поколение, от учителя к учителю (*парампара*). Первый из учителей, как правило, считался воплощением этого божества и признавался основателем С. Самой древней С. (XI в.) является традиция шривайшнавов, основателем к-рой считается **Натхамуни**. Данная С. была возведена **Рамануджей** (в рамках этой традиции она рассматривается как воплощение змея Шешы). Столетие спустя возникает *санакати-С.*, родоначальником к-рой считается Санака, а наиболее почитаемым учителем — Нимбарка, рассматриваемый адептами этой традиции как воплощение золотого диска Вишну. В XIII в. появляется *брахма-С.*, основателем и главным учителем к-рой является **Мадхва**. Наконец, в XV–XVI вв. возникает *рудра-С.*, основателем к-рой считается **Валлабха**.

Р.В. Псху

САМШАЯ (санскр. samśaya) — в инд. эпистемологии сомнение, к-рому противопоставляют уверенность или определенное знание (см. **Нирная**). С. считается разновидностью либо неведения — **авидья** (в **вайшешике**, **санкхье**), либо знания, хотя и невалидного, — **апрама** (в **ньяе**). В «Вайшешика-сутрах» С. выводится из трех факторов, к-рые должны действовать вместе: 1) восприятие общего (**саманья**) — общих характеристик предметов, 2) невосприятие особенного (**вишеша**) — различающихся, или альтернативных, характеристик и 3) припоминание (**смрити**) особенного — альтернативных характеристик. Др. упомянутые там случаи сомнения, проистекающие из сопоставления наблюдаемого сейчас с тем, что воспринималось ранее, а также из сравнения форм, в к-рых может выступать один и тот же объект (напр.: «Тот ли это человек по имени Читра, к-рого мы видели вчера, ведь вчера у него были длинные волосы, а сегодня он прикрыл их куском ткани»), укладываются в ту же схему. По **Прашастападе**, С. возникает в форме «колебания» между двумя возможностями идентификации неизв. объекта, напр.: «Что это — столб или человек?». Ему способствует: а) восприятие общих свойств столба и человека (высота и общие очертания) и б) невосприятие их специфич. особенностей (прямота столба и изгиб форм человека). Относительно восприятия общего Шридрихара специально подчеркивает, что сомнение его не касается (это презентативное познание, к-рое является совершенно истинным), невосприятие же особенного Прашастапада — помимо объективных (далекое расстояние, туман, плохое освещение и т.п.) и субъективных факторов (напр., плохое зрение и т.п.) — связывает также и с **адхармой**, что свидетельствует о негативной моральной оценке ситуации сомнения и отрицании его познавательной ценности. Очевидно, что оно не могло стать важным методологич.

принципом эпистемологии *вайшешики*, в отличие от *ньяи*, в к-рой С. служит отправной точкой систематич. исследования специфич. предметов этой *даршаны* и тем, что отличает *ньяю* от *атмавидьи* (познания *Атмана*). С. *ньяи* часто сопоставляют с методологич. сомнением Декарта, но это верно лишь отчасти, ибо это не призыв не принимать ничего на веру и все подвергать сомнению, а совершенно определенная познавательная ситуация, когда имеется некий, часто смутно знакомый предмет, относительно к-рого мысль колеблется между альтернативами его идентификации. **Ватсьяяна** определяет С. как колебание мысли, к-рое опирается на память о специфич. свойствах при восприятии общих свойств. Методологич. значение С. более др. авторов *ньяи* разрабатывает **Джаянта Бхатта**.

Согласно Шридхаре, причиной С. является восприятие общего качества двух разных объектов в одной и той же субстанции, активизирующее мысленные отпечатки (**санскара, васана**) специфич. качеств обоих объектов, оставленные в прошлом опыте. **Удаяна** уточняет, что С. возникает из восприятия объекта, наделенного общими качествами двух объектов, а также из невосприятия их специфич. качеств, при этом в сознании поочередно возникает то образ одного объекта, то образ другого, и ум колеблется между ними. Это крайне неприятная ситуация, и человек старается ее избежать. **Джаянта Бхатта** отмечает, что в момент С. прекращается всякая др. познавательная активность.

Разновидности С. Индийские философы обсуждали не только характер С., но и ее разновидности. Прашастапада различает внутреннюю С. (сомнение астролога в истинности своих предсказаний) и внешнюю, к-рая, в свою очередь, подразделяется на два вида: С. в отношении воспринимаемого объекта («Что же это — столб или человек?») и С. в отношении признака невоспринимаемого объекта («То, у чего видны только рога, — это корова или гаял?»). В определении «Ньяя-сутр» (I.1.23) **Ватсьяяна** выделяет пять разновидностей С.: 1) возникающее из восприятия общих свойств («Что это — столб или человек?»); 2) возникающее из восприятия мн. специфич. свойств («Звук — субстанция, качество или действие?»); 3) возникающее из восприятия противоположных мнений («Существует *Атман* или не существует?»); 4) возникающее из неопределенности в отношении того, воспринимается действительное или мнимое («Я воспринимаю реальную воду или это мираж?»); 5) возникающее из неопределенности в отношении невосприятия («Я не воспринимаю нечто реальное или нереальное?»). **Уддйотакара** и **Вачаспати Мишра** оставляют только первые три вида С., Шридхара сводит все разновидности к первым двум.

См. лит-ру к ст.: **Праманавада**.

В.Г. Лысенко

САНДЖАЯ БЕЛАТТХИПУТТА (пали Sañjaya Belaṭṭhiputta) — один из шести шраманских учителей-философов, предвосхитивший некоторые важные филос. программы **буддизма** и оказавший значительное влияние на дальнейшее развитие инд. диалектики и недвузначной логики. Среди т.н. скользких угрей (**амаравиккхепики**) — так в некоторых **суттах** Палийского канона называли философов, уклонявшихся от ясных и определенных ответов на мировоззренческие вопросы, — к четвертому классу буддисты относят тех, кто подробно раскрывали свой отказ от положительного ответа на любой логически возможный вопрос уже не по этич., но по «метафизич.» проблемам (притом по тем самым, к-рые считались участниками шраман-

ского «дискуссионного клуба» основными). Пассаж из «Саманнапхала-сутты» позволяет считать, что к этой категории относился С.Б.

С.Б. предстает как один из осн. соперников Будды, к-рый возглавлял большую группу **париббаджиков**, специализировавшихся в диалектич. искусстве. «Если ты меня спросишь, — начинает свою речь С.Б. в ответ на вопрос царя Аджаташатру о плодах подвижничества, — есть ли др. мир, то, если бы я считал, что др. мир есть, я бы ответил тебе, что он есть. Но это не мое суждение. Я не считаю, что [дело обстоит] так, что — иначе, что — не так, что — не не так. [И если спросишь:] „Не правда ли, что др. мира нет?“, „Не правда ли, что он есть и его нет?“, „Не правда ли, что его нет и не нет?“, [ответ будет тот же. Если ты спросишь:] „Есть ли нерожденные существа др. мира?“, „Или их нет?“, „Или они есть и их нет?“, „Или их нет и не нет?“, „Есть ли плод, ‘вызревание’ добрых и злых дел?“, „Или нет плода, ‘вызревания’ добрых и злых дел?“, „Или он есть и его нет?“, „Или его нет и не нет?“, „Существует ли ‘совершенный’ после смерти?“, „Или ‘совершенный’ не существует после смерти?“, „Или ‘совершенный’ и существует и не существует после смерти?“, „Или ‘совершенный’ не существует и не не существует после смерти?“, [то я отвечаю так же. И] если ты меня спросишь: „Не правда ли, ‘совершенный’ не существует и не не существует после смерти?“ — то я бы так и ответил, [коли считал бы так]. Но я не считаю так, не считаю иначе, не считаю, что не так, и не считаю, что не не так». Этот фрагмент завершается ремаркой царя Аджаташатру: С.Б. «самый глупый и тупой» из всех, кого он вопрошал (Дигха-никая I.58–59).

Ответ С.Б. царю воспроизводится в точности в том пассаже «Брахмаджала-сутты», в к-ром излагается позиция четвертого типа «скользких угрей» (см. выше), притом с теми же нелестными его характеристиками (Дигха-никая I.27). Точно так же характеризуются он и в «Сандака-сутте», где приводятся способы его «уклонения» от ответа на вопросы (Маджджхима-никая I.521).

Зато индологи не разделили будд. оценок. Инд. историк философии Б. Баруа, склонный к компаративистике, называл С.Б. инд. Пирроном и отмечал, что он, как и глава греч. скептиков, поднял скептицизм до уровня науч. доктрины, проложив путь для критич. метода в философии. Он отмечал и то, что если бы С.Б. был таким «простофилей», каким его изображают буддисты, они сами не уделяли бы ему столь пристального внимания. По его мнению, можно говорить о двояком значении «критич. метода» С.Б. для будущего инд. философии: установление границ человеческого познания и отвлечение филос. разума от спекулятивных проблем в целях привлечения внимания к высшему благу, ментальному равновесию. С ним же был солидарен составитель монументальнейшего словаря палийских собственных имен шриланкийский ученый Г. Малаласекера: С.Б., по его мнению, желал отвлечь внимание своих современников от «бесплодных изысканий и направить его на сохранение ментального равновесия». Противоположную трактовку «уклонизма» С.Б. предложил его соотечественник К. Джаятиллекке, к-рый считал, что в отличие от др. «скользких угрей» С.Б. не придавал значения духовно-практич. удобствам скептицизма. Потому если уж сравнивать С.Б. с греч. философами, то он гораздо ближе, по мнению буддолога, к «софистич. скептицизму», чем к скептицизму Пиррона и его учеников (Тимон и др.). Но с этой же «внеморальной» позицией связана была, по его оценке, и уничижительная оценка С.Б. у буддистов, к-рые больше ценили духовно-прагматич. установки др. «скользких угрей». Представляется, однако, более вероятным, что буддисты принижали достижения С.Б. именно потому, что не хотели признавать свои «долги», к-рые были отнюдь не малыми. Знаменитое молчание Будды в ответ на метафизич. вопросы его современников было очень близко

к «уклонизму» именно С.Б. И именно у С.Б., по свидетельству **Буддагхосы**, учились диалектике первые видные ученики Будды — Сарипутта и Моггаллана.

Лит.: *Шохин В.К.* Индийская философия. Шраманский период. СПб., 2007; *Barua B.* A History of Pre-Buddhistic Indian Philosophy. D. etc., 1970 (1st ed. 1921); *Jayatilleke K.* Early Buddhist Theory of Knowledge. L., 1963; *Malalasekera G.P.* Dictionary of Pāli Proper Names. Vol. II. L., 1960.

В.К. Шохин

САНДЖНЯ (санскр. samjñā, пали saññā) — в инд. философии «ясное понимание», а также его средства — слова, термины, понятия. В грамматике (**вьякарана**) и лингвофилософии — технич. термин системы. В **буддизме** — одна из групп (**скандх**), составляющих индивида (**пудгала**). С. является восприятием-идентификацией отличительного признака (**нимитта**) объекта (напр., голубого, желтого и т.п. цвета). При повторном восприятии объекта С. трактуется как узнавание ранее воспринятых признаков, и в этом отношении она действует и как память. Иногда С. — синоним сознания в целом, напр. в обозначениях категорий существ (С.-*самма*) или в назв. высшей стадии медитации — «не сознание и не несознание» (пали *нева-саннья-насанья-аятана*).

В.Г. Лысенко

САНКХЬЯ (санскр. sāṅkhya — «то, что от числа», «исчисление») — одно из осн. направлений инд. философии, обеспечившее онтологическо-космологич. каркасы многих течений инд. религий. Термин «С.» впервые встречается в «Шветашватара-уп.» (2-я пол. I тыс. до н.э.) в парном единстве с **йогой**: «Вечного среди вечных, сознание среди сознаний, единственного среди многих, того, кто распределяет [плоды] желаний — познав ту причину [мира], Божество, постижимое через С. и *йогу*, освобождаются от всех силков» (VI.13). В близкой по времени (во всяком случае, в ее начальном ядре) «**Бхагавадгите**» С. также непосредственно коррелирует с *йогой*: продемонстрировав Арджуне несостоятельность его переживаний из-за неизбежного убийства родичей Кауравов — на том основании, что непреходящий **Атман** не имеет ничего общего с преходящими телами и что каждому необходимо исполнять свою **дхарму**, Кришна резюмирует: «Это рассуждение было тебе изложено в соответствии с С. Выслушай теперь его в соответствии с *йогой*, благодаря чему ты, сын Притхи, дисциплинированный им, избавишься от оков действий» (II.39). Оба приведенных наиболее ранних пассажа, в к-рых упоминается С., лежат у истоков двух дальнейших значений соответствующего термина: как особой программы различительного знания и как «пути познания» (*джняна-йога*), к-рому противопоставляется «путь действия» (*карма-йога*) [III.3]. Такой корифей «гитоведения», как Ф. Эджертон, считал, что именно второе значение является существенным для понимания природы С. (ср. Мбх. XII.233 и сл.), а авторитетнейший специалист по С. нем. индолог Р. Гарбе полагал именно «калькуляционную рефлексию» определяющей для ее идентификации. Последний, вероятно, был ближе к истине: с одной стороны, именно эта рефлексия позволила С. занять столь престижное место в инд. мысли, что составители и «Гиты», и др. дидактич. разделов «**Махабхараты**» ото-

ждеством ее с «путем знания» как таковым, с др. — хотя исчисления начал микро- и макрокосма действительно характерны для самых различных пространств инд. мысли, начиная уже с *брахман* и *упанишад*, существенно важно, что те задачи, к-рые решались «калькуляторами» С. в дуалистич. формате, отличались от тех, к-рые решались в других — монистическом или плюралистическом.

Относительно типа взаимоотношений С. и *йоги* было предложено неск. конкурирующих концепций: идея их изначального двуединства, эволюционировавшего в направлении к постепенной дивергенции (начиная с Й. Дальмана и завершая Дж. Ларсоном); идея их начальной гетерогенности и постепенного синтеза — за счет усвоения праксисом *йоги* гносиса С. (П. Ольтрамар); представление о С. как одной из ветвей йогической традиции, делавшей упор на дискурсивном знании (Й. Хауэр, М. Элиаде). Наиболее убедительной представляется первая гипотеза, поскольку усиленные попытки в эпич. текстах сделать акцент на тезисе: «Кто знает, что С. и *йога* едины, тот истинно знающий» (Мбх. XII.293.30, 304.2–4 и сл., ср. Бхг. V.5), время от времени сопровождаемые указанием на различие дискурсивных методов и мировоззрений С. и *йоги* (Мбх. XII. 289.1–9 и сл.), наилучшим образом объясняются стремлением «кодификаторов» **индуизма** убедить свою аудиторию в том, что два краеугольных основания традиции прекрасно стыкуются между собой даже тогда, когда трения между ними нарастают.

Первый период истории С. — с V в. до н.э. по I в. н.э. — эпоха параллельных «атмарных» учительских традиций, разрабатывавших начиная уже со шраманского периода эзотерич. медитацию на «исчисляемые» начала мира и индивида и вместе с тем подвергавших их классификационному анализу и систематизации — в двуединстве гносиса и философии. Осн. источники по данному периоду — «средние» *упанишады*, те же дидактич. тексты «Махабхараты», прежде всего «Бхагавадгита» и «Мокшадхарма», а также поэма **Ашвагхоши** «Буддачарита» («Жизнеописание Будды»). Древнейшая из этих традиций восходит к **Араде Каламе** — первому учителю будущего **Будды**, стоявшему у истоков и будущей *йоги*, другая — к странствовавшему философу Панчашикхе. Но было много и иных учителей, к-рые обозначаются мифологич. именами (напр., Асита Дэвала и др.). Каждый предлагал свои исчисления «начал» микро- и макрокосма, к-рых они насчитывали то 17, то 20, то 27, то 30, но чаще всего 25. В «горизонтальных» подсчетах (оказавших значительное влияние на будд. калькуляции **дхарм**) субъект-**Пуруша** (обозначаемый, как правило, как *кшетраджня* — «познающий поле») сопоставлялся с компонентами соответствующей ему психофизич. организации (интеллект-**буддхи**, эготизм-**аханкара**, ум-**манас**, **индрии**, **махабхуты**). В «вертикальных» подсчетах (обозначение такого типа разграничения этих исчислений начал принадлежало Й. ван Бойтенену) — с цепочкой эманатов — тех же компонентов, но уже в их космологич. «ипостасях», замыкавшихся «непроявленным» (**авьякта**) первоначалом мира (см. **Пракрити**). «Общеинд.» положение С. на этом этапе двойственно. С одной стороны, своим критич. отношением к ведийскому ритуалу и самим калькуляционным подходом к выявлению составляющих психофизич. организации как лишенных признаков субстанционального субъекта она явно была близка к **буддизму** и др. «диссидентствующим» течениям, в т.ч. дуалистическим (ср. **Пакудха Каччаяна**), с др. — признание существования *Атмана* как «чистого субъекта» и порождение космологич. схем, соотносимых с соответствующей иерархией ступеней созерцания, сближают ее с **брахманизмом**. Именно признание *Атмана* и стало осн. пунктом расхождения санкхьяиков с буддистами, начиная (если верить Ашвагхоше) уже с расхождения между Арадой Каламой и его учеником — будущим Буддой.

В течение пяти столетий — с I по IV–V вв. н.э. — «параллельные» учительские традиции модифицируются в конгломерат конкурирующих и дискутирующих друг с другом школ, о коих свидетельствует самый обстоятельный и исторически значимый коммент. к «С.-карике» — «Юкти-дипика» и будд. источники. Среди «схолахов» выделяются Паурика, подвергший сомнению даже «догмат» о единстве *Пракрити*, Панчадхикарана и Патанджали (не йогин), Варшаганья и целая «свита Варшаганьи» (вероятно, ок. III в. н.э.), наконец, Виндхьявасин, переосмысливший мн. положения С. Предметами расхождений были и число эонов Первоматерии-*Пракрити*, и порядок их генезиса, и способы классификации познавательных способностей индивида, и «тонкое тело» (**сукшма-шарира**), и соотношение ноуменов восприимчивости (**танматры**) с первоэлементами материального мира. С. довольно успешно полемизирует с буддистами, занимает уже признанное место в индуизме, но не создает собрания **сутр** — тому препятствует «неуправляемый» плюрализм, ибо каждая из школ создает свои авторитетные тексты, а также, возможно, привычка создавать тексты-**матрики**, содержащие лишь перечни «исчисляемых» начал и, вероятно, напоминавшие (снова в параллель с буддизмом) **абхидхармические тексты**. Ближайший аналог этому плюрализму в рамках единой традиции — опять-таки история школ традиц. буддизма, с конгломератом подшкол и течений в рамках **тхеравады**, **махасангхики** и пр. делений.

Когда этот плюрализм поставил С. на грань фактич. распада, особо опасного перед лицом внешних оппонентов — прежде всего буддистов и джайнов, а затем и брахманистских школ, — она выдвинула выдающегося систематизатора и одновременно незаурядного поэта **Ишваракришну**, к-рый в IV–V вв. унифицировал доктрины С. и создал «ортодоксальную» версию ее доктрины в форме семидесятистишия — «С.-карику». Так был заложен фундамент всего строения филос. системы С. — *С.-даршаны*.

Произведение Ишваракришны пользовалось огромным признанием. В VI в. будд. монах Парамартха переводит на кит. язык санскр. коммент. к нему, «Суварнасаптата-вритти». К оригиналу Парамартхи близки др. переводы, открытые в 1970-е гг. Э. Соломон, — «Саптата-вритти» (видимо, также VI в.) и «Санкхьясаптата-вритти» (видимо, VI–VII вв.): все три относились к классу «учебных» коммент. В VII в. Гаудапада (не ведантист) составляет нормативное толкование «Санкхьякарика-бхашья», а неизв., но выдающийся автор VII–VIII вв. — самый авторитетный коммент. теоретич. типа, «Юкти-дипику». К числу «теоретич. комментариев» принадлежала и, скорее всего, современная ей и тоже анонимная «Джаямангала», уделявшая специальное внимание источникам знания (VII–VIII вв.). Частые ссылки на религ. тексты свидетельствует о желании автора др. коммент. — «Матхара-вритти» (ок. VIII в.) основательно «индуинизировать» С. — учитывая настойчивые попытки лидера ведантистов **Шанкары** доказать ее гетеродоксальность. В IX в. появляется самый авторитетный коммент. к «С.-карике» — «Таттва-каууди» («Лунный свет истины [С.]») **Вачаспати Мишры**, в к-ром представлена концепция отражения «внутр. инструментария» (**антахкарана**) в духовном начале-*Пуруше* и целая «диссертация» по теории познания. Комментаторы «С.-карики» сформулировали 60 нормативных тематич. единиц ее учения (что также очень нехарактерно для индуизма, но укладывается в контекст «гетеродоксальных» направлений), воспроизводящих, по их выкладкам, содержание древней «Шаштитантры»: десять основных — единственность *Пракрити*, ее объектность, «служебность» по отношению к *Пуруше*, его инаковость по отношению к *Пракрити*, бездеятельность, множественность, их соединение, возможность их разъединения, инерционное существование тела после

«реализации» истины, а также 50 диспозиций сознания — **бхав** (пять разновидностей заблуждения, 28 видов неспособностей, девять видов удовлетворенности, восемь видов достижений).

«Юкти-дипика» («Светильник логического дискурса») — наиболее обстоятельный из теоретич. комментариев к «С.-карике» Ишваракришны, открытый и впервые изданный в 1938 П. Чакраварти. В наст. вр. признанной является датировка текста VIII–IX вв., но стиливая близость текста к «Мимансасутра-бхашье» Шабарасвамины, архаичные формы ведения полемики, стремление автора избегать длинных, сложных слов, а также его хорошее знакомство с текстами **Бхартрихари** и **Дигнаги** наряду с очевидным незнанием трактатов **Дхармакирти** позволяют отнести это произведение скорее к VI–VII вв. Сложнее обстоит дело с атрибуцией текста. Исходя из того, что Вачаспати Мишра в «Таттва-кауमुди» приводит один из стихов, к-рые содержатся в вводной части «Юкти-дипики», предваряя его фразой: «...как сказано в „Раджа-варттике“...», нек-рые исследователи сочли возможным приписать этот коммент. некоему Радже. Однако А. Вецлер, один из создателей совр. критич. издания текста, оспаривает это предположение, вполне допуская, что «Раджа-варттикой» мог называться некий др. коммент. к «С.-карике», до нас не дошедший.

Автор «Юкти-дипики» более чем к.-л. другой из комментаторов «С.-карики» уделяет внимание полемике с буддистами, а также с ведантистами и вайшешиками; начиная с истолкования уже первой *карики* он задается целью выявить все теоретически возможные возражения против санхьяиков — с тем, чтобы обстоятельно на них ответить. Но гораздо большее значение имеет тот факт, что памятник является осн. источником наших знаний по предклассич. С., т.к. содержит уникальные сведения о таких лидерах школ, как Паурика, Панчадхикарана, Патанджали-санхьяик, Варшаганья (в т.ч. и о «свите Варшаганьи») и Виндхьявасин. В тексте также приводятся анонимные пассажи из произведений «учителей С.», что наглядно демонстрирует, в чем конкретно Ишваракришна солидаризировался и в чем дистанцировался от своих предшественников. В трактате систематизируются 11 признаков классич. филос. науки-**шастры**, воплощенной в тексте (в «С.-карике» они налицо): краткие положения, указывающие на осн. топики; дискуссия по источникам знания (**праманы**); обсуждение «частей» материала изложения (**аваява**); описание осн. положений «в полноте» (*аньюната*); обсуждение сомнений относительно базовых положений системы (**самшья**); обсуждение специальных проблем (**нирняя**); наличие кратких дефиниций (*уддеша*); наличие развернутых определений (*прадеша*); обсуждение базовых принципов системы в последовательности (*крама*); обсуждение терминологии (**санджня**); выявление практич. результатов следования системе (*упадеша*). Наличие этих параметров свидетельствует о метафилос. и науковедческом дискурсе, но также о формалистичско-схоластич. понимании философии. Показательно, что, убеждая читателя в том, что «С.-карика» располагает всеми перечисленными признаками «научности», автор «Юкти-дипики» все же пытается представить свой текст и в виде *сутр*, к-рые можно далее делить на четыре «трактата» (*пракарана*) и 11 «уроков» (*ахника*), т.е. он фактически ставит произведение Ишваракришны на уровень «Вайшешика-сутр». По мнению первооткрывателя «Юкти-дипики», ее автор был не только философом, но и грамматистом «школы **Панини**».

Традиц. комментирование коммент. к «С.-карике» Гаудапады, Ишваракришны и особенно Вачаспати Мишры, а также «Таттва-самасы», «С.-сутр», коммент. к ним Анирудхи и «С.-сары» воспроизводятся до наст. вр. Выпускаются и обобщающие конспекты учения С. на санскрите. Самый известный из последних трудов этого типа — «Санхьясиддханта-парамарша» («Рассмотрение доктрин С.»), изданная в

1972 г. М.В. Упадхьей, — содержит очередную попытку доказать полное соответствие учения С. **Ведам** (без учета того, что настойчиво доказывать то, что и так должно быть ясно, достаточно подозрительно).

«Высокое средневековье» — X–XIV вв. — эпоха стагнации С.: хотя продолжают появляться новые комментарии к трактату Ишваракришны, полемич. пассажи ее оппонентов (прежде всего найяиков-вайшешиков и ведантистов) свидетельствуют о том, что за весь указанный период она не представила ничего существенно нового и заметно стала сдавать позиции все более «прогрессировавшим» соперникам, осваивавшим логику, эпистемологию, лингвофилософию, теорию универсалий и др. «профессионально-филос.» предметы. Одновременно некоторые шиваитские, а также ведантские школы — прежде всего **вишишта-адвайта** и **двайта** — начинают использовать «старый капитал» санхьяиков в собственном системостроительстве. Для дальнейшего «выживания» (т.е. для того, чтобы не разделить в Индии судьбу изначально родственного ей буддизма) С. необходимо было создать корпус «настоящих» *сутр*, доказать ведантистам свою лояльность индуистской «ортодоксии», обстоятельно ответить хотя бы осн. оппонентам, модернизировать свою доктрину за счет достижений др. **даршан**.

Эти задачи и были частично решены в XIV–XV вв., когда санхьяики одновременно создают две коллекции *сутр* от имени древнего *риши* Капиль: предельно краткую «Таттва-самасу» (23 кратких определения предметов учения) и очень подробные, в шести разделах, «С.-сутры» (527 положений). Если первая (типологически снова близкая к абхидхармическим перечням) была предназначена преимущественно для решения учебных задач, то вторая — для восстановления статуса С. в инд. философии.

Осн. модели онтологии и сотериологии С. оказали влияние на мн. течения пуранического и тантристского индуизма. Сама связь двух бытийно различных *Пуруши* и *Пракрити*, метафорически, но устойчиво представляемых как мужское и женское начала, и их разъединение как условие освобождения (**мокша**) содержали множество возможностей для дуалистич. построений, выражавших установку на духовную практику (ср. явно тантрические коннотации соединения *Пракрити* и *Пуруш* уже в «Шветашватара-уп.» IV.5). Эоны С. гипостазировались, и их «генеалогия», безошибочно напоминающая сизигии гностика Валентина (II в. н.э.), использовалась в вишнуитских мифологич. моделях, напр. в «семейных» манифестациях Вишну в системе *вьях* (Васудэва порождает Санкаршану и Первоматерию-*Пракрити*, от их соединения происходят Прадьюмна и ум-*манас*, от них — Анируддха и принцип индивидуации-*аханкара*, от последних — бог-демиург Брахма и пять первоэлементов). Три **гуны** санхьяиков занимают важнейшее место во мн. мировоззренческих моделях индуизма. Достаточно сказать, что с *саттвой* ассоциировалась в концепции **Тримурти** деятельность Вишну, с *раджасом* — Брахмы, с *тамасом* — Шивы; сами 18 **пуран** классифицировались по «гунному» принципу (к каждой из *гун* относилось по шестерке *пуран*), а возможность распределения различных классов действий и деятелей по преобладанию той или иной *гуны* реализовалась еще в «Бхагавадгите».

К различительным парадигмам философии С. относятся: специфич. модель дуализма, реализующаяся и в основоположениях ее сотериологии; специфич. онтологич. конструктивизм; специфич. трактовка причинности.

Дуализм С. отличен от осн. «редакций» и инд. дуализма (у джайнов, последователей **Мадхвы** и т.д.) и неиндийского (типа платоновского или картезианского) тем, что сфера субъекта, противопоставляемого миру объективаций, значительно по сравнению с ними сужена. К сфере объективаций относится не только внешний

мир и тело индивида, но и все ментальные функции и состояния последнего, в результате чего субъекту-*Пуруше* остается быть лишь «свидетелем» (*сакшин*) функционирования проявлений трех *гун*, ведь он, по Гаудападе, причастен всему опыту индивида не более чем случайно зашедший на поле аскет работе местных крестьян. Его корреляция с онтологически инородным ему психоментальным аппаратом описывается поэтому как их зеркальное отражение друг в друге, а не как реальная связь. Освобождение же *Пуруши* мыслится как избавление не от реальных кармических последствий действий, совершенных в настоящем и прошлом (как у джайнов, найяиков, вайшешиков или мимансаков), но как осознание его полной непричастности временным удовольствиям и постоянным страданиям ложно соотносимой с ним серии инкарнаций; при этом само освобождение и обеспечивающее его различительное знание (как и любое знание вообще) также обеспечиваются субъекту со стороны иноприродной ему активной и бессознательной Первоматерии. Этот своеобразный дуализм может быть лучше понят в контексте некоторых схем зап. философии. Так, из трех уровней возможных противопоставлений субъекта миру объектов, предложенных в свое время Г. Риккертом в «Предмете познания» (1904), в последовательности к-рых сфера субъекта поэтапно «сужается», — психофизического (субъект вместе с телом противопоставляется внешнему миру), психологического (субъект как субстрат ментальных состояний противопоставляется и телу) и гносеологического (субъект противопоставляется и ментальным состояниям) — дуализм С. явно относится к третьему типу. Различие состоит только в том, что «чистый субъект» здесь противостоит царству объективаций не как гносеологич. абстракция (следует еще раз отметить, что *Пуруша* не есть собственно познающее начало, но лишь трансцендентное познавательным механизмам условие их функционирования), а как исходная точка дуалистич. онтологии. Др. конструктивную аналогию предложил один из ведущих совр. «санкхьеведов», Дж. Ларсон: он сопоставляет оппозицию *Пуруши* миру *Пракрити* с оппозицией «в-себе-бытия» и «для-себя-бытия» Ж.-П. Сартра. В обоих случаях представление о субъекте дает картину множественных неделимых «световых точек», совершенно безличностных и «заброшенных» в бессознательный эмпирич. мир, где их существование описывается в терминах страдания при зависимости от слепого функционирования естественного мира и отсутствия Бога. При всей оригинальности и утонченности дуализма С. с ним были связаны и наибольшие теоретич. сложности в ее системе, происходящие прежде всего от сложностей с объяснением способов координации взаимоотражающихся, но онтологически разнородных и взаимопротивоположных первоначал при отсутствии некоего третьего источника «предустановленной гармонии» между ними — этому много веков противоречил сам дуалистич. «догмат» этой *даршаны*. Для разрешения «проблемы координации» С., изначально стоявшая (вопреки мнению мн. индологов) на антигностич. позициях (*ниршиваравада*), вынуждена на завершающей стадии своей эволюции пойти на значительные компромиссы (в квазитейстич. синкретизме **Виджняны Бхикшу** они уже полностью реализовались) и на всем протяжении своей истории подвергаться заслуженным с т.зр. рациональности нападкам многочисленных оппонентов, прежде всего ведантистов и найяиков.

Особенность онтологич. мира С. следует видеть в том, что в нем отсутствуют различия субстанции, качеств и действий (на к-рых основывались реалистич. инд. системы **вайшешики**, **ньяи**, **мимансы**), поскольку его реальные ноумены — три *гуны* — включают все три модальности бытия одновременно (снова в параллель *дхармам* буддистов). Их собственные взаимоотношения составляют особый тип, отличный и от контакта различных вещей, и от соотношения вещи и ее свойств (что

четко различалось в **ньяя-вайшешике**), — речь идет о таком модусе отношений, к-рый можно описать как взаимоотрицание-во-взаимонераздельности. Космич. начала не столько обладают определенными характеристиками, сколько генерируются ими. Трехгунность с атрибутами имеет причину, быть невечным, невездесущим, мобильным, множественным, опирающимся на другое, а потому и «растворяющимся» в конце мировых периодов дает класс «проявленного» (**вьякта**), в к-рый включаются 23 начала; трехгунность с атрибутами противоположными — непроявленную первопричину мира (*авьякта*) — *Пракрити*; трехгунность же «нулевая» — духовного субъекта-*Пурушу*. Значение *гун* в системе *С.* позволяет трактовать даже сам ее дуализм как дуализм *гун* и *Пуруши* — при невозможности (в рамках недопущения существования целепологающего и активного Мирового разума) объяснить, что именно периодически выводит три *гуны* из того их «равновесия», к-рое и соответствует первоначально *Пракрити*.

Учение *С.* о причинности, как доктрина непроявленного и реального предсуществования следствия в причине (*паринамавада*), было призвано раскрыть ее основополагающее учение о *Пракрити* как единой и непроявленной Первоматерии, к-рая манифестируется в бесчисленных феноменализациях мира. С др. стороны, для *С.* характерно снятие различий между материальной, инструментальной и целепологающей причинами (сохраняющихся в *ньяя-вайшешике* или *мимансе*): все они объединяются в активной и «альтруистичной», хотя и (вопреки рациональности) бесознательной Первоматерии мира.

Составитель «*С.-сутр*» опирается на тематику «*С.-карики*», но создает фактически новую редакцию *сутр*, ориентированную на ее модернизацию и, ради того, чтобы избежать небезосновательные упреки «ортодоксальных брахманистов» в «неортодоксальности», также на «индуинизацию». О модернизации свидетельствует полноформатное введение в текст эпистемологич. и лингвофилос. проблематики (включая даже такие изначально чуждые *С.* предметы, как уровни восприятия, проблема вечности **Вед**, источники сигнификативности слова, — теория **спхоты**), темы универсалий и обсуждение необходимости для любой *даршаны* опоры на определенный набор категорий (**падартха**). Об «индуинизации» же говорит то, что уже в первых *сутрах* установка «*С.-карики*» на избавление индивида от страданий интерпретируется в контексте общеинд. концепции целей человеческого существования (**пурушартха**), имеет место интенсивная апелляция к текстам *упанишад*, отказ от исконных установок в сотериологии, типа критики ритуализма. Наконец, с целью доказать состоятельность *С.-даршаны* сутракарин пытается дать ответ всем ее оппонентам, начиная с **адвайта-веданты**, восполняя контровертивный лаконизм классич. *С.* Как и во всех аналогичных случаях в истории инд. философии, полемика никак не препятствовала обильным заимствованиям у оппонентов, и Р. Гарбе, как и те, кто следовал за ним, был совершенно прав, подчеркивая «ведантизацию» *С.* в качестве одного из различительных ее признаков.

Трактат состоит из 527 *сутр*, распределяемых по шести разделам. Разд. I открывается вводной *сутрой*, имитирующей введения *сутр мимансы* и **веданты**: «Теперь окончательное прекращение тройственного — окончательная цель человека» (I.1). Он посвящен «закабалению» индивида страданиями и его освобождению, учению о причинности, теории познания. Сутракарин в живом диалоге с ведантистом, буддистом и джайном пытается продемонстрировать несостоятельность их объяснений причины «закабаления» (I.20–24, 27–31, 56), а в дискуссии с вайшешиком и мимансаком отстоять учение о *Пракрити* как единственно возможной причине мира (I.75–81). Предметы разд. II — космич. эманации *Пракрити*, простран-

ство и время, способности восприятия, действия и мышления индивида. В разд. III рассматриваются физич. и тонкое тела (*сукшима-шарира*), сопровождающие духовное начало в **сансаре**, познание йогинов, четыре состояния сознания, достижение освобождения (*мокша*) и существование того, кто освободился уже при жизни (ведантский идеал **дживанмукты**). Разд. IV содержит наглядные образы, опорные для медитации по методу санкхьяиков, и «практич.» рекомендации. В разд. V собраны отдельно (помимо полемики в остальных разделах) контраргументы санкхьяиков, направленные их соперникам. Среди этих полемич. тем выделяются дискуссии о том, что такое ошибка восприятия — с участием буддиста, мимансака школы Прабхакары, адвайтиста и найяика (V.52–56); что такое освобождение — с участием трех буддистов, найяика-вайшешика, джайна, шиваита и двух ведантистов (V.74–83); что такое универсалии — снова с участием найяика-вайшешика, буддиста и мимансака школы Прабхакары (V.91–96). Разд. VI резюмирует содержание предыдущих и представляет заключительные тезисы о духовном начале и механизмах его освобождения.

В XV в. создается первый коммент. к «С.-сутрам» — «Санкхьясутра-вритти» **Анируддхи**, а в XVI в. — самый подробный текст за всю историю С. — коммент. «Санкхьяправачана-бхашья» Виджняны Бхикшу к тем же *сутрам* (его появление, правда, знаменует начало синкретич. ассимиляции С., *йоги* и *веданты*, воспроизводимой и в кратком стихотворном конспекте идей того же автора под назв. «С.-сара»).

Соч.: Лунный свет санкхьи. Ишваракришна. Гаудапада. Вачаспати Мишра. Изд. подгот. В.К. Шохин. М., 1995; Сутры философии санкхьи: Таттва-самаса, Крама-дипика, Санкхья-сутры, Санкхья-сутра-вритти. Изд. подгот. В.К. Шохин. М., 1997; *Yuktidīpikā. An Ancient Commentary on the Sāṃkhya-Kārikā of Īśvarakṛṣṇa*. Ed. by R.Ch. Pandeya. D., 1967.

Лит.: Шохин В.К. Буддийская версия санкхья-йоги (Традиция Арады Каламы) // Историко-филос. ежегодник 87. М., 1987; *он же*. Некоторые аспекты формирования классической санкхьи. Текст и доктрины (К вопросу об историч. связях санкхьи с буддизмом) // Древняя Индия. Язык. Культура. Текст. М., 1985; *он же*. Рационализм классической санкхьи: история и типология // Рационалистическая традиция и современность. Индия. М., 1988; *Chakravarti P.* Origin and Development of the Sāṃkhya System of Thought. Calc., 1952; *Dahlmann H.* Die Sāṃkhya-Philosophie als Naturlehre und Erlösungslehre. B., 1902; *Edgerton F.* The Beginnings of Indian Philosophy. A Summing-up After a Lifetime of Philological Study and Reflection. L., 1965; *EIPh.* Vol. IV. Sāṃkhya: A Dualist Tradition in Indian Philosophy. Ed. by G.J. Larson, R.Sh. Bhattacharya. Princeton (N.J.), 1987; *Franco E.* Whatever Happened to the Yuktidīpikā // WZKSQA. 1991, Bd XXV, S. 123–138; *Garbe R.* Sāṃkhya und Yoga // Grundriss der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde. Bd III (4). Herausg. von G. Bühler, 1896; *id.* Die Sāṃkhya-Philosophie. Eine Darstellung des indischen Rationalismus nach den Quellen. Lpz., 1894; *Hulin M.* Sāṃkhya Literature // A History of Indian Literature. Ed. by J. Gonda. Vol. VI, fasc. 3. Wiesbaden, 1978; *Johnston E.* Early Sāṃkhya. L., 1937; *Keith A.B.* The Sāṃkhya System. Calc., 1949; *Kumar Sh.* Sāṃkhya Thought in Brahmanical Systems of Indian Philosophy. D., 1983; *id.* Sāṃkhya-Yoga Epistemology. D., 1984; *Larson G.J.* Classical Sāṃkhya: An Interpretation of Its History and Meaning. D. etc., 1979; *id.* An Eccentric Ghost in the Machine: Formal and Quantitative Aspects of the Sāṃkhya-Yoga Dualism // PhEW. 1983, vol. 33, p. 219–234; *Nowotny-Pedain F.M.* Die Sāṃkhya-Philosophie auf Grund der Yuktidīpikā und der Fragmente der Werke alter Sāṃkhya-Lehrer (Diss.). Wien, 1942; *Sen Gupta A.* Classical Sāṃkhya: A Critical Study. Lucknow, 1969; *id.* The Evolution of the Sāṃkhya School of Thought. Luck-

now, 1959; *Solomon E.* The Commentaries of the Sāṃkhya Kārikā. Ahmedabad, 1974; *Sovani V.V.* A Critical Study of the Sāṃkhya System. Poona, 1935; *Weerasinghe S.G.M.* The Sāṃkhya Philosophy: A Critical Evaluation of Its Origins and Development. D., 1993.

В.К. Шохин

САНКХЬЯ́ (санскр. saṃkhyā — «число») — в **вайшешике** одно из качеств (**гуна**), приписываемых субстанции (**дравья**). Сведение числа к качеству и запрет (из-за боязни регресса в бесконечность) для качества быть субстратом др. качества (отсюда число не может характеризовать др. число) строго ограничивали сферу приложения числа только субстанциями: оно не могло быть столь же универсальным, как в теории Пифагора со знаменитым принципом «всё есть число». Т.о., идея количества как некоего исчисляемого множества не была даже эксплицитно сформулирована в **вайшешике**. В ее системе категорий — **падартх** (субстанция, качество, движение, общее, особенное и присущность) отсутствует специальная категория количества, подобная аристотелевской. Вайшешики не ассоциируют числа с цифрами. Числа были для них скорее словами, понятиями (идеями), отсылающими к субстанциальным субстратам.

«Квалитативная» концепция числа **вайшешики**, вероятно, восходит к грамматике (**вьякарана**), в к-рой число рассматривается по образцу прилагательного, в своем склонении и роде зависящего от существительного. Влиянием инд. лингвофилос. дискуссий о значении слова объясняется также то значительное внимание, к-рое вайшешики уделяли универсалиям чисел, особенно таким как «единичность» (*эктава*) и «двоичность» (*двитава*). Универсалии чисел, как и все др. универсалии, вечны и пребывают во мн. объектах. Напр., воспринимая единичный объект, мы постигаем присущую ему универсалию «единичности».

Однако единица и остальные числа различаются не просто нумерически, как разные индивиды одного и того же числового ряда, но гораздо более существенным образом. Между ними можно констатировать определенный разрыв. Фактически единица и единичность являются для вайшешиков не просто первым числом и его универсалией, а символом самоидентичности и единства вещи. Единица абсолютно объективна и принадлежит единичным вещам так же изначально, как их цвет, запах, вкус и т.д. Др. числа, хотя их субстраты существуют объективно, имеют «субъективное» происхождение (из соотносительного познания — *апекшабуддхи*). Единица первична, остальные числа вторичны; единица не произведена, остальные произведены, единица может произвести только себе подобное (единица порождает только др. единицу, а не двойку и т.п.), др. числа — только неподобное.

Все это порождает вопрос: а является ли единица числом в том же самом смысле, как двойка и тройка? В результате дискуссии о статусе единицы, к-рую вели **вайшешики** и **ньяя**, одни вайшешики пришли к выводу о том, что единица не принадлежит к классу качества «число», а является отдельным качеством, другие определили ее только как универсалию, третьи увидели в ней самостоятельную категорию.

Важные свойства единицы выявляются через сопоставление ее с минимальным размером атома (*ану*): единица не может сама по себе дать начало др. числам, как размер атома — др. размерам, поэтому прогрессия в пределах соответствующих им классов приписывается внешнему фактору — соотносительному познанию. В период творения мира это соотносительное познание **Ишвары** приносит в атомы

числовые схемы, создавая из них диады, а из тех далее — триады и др. соединения атомов. Т.о., кирпичиками мироздания оказываются не единичные атомы, а диады, к-рые, по *вайшешике*, тоже обладают малым размером (для вайшешиков не существовало разной степени «малости»). В «Падартхадхарма-санграхе» **Прашастапады** можно различить два вида нумерологич. оппозиций: во-первых, в «Разделе числа» единица противопоставлена всем остальным числам, начиная с двойки (*эка-анэка*, единичное-неединичное); во-вторых, в «Разделе размера» единица и двойка как обладающие одним размером *ану* («малый») противопоставлены всем остальным числам, начиная с тройки. В первом случае конституирующей единицей является число «один» (двойка здесь соответствует *анэка* — множеству), во втором — роль минимальной единицы играет число «два», а роль минимального количества — «три». Поскольку все числа, начиная с двойки, с т.зр. *вайшешики* являются зависимыми от соотносительного познания (*апекшабуддхи*), это создало проблему объяснения их объективного существования как «реальных» качеств и как субстратов соответствующих универсалий.

Прашастапада разбирает проблему на примере разбитой на множество последовательных мгновенных этапов (в будд. духе) познания универсалии «двоичность» (*двита*). Во всех подобных процессах орган зрения вступает в контакт с неким количеством объектов и всякий раз в момент контакта каждый из объектов познается как единичный. Возникновение качества «два» как реального фактора объясняется результатом одновременного познания двух качеств «один», к-рое основано на двух актах познания универсалии единичности. Признание зависимости универсалии «двоичность» от соотносительного познания было серьезной угрозой реализму *вайшешики*, на что указали будд. оппоненты более поздних авторов *ньяя-вайшешики*. Концепция «двоичности» Прашастапады представляет попытку примирить эпистемологич. «реализм» («двоичность» реальна, пока мы ее познаем в двух вещах) с будд. идеей «атомистич.» характера психич. процессов, к-рая, как показывает история **буддизма**, более созвучна номинализму. Авторам *вайшешики* и *ньяи* — **Удйотакаре**, Шридхаре, **Вачаспати Мишре** пришлось изобретать изощренные аргументы, чтобы доказать «объективное» существование числа как качества. Некоторые зап. философы и логики тоже пришли к заключению, что число следует понимать как свойство множества (Б. Рассел).

Числовой ряд в *вайшешике* замкнут, его пределом является хоть и очень большое, но все же конечное число *парардха* (известное с ведийских времен, это число часто трактуется как 10^{12} , что свидетельствует о раннем развитии десятиричной системы счисления в Индии). Однако для вайшешиков *парардха* — это опять-таки не число как таковое, взятое само по себе, а число вещей. Хотя математич. достижения еще в древние, ведийские времена свидетельствуют об очень раннем развитии этой дисциплины в Индии (создание десятиричной системы счисления и ее записи, в геометрии — открытие несоизмеримости диагонали и стороны квадрата, введение понятия иррационального числа и попытки определить его и т.д.), следует признать, что она носила сугубо практич., прикладной характер, связанный с нуждами ритуала (конструкция алтаря и др. религ. объектов). Иными словами, она не была связана ни с какими идеями филос. или религ. характера. Интерес к числам, к-рый обнаруживают джайны, обусловлен не столько филос. учениями, сколько их космографич. конструкциями. В философии числа *вайшешики* именно отождествление числа с качеством, а не с субстанцией предопределило его чисто подчиненную, служебную роль. Связанные с конкретными субстратами числа не воспаряли над миром вещей, не становились объектами свободной игры ума. Знание

чисел не открывало никаких мировых тайн. Отсутствие сотериологич. измерения сделало вайшешиковскую концепцию числа чисто спекулятивной, так что она не произвела никакого интеллектуального резонанса ни в инд. математике, ни в инд. религ.-филос. традиции.

Лит.: *Лысенко В.Г.* Универсум вайшешики. М., 2003, с. 172–193; *Ly-senko V.* Atomistic Mode of Thinking as Exemplified by the Vaiśeṣika Philosophy of Number // AS. 1994, № XLVIII, vol. 2, p. 781–806.

В.Г. Лысенко

САНИКАРША (санскр. *saṅikarṣa* — «сближение», «соседство», «контакт») — в инд. эпистемологии взаимодействие познаваемых объектов и инструментов познания, состоящее не просто в их предельном сближении (контакте), но и в «схватывании» органом чувств соответствующего объекта. Существование С. доказывается невозможностью непосредственно воспринять объект, к-рый либо скрыт непрозрачным препятствием, либо находится на слишком большом расстоянии. С. составляет одно из необходимых условий чувственного восприятия (см. **Пратьякша**). Учение о С. развивается в осн. в брахманистских школах реалистич. направления (**вайшешика**, **ньяя**, **миманса**), а также в некоторых школах **веданты**. При восприятии в зависимости от характера объектов различаются два типа С. — между внешними объектами и соответствующими их природе воспринимающими органами чувств: цвета и формы и органа зрения (глаза), звука и органа слуха (уши), запаха и органа обоняния (нос), вкуса и органа вкуса (язык), температуры и тактильности и органа осязания (кожа); С. между внутренними объектами (удовольствием, страданием, желанием, отвращением и т.п.) и воспринимающим их внутренним чувством (**манас**). В зависимости от разновидности познания в С. может быть вовлечено разное количество факторов. В случае чувственного восприятия, кроме слуха, их четыре: объекты (**артха**), чувственные способности (**индрии**), **манас** и **Атман**; в случае внутреннего восприятия — **манас** и **Атман**. Общая схема С. для всех случаев чувственного восприятия такова: *Атман* взаимодействует с *манасом*, *манас* — с *индриями*, *индрии* — с внешними объектами. Как всепроникающая субстанция, *Атман* теоретически может взаимодействовать не только с *манасом* и *индриями*, но и с внешними объектами. Единственная пара, не вступающая в прямое взаимодействие, — *манас* и внешние объекты — находится друг с другом в некоем косвенном контакте, поскольку связана всепроникающей субстанцией *Атмана*. Однако если обратиться к конкретным разновидностям восприятия, то выясняется, что принцип С. применительно к каждому из них можно толковать по-разному.

Зрение, вкус, обоняние, осязание и слух соответствуют пяти *индриям*, расположенным в зрачке (глазные лучи), на языке (атомы воды), в носу (атомы земли), на коже (атомы ветра) и в ухе (**акаша**). Каждая из *индрий* воспринимает прежде всего качества той стихии, из к-рой состоит сама (по принципу «подобное воспринимается подобным»): зрачок — цвет, язык — вкус и температуру, нос — запах, кожа — прикосновения и температуру, слух — звук. Инд. философы придерживались мнения о том, что орган чувств может иметь С. не непосредственно с качеством, движением и универсалиями (для реалистич. школ *ньяя*, *вайшешики* и *мимансы*), а лишь с субстанцией, в к-рой те пребывают. Что же касается универсалий качества и движения, то они вступают в контакт с соответствующими качествами и движениями, а те — с соответствующей субстанцией. Так, **Уддийотакара** выделяет шесть типов С.:

1) для органа чувств и субстанции отношение простого контакта (*самйюга*); 2) для органа чувств и качества, к-рое присуще субстанции, — контакт с тем, что присуще субстанции (*самьюкта-самавая*), и 3) для качественности, присущей качеству, к-рое присуще субстанции и т.п., — контакт с тем, что присуще тому, что само, в свою очередь, присуще субстанции (*самьюкта-самавета-самавая*). Особые два типа С. связаны с восприятием звука: 4) качество звука присуще не субстанции, а воспринимающей ее *индрии* — С. присущности (**самавая**); 5) универсалия звука присуща звуку, к-рый присущ *акаше*, заключенной в полости уха (*самавета-самавая*). Наконец, последний вид С.: 6) отношение спецификации и специфицируемого (*вишешанната*), к-рое, в свою очередь, подразделяется на три разновидности: а) восприятие отсутствия горшка на полу есть С. глаза с местом, специфицируемым отсутствием горшка (*самьюкта-вишешанната*); б) отсутствие вкуса специфицирует цвет, к-рый присущ субстанции, соединенной с органом чувств (*самьюкта-самавета-вишешанната*); в) отсутствие цвета в качестве числа, присущего субстанции, находящейся в контакте с органом чувств (*самьюкта-самавета-самавета-вишешанната*), и т.п. Эта классификация касается лишь С. обычного восприятия, но имеются аналогичные классификации С. необычного восприятия (*алаукика-С.*).

В классификациях С. школ *веданты* отношение присущности (*самавая*) заменено отношением тождества (*тадатмья*). Шесть видов С. в двайтистском тексте «Веданта-парибхаша» перекликаются с шестью видами у Уддйотакары. Последователи **Рамануджи** признают только первые два (простой контакт и контакт с тем, что присуще субстанции), последователи **Валлабхи** — первые пять, а последователи **Мадхвы** — лишь один простой контакт.

Среди разновидностей чувственного восприятия особую проблему представляла С. при зрении и слухе. Симптоматично, что в Др. Индии (как и в Др. Греции) получили распространение теории, моделирующие зрение по образцу вкуса и осязания в том смысле, что все эти формы чувственного познания предполагают непосредственный контакт между воспринимающим органом и его объектом. Однако возможны два варианта условий этого контакта: или орган чувств движется к объекту, чтобы вступить с ним в контакт «на его территории» (ср. теорию идолов Эпикура), или же объект движется к органу. Именно последний вариант преобладал в Индии, и это связано с трактовкой зрения как соприродного свету, к-рый освещает предметы, как бы «касясь» их своими лучами. Однако, поскольку свет и жар лучей (*рашми*), испускаемых глазом, являются непроявленными, их невозможно наблюдать, и по этой же причине глазной луч не может своим теплом воздействовать на вещи, к-рых касается. Представление о глазных лучах разделяли вайшешики (Шридхара), мимансаки (**Кумарила Бхатта**) и найяики (Уддйотакара). Однако буддисты, санкхьяики и джайны указывали на множество трудностей, связанных с принятием теории лучей.

В отношении С. при акустическом восприятии все инд. теории разбиваются на две большие категории: 1) звук приближается к органу слуха (*миманса*, *вайшешика*, **джайнизм**); 2) орган слуха приближается к источнику звука (**санкхья**). По *мимансе*, колебания ветра производят в ушной раковине определенные модификации, к-рые «проявляют» звук, как бы разлитый по всему пространству, в одном определенном месте (ушной раковине). Кардинальное отличие этой теории от вайшешиковской касается самотождественности звука в процессе передачи: мы воспринимаем тот же самый звук, к-рый и был произведен, тогда как в *вайшешике* между звуком «на входе» и «на выходе» есть только сходство, но не тождество. Слуха достигает лишь последний звук в серии, все предыдущие исчезают до того, как они

его достигнут, — ввиду мгновенности каждой единицы звучания. **Прашаस्ताпада** использует образ волн, расходящихся концентрич. кругами вокруг той точки на водной глади, куда упал брошенный камень, чтобы объяснить трансмиссию звука: каждая волна, исчезая, порождает следующую, так и одна звуковая волна, разрушаясь, дает толчок другой.

Разница между слухом и всеми остальными видами чувственного восприятия заключена в количестве факторов, участвующих в С., к-рых только три: *Атман*, *манас* и орган слуха (часть *акаши*, заключенной в ушной раковине). В случае слуха С. органа чувств и объекта отсутствует, поскольку звук теоретически является качеством самого органа слуха — *акаши*. Т.о., звук и орган слуха связаны не отношением С., а отношением присущности. Кроме того, слух предполагает С. иного типа, чем др. чувственные способности: все участвующие в нем факторы не соединяются друг с другом по цепочке, а сходятся в одной точке. В *вайшешике* звук, к-рый считается качеством, возникая в ушной раковине, есть одновременно и качество объекта, и качество органа, постигаемое самим этим органом (хотя др. органы обычно не воспринимают своих качеств, напр., глаз не воспринимает цвета зрачка, язык — вкуса языка и т.п.).

Если для **праманавады** классич. периода **прамана** есть знание, а С. — лишь условие его возникновения, то поздние авторы, особенно найяики, считали, что *прамана* может быть и знанием, и не-знанием. Будд. авторы последовательно отрицали инструментальный характер С. в процессе познания, для них ни *индрии*, ни С. не могут ни при каких условиях быть *праманой*.

Лит.: Preisendanz K. On ātmedriyamanorthasannikarṣa and the Nyāya-Vaiśeṣika Theory of Vision // Berliner Indologische Studien. 1989, Bd 4/5, S. 141–213.

См. также лит-ру к ст.: **Праманавада; Пратьякша.**

В.Г. Лысенко

САННЬЯСА см. БАРНА-АШРАМА

САНСАРА (санскр. saṃsāra — «прохождение [через последовательность состояний]») — перерождение, реинкарнация, переселение душ (греч. метемпсихоз), наряду с **кармой** одно из центр. мировоззренческих понятий инд. культуры, религии и философии. Вера в реинкарнацию, широко распространенная во мн. архаич. культурах и древних цивилизациях и до сих пор имеющая немало последователей на Востоке и на Западе, соединилась в Индии с законом *кармы*, воплощающим идею личной моральной ответственности человека по отношению к своему прошлому, настоящему и будущему. С. в сочетании с идеей *кармы* часто называют законом моральной причинности, к-рый в общем плане можно сформулировать так: перерождение есть моральное воздаяние по делам (*карма*): хорошие поступки служат причиной благоприятного перерождения, плохие — неблагоприятного. Истоки идеи перерождения одни ученые прослеживают в ведийской идее повторной смерти (*пунармритью*), другие возводят к неведийской культуре. Хотя в Индии идея С. была изначально связана с *кармой* и в этом смысле они составляют неразрывное единство, в истории инд. мысли их связь не всегда была вполне симметричной: непризнание С. влекло за собой непризнание *кармы* (как в материалистич. учениях **Аджиты Кесакампалы** и

чарваки), но не наоборот — реинкарнация без *кармы* считалась возможной. Так, в доктрине адживиков, отрицавших моральную действенность человеческих поступков, само перерождение постепенно очищает все живое — от **Брахмана** до былинки (доктрина *С.-шуддхи* — «очищение через перерождение»). Каждое из населяющих космос существ перерождается в течение 8 400 тыс. *махакальп* (432 000 млн. человеческих лет), а по истечении этого периода автоматически достигает **нирваны**. Затем цикл возобновляется.

В широком смысле слово «С.» используется индийцами как синоним феноменального существования вообще — изменчивого, но в то же время бесконечно повторяющего одни и те же сюжеты, в более узком смысле — как обозначение окружающего мира, а точнее, индивидуального мира отдельного человека, сферы его субъективного опыта (ср. Umwelt Я. фон Экскюля).

Инд. религии (прежде всего **брахманизм**, **буддизм** и **джайнизм**), признавая *карму* и С. в качестве закона, управляющего распределением социальных статусов (прежде всего касты) и ролей между жителями Вселенной, видели осн. цель человека не в «улучшении» его положения в иерархии перерождающихся существ, а в полном и окончательном преодолении С. и достижении состояния, не подверженного изменчивости эмпирич. бытия, символизируемого С. Поэтому в инд. мысли паре С.—*карма* неизменно противопоставлялись понятия, выражающие освобождение от С., — **мокша**, **нирвана**, **апарварга**, **кайвалья** и т.п.

Важно понимать, что для индийцев С. была не столько предметом веры, сколько установленным эмпирич. фактом, принимаемым как данное положение вещей, к-рое каждый человек находит уже сложившимся. С С. ассоциировалось все то негативное, что приходится переживать человеку в этом мире: рождение, болезни, старость и смерть, психологич. и психич. страдания. Не случайно не только в буддизме, но и в **индуизме** С. обычно отождествляется с **духкхой** (неудовлетворенностью). Хотя идея С. возникла в Индии и в др. культурах как попытка преодолеть земную конечность человека, обещая ему своего рода бессмертие — возвращение на землю и продолжение существования, это решение оказалось чреватым мн. осложнениями. Фактически такой вид «бессмертия», суля бесконечные вариации одной и той же темы рождения—смерти, лишь увековечивал человеческую конечность. Кроме того, признание *кармы* и С. единственным естественным механизмом «эволюции» всего живого влекло за собой и ряд др. проблем как общемировоззренческого, так и более специального филос. характера. Среди первых можно упомянуть релятивизацию ценности отдельно взятого индивидуального существования: за бесконечное время перерождений каждый успеет побывать и богатым и бедным, и родителем и ребенком, и палачом и жертвой, и учителем и учеником, и добрым и злым, и мужчиной и женщиной, и животным и богом.

В сотериологич. перспективе единственная ценность человеческой жизни сводится к тому, что она содержит шанс окончательного освобождения. Перед лицом бесконечных перерождений релятивизируется экзистенциальная проблема смерти: в ней видят вполне естественную паузу (или «передышку») между разными формами существования. Оттого для мн. инд. мыслителей С. есть в конечном счете нечто нереальное, синоним иллюзии, сновидения (в «Йога-васиштхе» — череда кошмаров: проснувшись от одного кошмара, герой оказывается пленником другого, и так до бесконечности). Ориентация на преодоление С. релятивизирует и моральные ценности. Хотя буддисты больше мн. других инд. мыслителей верили в моральную силу *кармы*, до логич. конца эту идею довели именно они: в **тантризме** предлагают «ускоренные методы» по разрушению в себе приверженно-

сти к сансарному бытию. Напр., согласно «Гухьясамаджа-тантре», ученику при посвящении (*абхихшеке*) читают текст, к-рый в дословном переводе гласит: «Живых существ ты призван убивать, лживые речи — произносить, чего не дают тебе, возьми силой, так же точно и в отношениях с женщинами. Этим алмазным путем ты достигнешь состояния алмазного существа. Это наивысший из существующих обетов всех **будд**».

Среди филос. проблем осн. место занимает проблема субъекта С.: большинство школ проводят различие между эмпирич. субъектом — индивидуальной душой (**джива**) и абсолютным субъектом — **Атманом**: *Атман*, переходящий от существования к существованию, меняя лишь свои оболочки — «тела», С. не подвержен, поэтому буддисты, упрекая сторонников *Атмана* в неспособности объяснить изменения, происходящие в индивиде в результате добродетельных или недобродетельных действий, а стало быть, и в отрицании как прогресса, так деградации индивида, в качестве такого субъекта предлагают рассматривать серию изменчивых психосоматич. явлений (**дхармы**; см. также **Анатмавада**), хотя некоторые будд. «еретики» видят субъект С. в **пудгале** (квазииндивиде). В ответ брахманисты обвиняют буддистов в неспособности объяснить самоидентичность субъекта *кармы* и перерождения в разные моменты времени.

В **упанишадах** различаются три возможности перерождений: «путь богов», приводящий на небеса, откуда нет возвращения на землю; «путь предков», ведущий на Луну, откуда душа, превратившись в дождь, падает на землю, увлажняя растения — растение съедает человек или животное, оно проникает в их семя, от семени же происходит новая жизнь (ср. круговорот веществ в природе). Третий путь «зарезервирован» в осн. для насекомых, известных как *киудра джанту* (ничтожные твари): «И ни по одному из этих путей („пути богов“ и „пути предков“. — *В.Л.*) не идут те маленькие существа, постоянно возвращающиеся [в прежнее состояние], о к-рых сказано: „Рождайтесь, умирайте“» (Чхандогья-уп. V.10.8). В дальнейшей традиции идея С. оказалась связанной именно с «путем предков», а освобождение от нее — с «путем богов». Представление о *киудра джанту* (к ним причисляют вшей, блох, мух, глистов, червей и т.п.) развивается в идею своеобразного сансарного тупика. *Киудра джанту* считаются воплощением крайней степени порока (**адхарма**) иместилищем исключительно отрицательных кармических импульсов. Они обречены перерождаться в одном и том же состоянии, поскольку для «запуска» механизма трансмиграции необходимо иметь хотя бы минимум *дхармы* — добродетели. Инд. представления об аде тоже связаны с идеей бесконечного повторения одного и того же. Не случайно **Удаяна** добавляет к *киудра джанту* также и обитателей адов.

Позднее мыслители также сталкиваются с вопросом о том, что происходит между смертью и новым рождением при переходе от одного существования к другому. В решении этого вопроса можно видеть определенное сочетание идеи С. с древними представлениями о посмертном существовании души в аду или раю. Напр., в **пуранах**, перед тем как получить новое тело, душа в зависимости от своей *кармы* попадает либо на небеса, либо в ад и лишь оттуда возвращается на землю. В верованиях традиц. брахманов с идеей реинкарнации уживаются и прямо противоположные воззрения, напр. поклонение духам предков.

Буддизм, в отличие от индуизма, рассматривает небеса и ады не как «перевалочный пункт» между старым и новым рождением, а как место, где это перерождение непосредственно происходит. Признаются шесть «направлений» реинкарнации (*гати*), четыре из к-рых являются неблагими: ады, царства животных, обиталища голодных духов-*претов* и жилища *асуров* — и только два благими: человеческий мир

и небеса. В некоторых направлениях буддизма перерождение на небесах в «землях» разных *будд* (особенно в раю *будды* Амитабхи) считалось более желанной целью, чем достижение *нирваны*.

В филос. школах индуизма и буддизма разрабатывается идея промежуточного существования (**антарабхава**) между прежним и новым рождением. Согласно **санкхье** и **йоге**, после смерти «грубого тела» остается «тонкое» — **сукшма-шарира**, к-рое несет в себе отпечатки, следы (**санскар**ы) прошлых деяний индивида. Под влиянием доминирующих отпечатков — благих или неблагих — оно прикрепляется к семени отца и крови матери, и происходит новое рождение. В **тхераваде** существование промежуточного состояния отрицается: последний момент сознания предыдущего существования (**виджняна**) обуславливает первый момент сознания нового существования, подобно тому как одна свеча зажигается от другой. В буддизме **махаяны** появляется идея некоего промежуточного существа, *гандхарвы* (**Васубандху** наделил его психологией пола и объяснил его возвращение в мир С. ревностью к родителям: к отцу в случае мальчика и к матери в случае девочки — ср. Эдипов комплекс). На основе этих представлений в тантристском буддизме возникает теория посмертных странствий (*бардо*) промежуточного существа.

Инд. мыслители уделяют значительное внимание объяснению сансарных явлений, приданию им закономерного, причинного характера. Большинство школ, рассуждая о причинах и следствиях, имели в виду механизмы «закабаления» человека в С. и соответственно способы его «освобождения». Различные вариации соотношения причины и следствия: предсуществования или непредсуществования следствия в причине (см. **Саткарьявада-асаткарьявада**) — имели и сотериологич. измерение: следствие, предсуществующее в причине, в конечном счете отсылало к вечно освобожденному *Атману*, к-рый лишь иллюзорно претерпевает видоизменения С. (**адвайта-веданта**, *санкхья*), а также махаянской идее тождества *нирваны* и С., С. и природы Будды, содержащейся во всех существах (**татхагата-гарбха**). Признание различия между следствием и причиной придавало больший вес возникновению в уже существующих субстанциях и субъектах новых качеств и функций, тем самым создавая принципиальное различие между глиной и горшком, невеждой и ученым, С. и освобождением (**ньяя**, **вайшешика**, традиц. буддизм с его идеей противоположности С. и *нирваны*). Учитывая сотериологич. ориентацию подавляющего большинства инд. религ.-филос. школ, такое пристальное внимание к проблемам причинности можно объяснить только одним: раскрытие причинных механизмов эмпирич. бытия рассматривалось как ключ к механизму освобождения. Это особенно очевидно в случае будд. доктрины причинности (см. **Пратитья самутпада**): связь обуславливающих друг друга причинных факторов дана не только в режиме возникновения сансарного опыта, но и в режиме прекращения, т.е. освобождения от «закабаления» в С.

Однако, несмотря на абсолютную ценность освобождения от С., приверженцы инд. религий больше ориентируются на относительные ценности — достижение лучшего перерождения.

Лит.: Юлен М. История переселения душ в XXI в., или Будущее одной иллюзии // Сравнительная философия. Вып. 2. М., 2000; Abegg E. Der Pretakalpa des Garuda-Purana: Eine Darstellung des hinduistischen Totenkultes und Jenseitsglaubens. В., 1956; Wayman A. The Vedic Gandharva and Rebirth Theory. Pune, 1997.

См. также лит-ру к ст.: **Карма**.

САНСКАРА (санскр. *saṃskāra*, пали *sankhāra*; от глагола *kṛ* — «составлять», «создавать», «приготовить», «очищать», «совершенствовать», с приставкой *saṃ-*) — в истории брахманистской мысли выделяются 1) ритуалистич., 2) психологич. и 3) физич. толкования термина «С.». В **буддизме** термин «С.» приобретает свой специфич. смысл.

1. В **Ведах** С. означает приготовление к церемонии жертвоприношения ритуальных принадлежностей и самого жертвователя. В некоторых случаях (в «Шатапата-брахмане») — приготовление нового тела (**Атман**) для будущей жизни. В **индуизме** С. — цикл очистительных «ритуалов перехода», маркирующих для правоверного индуса («дваждырожденного») осн. этапы жизненного пути: рождение, наречение имени, первое кормление грубой пищей, первые шаги, первая стрижка волос, инициация в изучение Вед (*упанаяна*), женитьба, похоронные церемонии. Цель С. — религ. очищение и интеграция в религ. сообщество. В обыденном смысле С. называется совершенствование, «окультуривание» некоего исходного материала, напр. добавление специй и др. ингредиентов в пищу для улучшения ее вкусовых качеств.

2. В психологич. смысле С., как и близкое ему понятие **васана**, означает впечатление, отпечаток, след, латентную тенденцию, оставляемую действием (телесным, речевым и умственным) в психике человека. В отличие от термина *васана*, выражающего скорее статич., пассивный аспект отпечатка, термин «С.» содержит динамич. коннотации. С., оставаясь неосознанной, не лежит мертвым грузом, а продолжает подспудно формировать психику, создавая предрасположенность к действию, аналогичному тому, к-рое ее породило, пока не сложатся обстоятельства, при к-рых С. из латентного состояния перейдет в проявленное — актуализируется. На роль конкретного психич. «хранилища» С. предлагались **манас**, **читта**, внутренний орган (**антахарана**: в **санкхье** он включает *манас*, *читту* и **буддхи**), а также «тонкое тело» (**сукшма-шарира**), к-рое после смерти «грубого тела» переносит С. в др. тело (в период космич. ночи, **пралая**, «тонкое тело» сохраняет С. для будущего воссоздания Вселенной). С помощью С. сторонники мн. школ (прежде всего **йоги**, *санкхьи* и **адвайты**) объясняют психологич. механизм действия закона **кармы**. С., истоки к-рых теряются в бесконечно далеких перерождениях, считаются ответственными за автоматизм поведения, привычки, типичные аффективные реакции — страхи, влечения, отвращения и т.п., а также за случаи припоминания прошлых рождений. Даже у йогов, познавших истину, действуют С. прошлого. В «Санкья-карике» (ст. 67) это сравнивается с вращением гончарного круга по инерции после того, как на него перестала воздействовать сила горшечника. В каждом существе содержится бесчисленное множество С., но проявляются лишь те, к-рые соответствуют условиям его настоящего существования. В *Йоге Патанджали* С. составляют неотъемлемую часть механизма психич. жизни. По словам **Вьясы**, «из-за [прошлого] опыта наслаждения [возникает] предрасположенность к впечатлениям наслаждения, а из-за [прошлого] опыта страдания — предрасположенность к впечатлениям страдания. И т.о., когда плод [прошлых] действий созревает — в виде наслаждения или страдания, — снова и снова [происходит] накопление предрасположенности к действию» (коммент. к «Йога-сутрам» II.15, пер. В.И. Рудого). Тот же Вьяса утверждает: «Т.о., С., принадлежащие одному и тому же виду, создаются [соответствующими] видами деятельности [сознания], а сама деятельность — С.-ми. И так колесо деятельности [сознания] и С. вращается непрерывно» (там же I.5). Все, что происходит с человеком, переживается как благоприятное или неблагоприятное, и именно эта аффективная реакция увековечивается с помощью С., к-рые способствуют ее бесконеч-

ному воспроизведению. С. поставляют материал для памяти (**смрити**), к-рая тоже фиксирует лишь аффективную сторону событий. Чтобы остановить вращение этого колеса, *йога* Патанджали предлагает систему практик, направленных на искоренение той стороны действий, к-рая имеет кармические последствия, а именно его аффективной окрашенности (**клеша** — «омрачения», «загрязнения»). Помимо подавления флюктуаций (**вритти**) психики с помощью практики концентрации и с помощью бесстрастия (Йога-сутры I.12), речь идет о создании противоядия против С., *ниродха*-С. («С. блокировки»), призванного заменить аффективные С. «хорошими» привычками отстранения от чувственных желаний.

3. В **вайшешике** С. понимается на основании прежде всего механич. модели — как способность к сохранению действия, т.е. инерция. **Прашастапада** делит С. на три разновидности: скорость (*вега*), психич. инерция впечатления (*бхавана*) и эластичность (*стхити-стхапака*). Скорость — это единственный континуальный принцип, с помощью к-рого Прашастапада соединяет дискретные акты перемещения в пространстве («основание поддерживания движения в определенном направлении»). *Бхавана* есть качество *Атмана*, объясняющее континуальность психич. жизни («основание припоминания и узнавания вещей»). Согласно Прашастападе, познавательные акты при их частом повторении (напр., в процессе обучения наукам и ремеслам) и сильные эмоции оставляют впечатления, к-рые «активизируются» в аналогичном опыте. «Эластичность» — это способность некоторых вещей, подвергшихся сгибанию, сжатию и т.п., возвращаться в прежнее состояние или форму (Прашастапада приводит в пример лук, ветки деревьев, рога, зубы, нити, ткань).

С. в буддизме. В текстах Палийского канона (**Типитака**) С. выступают синонимом всех составных явлений (ментальных и материальных) и, шире, сансарного существования как такового. Формула «Все С. непостоянны (**анитья**), имеют природу возникновения и природу прекращения, их прекращение приносит блаженство» в тех или иных вариантах встречается в разных **суттах**. Считается, что знание истинной природы С. как непостоянных и т.д. возникает в результате искоренения «омрачений» (**асава**, *клеша*). Приводятся и списки С., в к-рые входят исключительно ментальные явления: намерение (**четана**), внимание (*манасикара*), **витарка** и **вичара** (выделение объекта мысли и его обдумывание), мысленное сосредоточение (**самадхи**), решимость (*адхимокша*), энергия (*вирья*) и т.п., а также отдельный список трех С. — тела (*кая*), речи (*вачи*) и мысли (*читта*). Известно также определение **Будды**, согласно к-рому С. есть мотивация, намерение (*четана*) шести видов (по пяти разновидностям чувственных способностей плюс *манас*). Условием возникновения С. является, по Будде, контакт чувств (**индрий**) и соответствующих объектов, условием их прекращения — отсутствие контакта. К этому ведет **Восьмеричный путь** (Самьютта-никая III.60). Каждому уровню медитации соответствует прекращение определенных С. Напр., на уровне первой **дхьяны** прекращается С. речи, на уровне второй **дхьяны** — прекращение *витарки* и *вичары* и т.д. вплоть до прекращения ощущения (**ведана**) и восприятия (**санджня**).

В «Абхидхармакоше» синонимом С. выступает *санскрита* («составленность») как характеристика **дхарм** (см. **Санскрита–асанскрита дхармы**). **Васубандху** проводит различие между С. продолжительности жизни (*аяс*-С.), к-рая является результатом действий в предшествующих рождениях и определена заранее, и С. жизнеспособности (*дживита*-С.), зависящей от действий в настоящем существовании и способной оказать воздействие на *аяс*-С.

В отличие от индуистской, в абхидхармической лит-ре С. понимается не столько как бессознательная латентная тенденция, сколько как активная сознательная

конструирующая сила, тесно связанная с *кармой*. Некоторые буддологи прямо отождествляют *С.* с *кармой* (В.П. Васильев, супруги Гейгеры), другие — с волей, намерением (*четана*) как движущей силой *кармы* (Ф.И. Щербатской, Э. Фрауваальнер). Хотя *С.* трактуется и в пассивном смысле как результат формирования — «сформированное», «составленное», она все равно больше относится к актуальному состоянию психики, чем к «остатку» действия, составляющему его скрытую потенцию к будущей «актуализации» (последняя скорее ассоциируется с термином *васана*). *С.* является одним из условий (*пратьяя*) в цепочке взаимозависимого возникновения (см. **Пратитья самутпада**) и одной из пяти составляющих индивида — **скандха**.

Многозначность и зависимость от контекста затрудняют перевод термина *С.* Среди них есть интерпретирующие, напр. «подсознательные тенденции», «интенции» (Шуман), «сила», «энергия» (Уордер), и более буквальные: «ментальные формирования» (Ньянатилока), «слагаемое» (Парибок), «формирующий фактор» (Рудой).

Лит.: *Kapani L.* La notion de Samskara dans l'Inde brahmanique et bouddhique. Vol. 2. P., 1992–1994.

См. также лит-ру к ст.: **Скандхи**.

В.Г. Лысенко

САНСКРИТА–АСАНСКРИТА ДХАРМЫ (санскр. saṃskṛta-āsaṃskṛta-dharma — «составленные/обусловленные» — «несоставленные/необусловленные» факторы опыта) — классификационные термины **сарвастивады** (**вайбхашики**). Категория *С.-д.* объединяет факторы опыта существования индивида в череде перерождений (**сансара**), категория *А.-д.* — факторы освобождения от *сансары*. Классификация, включающая пять пунктов: четыре разновидности *С.-д.* и *А.-д.*, появляется в «Пракаранападе» (тексте из раздела **абхидхармы** санскр. **Трипитаки**, приписываемом **Васумитре**) и затем воспроизводится в разных **абхидхармических текстах**. В «Абхидхармакоше» **Васубандху** эта классификация лежит в основе попытки создания всеобъемлющего учения о мироздании в контексте сансарного опыта индивида. В основе противопоставления *С.-д.*–*А.-д.* — противоположность *сансары* и **нирваны**: **дхармы сансары**, «созданные совокупностью совместно возникающих условий» (определение Васубандху), постоянно возникают и исчезают (см. **Кшаникавада**), поэтому характеризуются как «изменчивые», или «волнующиеся», в противоположность «необусловленным» *А.-д.*, определяемым как «неизменные».

Категория «обусловленных» *дхарм* подразделяется на четыре разновидности:

1. 11 материально-чувственных *дхарм* (*рупа-дхарм*), обладающих общим свойством «быть ударенными» (скорее всего, в значении «быть материально обусловленными»). Выводя это значение, Васубандху ссылается на этимологию слова **рупа**: из глагольного корня *gūr*, эквивалентного корню *lup* (ср. лат. *gumpege*, фр. *gompe*) со значением «рвать», «ударять», «причинять насилие». Букв. перевод этой этимологич. игры труден, В.И. Рудой дает толкующий перевод: «свойство проявлять, обнаруживать себя» (Абхидхармакоша 132). *Рупа-дхармы* делятся на три разновидности: 1) пять **индрий** (зрение, слух, вкус, обоняние и осязание); 2) пять чувственных объектов (видимое, слышимое, вкушаемое, обоняемое и осязаемое), составляющие «проявленное» (**виджняпти**) — то, что материализовано, «овнешнено» в материальном (речевом или телесном) действии, а также 3) **авиджняпти** — то,

что не материализуется, не «овнешняется», но сказывается на характере действия (напр., принятие обета). Толкование этой трудной для интерпретации категории *дхарм* было предметом полемики среди абхидхармистов. Не все включали ее в состав материально-чувственных *дхарм*, сомневаясь в ее «материальности».

II. *Дхармы* сознания (**читта**): шесть чувственных видов сознания плюс **манас**.

III. 46 ментальных (*чайттিকা*) факторов, сопровождающих *читту*. Из них: 1) 10 факторов «широкого действия» (*махабхумика*), т.е. постоянных: ощущение (**ведана**), концептуализация (**санджня**), воля (**четана**), контакт (*спарша*), внимание (*манасикара*), желание (*чханда*), решимость (*адхимокша*), памятование (**смрити**), сосредоточение (**самадхи**), инсайт (**праджня**); 2) 10 благоприятных факторов «широкого действия» (*кушала-махабхумика*): вера (**шраддха**), усердие (*прамада*), покой (*праирабдхи*), умиротворенность (*упекиша*), стыд (*хри*), отвращение к преступлениям др. людей (*анартатья*), отсутствие алчности (*алобха*), незлобивость (*адवेशа*), непричинение вреда (**ахимса**) и энергичность (*вирья*); 3) шесть факторов «широкого действия», сопровождающих аффицированную мысль (*клеша-махабхумика*): одержимость (**моха**), неусердие (*апрамада*), леность ума (*кауридья*), неверие (*аширадхья*), заторможенность (*стьяна*), легкомыслие (*ауддхатья*); 4) два фактора «широкого действия», сопровождающие неблагоприятную мысль: бесстыдство (*ахрикья*) и отсутствие скромности (*ананартатья*); 5) 10 факторов «ограниченного действия» (*упаклеша-париттабхумика*), к-рые возникают время от времени: гнев (*кродха*), гордыня (*мракиша*), скардность (*матсарья*), зависть (*иршья*), соперничество (*прадаса*), стремление навредить (*вихимса*), враждебность (*упанаха*), обман (**майя**), лживость (*шатхья*), высокомерие (*мада*); 6) восемь факторов «неограниченного действия» (*анията*), к-рые в зависимости от ситуации могут сопровождать как благоприятную, так и неблагоприятную или нейтральную мысль: первоначальная мысль (**витарка**), обдумывание (**вичара**), сонливость (*мидда*), сожаление (*каукуритья*), жадность (*рага*), ненависть (*пратигха*), самомнение (*мана*), сомнение в учении (*вичикитрса*).

Не все философы сарвастивадинской ориентации признавали эту категорию *дхарм*, напр., Дхарматрата (представитель *даршанантики*, живший во II в. н.э.) считал их разновидностями *четаны* (воли), а Буддхадэва (I в. н.э.) отождествлял их с сознанием.

IV. 14 факторов, отделенных от *читты* (*читта-випраюкта*), к-рые не являются ни материальными, ни ментальными: обретение (*прапти*) — сила, удерживающая вместе *дхармы*, составляющая отдельный поток существования (*дхармы* конкретного индивида), а также соединяющая *дхармы* объекта и *дхармы* его владельца; потеря обретения (*апрапти*) — сила, отделяющая одни *дхармы* от других, объект от его владельца; однородность (*сabhагата*); невосприятие (*асамджняка*) — сила, ведущая к достижению невосприятия; обретение невосприятия (*асамджня-самапати*) — сила, помогающая войти в транс после остановки восприятия; достижение прекращения (*ниродха-самапати*); жизнеспособность (*дживетендрия*); рождение (**джати**); пребывание (*стхити*); старость и распад (*джара*); изменчивость и смертность (**анитьята**). Сюда же относятся три фактора, являющиеся характеристиками С.-д.: сила означения букв (*вьянджана-кая*), сила означения слов (*нама-кая*) и сила означения фраз (*пада-кая*).

Категория «необусловленных» *дхарм* подразделяется, в свою очередь, на три разновидности: 1) **акаша** (пустое пространство как объект медитации, отсутствие препятствий); 2) остановка («волнения» *дхарм*) через различающее понимание (*пратисамкхья-ниродха*); 3) остановка не в результате понимания, а в результате отсутствия причины.

Согласно *сарвастиваде*, эти 75 С.–А.–д. существуют во всех трех временах — прошлом, настоящем и будущем.

См. также ст.: **Вайбхашика; Дхармы; Кшаникавада.**

Лит.: *Васубандху*. Абхидхармакоша. Раздел 1: Учение о классах элементов (Дхату-нирдеша); Раздел 2: Учение о факторах доминирования в психике (Индрия-нирдеша). Пер. с санскр., коммент. В. Рудого, Е. Островской. М., 1998; *Сох С. Dharma and Dharmas // Encyclopedia of Buddhism*. N.Y., 2004, p. 217–224.

В.Г. Лысенко

САНТАНА (санскр., пали *saṃtāna*, от глагола *tan* — «тянуть», «простирать») — в буддизме серия, или поток, мгновенных состояний (**дхарм**), каждое из которых обусловлено исчезновением предыдущего и обуславливает возникновение следующего. Понятие «С.» призвано объяснить: 1) как функционирует механизм кармического воздаяния и 2) каким образом сохраняется континуальность индивидуального психофизического опыта без допущения понятия неизменной души (**Атмана**; см. **Анатмавада**). Хотя образ потока как символа личности используется и в самых ранних будд. текстах, философское значение С. разрабатывается в школах **абхидхармы**, где С. может относиться и к ментальным феноменам (*читта-С.*), и к группам (*С.-скандха*), и к телу (*рупа-С.*). Особое внимание уделяет развитию понятия «С.» *саутрантика*, что можно объяснить выдвиганием в ней на первый план концепции мгновенного характера *дхарм* (см. **Кшаникавада**). Под влиянием кармических импульсов (**карма, сансара**) мимолетные *дхармы* образуют серии, обладающие большей или меньшей временной длительностью. Конкретным механизмом, объясняющим кармическую связь *дхарм* друг с другом и их последовательность, является закон взаимозависимого возникновения (см. **Пратитья самутпада**). О любой форме существования, к-рая воспринимается как постоянная во времени, можно говорить как о С.: С. горшка, дерева и т.п. Однако прежде всего понятие «С.» применяется к индивидам (**пудгала**). В **йогачаре** С. становится синонимом *пудгалы*. **Васубандху** говорит об «очищении» и «загрязнении» С., их взаимодействии и влиянии друг на друга. Хотя конфигурацию каждой С. определяет индивидуальная *карма*, в некоторых махаянских учениях, признающих возможность передачи заслуг (*париннамана*) от ментально более сильных существ к более слабым, допускается «нарушение границ» серий.

В.Г. Лысенко

САРВАДЖНЯ (также — *сарваджняна*) (санскр. *sarvajñā, sarvajñāna* — «всезнание», «всеведение») — наивысшее духовное состояние; одно из свойств сознания Просветленного в классич. инд. философии. В философии **Шанкары** С. — одно из свойств, осн. характеристик **Ишвары**, «обладающего всеми способностями» (*сарвашактисаманвитам*). В буддизме С. — одно из свойств **Будды**. Во мн. будд. текстах для характеристики качеств Будды, и прежде всего его знания, используется термин *апрамея* — «неизмеримое». Только Будда «мудро ведает» (*prañānate*) качества (**гуны**) Будды. «Боги, *наги, асуры, шраваки, якиши* и даже *Анекабудды* (т.е. *Пратьекабудды*) не знают, когда знание Будды (*Будда джняна*) обнаруживается.

Мера (**прамана**) знания Будды для них недостижима» (Сукхавати-вьюха). «Знание Будды» здесь выступает как «сверхзнание», превосходящее всякое обычное мыслимое знание. Вопрос о его источнике не может быть даже поставлен, поскольку только сам Будда в принципе обладает знанием о том, что такое «знание Будды». Уровень всех тех, кто таким знанием не обладает, обозначается как *хинехи*, т.е. «низкий». В этом случае *хина* явно имеет смысловой оттенок «лишенности чего-л.», «неполноты», т.е. полным можно считать только знание Будды, всякое др. знание неполно — *хина*. Следует подчеркнуть, что неполно оно только по отношению к наивысшему уровню полного знания. Эта «неполнота» в общем-то «естественна» для всех тех, кто еще не стал Буддой, в т.ч. и для тех, кто уже встал на путь совершенствования, но находится еще на стадии обучения, т.е. *шраваков*-учеников.

В тхеравадинском каноне подробно описана ночь полнолуния в месяце *вайшахха*, к-рую Сиддхартха Гаутама провел в глубоком сосредоточении. В «Джатака-нидана-гатхе» говорится, что в первую стражу ночи он достиг знания о своих прежних перерождениях (пали *pubbenivāsānussatiñāna*, санскр. *pūgva nivāsa anusandhi jñāna*). В среднюю стражу он приобрел «божественное око» (пали *dibbacakkhūñāna*, санскр. *devacakṣuḥ jñāna*). В последнюю стражу он «вращал» в своем сознании Цепь Причин и Следствий (пали *paṭicasamuppāda*, санскр. *pratītya samutpāda*). Когда он усовершенствовался в этом, земля содрогнулась, и с рассветом **Бхагаван** достиг всеведения (пали *sabbajñūtañāna*, санскр. *sarvajñatā jñāna*). То, что было обретено Шакьямуни на протяжении этих трех страж, в каноне называется «тремя **видьями**». *Видья* — это не только знание, вернее, не столько знание, сколько особого рода магич. способность. *Видьядхары* в ведийской мифологии — это полубоги, хранители наиболее совершенного знания магич. обрядов, принимающие по своему желанию любой облик (т.е. свободные от форм).

В «Тевиджджа-ваччхаготта-сутре» Будда разъясняет Шренике Ватсаготре (пали — Ваччхаготта), в чем состоит сущность каждой из трех *видий*: «...я, Ваччха, когда бы ни пожелал вспомнить различные прежние пребывания, о к-рых говорится: „одно рождение, два рождения...“, так вот, я вспоминаю прежние пребывания во всех формах и подробностях. И я, Ваччха, когда бы ни пожелал, очищенным божественным видением, превосходящим видение обычного человека... вижу существа, как они умирают и рождаются... в соответствии с результатами их поступков. И я, Ваччха, посредством разрушения [загрязнений], осуществляю здесь и сейчас благодаря моему собственному сверхзнанию (**абхиджня**) освобождение через волевое усилие (пали *четовимутти*) и освобождение через интуицию (*панньявимутти*), к-рые не загрязнены. Вступая в это, вследствие этого, пребываю в этом» (Маджджхима-никая).

В **праджняпарамитских текстах** С. является синонимом **праджни**. Т.о., С., понимаемая как *праджня* **праджняпарамиты**, противопоставляется здесь С. в понимании школы сарвастивадинов, где «всеведение» достигалось знанием **магрик**, т.е. «списков **дхарм**».

С.Ю. Лепехов

САРВАСТИВАДА (санскр. *sarvāstivāda*, пали *sabbatthivāda* — «учение о том, что все есть») — одна из трех (наряду с **тхеравадой** и **махасангхикой**) наиболее влиятельных школ традиц. **буддизма** и самая креативная из них. В лоне школы были воспитаны значительные филос. индивидуальности, предания о к-рых сохранились и

в санскр., и в кит., и в тиб. источниках. Возникновение С. может быть датировано сер. III в. до н.э. — т.е. незадолго до Третьего будд. собора в Паталипутре, оно связано со вторым важнейшим расколом в будд. общине (первый привел к образованию *махасангхики*). Первоначальным центром распространения С. следует считать, вероятно, г. Паталипутру (совр. Патна) — культурную столицу Сев.-Вост. Индии, затем — Матхуру (Центр. Индия); начиная с правления **Ашоки** она «монополизирует» весь регион Сев.-Зап. Индии, где осн. ее опорным пунктом стал Кашмир. Именно кашмирские сарвастивадины стали именоваться «абхидхармиками», что указывает на значение, придаваемое ими собственно филос. измерению будд. традиции. Последователи важнейшей подшколы С. назывались «бахирдешаки» («киноземные учителя»), поскольку учили в индо-греч. культурном центре области Гандхара; их также называли «пашчатиями» — «живущими к западу от Кашмира». В сер. II в. н.э. С. добилась всестороннего покровительства знаменитого Канишки — «второго Ашоки» (мн. исследователи оспаривают его историчность), в правление к-рого был предположительно созван собор школы в Кашмире с целью редактирования принадлежащих ей текстов и создан самый авторитетный их текст: свободный коммент. к трактату «Джняна-прастхана» под назв. «Махавибхаша» («Великий комментарий»), к-рый можно рассматривать как своего рода энциклопедию учений всего традиц. буддизма под углом зрения С. С тех пор кашмирские и гандхарские учителя и философы, опиравшиеся на его положения, стали именовать себя «вайбхашики» («те, кто следуют Комментарию»).

Сарвастивадинская **Трипитака**, от к-рой, за исключением **абхидхармических текстов**, сохранившихся в кит. переводах, остались лишь фрагменты на санскрите, практически воспроизводила те же тематич. компоненты, что и Палийский канон *тхеравады*. Осн. их различие в том, что если последние считают главной содержательной составляющей своего канона Сутта-питаку, признавая словом **Будды** и две др. «корзины», то С., располагавшая теми же собраниями проповедей (у ее последователей они назывались не *никаи*, а **агамы**: Диргха-агама соответствует палийской Дигха-никае, Мадхьяма-агама — Маджджхима-никае, Самьюкта-агама — Самьютта-никае, Экоттара-агама — Ангуттара-никае), а также осн. дидактич. поэтич. сборниками и дисциплинарными правилами (фрагменты Виная-питаки), значительно большее значение придавала Абхидхарма-питаке. Др. различие касается трактовки самой Абхидхарма-питаки. Как и *тхеравада*, С. признавала семь текстов этого жанра, но для первой это были тексты, восходящие в конечном счете к самому Будде, в то время как С. не пыталась атрибутировать их ему, но приписывала их отдельным учителям, большинство из к-рых считались непосредственными учениками основателя религии (Шарипутра, Маудгальяна, Махакауштхила, Катьяяна) или их авторитетнейшими последователями (Дэвашарман, **Васумитра**, Пурна, **Катьяянипутра**). Последнему из перечисленных учителей Катьяянипутре приписывается провозглашение на Третьем будд. соборе их осн. формулы «Sarvam asti» («Все есть»), т.е. все **дхармы** — наст., прошедшего и будущего времени — существуют. Сакральным языком школы был санскрит, символами — цветок лотоса и драгоценность-*чандмань*, лист дерева **бодхи** (под к-рым Будда, по преданию, обрел просветление) и зонтик, цветами — черный и темно-красный.

С. была активнейшей школой традиц. буддизма и за пределами Индии, начав вначале миссионерскую деятельность в Бактрии и Ср. Азии (как свидетельствует рукопись, датированная уже V–VI вв., найденная близ руин Мерва в Туркменистане), затем в неск. царствах Центр. Азии, в юж., зап. и вост. провинциях Китая (сведения кит. будд. путешественника И Цзина, 671–695); через Бирму и др. государства она

достигает Юго-Вост. Азии, даже Явы и Суматры; ее хорошо знали также в Тибете и Японии.

Именно сарвастивадинам принадлежала всесторонняя разработка теории *дхарм* — «центр. концепции» (по выражению Ф.И. Щербатского) классич. буддизма. Развернутая дискуссия между сарвастивадинами и тхеравадинами по данной проблеме (последние в сарвастивадинских текстах зовутся, как правило, «вибхаджьявадины» — «учащие о различении статуса *дхарм*») представлена уже в древнем, восходящем к III в. до н.э., абхидхармическом тхеравадинском тексте «Катхаваттху» (I.6). Сарвастивадины, подвергавшие критике тех, кто отрицал собственную природу (*свабхава*) *дхарм* прошедшего и будущего времен (Махавибхаша III.1), предложили различать в *дхармах* два онтологич. уровня: их собственной природы, определяемой их частной, присущей только им и невербализуемой характеристикой (**свалакшана**), и их зависимого от внешних факторов функционирования (*каритра*). При наличии последних они суть *дхармы* наст. времени, при отсутствии таковых относятся к прошедшему или будущему, но в любом случае их следует признавать реальными (**дравья**). Классич. пример, приводимый сарвастивадинами в защиту их позиции, — камень, стоящий на горе. Перед тем как он скатывается с нее, он относится к будущему, когда скатывается — к настоящему, после того как скатился — к прошлому, но все три его состояния являются в одинаковой степени реальными, хотя и не одинаковым образом. Стремясь обосновать равную реальность *дхарм* всех трех времен, сарвастивадины обращались к ряду аналогий. Согласно наиболее популярной из них одна и та же *дхарма*, «шестьюющая» тремя путями, различается контекстно, подобно тому как одна и та же женщина в одном случае рассматривается как мать, в другом — как дочь. Васудэва определял «трехвременные» различия как различия состояний (*авастха*), Буддадэва — различия в точках отсчета (*атекша*), еще один философ усматривал здесь различные способы существования (**бхава**), другие же видели разные характеристики одной вещи (*лакшана*). Концепция «всесуществования» была призвана решить, по мнению А. Баро, сразу неск. проблем в будд. учении: понять природу познавательного процесса, к-рый состоит из ряда последовательных ментальных актов, а также памяти или осознания прошлого, предвосхищения или познания будущего (будучи последовательными реалистами, сарвастивадины считали, что оба ментальных акта, направленные в прошлое и будущее, были бы неосуществимы, если объекты этих актов не обладали бы «полновесным» существованием), вызревания (**випака**) действий, к-рое требует продолжительности большей, чем одна жизнь (и должна быть соответственно онтологически обеспечена). Против этой концепции выступали не только тхеравадины, но и впоследствии, отделившиеся от сарвастивады саутрантики (дарштантики), к-рые настаивали на необходимости отождествления функционирования с существованием.

Общая концепция сарвастивадинов имела и более частное применение в будд. «онтологии индивида»: они различали — в противовес дарштантикам — **кармы** проявленную и непроявленную (Махавибхаша IV.4). Др. «древнее новшество» онтологии С. было связано с разграничением двух видов **нирваны** — «прекращение флюктуаций сознания через рефлекссию» (*пратисанкхья-ниродха*) и «прекращение флюктуаций сознания не через рефлекссию» (*апратисанкхья-ниродха*), в чем к ним присоединились школы **андхака** и **махишасака** (Абхидхармакоша I.6; ср. Катхаваттху II.11). С. отстаивала также последовательно реалистич. теорию *дхарм*, считая, что такие определяющие характеристики «обусловленных» *дхарм*, как возникновение, пребывание, старение и уничтожение, являются совершенно действительными, а не условными, как полагали дарштантики, и, с др. стороны, не без-

условными — как утверждали дхармагуптаки (Махавибхаша I.6.1). Скорее онтологическим, чем сотериологическим следует считать и диспут сарвастивадинов с вибхаджьявадинами (в данном случае так ими обозначается одно из направлений *махасангхики*) по вопросу о бытийном статусе четырех состояний совершенства: «вступившего в поток», рождающегося на земле в последний раз, не возвращающегося в мир **сансары** и совершенного (**архата**). Оппоненты С. считали, что они суть только необусловленной (абсолютной) природы, тогда как сарвастивадины, наряду с их необусловленностью, допускали также и обусловленность (II.3.4).

Вместе с теорией *дхарм* сарвастивадины разрабатывали и непосредственно связанную с данной теорией концепцию отрицания субстанциального «Я» (**анатмавада**). Так, Васумитра допускал, что и при отсутствии перманентного субъекта феномен памяти может быть объяснен при учете трех факторов: 1) сознание и ментальные состояния принимают форму, однородную предыдущим сознанию и ментальным состояниям; 2) «общая фракция» опыта континуальна — она может переходить из прошлого состояния в настоящее; 3) вследствие этих двух факторов нет никаких шансов лишиться памяти (Махавибхаша I.2.4).

Сарвастивадины разрабатывали и атомистич. теорию. Они были единодушны в том, что атомы многообразны по форме (могут быть и прямоугольными), хотя и невидимы, но имеют три временных измерения. Некоторые сарвастивадинские философы — Васумитра и Катьяянипутра — утверждали, что атомы (как по определению не имеющие частей) не могут соприкасаться друг с другом (там же I.2.6, 11; II.4).

В связи с учением о *карме* и *сансаре* именно сарвастивадины выдвинули популярную среди школ традиц. буддизма концепцию наличия промежуточного существования (**антарабхава**) между воплощением *A* и воплощением *B* (но только не в высшем мире не-форм), были поддержаны в этом самматиями и пурвашайлами, однако, т.о., оказались в оппозиции к тхеравадинам и махасангхикам. Вопреки ряду др. будд. школ сарвастивадины наряду с ранними саутрантиками отрицали возможность бытия существ, произведенных магич. силой (там же V.3).

В теории познания С., в противовес ранней *саутрантике*, утверждала, что одно и то же познание может быть и правильным, и ошибочным (там же III.4). Она расходилась с ней и в связи с познанием небытия (оппоненты допускали такую возможность, сарвастивадины отрицали — I.8.6). Не может быть никакого сомнения в том, что данная позиция следовала из их онтологии: если небытия нет как такового, то и познавать его, конечно, затруднительно.

В связи с сотериологич. воззрениями сарвастивадинов можно отметить, что в противоположность тхеравадинам, но совместно с некоторыми махасангхиками, а также, вероятно, ватсипутриями, самматиями и пурвашайлами они отстаивали возможность «деградации» *архата* и потери им достигнутых результатов. Они отвергли даже мнение некоторых школ, считавших, что эта деградация может быть лишь номинальной, а не реальной (там же I.1.2, ср. II.2). *Архат* может потерять свой статус вследствие пяти причин, а именно: если он 1) совершает определенные проступки, 2) участвует в бесплодных прениях, 3) любит улаживать людские конфликты, 4) увлекается длительными путешествиями, 5) постоянно подвержен физич. болезням (II.2). С ранними саутрантиками сарвастивадины вступили в полемику относительно значения «внешнего благочестия»: их учитель Васумитра считал, что воздвижение ступ, сопряженное с правильным воспоминанием о Будде, дает заслугу (*пунья*), сопоставимую с той, к-рую стяжал сам Будда (II.4.1).

Далее, как и всем будд. школам, сарвастивадинам надо было решать, что им делать с «загрязнениями» (**клеши**) — теми аффектами и пристрастиями, к-рые

омрачают сознание и обеспечивают его «сансарность» (II.1.1). В отличие от ранних саутрантиков, считавших любую их разновидность негативной, сарвастивадины почитали таковыми только те, к-рые «облепляют» сознание в мире страстей (*кама-дхату*), отказываясь признавать их негативность в двух высших мирах: мире цвето-форм (*рупа-дхату*) и отсутствия цвето-форм (*арупа-дхату*). Эти же «загрязнения» стали предметом их дискуссии с вибхаджьявадинами (в данном случае это, скорее, тхеравадины): последние допускали, что некоторые из них могут быть ликвидированы и без употребления сильно действующих средств психотехники, приводящих сознание адепта в состояние «экстазиса», а сарвастивадины отрицали это, считая концентрацию сознания средством против всех болезней сознания (II.2). С дарштанниками они разошлись в интерпретации отдельных компонентов четвертой истины — о **Восьмеричном пути** избавления от страданий. Те считали, что правильный и, соответственно, неправильный образ жизни может не реализоваться в словах и делах, тогда как саутрантики утверждали, что он ими фактически исчерпывается (IV.2).

В «буддологии» С. стояла в оппозиции *махасангхике* в том, что касается чистоты тела Будды: вопреки своим оппонентам, они решительно эту чистоту отрицали (там же I.8.6, ср. II.4). За этим расхождением нельзя не обнаружить различие подходов к самой природе Будды: сарвастивадины отказывались видеть в нем ч.-л. большее, нежели высшего, но вполне человеческого учителя, тогда как махасангхики, предшественники **махаяны**, уже начали его обожествление. Тем не менее сарвастивадинам приписывается различие «двух тел» Будды (ср. **трикая**). Хотя сарвастивадины специально не занимались концепцией **бодхисаттвы**, они обсуждали проблему способа постижения им **Четырех благородных истин** о страдании. Вопреки тхеравадинам, полагавшим, что *бодхисаттва* постигает эти истины посредством мгновенной интуиции, они настаивали на том, что это постижение происходит постепенно (III.3). Они считали также, наряду с махасангхиками и андхаками, что *бодхисаттва* ради блага страждущих живых существ может родиться в «дурных состояниях» (*дургати*) и даже в одном из адов, что решительно отрицали стхавиравадины.

С., как и **ватсипутрия**, в своем «религиоведческом» мышлении проявила более широкий, экуменический подход, чем ряд др. будд. школ (как *махиниасака* и **дхармагуптака**): ее последователи считали, что подвижники-небуддисты (*тиртхики*) также способны достигать нек-рых сверхъестественных состояний сознания (**абхиджня**) и вследствие этого видеть мысли др. людей, вспоминать свои прошлые жизни и наблюдать механизм действия «закона кармы».

В целом филос. наследие С. предстает более значительным и разнообразным в сравнении с др. школами традиц. буддизма. По существу, речь может идти о целом континууме подшкол в рамках общей традиции, к-рые возглавлялись «четырьмя абхидхармиками» — Дхарматратой, Васумитрой, Гхошакой и Буддадэвой. В рамках этой же традиции работали многочисленные философы, чьи имена приводятся в «Махавибхаше»: Буддаракша, Гхошаварман, Вамалабдха, Дживала, Сангхавасу, Кшемадатта, Пурнаяшас, Вашпа, Дхарадатта и Дхарманандин (их деятельность может быть уверенно датирована не позднее чем сер. II в. н.э.). К сарвастивадинам иногда относят и их современника, великого поэта **Ашвагхошу** (хотя некоторые буддологи относят его к школе **бахушрутия**).

Осн., «ортодоксальная» ветвь С. — *вайбхашика* (названная по главному авторитетному произведению — «Махавибхаше») стала одной из четырех осн. филос. школ буддизма. Кульминацию деятельности школы следует соотносить с созданием

«Абхидхармакоши» **Васубандху** (хотя он сам нередко полемизирует с вайбхашиками, по некоторым позициям соглашаясь с *саутрантикой* и др. школами) и соответствующей комментаторской лит-рой. Самой значительной фигурой среди сарвастивадинов после Васубандху следует, вероятно, признать его биографа Парамартху (VI в.), известного своей переводческой деятельностью в Китае.

Ответвлением С. также считается *мулясарвастивада* (букв. «коренная С.»), тексты к-рой сохранились в Тиб. каноне. В Ср. Азии в нач. XX в. были найдены фрагменты текста «Махапаринирвана-сутры», соотносимые с их вариантом Виная-питаки, дошедшим до нас. Начальный канон мулясарвастивадинов, к-рый, как и канон самих сарвастивадинов, был составлен на гибридном санскрите (включавшем пракритизмы), сохранился лишь в виде отдельных фрагментов. У этой школы (как и у самих сарвастивадинов) сохранилась своя версия «Пратимокша-сутры» — «уставного» текста для монахов. Считается, что знаменитый сборник будд. дидактич.-повествовательной прозы «Дивья-авадана» (III–IV вв.) также заимствовал значительную часть своих историй из Виная-питаки мулясарвастивадинов.

К дочерним филос. направлениям С. относится *тамрашастия*, просуществовавшая в Индии до X в. О школе известно преимущественно то, что ее представители отрицали квазиперсону-**пудгалу**, признававшуюся ватсипутриями и самматиями. О др. направлении — *хетуваде* («учение о причинах») мало что известно, и есть даже основания предполагать, что здесь мы сталкиваемся не с названием отдельной школы, а с прозвищем тех же сарвастивадинов.

Значение С. за пределами традиционного буддизма следует видеть в том, что она стимулировала те оппозиционные течения философии *махаяны*, к-рым принадлежит столь значительный вклад в развитие инд. мысли. Кроме того, именно на критике теории сарвастивадинов о «собственной природе» *дхарм* основывается учение о пустотности (*шуньята*) в **мадхьямаке**, а на критике ее атомизма — отрицание существования объектов вне сознания в **виджнянаваде**.

Лит.: Васильев В.П. Буддизм, его догматы, история и литература. Ч. 1. Общее обозрение. Ч. 3. История буддизма в Индии, сочинение Даранаты. Пер. с тиб. СПб., 1857–1869; Литвинский Б.А. Буддизм и среднеазиатская цивилизация // Индийская культура и буддизм. Сб. статей памяти акад. Ф.И. Щербатского. М., 1972; Шохин В.К. Школы индийской философии. Период формирования (IV в. до н.э. — II в. н.э.). М., 2004; Bareau A. Les Sectes bouddhiques du Petit Véhicule. Saigon, 1955; Dutt N. Buddhist Sects in India. D., 1977; EIPh. Vol. VII. Abhidharma Buddhism to 150 A.D. Ed. by K.H. Potter, R.E. Buswell, P.S. Jaini, N.R. Reat. D., 1996; EIPh. Vol. VIII. Buddhist Philosophy from 150 to 350 A.D. Ed. by K.H. Potter. D., 1999.

В.К. Шохин

САРГА (санскр. sarga от корня sṛj — «выпускать из себя», «испускать») — в инд. космогонич. учениях начало нового цикла развития Вселенной, следующего после **пралая** (космич. растворения). Индия не выработала креационистских представлений, поэтому С. — это не творение из ничего, а либо конструирование Вселенной в некой вечной пространственно-временной рамке из уже имеющегося материала (напр., из атомов — как в **вайшешике**), либо ее переход из не проявленного в проявленное состояние. У истоков воссоздания мира со всем, что в нем есть, находится бог-демиург (Праджапати, **Брахман**, **Ишвара**, Вишну и т.д.). В **Ведах** же-

лание Демиурга творить часто представляется как чисто спонтанный, в сущности ничем не мотивированный волевой акт («пусть Меня будет много», «да размножусь Я»), божественная прихоть, каприз. В некоторых случаях оно мотивируется одиночеством. Высшему началу надоело быть одному, и он создает себе «другого», точнее, «другую», а затем и окружение — как, напр., в «Брихадараньяка-уп.» I.4.1–3: «Вначале [все] это было лишь **Атманом** в форме **Пуруши**. Он оглянулся и не увидел никого, кроме самого себя. И прежде всего он произнес: „Я есмь“. ...Поистине, он не знал радости. Поэтому тот, кто одинок, не знает радости. Он захотел второго. Он стал таким, как женщина и мужчина, соединенные в объятиях. Он разделил сам себя на две части. Тогда произошли супруг и супруга. „Поэтому сами по себе мы подобны половинкам одного куска“, — так сказал Яджнявалкья. Поэтому пространство это заполнено женщиной. Он сочетался с нею. Тогда родились люди». В циклич. космогониях более позднего периода С. связана с необходимостью возобновления морального испытания живых существ (см. **Карма; Сансара**).

Различаются два вида С.: «обычное творение» — *пратисарга* — следует циклич. ритму «дней» и «ночей» Брахмы; др., более редкое, происходит лишь после *пратилаи*, к-рой отмечен конец целой «жизни» Брахмы — *пракрити-сарга*, «корневое творение». Первое осуществляется *Брахманом* (м.р.), к-рый наследовал «производительные» функции брахманистского бога Праджапати (как и тот, он появляется из яйца), второе — высшим принципом, или богом, называемым по-разному: *Брахман*, *Пуруша*, Махапуруша, Нараяна, Вишну, Шива, *Ишвара* или Махешвара (т.е. Великий *Ишвара*), Сваямбху (как в «Ману-смрити»). Если *Брахман* подчиняется закону *кармы* и достигает освобождения лишь в конце своей «жизни», то Шива, Вишну и др., для к-рых персонификация есть лишь иллюзорная оболочка, являются вечно освобожденными, пребывая в йогическом трансе (**самадхи**). Процесс творения, им инициируемый, — *пракрити-сарга* — чаще всего описывается в **пуранах** по схеме психокосмогенеза **санкхьи** (от **махат** через **аханкару** и т.д. вплоть до пяти **махабхут**, «великих элементов»). Эта цепочка «трансформаций» элементов друг в друга часто останавливается на создании космич. яйца с *Брахманом* внутри. Согласно мн. ведийским мифам, яйцо покоится на космич. водах, затем, когда сформировавшийся *Пуруша* (первочеловек) раскалывает его, из нижней половинки он создает землю, из верхней — небо, а в промежутке между ними — срединное пространство (см., напр., «Шатапатха-брахмана» XI.1.6; «Чхандогья-уп.» III.19.1–2). В более поздних космогониях рождение Отца-прародителя (*Брахмана*) из яйца отмечает начало *пратисарги*, к-рая служит предметом образных рассказов о творении разных существ, природных и социальных явлений.

То., космогонич. миф разбивается на два «этажа»: на первом располагаются самые фундаментальные идеи относительно творения. В санкхьяческих мифах *пуран* — идеи эволюции элементов из **Пракрити**, в *вайшешике* — идеи создания элементов из атомов. Второй «этаж» выглядит у большинства мифов более или менее одинаково, поскольку речь идет примерно об одном и том же — процессе «населения» структуры, созданной на первом «этаже». Напр., *пракрити-сарга* космогонии из «Ману-смрити» объединяет ведийские мотивы создания космоса из хаоса, покрытого мраком, желания Бога произвести из себя разных существ, идею космич. первочеловека, Золотого зародыша или яйца, являющегося семенем Высшего существа, к ним добавляются размышления из *брахман* и **упанишад** о высшем не постижимом рациональными средствами вечном непроявленном принципе, превосходящем бытие и небытие, к-рый проявляет себя при творении, а также идеи **санкхьи** о ма-

хат, *аханкаре* и трех **гунах**. Второй «этаж» включает впечатляющее перечисление творений — создание *Брахманом* четырех *варн*, затем творение Праджапати (мн.ч.), великих *риши*, Ману (во мн.ч.), *дэвов*, кланов предков и людей (Ману-смрити I.34–37). Характерно, что даже «корневое творение» не является первоначалом в абсолютном смысле. Оно, несомненно, более значимо и фундаментально, чем «обычное творение», но вместе с тем оно тоже подчинено общему циклич. ритму.

Идея С. встречается и в ведийской лит-ре, и в *пуранах*. Из филос. школ размышлениями о С. занимается прежде всего *вайшешика*. В этой системе внутренняя логика циклич. деградации и возрождения **дхармы**, к-рая приводит к разрушению мира и к его воссозданию, сочетается с теизмом. Согласно **Прашастападе**, демиург *Ишвара* испытывает желание возродить мир. В космогонич. рассказе Прашастапады он желает, чтобы существа смогли испытать кармический опыт (**бхога**) — удовольствие и страдание, и ради этого запускает в действие **адришты** (невидимые кармические последствия действий душ). *Адришты* являются «хранителями» определенного образа мира, и именно этот образ, «эйдос мира», материализуется в элементах материально-духовной структуры космоса: *адришты* вызывают движение в атомах разных первоэлементов, к-рые, соединяясь между собой, образуют ветер, воду, землю и огонь. Смешав землю и огонь, *Ишвара* создает Золотое яйцо, из к-рого появляется четырехликий Брахма, создающий, в свою очередь, Праджапати (отца рода человеческого), а из частей своего тела — четыре *варны* (сословия).

См. также ст.: **Кальпа; Космогония и эсхатология; Пралая.**

См. лит-ру к ст.: **Космогония и эсхатология.**

В.Г. Лысенко

САССАТАВАДА (пали *sassata* — «вечное» и *vāda* — «учение») — в **буддизме** учение о вечности души (**Атта, Атман**) и мира, этернализм, противоположность аннигиляционизму — учению о разрушении души со смертью тела (**уччхедавада**). **Будда** считал С. и *уччхедаваду* «крайностями», к-рым он противопоставлял свой **Срединный путь**. С. предполагает дуализм неизменной вечной души и изменчивого и подверженного разрушению тела. В практич. аспекте С. может ассоциироваться с жесткой аскетич. практикой, направленной на «освобождение» души от ограничений, накладываемых телом (практика самоумерщвления в **адживике** и **джайнизме**; см. **Аскетизм**). Будда относит С. к **диттхи** — ложному мнению, источник к-рого лежит в психологии человека, в его жажде продления индивидуального существования (*бхава-танха*), являющейся с т.зр. буддизма одним из главных препятствий к освобождению от **сансары (нирвана)**.

В «Брахмаджала-сутте» Будда связывает происхождение С. с ложным выводом из опыта ретрокогниции — припоминания прошлых существований (см. **Сиддхи**). Не выражая своего отношения к содержанию такого рода *диттхи*, не пытаюсь их критиковать или опровергнуть, Будда описывает психологич. опыт, к-рый может их вызвать, представляя его следующей формулой: «В то время я носил такое-то имя, у меня была такая-то *готра* (семейный клан), такая-то *варна*, такое-то питание, я испытывал такие-то удовольствия и такие-то страдания и достиг такого-то возраста. И тогда я прекратил то существование и начал другое». Так некто вспоминает многочисленные прежние состояния в деталях и с подробностями. И делает вывод: «*Атман* и мир вечны, бесплодны, как горные пики, прочны, как столбы, в то время как существа блуждают туда-сюда, перерождаются, теряют одно

рождение и обретают другое и пребывают таковыми в веках. Что же причиной всему этому? „Я“ (*ахам*)...».

Характерно, что Будда, не подвергая сомнению сам опыт ретрокогниции, видит источник С. лишь в его интерпретации. Он показывает, как из осознания тождества личности в процессе ретропознания делается вывод о вечности *Атмана*. Хотя под С. в «Брахмаджала-сутте» подразумевается и *диттхи* о вечности мира (*лока*), в дальнейшей истории буддизма значение С. связывается в осн. с концепцией вечной души.

Будда точно не указывал, какие совр. ему доктрины он имеет в виду под С., но под ее описание подходит учение патриарха адживикизма **Пакуддхи Каччаяны** о семи элементах мира (есть совпадение в наборе эпитетов), а также учение **упанишад** о вечном *Атмане*: «Нерожденный, постоянный, вечный, изначальный, он не может быть убит, когда убивают тело» и далее: «Познав бестелесного среди тел, среди непостоянных — постоянного, великого, всепроникающего *Атмана*, мудрый не ведает печали» (Катха-уп. I.2.22). Под вечностью мира в *упанишадах* может иметься в виду вечность **Брахмана**, в конечном счете отождествляемого с миром, как в распространенной формуле: «Ты — мир, ты — *Брахман*».

В дальнейшей своей истории буддисты называли С. не только концепцию *Атмана* брахманистских **даршан** и джайнизма, но и учение о **пудгале** некоторых будд. школ.

Лит.: *Лысенко В.Г.* Ранняя буддийская философия // *Лысенко В.Г., Терентьев А.А., Шохин В.К.* Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма. М., 1994; *Шохин В.К.* Первые философы Индии. М., 1997; *Jayatileke K.N.* Early Buddhist Theory of Knowledge. L., 1963; *Karunadasa Y.* The Buddhist Critique of Sassatavada and Uchedavada: The Key to a Proper Understanding of the Origin and Doctrines of Early Buddhism // *Middle Way.* 1999, vol. 74, № 2, p. 69–79.

В.Г. Лысенко

САТ (санскр. sat — «сущий», «реальный») — истинно-сущее — понятие инд. философии, к-рое трактуется как вечное, неизменное и единое; связано с представлением о том, что всякая изменчивость, всякое дробление и многообразие непременно поражено изнутри тленностью и смертью. **Адвайта-веданта Шанкары**, более всех др. школ опиравшаяся на Священное писание, должна была как-то гармонизировать речения **Вед** о сущем и вечно неизменном **Брахмане** с речениями о том, что этот *Брахман* выступает единственным источником многообразного мира. Решением стала своеобразная концепция причинности (**вивартавада**), а также представление об уровнях реальности и истины. На уровне высшей истины (*парамартхика-сатья*) реально существует только высший *Брахман*, лишенный каких бы то ни было свойств и определений (*ниргуна Брахман*) и вместе с тем абсолютно тождественный чистому **Атману** (**Параматману**). На уровне эмпирич. истины (*вьявахарика-сатья*) располагается весь природный мир, обремененный своим существованием космич. иллюзии (**майя**), или Неведению (**авидья**), т.е. некой силе, или потенции самого *Брахмана*, его собственной оборотной стороне. Онтологич. статус этого феноменального мира промежуточен, он принципиально невыразим. По словам Шанкары, мир «неопределим в категориях реального и нереального» (*сад-асад-анирвачания*), поскольку он, с одной стороны, не является абсолютно сущим, подобно *Брахману*, а с

др. — не может быть и абсолютно нереальным, коль скоро в конечном счете опирается на реальность самого этого *Брахмана*. Подобно тому как веревка в руках факира кажется змеей, а перламутровая раковина может издали представиться куском серебра, многообразные свойства Вселенной лишь временно «накладываются» на ее реальную (С.) основу — *Брахман*.

Н.В. Исаева

САТИ см. СМРИТИ (3)

САТКАРЬЯВАДА (санскр. *satkāryavāda* — «учение о предсуществовании следствия [в причине]») — доктрина причинности, противостоящая **асаткарьяваде** («учению о непредсуществовании следствия [в причине]»). По ней, в мире все всегда было, есть и будет, следствие предсуществует в причине, поэтому ничто в действительности не возникает и ничто не разрушается: просто причина переходит из скрытого, латентного, непроявленного состояния (**авьякта**) в явное, проявленное (**вьякта**), и так возникает следствие (напр., растение, вырастающее из семени, предсуществует в нем в латентном состоянии). В доктрине С., к-рую разделяют **санкхья**, **веданта** и **миманса**, доминирует континуальность, плавный и постепенный переход одних форм в другие, а дискретность предстает временным, «проявленным» состоянием этого извечного континуума. Вот как С. формулируется в *санкхье*: «Раз то, чего нет, не может возникнуть, раз [следствие] нуждается в причине, раз все не возникает из всего, раз причина производит только то, что соответствует ее потенциалу, и [следствие] имеет природу причины — следствие предсуществует». В коммент. к этой же *карике* приводятся пять обоснований С.: 1) то, что не существует, не может быть произведено. Ничего не возникает из ничего (*nihilo ex nihilo fit*); 2) всякое явление имеет свою материальную причину (**упадана**); 3) если бы существовали беспричинные явления, то все производилось бы из всего и в мире царил бы полный хаос; 4) следствие производит только то, что соответствует его потенциалу (**шакти**); 5) следствие имеет природу причины в том смысле, что без появления следствия причина не является причиной.

Деление всего сущего на «проявленное» и «непроявленное» — главный объяснительный инструмент *санкхьи*. «Непроявленному» придается такой же статус существующего, как и «проявленному». Именно поэтому санкхьяики могут с полным правом утверждать, что существующее не возникает из несуществующего. Очевидно, что «проявленное» и «непроявленное» *санкхьи* решает ту же задачу, что «подлинное» и «иллюзорное» в **адвайте**, но если в *адвайте* эти уровни четко коррелируют соответственно с **Брахманом** как Абсолютом (*ниргуна Брахманом*) и с миром **майи** как иллюзией, то в *санкхье* «непроявленное» и «проявленное» относятся только к сфере **Пракрити**.

В *мимансе* С. принимает форму учения о вечном слове **Вед**, к-рое манифестируется в эмпирич. словах и звуках. Радикальную трактовку С. предлагает **Шанкара** — для него модификация причины в следствие является не более чем иллюзией (см. **Вивартавада**).

Особое значение доктрина С. имела для сотериологии *санкхьи* и *адвайты*: коль скоро следствие предсуществует в причине, то высший идеал — вечное состояние освобождения (**мокша** в *веданте* и **кайвалья** в *санкхье*), тождественное высшему духовному принципу (соответственно **Атману**–*Брахману* и **Пуруше**), извечно

предсуществует в индивидуальной душе. Она единосущна с *Брахманом* (*Пурушей*) и с *мокшей*, а значит, извечно свободна. Но на эту простую и самоочевидную истину накинута вуаль **авидьи**, «метафизич. неведения», побуждающая человека рассматривать мир и себя в терминах субъекта и объекта, субстанции и качества, простого и сложного, чистого и нечистого, должного и недолжного и разных др. оппозиций. Освобождение есть по сути отбрасывание покрыва *авидьи*, скрывающего от человека истину о его подлинной природе.

В.Г. Лысенко

САТКАЯ-ДРИШТИ (санскр. *satkāyadr̥ṣṭi*) — в будд. философии ложное воззрение, признающее действительное существование индивидуального «Я», личности; первая из десяти «пут», привязывающая человека к **сансаре**; одно из пяти «лжевоззрений», препятствующих продвижению на пути совершенствования, наряду с «воззрением о постижимости крайнего предела» (*антарграха дришти*), «воззрением, основанном на заведомой лжи» (*митхья дришти*), «воззрением, признающим существование высшего» (*дришти-парамарша*), «воззрением о том, что только соблюдение обрядов является высшим благом» (*шилаврата-парамарша*). В самых первых проповедях, произнесенных Буддой перед первыми учениками в Бенаресе, говорилось: «В теле нет вечной души, ибо оно подвержено страданию. Чувства, восприятие, **санскары** и различительное сознание (т.е. „пять скандх“ — С.Л.) вместе также не составляют вечной души, поскольку и сознание также подвержено страданию... Форма, ощущение, восприятие, *санскары* и различительное сознание — все они преходящи и поэтому несовершенны; в них нет постоянства и совершенства. То, что преходяще, несовершенно и подвержено изменению, это не вечная душа. Поэтому обо всех формах, прошлых, настоящих или будущих, близких или далеких, высоких или низких, следует знать: „Это не мое, это не я, это не моя вечная душа“» (Махавагга I.21).

Сущность С. излагает монахиня Дхаммадинна в «Веддалла-сутте»: «Невежественный человек рассматривает Я в качестве телесной формы или как что-то, имеющее телесную форму; или он рассматривает телесную форму как находящуюся в Я, или же Я как находящееся в телесной форме; или он рассматривает Я как ощущение, или как нечто, имеющее ощущение, или ощущение как находящееся в Я, или Я как находящееся в ощущении». Об этом же говорится и в «Сурангама-сутте», где Ананда безуспешно пытался поместить душу внутри тела или вне его, в органах чувств или за их пределами и т.д.

Буддисты переносят понятие вечной «души», собственного «Я» из метафизич. плоскости в психологическую и заменяют абстрактного субъекта психофизиологич. процессом, в к-ром важно действие, а не его маркирование знаковыми средствами. Перенос акцента с субъекта на действие позволял достичь максимально возможной непротиворечивости в общеинд. концепции **кармы**, поскольку не требуются какие-то опосредующие звенья между действием и его последствием, напр. в виде вечного и неизменного **Атмана**. Непротиворечивый и всеобщий характер приобретает в этом случае и будд. концепция взаимозависимого возникновения (**пратитья самутпада**). Очевидно, что в таком дискурсе понятия *Атман*, «существо», «Я» становятся нерелевантными, на что и указывает Будда, отвечающий молчанием на неправильно поставленные вопросы: «Странствующий монах Ваччаготта обратился к **Бхагавану** с речью: „Ответь, достопочтенный Готама, есть ли Я?“ После этих

слов Ваччхаготты *Бхагаван* хранил молчание. „Значит, достопочтенный Готама, Я нет?“ И по-прежнему *Бхагаван* молчал. Тогда странствующий монах Ваччхаготта поднялся с места и ушел прочь. Достопочтенный Ананда сказал *Бхагавану*: „Почему же, о господин, *Бхагаван* не дал ответа на вопросы, заданные странствующим монахом Ваччхаготтой?“ — „Если бы, Ананда, будучи спрошен странствующим монахом Ваччхаготтой: ‘Есть ли Я?’ — ответил: ‘Я есть’, это, Ананда, подтвердило бы учение тех *саманов* и **брахманов**, к-рые верят в постоянство. Если бы, Ананда, когда странствующий монах Ваччхаготта спросил меня: ‘Значит, Я нет?’ — ответил: ‘Я нет’, этим, Ананда, я подтвердил бы учение тех *саманов* и брахманов, к-рые верят в уничтожение“». (Агиваччхаготта-сутта, Маджджхима-никая 72).

Позиция Будды заключалась в том, чтобы уклоняться от крайностей **сассатавады** (учения о существовании постоянного, вечного, неизменного содержания «Я») и **уччхедавады** (учения о разрушении, уничтожении или прекращении существования души после пребывания на земле). Свой путь сам Будда определил как «срединный» (**мадхьяма пратипад**), с т.зр. к-рого вопросы о существовании или несуществовании души определяются как **авьяката**, т.е. не предполагают однозначного ответа в рамках дихотомии: «да»–«нет».

См. также ст.: **Диттхи**.

С.Ю. Лепехов

САТТВА СМ. ГУНЫ

САТ-ЧИТ-АНАНДА (санскр. *saccidananda* — «реальность»–«сознание»–«блаженство») — традиц. ведантистское определение высшего **Брахмана**. С т.зр. **адвайта-веданты Шанкары**, этот *Брахман* по сути своей лишен каких бы то ни было свойств или атрибутов (*ниргуна Брахман*), а это значит, что мы имеем дело не с тремя разными характеристиками, но с собственной природой (*сварупа*) *Брахмана*. В силу несовершенства и ограниченности вербального знания нам приходится употреблять три разных слова, тогда как все они метафорически описывают одну и ту же сущность. По словам Шанкары, «сознание — его собственная вечная природа, подобно тому как свет и жар [составляют собственную природу] огня. Ибо нет здесь разделения на качество и его носителя» (коммент. на «Брахма-сутры» II.3.29). В позднейших вишнуитских направлениях **веданты**, в частности в **вишишта-адвайте Рамануджи**, тройственное определение обозначает как раз свойства, или модусы проявления, *Брахмана*, иначе говоря, он рассматривается как реальный и вечно блаженный Бог-творец **Ишвара**, выступающий субъектом познания и действия, наделенный множеством благих качеств. Ведантистская триада С.–Ч.–А. может быть соотнесена с неоплатонической триадой «сущее–дух–жизнь», напр. у Прокла, где каждый из трех элементов объемлет собою два других.

Н.В. Исаева

САХАДЖИЯ (от санскр. *sahaja*, букв. «врожденный», «естественный») — школа кришнаитского **тантризма**, к-рая иногда трактуется и шире — как аморфное религ. движение, охватывающее различные школы и традиции «неортодоксального» *кришнаизма*. В законченном виде С. появилась в XV–XVII вв. и развивалась в осн. в

Бенгалии. Ее мировоззрение в своих истоках восходит к представлениям *кришнаизма* до **Чайтаньи**, а через него — и к идеям позднебудд. тантрической школы, также носящей назв. *С.* Важнейшее понятие *С.* — *сахаджа*, к-рая истолковывается ею как чистая Божественная любовь, Первоначало мироздания, Высшее знание. Это также и идеальный трансцендентный мир, «вечный Вриндаван», в к-ром Кришна и его подруга Радха предаются непрерывным любовным играм. Все люди обладают низшей, естественной природой (**рупа**), а также высшей, божественной природой (*сварупа*): мужчины — божественной природой Кришны, женщины — природой Радхи. Низшая и высшая природы в человеке тесно взаимосвязаны. При обретении *сахаджи* у адепта возникает целостное, недвойственное видение истинной реальности, в к-рой все существа живут и умирают, постоянно пребывая в *сахадже*, а между «Я» и «не-Я» отсутствуют существенные отличия. *С.* утверждает, что подготовленный человек способен обрести такое видение уже в земной жизни. Для этого он вместе с избранной партнершей должен прибегнуть к комплексу изощренных психопрактич. средств и продвигаться по духовному пути, состоящему из трех последовательных ступеней. В ходе практик, включающих в себя среди прочего и сексуальное соединение, партнеры обожают друг друга, превращая обычную чувственную любовь в любовь божественную, ориентированную на достижение высшего состояния. В основе этой трансформации лежит принцип *аропы* (атрибуции), или перенос свойств *сварупы* на *рупу*. Сама *рупа* при этом не подавляется *сварупой*, но как бы «насыщается» ею. Только «любовь с *аропой*» ведет человека в «вечный Вриндаван», любовь же без нее ввергает его в ад — полагают последователи *С.* Чрезвычайная сложность и опасность подобных занятий, чреватых постоянным «соскальзыванием» в обыкновенные чувственные удовольствия, указывается в таких ярких метафорах приверженцев *С.*, как «связать слона паутиной» или «погрузиться в океан и остаться сухим». От практикующего требуется подняться над уровнем обычного живого существа, преодолеть свои страсти и инстинкты. Тело воспринимается в *С.* как микрокосм и высшая истина, или высшая божественная любовь, к-рая должна быть реализована именно в нем. Но такая подлинная любовь-истина осуществима только в совершенном теле, поэтому важное значение в *С.* имеют йогические упражнения, делающие тело практикующего более совершенным, в идеале — состоящим из наиболее чистых материальных элементов категории **саттва**.

Лит.: Bose M.M. The Post-Chaitanya Sahajiyā Cult of Bengal. Calc., 1930; Dasgupta S.B. Obscure Religious Cults as Background of Bengali Literature. Calc., 1946; Dimock E.C. The Place of the Hidden Moon. Erotic Mysticism in the Vaiṣṇava Sahajiyā Cult of Bengal. Calc., 1966.

С.В. Пахомов

СВАБХАВАДА (санскр. svabhāvavāda — «учение о собственной природе») — одна из натуралистич. доктрин Индии, противостоявшая прежде всего теистич. мирообъяснению, но также и науч.-рациональному — как основанному на исследовании причинно-следственных отношений в мире. В первом из этих аспектов *С.* без труда вписывается в широкий контекст антиатеистич. воззрений (*ниришваравата*), во втором сближается с акциденциализмом (см. **Ядриччхавата**), с той разницей, что в последнем случае акцентируется случайность возникновения феноменов, а в *С.* — их естественность, не требующая дальнейших объяснений. Хотя некоторые

классич. даршаны, как, напр., санкхья, давали основания для причисления своих позиций к С. (напр., в таких положениях, как функционирование **индрий** «по собственной природе» или уподобление бессознательной **Пракрити**, действующей ради **Пуруши**, молоку, к-рое «по собственной природе» служит цели кормления ребенка), в своем последовательном виде С. является достоянием только материалистич. течений. Потому вполне закономерно, что она эксплицируется в тех единичных текстах др. *даршан*, к-рые излагают положения **чарваки**, а также, и гораздо чаще, в дополнение к этому и оспаривают ее положения.

Из приведенной в «Буддачарите» **Ашвагхоши** речи одного из приближенных **Будды**, посвященной ложным учениям того времени, следует, что сторонники С. объясняют действием «собственной природы» букв. все: и контакт чувств с объектами, и взаимосоординацию материальных элементов, и остроту шипа, и пятнистость оленя (IX.58–62). Однако осн. источники по шраманскому периоду не позволяют считать, что данная доктрина занимала заметное место в эпоху самых первых философов Индии. Зато о популярности С. в последовавшие периоды истории инд. философии свидетельствует ее практически постоянное место в перечнях «ложных» (с т.зр. составителей этих перечней, принадлежавших к самым разным группам) учений. Самый ранний из этих перечней — список квазипричин мира, зафиксированный в «Шветашватара-уп.». Здесь «собственная природа» (*свабхава*) размещается между временем (**кала**), открывающим этот список, и необходимостью (см. **Ниятивата**), за к-рыми следуют случайность, материальные элементы и *Пуруша* (I.2).

Тот же список квазипричин с участием «собственной природы» (и с добавлением *Пракрити*) воспроизводится в раннем будд. перечне — у Ашвагхоши в «Саундара-рананде» (XVI.17). **Нагарджуна** во вводной части тиб. версии автокоммент. «Акутобхая» (если предположение об авторстве этого текста достоверно) также называет С. одним из ложных учений и размещает его между учениями о необходимости как причине вещей и об изменчивости (скорее всего, нечто близкое к акцидентализму). Следовательно, во II–III вв. С. была одной из мн. доктрин, реально соперничавших с буддийской. «Собственная природа» как попытка объяснения явлений мира упоминается в также приписываемых Нагарджуне «Сухритлекхе» и «Чатухставе». В первом памятнике утверждается, что группы **дхарм (скандхи)** не происходят от случайности, времени, *Пракрити*, «собственной природы» и Божества-**Ишвары** (ст. 50). Во втором — перед нами пример своеобразного религ.-филос. инклюзивизма, для инд. ментальности очень характерного: взаимозависимое происхождение состояний квазииндивида (**пратитья самутпада**), провозглашаемое высшей истиной, включает в себя исходные понятия др. направлений мысли — в их числе *Пракрити* санкхьяиков и *свабхава* (IV.44–45). «Собственная природа» включается в список квазипричин и в коммент. к осн. тексту Нагарджуны — «Праджня-прадипе» Бхавьи (VI в.): она даже открывает этот перечень, в к-ром за ней следуют *Ишвара*, *Пуруша*, *Пракрити*, время и др. начала (гл. 1). В трактате «Таттва-санграхе» **Шантаракшиты** с коммент. **Камалашилы**, в к-ром эта схема рассмотрения квазиначал развернута в содержание всего текста, «собственная природа» следует за *Пракрити* и *Ишварой*, предваряя **Брахмана**-звук (*шабда-Брахман*) и **Атмана** (ст. 110–127).

С. фигурирует и в неск. комментариях к «Санкхья-карике» **Ишваракришны**, притом — удивительным образом — в истолковании *карики* 61: «Нет ничего деликатнее, по моему мнению, *Пракрити*, к-рая с мыслью „Меня увидели!“ больше *Пуруше* не показывается», что, как представляется, поводов для разбора альтернативных *санкхье* доктрин никак не дает. Уже самый древний из сохранившихся ком-

ментариев — «Суварнасаптари» Парамартхи (VI в.), в кит. пер., — указывает на квазипричины, предлагаемые др. школами, и «собственная природа» следует в их перечне за *Ишварой*, предворяя время и сознание (подразумеваются *Атман–Брахман* ведантистов). Неизв. нам автор др. древнего коммент., «Санкхья-вритти», перечисляет те же самые квазиначала, включая «собственную природу». *Ишвара*, «собственная природа» и время упоминаются в перечне Гаудапады (санкхьяика). Наконец, эта же триада рассматривается и в сравнительно позднем толковании Матхары (VIII–IX вв.). Гаудапада цитирует популярный стихотворный «слоган» этого учения: «Кем гуси сделаны белыми, а павлины пестрыми? Только „собственной природой“». Тот же стих, с незначительными отличиями, приводит и Матхара.

Шиланка (IX в.), комментатор джайн. канона (*агама*), в «Ачаранга-тике» также перечисляет неск. разновидностей ложного мировоззрения (*акириявада*), равнозначного отрицанию результативности человеческих действий и ответственности человека за свои поступки. С. названа здесь пятой из такого рода доктрин: ей предшествуют *калавада*, *ишваравада*, *атмавада*, *ниятивада*, за ней следует *ядричхавада*.

Суть доктрины С. раскрывается также из компендиев и полемич. изложений. В главе, посвященной чарвакам в «Сарвадаршана-санграхе» **Мадхавы**, С. представлена в оппозиции учению о любых «невидимых» причинах (**адриштах**), и ее сторонники утверждают, что все явления, будь то жар огня, спокойствие воды или веяние ветерка, обусловлены только их «собственной природой». Джайн Гунаратна в своем знаменитом коммент. «Таттварахасья-дипика» к «Шаддаршана-самуччае» **Харибхадры** акцентирует иное — не статич., а динамич. аспект С., к-рый проявляется в том, что ее сторонники отстаивают концепцию самоизменения вещей, определяемого их природой. Так, напр., глина только благодаря «собственной природе» преобразуется именно в кувшин, а не в ткань, и даже бобы могут быть сварены благодаря их способности к этому (несмотря на наличие таких вспомогательных причин, как котелок, топливо, требуемое для варки время и т.п.). При такой трактовке С. оказывается инд. вариантом эволюционизма, претендуя на объяснение становления любых вещей действием естественных механизмов. То, что С. не предполагала иррациональной возможности реализации целеполагающего замысла средствами одной только бессознательной природы, делает заложенный в ней материализм более последовательным, чем мн. версии совр. квазителеологич. эволюционизма. Однако свойственная сторонникам С. непреклонная «вера в бессознательное» несомненно сближает эту доктрину со всеми вариантами эволюционизма.

Лит.: Андросов В.П. Буддизм Нагарджуны. Религиозно-филос. трактаты. М., 2000; Чаттопадхья Д. Индийский атеизм. Марксистский анализ. Пер. с англ. М., 1973; EIPh. Vol. IV. Sāmkhya: A Dualist Tradition in Indian Philosophy. Ed. by G.J. Larson, R.Sh. Bhattacharya. Princeton (N.J.), 1987; EIPh. Vol. IX. Buddhist Philosophy from 350 to 600 A.D. Ed. by K.H. Potter. D., 2003.

В.К. Шохин

СВАЛАКШАНА–САМАНЬЯ–ЛАКШАНА (санскр. svalakṣaṇa, букв. «характеризующее, или определяющее, само себя», «собственная характеристика»; sāmānya-lakṣaṇa — букв. «определяющее через общее [с другим]»); далее в статье — С. и С.-л. соответственно) — термины эпистемологии школы **Дигнаги** и **Дхармакирти**, означающие

индивидуальное, конкретное, единичное, т.е. партикулярно, в противоположность общей характеристике — универсалии. С. — это то, что воспринимается само по себе, как данность, не зависящая ни от каких др. вещей, тогда как С.-л. — результат сравнения, сопоставления данностей непосредственного восприятия с чем-то другим или их восприятие в каком-то качестве, в какой-то роли, в инобытии. Между ними — непроходимая пропасть: С. изменчивы, а точнее, мгновенны (см. **Кшаникавада**), а общие характеристики, напротив, устойчивы. С. реальны — поскольку реальность, с т.зр. буддистов, представляет собой дискретный поток динамич. точечных событий — **дхарм**, а С.-л. мысленно сконструированы.

Эта оппозиция восходит к абхидхармической оппозиции подлинно сущих (*дравьясат*) и номинальных (*праджняптисат*) **дхарм**, где первые наделяются «собственной природой» (*свабхава*), а вторые провозглашаются нереальными.

Дхармакирти выдвигает ряд критериев, отличающих С. от С.-л.: способность производить следствия в виде целесообразных действий (*артхакрия-шакти*), несходство [ни с чем другим] (*асадришья*), неспецифицируемость словом (*шабдасья-вишая*), воспринимаемость вне зависимости от др. факторов, таких как договоренность об употреблении слов и т.п. (Прамана-варттика III.1–2). По Дхармакирти, реально существующие С. воспринимаются двумя способами: «в своей собственной форме» и «в форме чего-то другого», т.е. общего. Отсюда и два инструмента достоверного познания (**праманы**): непосредственное восприятие (**пратьякша**) — для С. и логич. вывод (**анумана**) — для С.-л.

Если в интерпретации С.-л. разногласий почти нет, поскольку этот термин однозначно ассоциируется с мысленными конструкциями (**кальпана**, **викальпа**), к-рые в будд. эпистемологич. школе Дигнаги–Дхармакирти относятся к категории неподлинного, условно-истинного бытия (см. **Трисвабхава**), то о гораздо более сложном и неоднозначном понятии С. существуют разные, взаимоисключающие мнения, иногда даже у одного автора. Напр., Ф.И. Щербатской, с одной стороны, увидел в этом термине аналог кантовского ноумена и «вещи в себе», с др. стороны, уподобил С. «чувственным данным» (*sense data, sensibilia*). Сложность интерпретации С. заключена в том, что в учении Дигнаги и Дхармакирти позиция эпистемологич. идеализма **йогачары** комбинируется с реалистич. позицией *саутрантики*. Амар Сингх, критикуя попытку Щербатского сблизить понятие С. с идеализмом *йогачары*, отмечает, что реальная оппозиция С. как предельно конкретного объекта восприятия С.-л. как объекту логич. вывода возможна лишь в рамках реалистич. теории познания *саутрантики*. С позиции этой школы познание имеет дело не с внешними объектами, а лишь с их репрезентациями в сознании — чувственными данными, к-рые, однако, вызваны объективно существующими внешними стимулами. Именно эти стимулы и называются в *саутрантике* «С.». С позиции *йогачары* С. могут быть только чувственными данными, поскольку познание независимо от внешних объектов. В работах Дхармакирти термин «С.» используется, как правило, в контексте реализма *саутрантики*. Однако здесь возникает проблема отношения между С. и их чувственными отражениями в познании, образами: похожи или непохожи эти образы на свои С.? Являются ли С. ноуменами или они познаваемы? Дхармакирти не давал прямых, однозначных и непротиворечивых ответов на эти вопросы. Однако, во-первых, он придерживался концепции сходства (*сарунья*) между формой познания и формой его объекта и, во-вторых, признавал, что С. «схватываемы» (*грахья*) *пратьякшей* (чувственным восприятием, ощущением), из чего вытекает, что они не могут быть ноуменальными. Но тогда в каком смысле можно говорить об их недоступности словесно-

му выражению? В будд. эпистемологии это объясняется, во-первых, мгновенностью *С.* — в силу к-рой они не могут быть объектом эмпирич. опыта, представляющего собой смесь мгновенных ощущений с их концептуализацией — *кальпана* (только *будды* и др. просветленные существа способны распознавать *кшаны*), во-вторых, будд. номинализмом — убеждением в том, что значением слов являются лишь мысленно сконструированные универсалии. Поэтому словесная невыразимость *С.* не означает их трансцендентности по отношению к восприятию. Против ноуменальности *С.* свидетельствует и тот факт, что Дхармакирти говорит о них как об атомах (*параману* — имеются в виду будд. «феноменальные» атомы цветов, вкусов и пр. качеств). Правда, он не развивает эту мысль, поэтому исследователи спорят о том, понимает ли он под *С.* отдельные атомы или их скопления (*самчитта*) и, соответственно, считает ли он, что атомы порождают одно ощущение (*sensum*, напр., цветное пятно) или множество атомарных ощущений, к-рые потом синтезируются в цветные пятна. Анализ новых источников, недоступных во времена Щербатского, особенно санскр. и тиб. комментариев последователей Дхармакирти, позволяет лучше понять, с какой дилеммой столкнулся будд. философ. Если он признает, что *С.* — единичные атомы, то это будет противоречить будд. постулату о невосприимчивости отдельных атомов (с т.зр. буддистов, атомы воспринимаются только в массе, как волосы); если же он станет утверждать, что это скопления атомов, то столкнется с возражением, что скопление атомов, представляя собой единое во многом, есть фактически универсалия (*С.-л.*), и, познавая ее, чувственное восприятие становится концептуальным (Прамана-варттика III.194). В ответ на это возражение Дхармакирти отрицает возможность для одного объекта быть одновременно и единственным и множественным, приводя в пример мелкие многоцветные узоры на крыльях бабочки, к-рые воспринимаются как единый цвет (ссылка на известную концепцию «пестрого» цвета — *читра*, принятую в *вайшешике* и *ньяе*: субстанция не может одновременно быть носителем различных качеств, поэтому существует особый отдельный цвет — «пестрый»). Согласно комментаторам, Дхармакирти толковал скопление (*самчитта*) атомов не как целое (*аваявин*), отличное от суммы своих частей (*аваява*), а как импульс, обретенный каждым индивидуальным атомом в результате содействия импульсов др. индивидуальных атомов, входящих в каузальный комплекс (*хету-самагри*), порождающий чувственное данное. Поскольку в учении Дхармакирти именно *С.* являются каузально эффективными (*артха-крия-карितва*) стимуляторами восприятия и оттого единственно реальными сущностями, их следует идентифицировать не как коллективный импульс всех атомов, а, скорее, как комплекс взаимообусловленных импульсов индивидуальных атомов. Эта трактовка в конечном счете оказывается близкой одному из толкований Щербатского, к-рый часто уподоблял *С.* энергетич. точке-мгновению («Внешний объект есть не материя, а энергия... Реальность мгновенна и состоит из мгновений-точек, являющихся центрами энергии»).

Однако остается открытым вопрос, что служит содержанием этого чувственного данного — простое отражение *С.*, к-рые по определению внепространственны, или же образ, напр. цвета (цветовое пятно), имеющий пространственную протяженность? Дхармакирти не дает ответа на данный вопрос, но очевидно, что непространственность *С.* ставит под угрозу принцип конгруэнтности (*сарупья*) познавательного образа и его внешнего референта, к-рому он был привержен.

Dharmakīrti. D., 1984, p. 117–137; *Stcherbatsky Th. The Buddhist Logic*. Vol. 1–2. Leningrad, 1930–1932.

В.Г. Лысенко

СВАСАМВЕДАНА (санскр. *svasamvedana* — «самоосознавание») — термин будд. эпистемологич. теории **Дигнаги–Дхармакирти**. Вводится Дигнагой для обозначения одной из разновидностей непосредственного довербального восприятия (*нирвикальпака пратьякша*). С. является положительным ответом на вопрос, познает/осознает ли познание самое себя. Учитывая, что, с т.зр. этих авторов и их последователей, не только субъект, но и объект познания является внутренним аспектом самого познавательного процесса, не совсем ясно: 1) является ли С. результатом самоосознавания, 2) субъективным переживанием объективного аспекта познания или 3) самим субъективным аспектом? Напр., если в опыте чувственного восприятия синего цвета само зрительное восприятие синего является объектом, или объективным аспектом (*грахья-акара*), то что составит С. — само осознание этого восприятия (но в этом случае оно не будет саморефлексивным) или осознание осознания? Позиция Дигнаги, к-рый отождествляет С. с результирующим познанием (*прамана-пхала*), по-разному толкуется его последователями. Дхармапала понимает ее как разграничение между субъективным аспектом познания и результирующим самоосознаванием. С т.зр. **Шантаракшиты**, С. — это внутренняя рефлексивность (способность самоотражения), присущая всем познавательным актам, что, по его мнению, останавливает регресс в бесконечность, являющийся неизбежным последствием точки зрения, выделяющей С. в отдельное познавательное событие (в этом случае каждое познавательное событие должно сопровождаться рефлексивным актом, тот, в свою очередь, другим — и так до бесконечности) (Таттва-санграха 2020–2021). Доказывая существование С., Дигнага ссылается на припоминание: для формирования перцептивного суждения «Я вижу синее» необходимо вспомнить акт зрительного восприятия, к-рый уже состоялся (буддисты придерживались концепции мгновенности всех когнитивных событий; см. **Кшаникавада**). Если бы акт зрительного восприятия не обладал внутренней рефлексивностью, то его нельзя было бы припомнить (как нельзя вспомнить любое бессознательное действие). Именно благодаря С. будд. авторы, отрицающие вербальный и концептуальный аспекты чувственного восприятия (*савикальпака пратьякша*), объясняют его когнитивный характер. Если бы не было С., то будд. непосредственное восприятие (*нирвикальпака пратьякша*) свелось бы к простой физиологич. стимуляции соответствующих **индрий** (познавательных способностей), и не было бы никаких оснований считать его событием познания.

Лит.: *Williams P. The Reflexive Nature of Awareness: a Tibetan MadhyamaKa Defence*. Richmond (Surrey), 1998.

См. лит-ру к ст.: **Пратьякша; Нирвикальпака–савикальпака.**

В.Г. Лысенко

СВАТАНТРИКА-МАДХЬЯМАКА (санскр. *svātantrika-mādhyamaKa*, букв. «средний в отношении самостоятельного довода») — подшкола будд. философии **мадхьямака**, основанная **Бхававивекой** (VI в.), к-рая не только опровергала доводы оппо-

нентов, но и выдвигала свой собственный. Он состоял в следующем. Все обусловленные вещи (дхармо-частицы) нереальны (*шуньята*) с т.зр. абсолютной истины, поскольку производны от причин и условий, они подобны иллюзорным предметам. «Необусловленные» вещи (пространство, **нирвана** и т.д.) не существуют в абсолютном смысле, поскольку они не имели происхождения, подобно лотосу в небе. Этот довод не означал отрицания эмпирич. достоверности вещей, а только отказывал им в абсолютной реальности, на к-рой настаивали философы **хинаяны**. С.-м. выступала в **буддизме** с объединительными тенденциями, стремясь сгладить противоречия между **махаяной** и **хинаяной**. На втором этапе развития подшколы ее представители **Шантаракшита** (VIII в.) и **Камалашила** (VIII в.) привнесли в *мадхьямаку* идеи **йогаচারы**, а Харибхадра (VIII–IX вв.) и его последователи — *саутрантики*. Оба течения С.-м. были очень популярны в Индии VIII–XII вв., особенно среди мыслителей **ваджраяны**, а также доминировали в тиб. философии вплоть до XV–XVI вв. Ныне С.-м. изучается преимущественно в тиб. школах *сакья* и *кагью*.

Лит.: *Iida Sh.* Reason and Emptiness. Tokyo, 1980; *Santina P.* Madhyamaka Schools in India. D., 1986.

В.П. Андросов

СВАТАХ ПРАМАНЬЯ (санскр. svataḥ grāṁṇya — «внутренняя достоверность») — в узком смысле принцип внутренней достоверности познания, полученного с помощью соответствующих инструментов (**праман**), в широком смысле — постулат последователей доктрин, признающих самодостоверность познания и отрицающих возможность его неистинности. С.п. придерживались адвайтисты и сторонники **санкхьи**, но самое систематич. развитие этот постулат получил в **мимансе** школы **Кумарилы Бхатты**, став здесь главной методологич. доктриной. Мимансаки полагали, что признание внешнего источника достоверности суждений (**паратах праманья**) приводит к регрессу в бесконечность (суждение *A* будет верифицироваться суждением *B*, *B* — *V* и т.д.), и склонялись к признанию априорной истинности, или, как бы сейчас сказали, неверифицируемости и нефальсифицируемости источников познания, включая восприятие (**прапякша**), логич. вывод (**анумана**) и особенно словесное свидетельство (**шабда**).

С.п. была призвана вывести из-под действия «верификации» прежде всего ведийские предписания. Если, напр., в **Ведах** исполнившему ритуальное действие обещано достижение небес, то факт этого посмертного вознаграждения не может быть оспорен, поскольку, по *мимансе*, его невозможно ни доказать, ни опровергнуть.

В совр. индологии термин *праманья* трактуется не только как «истинность», «важность», «достоверность», но и как «инструментальность» (Дж. Дани) или «действие» (*workability* — К. Поттер), что, по мнению этих авторов, соответствует прагматич. характеру инд. эпистемологич. теорий истинности.

Лит.: *Bilimoria P.* Sabdapramana: Word and Knowledge: A Doctrine in Mīmāṃsā-Nyaya Philosophy (With Reference to Advaita Vedānta-paribhasa 'Agama') Towards a Framework for Sruti-pramāṇya. Dordrecht, 1988 (Studies in Classical India. Vol. 10); *Dunne J.D.* Foundations of Dharmakīrti's Philosophy. Boston, 2004; *Potter K.H.* Does Indian Epistemology Concern Justified True Belief? // JIPh. 1984, vol. 12, p. 307–327; *id.* Does Prāmāṇya Mean Truth? // AS. 1992, vol. 46, № 1, p. 352–366; *Taber J.* What Did Ku-

marila Bhatta Mean by Svataḥ Pramāṇya? // JAOS. 1992, vol. 112, № 2, p. 204–221.

В.Г. Лысенко

СЕН КЕШАБ ЧАНДРА (Sen Keshab Chandra, также Sen Keshub Chunder) (19.11.1838, Калькутта — 08.01.1884) — деятель **неоиндуизма**, реформатор. Происходил из либерально настроенной вишнуитской семьи. Заинтересовавшись проблемами реформирования традиц. **индуизма**, К.Ч.С. в 1857 вступил в об-во **Брахмо Самадж**, вскоре став одним из его лидеров. К.Ч.С. развернул активную пропаганду неоиндуистских идей, таких как смягчение тягот кастового строя, разрешение повторно-го замужества вдов, развитие женского образования, запрещение детских браков и т.д. Кроме того, К.Ч.С. проповедовал идею «универсальной религии», к-рая должна вобрать в себя все лучшее, что есть в различных религиях мира. Рупором этих и мн. др. идей стал основанный К.Ч.С. в 1861 журнал на англ. яз. «The Indian Mirror» («Индийское зеркало»). Благодаря К.Ч.С. было создано множество новых отделений *Брахмо Самадж* в различных регионах Индии. В 1866 в Об-ве произошел раскол из-за расхождения во взглядах между К.Ч.С. и тогдашним его руководителем, Дебендранатхом Тагором к-рый мыслил его не столько как «универсалистское» по своему духу, сколько как индуистское движение. В результате К.Ч.С. встал во главе новой группы *Бхаратваршия Брахмо Самадж* (т.е. Инд. *Брахмо Самадж*), ставшей очень популярной в молодежной среде. Для своей организации К.Ч.С. составил сборник богослужебных текстов, содержащий отрывки из индуистских, будд., христианских, зороастрийских, конфуцианских сочинений. В 1870 К.Ч.С. посетил Англию, где был тепло встречен представителями христианской общественности; по приезде оттуда он организовал Индийскую ассоциацию реформ (1870), к-рая занималась насущными социальными проблемами. Под давлением К.Ч.С. англ. колониальная администрация в Индии в 1872 издала указ, разрешавший гражданскую регистрацию межкастовых браков. Со временем интересы К.Ч.С. сместились в область сравнительного изучения религий. В начале 1880-х гг. им была основана т.н. Церковь нового порядка (*Нававидхан*), представлявшая собой новую синкретич. религию, в к-рой К.Ч.С. попытался соединить «азиатский мистицизм» с зап. рационализмом и «духом научности». Главной своей целью Церковь провозглашала «гармонию всех писаний, святых и учреждений». Определенное влияние христианства сказалось во введенных К.Ч.С. идеях греховности человека, искреннего раскаяния и молитвенного служения. Дух христианизированного благочестия причудливо сочетался с традиц. настроениями **бхакти**. При всем при этом К.Ч.С. не избегал проявлений культа собственной личности, поощряя мнение о себе как о новом пророке, мистич. образом читающим *адеши*, или сообщения сверхъестественного характера. Общее усиление консервативных настроений в позднем мировоззрении К.Ч.С. отчасти было связано и с влиянием на него **Рамакришны**. В нарушение всей своей предыдущей стратегии К.Ч.С. публично выдал замуж несовершеннолетнюю дочь по традиц. индуистским обычаям, что привело к расколу возглавляемого им Об-ва. Активная деятельность К.Ч.С. стимулировала дальнейшее развитие социально-религ. реформаторства в Индии.

Лит.: *Damen F.L.* Crisis and Religious Renewal in the Brahma Samaj (1860–1884). A Documentary Study of the «New Dispensation» under Keshab

Chandra Sen. Leuven, 1983; *Mozoomdar P.C. Life and Teachings of Keshub Chunder Sen. Calc., 1887.*

С.П. Пахомов

СИДДХАНТА (санскр. *siddhānta* — «утвержденный конец») — 1) завершающее положение дискуссии в инд. философии в целом, утверждение к-рого следует за опровержением довода оппонента; 2) филос. доктрина, «догма» (в античном смысле) — шестой категориальный топик **ньяи**. В «Ньяя-сутрах» С. определяется как установление того или иного положения на основании определенного учения, др. положений или презумпции (I.1.26). Поскольку же первый класс доктрин делится на разделяемые всеми филос. школами и только некоторыми из них, речь идет фактически о четырех разновидностях С. (I.1.27–31). Различение С., однако, начинается не в **сутрах**, а ранее. В «Чарака-самхите», к-рая отражает темы ранней *ньяи* (см. **Аюрведические тексты**), С. раскрывается как определение предмета, к-рое дают исследователи после изысканий посредством аргументации. Примером общепринятых положений служат такие «догмы», как «есть причины болезней», «есть сами болезни», «есть средства лечения болезней»; частных — такие, что в одной медицинской школе признаются восемь жизненных соков, а в др. шесть; пример контекстуальных доктрин — положение «Освобожденный не совершает действий, ведущих к закабалению, за отсутствием привязанности» (подразумевается установленным существование и плодов действий, и субъекта-**Пуруши**, и освобождения); пример презумпций — когда врачи относительно какого-то непознанного феномена предполагают, что это субстанция, атрибут, энергия или ч.-л. другое (III.8.37).

Ватсьяяна в «Ньяя-бхашье» уточняет и иллюстрирует каждую разновидность С. конкретными примерами. Первые доктрины — напр., такие общепризнанные положения: у нас пять чувств, земля и пр. суть их объекты или предмет знания постигается через источник знания. Вторые — положения, принимаемые конкретными школами, вроде «догм» **санкхьи** (не-сущее не появляется, сущее не разрушается, а сознания внеположны опыту) или «догм» **вайшешики** (в тексте она фигурирует под назв. **йога**): мирозидания обуславливаются **кармой** людей, сознания различаются по качествам, не-сущее возникает, а возникшее разрушается. Третьи — положения, с принятием к-рых принимаются другие и к-рые сами, в свою очередь, не устанавливаются без них. Напр., положение: «Субъект познания отличен от тела и **индрий**, ибо он познает одну и ту же вещь и через зрение и через осязание» — предполагает, что *индрии* множественны, что у них фиксированные объекты, что субъект познания фиксированных объектов не имеет и т.д. Четвертые — когда в качестве доктрины принимается к.-н. еще не исследованное положение, напр.: «Субстанция звук — она вечна или невечна?»; тогда, допуская субстанциальность звука, исследуют специфику субстанции (здесь демонстрируется превосходство своего познания над чужим).

Уддйотакара интерпретирует последний вид С. по-другому: как положения, бесспорно принимаемые, но не эксплицируемые в *сутрах* *ньяи* (типа «Ум-манас относится к чувствам»). Он также критикует виртуального скептика, к-рый настаивает на том, что общепринятых положений нет. В итоге скептик сам себя опровергает, используя в своем рассуждении общепринятое положение о том, что рассуждение не может не вести к определенному результату. Автор «Ньяя-варттики» предлага-

ет также конструктивное различие тезисов и доктрин: первые должны обосновываться, вторые — приниматься как аксиомы. **Джайнта Бхатта** неск. иначе, чем Ватсьяяна, интерпретирует четвертую разновидность С.: это начальное допущение положения оппонента с целью его дальнейшего опровержения. **Вачаспати Мишра** поддерживает трактовку Уддйотакары.

Тематизация С. уже в ранней *ньяе*, получившая отражение в медицинском своде, полностью подтверждает значение *ньяи* в качестве общинд. школы методологии, результаты работы к-рой были применены теоретиками самых различных дисциплин. Дискуссии же классич. *ньяи* на предмет уточнения отдельных разновидностей доктрин свидетельствуют о весьма высоком уровне филос. авторефлексии в инд. мысли.

Соч.: Ньяя-сутры. Ньяя-бхашья. Историко-филос. исслед., пер. с санскр. и коммент. В.К. Шохина. М., 2001; *Шохин В.К.* Школы индийской философии. Период формирования (IV в. до н.э. — II в. н.э.). М., 2004, с. 288–289.

Лит.: EIPh. Vol. II. Indian Metaphysics and Epistemology. The Tradition of Nyāya-Vaiśeṣika up to Gaṅgeśa. Ed. by K.H. Potter. D., 1977.

В.К. Шохин

СИДДХАРТХА ГАУТАМА см. БУДДА ШАКЬЯМУНИ

СИДДХАСЕНА ДИВАКАРА (Siddhasena Divākara) — шветамбарский философ VIII в., внесший огромный вклад в становление и развитие джайн. логики. Происходил из семьи ортодоксального **брахмана** и с раннего возраста славился своей ученостью до тех пор, пока не был побежден в споре джайном Вриддхавадином Сури и обращен в **джайнизм**, где и получил свое имя Сиддхасена. Прозвище Дивакара («чудотворец») обрел после того, как, согласно легенде, после 12 лет странствий по джайн. храмам посетил храм Шивы-Махакалы в Удджайне, где случайно заснул, улегшись ногами к главной святыне храма — *лингаму*. Местные шиваиты при поддержке царя Викрамадитьи попытались побить нечестивца, однако удары неким сверхъестественным способом ощущались не С.Д., а любимой наложницей царя в гареме. Сам же виновник происшествия ударом руки рассек надвое *лингам*, из к-рого в ослепительном свете показался образ Паршванатхи, 23-го джайн. **тиртханкара**. Прославился тем, что написал соч. «Ньяя-аватара» («Воплощение логики») в 32 стихах, впервые в истории джайнизма посвященное собственно логич. проблематике: С.Д. описал различные виды спора, источники достоверного познания, типы аргументов, ошибки в споре и т.д. Признавая два осн. источника знания, непосредственный (восприятие) и опосредованный, он, в отличие от **Умасвати** (II–III вв.), включает во второй умозаключение и знание из писаний. Первым в истории джайн. философии сформулировал осн. позиции «учения о неразличимости [атрибутов и модусов]» (*абхедавада*), в соответствии с к-рой атрибуты (**гуна**) и модусы (*парьяя*) рассматриваются как разные назв. для одного и того же понятия, как синонимы. При обосновании своих взглядов С.Д. ссылался на авторитет джайн. канона (**агамы**), где **Джина Махавира** описывает все явления действительности только с двух т.зр.: «с т.зр. субстанции» (*дравья-астика ная*) и «с т.зр. модусов» (*парьяястика ная*), не выделяя дополнительно «т.зр. атрибутов».

Лит.: *Siddhasena Divākara*. Sanmati tarka. Ed. with critical intr. and original comment. by Pandita Sukhlalji Sanghavi and Pandita Becharadasji Doshi. Ahmedabad, 1939; EIPh. Vol. X, pt 1. Jain Philosophy. Ed. by D. Malvania, J. Sony. D., 2007.

Н.А. Железнова

СИДДХИ (санскр. *siddhi* — «свершённость», «совершенство») — в узком смысле слова сверхобычные способности как результат йогической, в особенности тантрической практики (см. **Тантра**). Близкие термины — *вибхути* в **йоге** Патанджали, *риддхи* и **абхиджня** в **буддизме**. Среди С. имеются чисто физич. способности — левитация, смена облика, умножение обликов, изменение размеров тела, возможность питаться несъедобными предметами или обходиться без пищи, нечувствительность к холоду, прозрачность тела и т.д., а также психич. достижения — память о своих и чужих прошлых жизнях, ясновидение, яснослышание, телепатия и пр. Различные С. в разной мере засвидетельствованы на опыте, являются яркими преувеличениями либо символич. описаниями переживаний.

В более общем смысле С. суть всякие особые способности индивидуума, поскольку те мыслятся результатом практики в прошлых рождениях. Так, блестящий филос. ум, сверхчеловеческая память, поэтич. дар, способность к языкам, понимание языка зверей и птиц тоже суть С. Интересен совершенно уникальный пример С. у математика нач. XX в. Рамануджана, получавшего крупные результаты без владения специальными математич. знаниями в медитативном общении с богиней (по-видимому, Сарасвати).

А.В. Парибок

СКАНДХИ (санскр., пали *skandha* — «масса», «куча») — в **буддизме** пять групп, или собраний, психофизич. явлений (**дхарм**), в терминах к-рых **Будда** предлагал объяснение опыта индивида (**пудгала**), альтернативное брахманистской концепции вечной души и изменчивого тела (см. **Анатмавада**). В будд. лит-ре С. определяются как факторы «присвоения» (*упадана*-С.), объясняющие привязанность человека к чувственным объектам и ложным взглядам. Осн. роль концепции С. состояла не столько в теоретич. объяснении устройства человека, сколько в определении механизма его закабаления в **сансаре**, поскольку такое знание необходимо для практич. овладения контролем над «собственной природой» и достижения окончательного освобождения от тягот перерождений (**нирвана**). В делении С. на действенные благоприятным образом (**кушала**), действенные неблагоприятным образом (**акушала**) и «нейтральные» (*кушала-акушала*, **авьякрита**) определяется их практич. роль в достижении этой цели.

В будд. традиции индивид есть лишь конгломерат пяти изменчивых С., постоянная флюктуация к-рых (они исчезают и появляются каждое мгновение; см. **Кшаникавада**) создает видимость личной идентичности. Приписывание отдельным С. или же всей их совокупности, определяемой как *пудгала*, неизменного «Я» расценивается как ложный взгляд из категории ложных мнений о личности (**саткая-дришти**). Обращает на себя внимание попытка буддистов решить психофизич. проблему, избегая дуализма души и тела. Список С., как и порядок их перечисления, известный

из Сутта-питаки и абхидхармической лит-ры, неизменен: **рупа, ведана, санджня, санскара, виджняна**. Каждая из С., в свою очередь, делится на составные части. Однако круг психофизич. явлений, включаемый в ту или иную С., не всегда четко определен и систематизирован, поэтому интерпретация С. варьирует как в самой будд. лит-ре, так и среди исследователей.

1. Рубрика *рупа*-С. ярко демонстрирует стирание границ между субъективным и объективным, организмом и окружающей средой. В нее включены четыре «великих элемента» (**махабхуты**) и 24 производных фактора (*упада-рупа*), к-рые в «Дхаммасангани» и «Вибханге» подразделяются на: внутренние «двери чувств» (органы зрения, слуха, обоняния, вкуса, осязания); внешние чувственные объекты (видимое, звук, запах, вкус); **индрии** — женственность, мужественность, жизнеспособность; способы выражения — телесное и звуковое; состояния — легкость, эластичность, приспособляемость; стадии — рост, существование в непрерывной серии (*сантати*), распад и непостоянство; два неклассифицируемых элемента — **акаша** и пища. В «Сангити-сутте» (Дигха-никая) «производные» распределяются по трем категориям: видимое и оказывающее сопротивление, невидимое и оказывающее сопротивление и невидимое и не оказывающее сопротивление. Имеются и др. классификационные категории (тонкое и грубое, далекое и близкое и т.п.).

Термин *рупа* часто переводят как «материя» или «материальное», однако в системе С. *рупа* — не просто материя, а именно тело как чувствилище, организм, динамически взаимодействующий со средой. Волосы, зубы, ногти, кости, жилы, плевра, селезенка, кишки, печень, сердце и т.п. составляют «внутреннюю землю»; желчь, флегма, кровь, пот, слюна и т.п. — «внутреннюю воду»; все, что греет, переваривает, преобразует, — «внутренний огонь»; движется вниз, вверх и т.п. — «внутренний ветер». Ни один из этих «элементов-состояний» не существует отдельно от других. *Рупа* есть исходный уровень системы — «кирпичики», приобретающие конфигурацию благодаря остальным С., и прежде всего *санскаре*.

2. *Ведана*-С. включает ощущения: приятное, неприятное и нейтральное. Они подразделяются на телесные, вызванные глазами, ушами, носом, языком, кожей, и ментальные, вызванные **манасом**.

3. *Санджня*-С. традиционно понимается как восприятие, предполагающее словесно-концептуальную идентификацию ощущений, полученных через зрение, слух, обоняние, вкус, осязание и *манас* в отношении отдельных признаков объекта. В качестве иллюстрации данной С. приводится восприятие «желтого», «синего» и т.п.

4. *Санскара*-С. включает группу 50 ментальных явлений (*дхарм*), среди к-рых намерение (**четана**), внимание (*манасикара*), **витарка** и **вичара** (выделение объекта мысли и его обдумывание), мысленное сосредоточение (**самадхи**), решимость (*адхимокша*), энергия (*вирья*), мудрость (**праджня**) (списки С. варьируются от школы к школе). Иногда перечисляются лишь три *санскары* — речь (*вачи*), мысль (**читта**) и тело (*кай*). Эта С. самым тесным образом связана с **кармой**, главной действующей силой к-рой буддисты вслед за **Буддой** часто называют намерение. *Санскара*-С. описывается как «собирающая», «составляющая» др. С. В этом отношении все остальные С. тоже являются *санскарами*, но уже в пассивном смысле — «составными», «обусловленными». Хотя **упадана** (присвоение) характеризует все С., как активная сила она приписывается именно *санскара*-С. Поэтому деление др. С. на кармически благоприятные и неблагоприятные относится к рубрике *санскара*-С. Напр., восприятия (*санджня*) считаются благоприятными, если происходит идентификация явлений, к-рые важно понимать для достижения освобождения: пре-

жде всего изменчивости (**анитья**), неудовлетворенности (**духкха**), отсутствия самости (**анатман**) и т.п. (культивирование благоприятных восприятий составляет практику **випассаны**); все остальные восприятия в конечном счете неблагоприятны, поскольку приводят к пролиферации (**прапанча**) слов, что является препятствием к *нирване*.

5. *Виджняна-С.* включает шесть разновидностей: сознание зрения, слуха, вкуса, обоняния, осязания и мыслей (*mano-виджняна*). Большая или меньшая ясность *виджняны* определяется ассоциированными с ней *санскарами*. В абхидхармической лит-ре перечисляется 89 классов *виджняны*. Это самая загадочная С., наиболее часто вызывавшая споры исследователей. К.А.Ф. Рис-Дэвидс видела в ней «чистое сознание» — аналог брахманистского **Атмана**. Ф.И. Щербатской — чистое довербальное ощущение, в отличие от *санджэни* — вербализированного восприятия. В ранних будд. текстах *виджняна* и *санджэня* еще не были четко различены по своим функциям. Некоторые совр. авторы считают, что *виджняне* приписывается функция сознания в общем плане, тогда как функции *веданы*, *санджэни* и *санскарэ* более специализированы. Другие связывают *виджняну* с вниманием (ссылаясь на Нагасену, уподобляющего *виджняну* стражу у ворот города, к-рый первый видит, с какой стороны приближаются войска противника), третьи — с самоосознаванием, четвертые — с различающим познанием. В пользу последнего толкования приводится цитата из «Махаведалла-сутты», согласно к-рой что ощущается (*ведана*), то и воспринимается (*санджэня*), что распознается, то и осознается (*виджняна*).

С. зависимы друг от друга, поэтому в анализе опыта обычно задействована вся их система. Напр., в восприятии яблока приятное или неприятное ощущение (*ведана*), возникшее в результате контакта чувств и объекта (оба составляют *рупу*), должно быть идентифицировано как познание чего-то красного, круглого и ароматного — функция *санджэни*. Благодаря *санскарэ* этот опыт ассоциируется с понятием «яблоко», а также с определенной кармически детерминированной реакцией — желанием съесть этот плод. Все эти процессы сопровождаются *виджняной*. С. можно рассматривать в циклич. плане, в этом случае *виджняна* выступит фактором, обуславливающим *рупу*. Это отражает общеинд. представления о том, что тела человека и др. существ — производные от морально-психич. облика.

С. часто объединяются термином **нама-рупа**. В *наму* (имя) входят четыре ментальные (*четасика*) С., в *рупу* — одноименная нементальная (*ачетасика*) С. В сотериологич. перспективе все С. характеризуются как изменчивые (*анитья*), лишённые самости и приносящие неудовлетворенность (*духкха*), а также как обусловленные, убийственные и т.п. Их сравнивают с тлеющими углями, пожаром, омрачением, болезнью. Эта символика указывает на опасности, таящиеся в привязанности к С. Непонимание их происхождения и способов их подавления составляет, по буддизму, осн. препятствие к освобождению — метафизич. неведение (**авидья**). У совершенных адептов (**будд**, **архатов**) С. «чисты», т.е. не функционируют в режиме «присвоения»; у некоторых категорий адептов, достигших высших ступеней медитации, «задействована» только С. *виджняны*. Концепция пяти С. расценивается в буддизме как полезная конвенция доктринального характера, решающая определенные теоретич. (объяснение психофизич. состояния индивида без допущения идеи «Я») и практич. задачи, но сама по себе чисто условная. Не случайно буддисты причисляют ее к уровню относительной истины (*вьявахара-самья*).

См. также ст.: **Четыре благородные истины**.

Лит.: Boisvert M. The Five Aggregates. Understanding Theravada Psychology and Soteriology. D., 1995; Gethin R. The Five Skandhas: Their Treat-

ment in the Nikayas and Early Abhidhamma // JPh. 1986, vol. 14, p. 36–54; Hamilton S. Identity and Experience: The Constitution of the Human Being According to Early Buddhism. L., 1996; Rhys-Davids C.A.F. Buddhist Psychology. L., 1914.

В.Г. Лысенко

СМАРТА см. ВИШНУИЗМ

СМРИТИ (санскр. smṛti — «вспоминаемое», «припоминание», «памятование», «память»):

1. Общее обозначение лит-ры «предания», к-рая противопоставляется **шрути** (букв. «услышанное») — «священным текстам» (**Веды**). Включает цикл текстов, посвященных интерпретации Вед (**веданги**), сборники правил и норм социальной и религ. жизни (**дхармасутры** и **дхармашастры**, самый известный из к-рых «Ману-смрити» — «Законы Ману»), а также отдельные авторитетные сочинения типа «Артхашастры», «**Бхагавадгиты**» и т.п. (состав С. остается предметом дискуссий). В отличие от *шрути*, к-рые считаются результатом божественного откровения, С. связывается с фиксированием «по памяти» авторитетными личностями, т.е. является творением чисто человеческим.

2. В инд. эпистемологии припоминание и способность к нему, т.е. память. Считается разновидностью знания (**видья**), хотя и не инструментом его получения (**прамана**), поскольку касается, во-первых, уже известного объекта, во-вторых, объекта, к-рый в момент припоминания уже не существует, — в этом отношении С. является репрезентативным познанием. Осн. вопросы, обсуждаемые инд. философами в связи с припоминанием, затрагивают условия его возникновения, его объекты и роль субъекта. Относительно последнего брахманисты критиковали буддистов, отрицавших существование субъекта познания (не субъект, а само познание припоминает объект прошлого познания или действия).

С т.зр. **ньяи** С. относится к категории недостоверного знания (**апрама**), поскольку является познанием познания прошлого. В «Ньяя-сутрах» и в «Ньяя-бхашье» **Ватсьяяны** (III.2.40–41) подчеркивается принадлежность припоминания познающему **Атману**, а не просто серии познаний, лишенных субъекта (в противном случае между актом восприятия и припоминания не было бы никакой связи — аргумент против буддистов). Среди причин припоминания называются: 1) концентрация ума, вызванная желанием вспомнить что-то определенное (*пранидхана*); 2) связь припоминаемого предмета с другим, или ассоциация идей (*нибандха*); 3) ментальный отпечаток (**санскара**), вызванный повторением одного и того же акта познания (*абхьяса*) и 4) выводной знак (**линга**), к-рым может быть: а) вещь, связанная с той, о которой вспоминают, напр. дым как знак огня; б) качество, к-рое наблюдалось в ассоциации с др. качеством, напр., если мы воспринимали белизну и холод в куске льда, то, увидев белое, припомним и холод; в) вещь, противоположная вспоминаемой, напр., переживая жару, мы вспоминаем холод; г) родовой признак, напр., увидев рога, вспоминаем семейство коров и буйволов и т.д. (перечисляются 15 видов выводного знака). **Удаяна** утверждает, что прошлое восприятие, его отпечаток и само припоминание должны пребывать в едином самоидентифицирующемся субъекте, т.е. С. предполагает идентичность *Атмана* в прошлом, настоящем и будущем (аргумент против буддистов). Мимансаки в целом разделяют позицию *ньяи*.

Вайшешика, в отличие от *ньяи*, рассматривает С. как разновидность знания (*видья*), к-рая, однако, всецело зависит от восприятия или логич. вывода и поэтому не может быть отдельной *праманой*. Сам процесс припоминания вайшешики (**Прашастапада** и его комментаторы) объясняют особым контактом *Атмана* и **манаса** при содействии непосредственного восприятия некоего выводного знака (*линга*), желания вспомнить, ассоциативных идей и ментальных отпечатков (*санскара*), оставленных прошлыми познавательными актами. Возникновению этих отпечатков способствуют интенсивное, повторяющееся и заинтересованное внимание к определенным объектам. Одно припоминание может, в свою очередь, стать причиной другого, более полного припоминания, охватывающего все, что осталось за пределами первого, — желание и отвращение, порожденные тем или иным объектом, дальнейшие ассоциативные идеи. Его объектами является все, что постигнуто зрением, слухом и др. органами чувств, а также состояния, пережитые в личном опыте. Припоминание объекта, вызвавшего удовольствие в прошлом, является основанием стремления к этому объекту в настоящем. Припоминание первого слова в предложении является основанием припоминания второго слова, воспоминание о страдании — основанием отвращения.

И *ньяя* и *вайшешика* считают, что, даже если нам кажется, что содержанием припоминания выступает конкретный предмет, в действительности им является суждение о нем, так что само припоминание носит характер суждения, высказанного по поводу суждения о припоминаемом объекте.

В **йоге** С. объясняется способностью ума удерживать познанный ранее объект. **Вьяса** поднимает вопрос о том, вспоминается ли сам объект или его познание, и отвечает, что вспоминается и то и другое, поскольку всякое познание является модификацией психики в форму объекта (*читта-вритти*). Ведантисты же утверждают, что припоминание не зависит от желания и возникает спонтанно при наличии всех необходимых условий. **Шанкара** рассматривает сон как форму С. Аргумент буддистов, согласно к-рому мгновенные познавательные эпизоды (см. **Кшаникавада**) могут произвести припоминание, поскольку относятся к одной психич. серии — *виджняна-сантана*, адвайтисты отрицают на том основании, что, когда возникает очередной эпизод серии, предшествующий больше не существует, поэтому связь сегментов серии является иллюзорной, и, стало быть, буддисты не могут объяснить припоминание. Сами адвайтисты рассматривают в качестве субъекта припоминания не *Атман*, а эмпирич. Эго (**антахкарана**).

Среди разных трактовок С. упоминается и точка зрения, согласно к-рой С. является формой внутреннего восприятия (*манаса-пратьякша*), наподобие переживания удовольствия или страдания. Ее отвергают, аргументируя это тем, что припоминание не является таким же ярким, как непосредственное восприятие (**пратьякша**), хотя иногда при своем постоянном повторении оно может и приобрести некоторую яркость. В целом инд. философы рассматривают припоминание как разновидность опосредованного познания (**савикальпака**, *парокша*), похожего на логич. вывод и словесное свидетельство (**шабда**), но отличающегося от них. Припоминание отличают от узнавания (**пратьябhidжня**): первое касается объекта прошлого, второе — объекта, специфицированного прошлым и настоящим; первое вызвано «отпечатками», второе — контактом органа чувств и объекта.

Некоторые инд. философы различают пассивное и активное припоминание: первое вызывается автоматически — активизацией «отпечатков» при восприятии аналогичного объекта даже вопреки воле и желанию человека, второе — его желанием (напр., **Мадхав**). Выделяют также припоминание воображаемого объ-

екта (сон) и припоминание невоображаемого объекта (Вьяса); достоверное и недостоверное припоминание, под к-рым часто понимают сны (**Кешава Мишра**, Джагадиша и др.).

3. То же что **сати** (пали) — будд. медитативная практика (*С.-упастхана*), заключающаяся в удержании в поле внимания и постоянном осознании адептом всех своих действий, мыслей, чувств, настроений, желаний и т.п. (ближайший аналог — интроспекция как контроль внутренних состояний, самонаблюдение). В *С.* входит осознание четырех «баз» (*Сатипаттхана-сутта*): 1) телесных проявлений (*рупа*), которые включает осознание всех телесных действий, а также мысленное разделение тела на 32 элемента, созерцание стадий разложения трупа и др. практики, помогающие избавиться от склонности человека отождествлять себя с телом; 2) ощущений (приятного, неприятного и нейтрального), 3) мыслей (аффективной, неаффективной, неприязненной или не неприязненной, заблуждающейся или незаблуждающейся, ограниченной или «распыленной» и т.п.), 4) элементов учения **Будды** (**дхарм**) в терминах **матрик** (классификаций) — **асав**, **скандх**, **аятан**, факторов просветления (**бодхи**).

Различается два рода практик *С.*: 1) постоянное внимание и удерживание в сознании всех аспектов опыта индивида (дыхания, положения тела, тона голоса, взгляда, слуховых, обонятельных, вкусовых, тактильных ощущений, мыслей, образов, настроения и т.п.), культивирование спокойствия и отрешенности; 2) вызывание в сознании (припоминание) и созерцание определенных образов (Будды Шакьямуни, его учеников, *сангхи*, примеров добродетельного поведения и т.п.).

Если нормы брахманско-шраманской *йоги* интроспекцию и контроль предписывают осуществлять в определенных статуарных позах — *асанах*, то в **буддизме** *С.* «подключается» и к любым житейским действиям будд. монаха, в т.ч. и обычно не осознаваемым (напр., естественные отправления организма). Рекомендуются установить *С.* «впереди себя» и следовать определенным правилам. Во-первых, относиться ко всему, что происходит, как к «объективному» процессу, не зависящему от «Я», бесстрастно констатировать факты опыта, не привнося в них никакой личностной оценки. Во-вторых, описывать происходящее в терминах будд. теории *дхарм*, сгруппированных по *скандхам*, *аятанам*, *дхату* и т.д. Главная цель такого «аналитич.» описания — выработка привычки видеть мир дискретно, т.е. постепенное преобразование интеллектуальной процедуры в навык чувственных органов. В-третьих, рассматривать любое событие и любую вещь в модусах возникновения, пребывания и прекращения, что помогает осознать их изменчивость (*кшаникавада*) и избежать привязанности к ним. В-четвертых, понимая, что корень привязанности к вещам в заикленности на собственном «Я», исключить из рефлексии над собственным опытом субъект-объектную оппозицию (не «я подумал о том-то и том-то», а «возникла мысль о том-то и том-то»). Наконец, в-пятых, понимать необходимость постоянного возобновления духовных усилий («нельзя укладываться спать на вчерашней добродетели»). Практика *С.*, помогающая реализовать будд. принципы **ани-тъяты** (бренности, непостоянства, изменчивости), **анатмы** (бессущности) и **дуккхи** (неудовлетворенности) в собственном экзистенциальном опыте, составляет ядро **випашьяны** — упражнений, развивающих способность понимания реальности в терминах будд. учения, но вместе с тем она служит и концентрации сознания, и успокоению ума (**шаматха**).

См. также ст.: **Медитация в буддизме.**



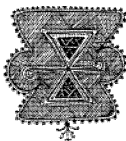
СОЛИПСИЗМ. В инд. религ.-филос. традиции к идеям С. наиболее близки два учения, в к-рых особую роль играет концепция «чистого сознания»: среди неортодоксальных учений — будд. **виджнянавада**, среди ортодоксальных — **адвайта-веданта**. Согласно *виджнянаваде*, из всех **скандх**, или элементов мироздания, реальна лишь *скандха* **виджняны** (сознания), тогда как все остальные производны от нее. Поскольку *виджняна* сама продуцирует не только представления и идеи, но и чувственные данные, можно считать, что эмпирич. мир порожден деятельностью сознания. Тем не менее *виджнянавада* удерживается от крайних солипсистских выводов благодаря постулированию некоего общего «вместилища сознания» (**алая-виджняна**). Иначе говоря, с т.зр. буддистов-виджнянавадинов, Вселенная — это не проекция моего собственного, субъективного сознания, но общая греза *алая-виджняны*, к к-рой отдельное сознание способно лишь время от времени подключаться. Согласно же представлениям *адвайта-веданты*, реален лишь высший **Брахман**, к-рый понимается как чистое сознание (**джняна**), или чистое восприятие (**чит**, *упалабдхи*). Весь мир обязан своим существованием временной замутненности этого восприятия (поэтому он по сути своей определяется как **авидья**, или неведение), или, что то же самое, развертыванию «космич. иллюзии» (**майя**). В некоторых направлениях *адвайта-веданты* существование эмпирич. мира прямо сведено к его восприимчивости (такова **дришти-сриштивада**, или учение о видении, равнозначном творению, адвайтиста Пракашананды). Однако еще до формирования этого учения в компендии, приписываемом адвайтисту **Шанкаре**, излагается концепция *экадживавада*, своеобразное представление о «единой душе» — грезящей или видящей сны, частью к-рых все мы и являемся (см. «Сарвадаршанасиддханта-санграха» XII.77–78). *Адвайта-веданта* пытается уберечься от солипсистских импликаций благодаря представлению о вечном *Брахмане*, существующем до и независимо от чьего бы то ни было отдельного, субъективного сознания. Онтологич. гарантии спасения и твердая уверенность в существовании этого *Брахмана* обеспечиваются в ней безусловной опорой на тексты откровения (**шрути**).

Н.В. Исаева

СОМАНАНДА (Somānanda) — автор первого подробного филос. трактата **кашмирско-го шиваизма** «Шива-дришти» («Видение Шивы»), младший современник **Бхатты Каллаты**. Жил в Кашмире в IX в. н.э. во времена правления царя Авантивармана. Главным его учеником был **Утпаладэва**. По преданию, Шива явился С. во сне, предписав ему раскрыть философию **тантры** в труде, написанном в соответствии с методом логики. Впоследствии С. напишет трактат «Шива-дришти», соединяя в нем филос. принципы с практич. аспектами **агам** шиваитского монизма. В этом трактате С. критически исследует все совр. ему школы мысли, обнаруживая глубокое знание каждой из них. Он также является автором ныне утерянного коммент. на «Паратришику» — мистич. текст, связанный с некоторыми высшими аспектами практики *шамбхава-йоги*. **Абхинавагупта** приводит некоторые цитаты из этого коммент. в «Паратришика-виваране».

В «Раджатарангини» упоминается храм Сомешвара, установленный С. в предместье Шринагара. Подобно др.-инд. *риши*, большинство представителей кашмирского шиваизма были домовладельцами. С. был также домовладельцем, достигшим значительных высот в практике *трики* и *кулы* и получившим чрезвычайно высокую оценку Абхинавагупты. «Шива-дришти» свидетельствует о том, что С. обладал не только совершенным знанием санскр. грамматики и метода инд. логики, но и подлинным опытом прямого постижения высшей реальности.

В.А. Дмитриева



СОН. В истории инд. сомнологии можно выделить три различные тенденции толкования сна: мистико-религ., психосоматич. и эпистемологич., к-рые в разной степени присутствуют в инд. теориях сна и сновидения.

Мистико-религ. тенденция — магистральная для инд. сотериологии — берет свое начало в **упанишадах**, где впервые появляется представление о глубоком сне (*сушупти*, *сампрасада*, *нидра*), отличном от сна со сновидениями (*свапна*). Разрыв между **Ведами** и **упанишадами** — это разрыв между магич. толкованием сна как наветаемого человеку извне — послания из нижнего мира, к-рое можно нейтрализовать заклинаниями и ритуалами, и явственным сближением и даже отождествлением сна с глубинной внутренней природой человека. Вслед за **упанишадами** в последующей инд. традиции реальность сна как состояния не ставилась в зависимость от реальности содержания снов. Даже если инд. философы считали, что сны не отражают дневной опыт или отражают его частично либо превратно, они рассматривали его как определенную форму сознания, а не как его аберрацию (наподобие бреда) или отсутствие. Это создавало предпосылки для возникновения в Индии метафизики сна, не имеющей аналогов в иных традициях. В ее основе лежит представление многих инд. мыслителей о том, что понимание сна проливает свет на природу не только реальности, но и самого сознания — вплоть до того, что сон начинает рассматриваться как модель для объяснения бодрствования.

В **упанишадах** фазы сна со сновидениями и глубокого сна наряду с бодрствованием попадают в сферу внутреннего опыта, в к-ром ищут основу и вещей, и собственного «Я» (**Атмана**) как того единого и единственного, что объясняет все, и благодаря знанию к-рого человек, преодолевая свою конечность и несамодостаточность, обретает вечное блаженство и становится неуязвимым для страданий (состояние освобождения — **мокша**). Именно *мокша* образует ту сотериологич. перспективу, в к-рую встраиваются две фазы сна. При этом бодрствование оказывается на самой низкой ступени, а сон без сновидений — на ближайших подступах к Абсолютному сознанию, как в упанишадовских классификациях трех или четырех **стхан** — состояний сознания. Более древней представляется классификация трех *стхан*: бодрствование (*джагарита*), легкий сон со сновидениями (*свапна*) и глубокий сон без сновидений (*сушупта*), — подробно описываемая в «Брихадараньяка-уп.» («Раздел Яджнявалкьи»).

Яджнявалкья представляет сон как состояние, в к-ром при отсутствии внешних источников сияет свет сознания (*Атмана*) и человек, блуждая между двумя мира-

ми, этим и тем, творит свою сновидческую реальность: «Когда он спит, то, забрав немного [впечатлений] из этого всеохватывающего мира, он сам отбрасывает [тело бодрствующего состояния], сам созидает [тело сновидческого состояния]; с помощью своего блеска, своего света он спит. Здесь [в этом состоянии] этот **Пуруша** сам бывает своим светом» (9). У Яджнявалкьи элементы абсолютного монизма в ведантийском духе сочетаются со стадияльно более ранними магич. представлениями об *Атмане* как гомункулусе, покидающем тело во время сна (с ними связано предостережение не будить спящего человека, поскольку его душа может не успеть вернуться в тело). Яджнявалкья, отмечая взаимодополнительность сна со сновидениями и бодрствования, подчеркивая, что они составляют биполярную, но при этом неразрывную диаду, определяет глубокий сон по контрасту к первым двум: в бодрствовании и во сне со сновидениями *Пуруша* (человек, душа) по-разному, но деятелен, поскольку у него сохраняются желания, здесь же он спокоен, ибо у него нет никаких желаний. Яджнявалкья говорит о безмятежном, недвойственном состоянии во время глубокого сна, но имел ли он в виду *мокшу*? Яджнявалкья, похоже, отождествляет *мокшу* и *сушупти*. Однако «освобождающая» роль этой *стханы* ставилась под сомнение еще в древности, что следует из «Чхандогья-уп.», где бог Индра после того, как Праджapati поведал ему об *Атмане* в состоянии глубокого сна, говорит: «Поистине, господин, не узнает он теперь (*Атман* во время глубокого сна. — В.Л.) ни самого себя: „Это Я“, ни др. существ. Он становится уничтожимым. Я не вижу в этом ничего отрадного» (VIII.11.2). Иными словами, раз у *Атмана* в глубоком сне отсутствует самосознание, то у него не может быть и сознания. Вполне возможно, что проблемы, связанные со статусом третьей *стханы*, способствовали добавлению четвертой — *туриш*, с к-рой и отождествили освобождение (используя схему 3+1, где четвертая *стхана* является и трансцендентной, и одновременно имманентной первым трем).

Самым авторитетным источником по четырем *стханам* является «Мандукья-уп.» (3–7), в к-рой три первые *стханы*, обозначаемые терминами *вишва* (бодрствование), *тайджаса* (сон со сновидениями) и *праджня* (глубокий сон), служат синонимами трех состояний сознания: *вишва* — восприятие через внешние органы чувств, *тайджаса* — манипулирование образом объекта. *Тайджаса* и *вишва* тождественны в том, что оба эти состояния являются модификациями, или вибрациями (*вритти*), зависящими от объектов. Когда же активность сознания прекращается, наступает состояние *праджня* — сознание никак себя не проявляет, а просто существует в особом внутреннем пространстве, называемом «пространством внутри сердца» (*акаша-хриди*). Комментаторы «Мандукья-уп.» Гаудапада и **Шанкара** подчеркивают, что сон со сновидениями (*тайджаса*) и без оных (*праджня*) характерен не только для самого состояния сна, но и для бодрствования. По словам Гаудапады, воспринимающий реальность неправильно находится в состоянии *сватны*, или *тайджасы*, не воспринимающий реальность — в состоянии *нидры*, или *праджни*, отбросивший заблуждения обоих достигает *туриш* (Мандукья-карки 15).

Мысль о том, что сон, особенно сон без сновидений, ближе подлинной природе «Я», а значит, более «реален», чем обычная жизнь, привела к др. парадоксальному заключению: наша обычная жизнь — сон. Этот новый поворот придали трактовке сна буддисты, у к-рых сон стал своеобразным синонимом омраченного состояния психики, а пробуждение от него — символом истинного познания (*праджня*) и открытия подлинной реальности (*ятха-бхутам*). Начиная с **Будды Шакьямуни** первостепенное значение в достижении высшей религ. цели — **нирваны** — придавалось бодрствованию, сознательному бдению: «Ученики Гаутамы, наделенные великой

бдительностью, всегда бодрствуют. И днем и ночью, все время их мысль устремлена к Будде» (пер. В.Н. Топорова; Дхаммапада, I.296). Не случайно само слово **будда** букв. означает «пробужденный». Будд. уподобление реальной жизни — сну или иллюзии (**майя**) вдохновило ведантийского учителя Гаудападу на новую трактовку *упанишад*, ознаменовавшую создание **адвайты-веданты** — доктрины недвойственности. Виджнянавадины, а вслед за ними кашмирские шиваиты использовали сон для доказательства иллюзорности объекта познания: хотя мы считаем, что познаем объекты, на самом деле в опыте нам даны лишь представления (*виджнянти-матра*), подобно тому как это происходит во сне. Когда мы просыпаемся, то обнаруживаем, что эти объекты нереальны. Так и освобождение есть пробуждение, влекущее за собой исчезновение прежней картины мира. В кашмирском шиваизме Шива знает сон как сон (*lucid dream*), тогда как обычная эмпирич. душа, видя сон, не знает, что это сон, а думает, что это реальность.

Психосоматич. толкование сна. По сравнению с *упанишадами* эпич. и классич. **санкхья** совершенно переворачивает ценностную маркировку сна по отношению к бодрствованию. В терминах трех **гун** самая светлая и «духовная» **гуна саттва** ассоциируется с бодрствованием, а самая темная — **тамас** — со сном без сновидений (**раджас** — «активная» **гуна** — связывается с легкой стадией сна со сновидениями). Очевидно, что в такой трактовке с т.зр. сотериологии ни сон, ни сновидения не имеют особой ценности, а относятся скорее к психосоматич. явлениям, т.е. к области **Пракрити** — материально-психич. начала. *Пуруша* же, символизирующий в *санкхье* высшее сознание, достоверней всего отражается в *саттве*, а значит, и в состоянии бодрствования. Традиция **аюрведы**, трактуя сны в связи с диагностикой состояния здоровья, соединяет схему *гун* со схемой трех **дхату** — гуморов. Близкая *санкхье* **йога** Патанджали тоже маркирует сон скорее негативно, как такую специфич. деятельность сознания (*читта-вритти*), к-рая в результате практики *йоги* должна быть прекращена, как и все пр. *вритти* (Йога-сутры I.10).

Если будд. и кашмирские философы пытались доказать, что обычное эмпирич. познание ничем принципиально не отличается от сновидческого, — на том основании, что и его объекты созданы сознанием, то авторы **ньяи** и **вайшешики** настаивали на реальности объекта познания в отличие от объекта сновидения. Для этих школ, как и для **мимансы**, сон — это проявление скорее физич. и психологической, чем духовной природы человека, необходимость дать передышку уставшему организму. Подобная физиопсихологич. интерпретация тоже восходит к *упанишадам*, но развивается в *аюрведе*.

Эпистемологич. толкование сна. В «реалистич.» **даршанах** — *ньяе*, *вайшешике* и *мимансе* — сны относятся к разряду знания, статус к-рого сближается со статусом иллюзий, миражей и т.п., но не в их символич. значении неподлинности, иллюзорности эмпирич. существования, как в религ.-мистич. традиции, а просто как разновидности ошибочных представлений, к-рые отличаются друг от друга своим механизмом: в случае иллюзий и миражей — когда видят двойную луну, принимают блестящую раковину за серебро или веревку за змею, — имеет место познавательный контакт органов чувств и объектов (**санникарша**), во сне же такой контакт отсутствует. Сны и иллюзии, с т.зр. этих философов, как бы ни были они ошибочны и оторваны от реальности, все же имеют некий реальный субстрат. В полемике с буддистами-виджнянавадинами, приравнивающими эмпирич. познание к сновидению («Ньяя-бхашья» к «Ньяя-сутрам» IV.2.31–32), **Ватсьяяна** говорит о невозможности утверждать несуществование объектов сознания только на том основании, что они не воспринимаются, когда человек просыпается. В противном слу-

чае нельзя объяснить разнообразие сновидений: «Какой-то сон связан со страхом, какой-то — с удовольствием, какой-то противоположен и тому и другому, а когда-то и вообще не видят снов. Если [допускается], что ложное представление об объектах сновидений имеет причину, то разнообразие [сновидений] обуславливается разнообразием [их] причин» (*пер. В.К. Шохина*; «Ньяя-бхашья» к «Ньяя-сутрам» IV.2.33). В отличие от буддистов Ватсьяяна полагал, что объекты сновидческого познания существуют в прошлом, подобно объектам памяти и намерения, и были когда-то реально восприняты. Мы определяем их как ложные лишь постфактум, после пробуждения, когда убеждаемся, что этих объектов нет (IV.2.34). Однако истинное познание опровергает ложное познание, а не сами объекты, точно так же, как пробуждение устраняет сновидение, а не предметы сновидений как таковые. Состояние сна без сновидений Ватсьяяна объясняет бездействием факторов омрачения (**клеша**), к-рые больше не действуют, как не действуют они и в состоянии освобождения (IV.2.63). **Уддйотакара** в своем коммент. к этим же **сутрам** выдвигает и ряд др. аргументов: если все, что с нами происходит, — это сон, то никто никому не может ничего доказать, поскольку все есть чей-то сон, но никто не видит чужих снов (ср. притчу о сне Чжуан-цзы). Если, как и виджнянавадины, считать объекты познания нереальными, то исчезнет разница между бодрствованием и сном, между **дхармой** (праведностью) и **адхармой** (порочностью), ибо если человек не несет ответственности за свои проступки во сне, то так же будет и в состоянии бодрствования, напр., человек, совершивший прелюбодеяние в реальности, не будет нести за него наказание.

По проблеме реальности объектов сновидческого познания с буддистами спорили и др. авторы *ньяи* и *вайшешики*: **Бхасарваджня** (в «Ньяя-бхушане»), **Вьомашива** (во «Вьомавати»), **Удаяна** (в «Атмататтва-вивеке»), Валлабха (в «Ньяя-лилавати»). Ранние вайшешики, не будучи вовлечены в полемику с буддистами, тоже полагали, что объекты сна нереальны, хотя поводом к их появлению могут быть (а могут и не быть) к.-л. реальные события. **Прашастапада** включает сновидческое познание в рубрику **авидьи**, к-рая трактуется не как субъективный аспект вселенской иллюзии (как в *адвайта-веданте*), а чисто гносеологически — как невалидное познание. Сон интересует его гл. обр. с трех точек зрения: его механизма, источника и содержания. Однако в отличие от найяиков он не считает, что образы сна непременно отражают какой-то реальный опыт, пережитый данным индивидом.

Механизм сна. У Прашастапады сон проходит две стадии: засыпание и собственно сон. Первая стадия: в результате контакта **манаса** и **Атмана**, к-рый зависит от усилия, а усилие определяется **адриштой**, **манас** движется на место своего «успокоения» (в бодрствующем состоянии он постоянно «курсирует» между **индриями**) — внутрь сердца. Вторая стадия: при непрерывном чередовании вдоха и выдоха специальный контакт **манаса** и **Атмана** при активизации отпечатков предшествующего опыта создает само сновидческое познание. Прашастапада видит в сновидении имитацию только одной формы познания — чувственной (**пратьякша**). Удаяна поднимает вопрос о причинах активизации отпечатков прошлого опыта. В обычном познании это происходит, если актуальная познавательная ситуация аналогична той, к-рая вызвала прошлый опыт. Если считать, что во сне органы чувств совершенно бездействуют, то активизацию «отпечатков» объяснить невозможно, поэтому Удаяна утверждает, что во сне деятельность чувств продолжается, но в слабой форме (мы можем воспринимать сильные звуки или ощущать прикосновения).

Шанкара представляет механизм сна по аналогии с механизмом припоминания: опыт человека оставляет во внутреннем органе (**антахкарана**, **манас**, **буддхи**) как

пассивные (**васана**), так и динамич. отпечатки (**санскар**ы), к-рые потом воспроизводятся. Сон отличается от памяти тем, что в нем элементы дневного опыта, лишаясь своего контекста, попадают в сочетания, нарушающие пространственно-временную и причинно-следственную логику бодрствования.

Презентативные и репрезентативные теории сна. Некоторые из философов-реалистов, хотя и считают, что в состоянии сна органы чувств бездействуют, тем не менее признают чувственный характер сновидения, имея в виду ощущение актуального присутствия объектов сна (во сне мы будто видим, слышим и ощущаем реальные объекты). С их т.зр., сновидческое познание представляет объекты и оттого носит презентативный характер, хотя в отличие от обычного, объекты, к-рые оно представляет, нереальны. Однако познание во сне сопоставимо не с непосредственным восприятием (**нирвикальпака**), а лишь с опосредованным и определенным восприятием (**савикальпака**): оно произведено лишь *манасом*, но в отличие от восприятия внутренних состояний, к-рое тоже осуществляет *манас*, во сне *манас* пребывает в статичном состоянии. Удаяна наряду со сновидческим восприятием рассматривает возможность сновидческого логич. вывода (**анумана**).

Ватсыяна, Уддйотакара и **Вачаспати Мишра** отличают сон от припоминания (**смрити**), но ряд представителей **ньяя-вайшешики** уподобляют их и тем самым склоняются к репрезентативной теории сна. Так, Бхасарваджня утверждает, что сон является ложным припоминанием, состоящим в ложной атрибуции припоминаемого перцептивного образа перцептивному образу актуального сновидения, а **Джаянта Бхатта** видит в сновидческом познании лишь припоминание прошлого опыта. Мимансаки также разделяют репрезентативную теорию. Согласно **Кумариле Бхатте**, сны вызваны актуализацией (через содействие *дхармы* и *адхармы*) психич. отпечатков внешних объектов, к-рые в тот момент не присутствуют, но тем не менее существовали и воспринимались в прошлом. Прабхакара Мишра, пытаясь объяснить эффект непосредственного присутствия объектов в сновидении, говорит об «упущении памяти» (*смрити-прамоша*), из-за к-рого репрезентативный характер сновидческих образов просто не осознается. Репрезентативную теорию поддерживает и Шанкара. Сны, по Шанкаре, — это не свободный полет фантазии и игра воображения, а определенная комбинация элементов впечатлений, полученных в состоянии бодрствования в ходе данного и, возможно, прошлых существований. Однако во сне впечатления не просто вспоминаются, а непосредственно переживаются. Только наяву сны вспоминаются, но в отличие от обычных воспоминаний, объект к-рых — пережитое в реальности «грубым телом», они суть пережитое во сне «тонким телом». Индивид (*Пуруша*) не является творцом своих снов, в противном случае не было бы кошмаров, все видели бы только приятные сны: сны не возникают по желанию, они — следствие *дхармы* и *адхармы*.

Классификация снов. В «Атхарваведе», медицинских трактатах Чараки и Сушруты встречаются классификации снов с т.зр. учения о трех гуморах (*тридоша*) или с т.зр. их благоприятности и неблагоприятности, вещего и невящего характера. Прашастапада, а вслед за ним Шридхара, Удаяна и Шанкара Мишра выделяют четыре класса снов: 1) вызванные интенсивностью впечатлений (пример Шридхары: в результате отпечатков, оставленных сильными впечатлениями, влюбленный мужчина видит во сне желанную женщину, разгневанный человек видит своего врага); 2) вызванные нарушением баланса гуморов (каждому гумору соответствует определенный образный ряд, связанный с представляемым им элементом; см. **Махабхуты**): передвижение по воздуху для ветра, вхождение в огонь, созерцание золота и т.п. для желчи и пересечение рек и т.п. для флегмы); 3) вызванные *адриштой* (*дхар-*

мой и адхармой), к-рые подразделяются на два подкласса: а) вызванные *адриштой* и впечатлениями прошлого опыта (если *адришта* сформирована праведным поведением человека — *дхармой*, сны предвещают благоприятные события, напр., езду на слоне и получение зонтика — символа царской власти; при *адриште*, сформированной *адхармой*, — неблагоприятные); б) вызванные только *адриштой* (Шридрихара: «Что же до вещей, неизвестных ни самому человеку, ни др. людям, таких как поедание солнца и т.п., они производятся только *адриштой*, поскольку в отношении подобных вещей не может быть отпечатков» — ср. архетипы Юнга); 4) сны во сне, или познание конца сна (*сванна-антика*). Буддисты добавляют к этому списку сны, внушаемые др. существами (признается возможность общих снов, разделяемых учителем и учеником), и пророческие сны провидцев («*Милинда-паньха*»).

Лит.: *Елизаренкова Т.Я.* О снах в Ригведе и Атхарваведе // Стхапакшраддха. Сб. статей памяти Г.А. Зографа под ред. Я.В. Василькова и Н.В. Гурова. СПб., 1995, с. 209–221; *Лысенко В.Г.* Сон и сновидение как состояния сознания: упанишады и Шанкара // Smaranam. Сб. статей по индологии и буддологии памяти О.Ф. Волковой. М., 2006, с. 269–306; *Abegg E. von.* Indische Traumtheorie und Traumdeutung // AS. 1959, vol. XII, с. 1–33; *Filliozat J.* Le Sommeil et les rêves selon les médecins indiens et les physiologues grecs // Laghu-prabandhāh. Choix d'articles d'indologie par J. Filliozat. Leiden, 1974, с. 212–232; *Layek S.* An Analysis of Dream in Indian Philosophy. D. etc., 1990; Les songes et leur interprétation. Sources Orientales II. P., 1959, p. 209–247; *O'Flaherty D.W.* Dreams, Illusion and Other Realities. Chicago–L., 1984.

В.Г. Лысенко

СПАНДА (санскр. spanda — «дрожь», «пульсация», «вибрация») — термин инд. филос. традиции, появившийся в связи с объяснением перехода от абсолютного единства к многообразию и раздробленности проявленного мира. Буддисты-виджнянавадины говорили обычно о «вибрации сознания» (*читта-спанда*), для Гаудапады, выступившего одним из предтеч **адвайта-веданты**, тот же образ «пульсирующего сознания» служит метафорой высшего **Брахмана** (Мандукья-карики IV). Особую роль понятие «С.» играло в **кашмирском шиваизме**, для к-рого постоянная «вибрация» — это прежде всего эротико-мистич. метафора союза, или взаимопереплетения, двух начал, заложенных в природе самого сознания. С. указывает на соединение ясного созерцания (**пракаша**), персонифицированного в образе Шивы, и динамичной саморефлексии (**вимарша**), отождествляемой с его возлюбленной Шакти. Наконец, С. вызывает к жизни манифестации богини Речи, благодаря чему в конечном счете и проявляется весь эмпирич. мир. Термином «С.» обозначалась и одна из филос. школ в рамках кашмирского шиваизма, создателем к-рой считался легендарный мудрец **Васугупта** (IX в.).

Н.В. Исаева

СПХОТА (санскр. sphoṭa — «вспышка», от корня sphuṭ — «взрываться», «раскрываться») — в инд. лингвистич. философии: 1) вечный и неделимый архетип звука; 2) лингвистич. носитель значения (единица сигнификативности). Понятие «С.»

было призвано решить проблему онтологич. статуса значимой лингвистич. единицы (части слова, предложения): в каком смысле можно сказать, что слова, состоящие из индивидуальных звуков, к-рые следуют друг за другом и никогда не существуют одновременно, являются чем-то реальным? Напр., можно ли сказать, что слово gauḥ («корова»), состоящее из сменяющих друг друга звуков g, au, ḥ (*висарга*), существует? Проблема имела два решения: 1) различить в самом звуке инварианты («вечные фонемы») и вариативные проявления этих инвариантов (резонансы, индивидуальные звуки) и 2) семантическое — связать реальность (в инд. традиции — неизменность и вечность) не со звуком, а со значением. В истории **вьякараны** оба решения были связаны с введением понятия «С.»: у **Патанджали** — первое: С. есть некий неизменный базовый звук, **дхвани** — резонанс; у **Бхартрихари** — второе: С. ассоциируется с носителем смысла и приобретает черты метафизич. концепции — онтологич. основы языка и мысли, различие же между «базовыми» и «эмпирич.» звуками объясняется в терминах *пракрита* и *вайкрита-дхвани*. Однако выделение специального носителя смысла происходило в истории инд. мысли и без использования С. Й. Бронкхорст показывает, что эта проблема обсуждалась и вне грамматики — буддистами, а также **Вьясой**, комментатором «Йога-сутр», к-рый назвал неделимым носителем смысла само слово («Йога-бхашья» к «Йога-сутрам» III.17). В истории филос. мысли др. альтернативные решения предлагались противниками С. (прежде всего мимансаками). Идея С., развиваемая грамматистами, воспринимается некоторыми религ.-филос. школами, напр. **йогой** и поздней **адвайтой** (**Мандана Мишра**), и получает развитие в **тантризме** (напр. в **шайва-сиддханте**, где С. отождествляется с *надой*-звуком) и в поэтике, где ее понимают как внутреннюю речь.

Ранняя история. Инд. традиция возводит истоки доктрины С. к некоему Спхотаяне, упомянутому **Панини**, хотя самому отцу-основателю инд. граммотич. традиции (*вьякарана*) это понятие неизв. Одно из первых упоминаний С. содержит «Махабхашья» («Великий комментарий») грамматиста Патанджали: «Слово-звук (**шабда**) есть С., а резонанс (**дхвани**) — качество слова-звука. Каким образом? Это как удар по барабану. Один удар слышен на расстоянии двадцати шагов, другой — на расстоянии тридцати, третий — на расстоянии сорока. С. же остается неизменной, увеличение [силы звука на расстоянии] зависит от резонанса» (коммент. к Панини I.1.70, *варттика* 5). С. у Патанджали — это фундаментальные звуковые инварианты, фиксированные формы класса звуков (*варна*), проявляющиеся в индивидуальных звуковых резонансах (**дхвани**): *дхвани* произносится говорящим, а С. воспринимается слушающим. Т.о., Патанджали не связывает С. со значением, видя в ней лишь дифференцирующий фактор звучания, значимый для слушающего.

С. у Бхартрихари. Хотя этот инд. мыслитель приводит множество разнообразных взглядов на С., не отдавая никакому из них явного предпочтения, в большинстве как традиц., так и зап. интерпретаций его концепции (начиная с Д. Брауфа) С. отождествляется с носителем смысла-значения (**артха**). Исключение составляет С.Д. Джоши, к-рый считает, что Бхартрихари резервировал С. для указания на различающую функцию языка с т.зр. акустич. восприятия звуков, в то время как поздние грамматисты использовали термин «С.» в отношении сигнификативной функции языка. Некоторые совр. исследователи (Й. Бронкхорст, Д. Кардона) согласны с Джоши в том, что на толкование Брауфа решающее воздействие оказали поздние грамматисты.

Начиная с Бхартрихари осн. попытки как доказать, так и опровергнуть существование С. связаны с ее ролью носителя смысла. Бхартрихари различает, с одной

стороны, звук-*дхвани* («внешнее слово»), воспринимаемый на слух, изменчивый и имеющий определенную последовательность, и, с др. стороны, «внутреннее слово», существующее первоначально в голове говорящего, не содержащее последовательности, но, будучи проявленным во внешнем слове, воспринимаемое так, будто у него эта последовательность есть (в «Вакьяпадии» это внутреннее слово обозначается двумя терминами — *шабда* и *С.* [I.47–48,49]). Рассматривается неск. возможностей объединения *С.* 1) Она воспринимается лишь как отраженная в звуке (подобно тому, разъясняет коммент., как прозрачный кристалл, расположенный на фоне красного цветка, воспринимается как красный). 2) Звуки проявляют *С.*, оставаясь сами по себе невоспринимаемыми (коммент. иллюстрирует это положение аналогией с органами чувств, к-рые, будучи невоспринимаемыми, служат восприятию внешних объектов): Бхартрихари спорит с этим тезисом, указывая на тот факт, что звуки должны восприниматься при их произнесении, иначе познание их *С.* невозможно. 3) Звуки могут восприниматься самостоятельно и без восприятия *С.*, подобно тому как можно воспринимать свет, не видя его источника. 4) Расстояние между источником звука и воспринимающим не делает *С.* невоспринимаемой, но делает ее неразличимой. Бхартрихари опровергает и эти два взгляда.

Относительно природы самой *С.* Бхартрихари приводит четыре точки зрения. 1) *С.* есть родовое свойство (**джати**), «проявляемое» *дхвани*, как единая универсалия «проявляется» разными индивидами (Вакьяпадия I.93). Этот взгляд соответствует позиции грамматиста **Ваджапьяны**, а также мимансаков: если значением слова является универсалия, то она прекрасно справляется с ролью носителя смысла и без допущения *С.* 2) *С.* производится первым моментом соединения и разъединения органов артикуляции, все остальное — «звуки, порожденные [др.] звуками» (*śabdajāḥ śabdāḥ*) (Вакьяпадия I.102). Согласно коммент., это взгляд сторонников невечности *С.*: *С.* исчезает, а порожденные ею звуки, как бы по цепочке, с убывающей силой отражают ее, подобно цветку, освещенному угасающим светильником. 3) Каким бы сильным или слабым ни был звук, это не влияет на длительность *С.*, подобно тому, добавляет коммент., как нет никакой временной разницы между моментами познания слона и комара (I.103). 4) *С.* и *дхвани* возникают одновременно, как свет и тепло лампы (I.104).

Проблемы, поставленные сторонниками этих точек зрения, Бхартрихари предлагает решить, отличив от *С.* два типа *дхвани*: «базовые» (*пракрита-дхвани*) и «вариативные» (*вайкрита-дхвани*). В «Вакьяпадии» (I.75–77) *С.* описана как лишенная внутр. членений (*абхинна*), вечная (*нитья*) и не имеющая временной длительности и последовательности (*акрама*). Но коль скоро ее «проявляют», т.е. делают воспринимаемой, «базовые» и «вариативные» звуки, то в процессе восприятия ей ошибочно приписывают длительность первых, а также вариативность и последовательность вторых. Т.о., Бхартрихари выводит *С.* за пределы конкретной фонетич. системы, в чем ее кардинальное отличие от *С.* у Патанджали, к-рая сохраняет фонетич. различия в долготе. Бхартрихари придерживается доктрины «проявления» (*абхивьяктивада*), согласно к-рой *С.* есть только «проявляемое», тогда как эмпирич. звуки только «проявители». Органы артикуляции производят «базовые звуки», к-рые «проявляют» *С.*, одновременно производя «вариативные» звуки. Последние, в свою очередь, служат причиной того, что уже «проявленная» *С.* продолжает восприниматься. «Базовые» звуки, представляющие собой фонетич. инварианты, при конкретном их произношении индивидуализируются, становясь «вариативными». «Вариативные» звуки, воспроизводя все характеристики «базовых», варьируются в скорости и силе. Именно «вариативные» звуки и воспринимаются на слух. Руэрг

проводит аналогию между отношением *С.* и *дхвани*, с одной стороны, и сосюрховской теорией о различии между акустич. образом слова, к-рый вместе с соответствующим концептуальным образом конституирует лингвистич. знак, и словом как фонетич. формой.

Бхартрихари размышляет также над тем, каким обр. воспринимается *С.* — в начале или в конце произнесения «вариативных» звуков: если в самом начале, то после первого звука произнесение последующих бессмысленно, если в конце, то бессмысленно произнесение предыдущих, поскольку они к этому моменту больше не существуют. С т.зр. Бхартрихари, *С.* слова содержится в каждом звуке, однако первый представляет ее смутно и недифференцированно, в последующих она проступает явственнее, а с произнесением последнего звука впечатления (**санскар**ы), оставленные предыдущими звуками в памяти слушающего, окончательно «созревают» и все слово схватывается целиком (Вакьяпадия I.82–92). Фактически Бхартрихари различал две фазы познания смысла речи: ту, что определяется дискретной природой звуков (*дхвани*, *нада*) и устройством органов восприятия, к-рые в один момент времени способны «схватывать» только один объект, и ту, что зависит от континуальной и целостной природы слова — *С.*, обусловленной сознанием. Познание *С.* — не результат механич. суммирования эпизодов восприятия отдельных звуков, а некий интуитивный акт, позволяющий проявиться тому, что уже было заложено в сознании. Дискретные эпизоды восприятия составляют лишь внешние этапы на пути к познанию, само же оно выражается в целостном постижении некой внутренней реальности слова, врожденной каждому существу. В момент постижения *С.* слушающий оказывается в области вневременных и внепроцессуальных целостностей, к-рые содержатся в его собственном сознании. Этой «внутренней» реальности соответствует познание как интуитивный акт узнавания (**прагибха**) того целого, к-рое всегда «маячило» за дискретными фрагментами (отсюда некие неопределенные идеи, рождаемые отдельными звуками на дискретном этапе познания). Моменту постижения целого соответствует последний дискретный акт (восприятие последнего звука). После того как оно постигнуто, все предшествующие моменты теряют свою значимость и становятся нереальными (*асам*).

Учение о *С.* предполагает различение у Бхартрихари позиций говорящего и слушающего: говорящий выражает *С.* предложения через серию звуков, и эта *С.* «пробуждает» *С.*, к-рая уже присутствовала у слушающего и благодаря к-рой он воспринимает смысл сказанного. По словам Бхартрихари (Вакьяпадия I.51), «эта энергия, имя к-рой „слово“, обладает сущностью, подобной сущности яйца. Его разворачивание происходит последовательно, часть за частью, подобно движению». Процесс познания опирается не на природу познаваемого объекта, а на внутреннюю природу самого слова, обладающего потенцией к самоизменению в сознании.

Концепция *С.* Бхартрихари тесно связана с его лингвистич. монизмом (**шабда-адвайта**) и с убеждением во врожденности неартикулированного, но содержащего все возможные артикуляции «внутреннего слова», присущей каждому существу. Тождество мысли и речи, *С.* и звуков речи, ее проявляющих, Бхартрихари называет **пашьянти-вак** («видящей речью»), противопоставляя ей «диверсифицированную» речь (**вайкхари-вак**) и помещая между ними «срединную речь», на уровне к-рой разделение происходит лишь мысленно (учение о тройной речи развивается в кашмирском шиваизме).

Теория *С.* Бхартрихари оставляет много нерешенных вопросов, напр., каков механизм манифестации *С.* «базовыми» звуками? Если считать «базовые» звуки фонемами, то можно ли сказать, что каждый «базовый» звук манифестирует свою *С.*,

а в одном слове столько же С., сколько и фонем? Известно, что Бхартрихари склонен был приписывать сигнификативные функции более фундаментальным лингвистич. единицам, прежде всего предложению. В этом случае значит ли это, что «базовые» звуки манифестируют не каждый свою С., а все вместе одну С. предложения? Представляя учение Бхартрихари, более поздние авторы, как кажется, знали ответы на многие из этих вопросов. Напр., **Мадхава** в «Сарвадаршана-санграхе» («Собрание доктрин [всех школ]») говорит о двух функциях С.: быть проявленной фонемами (*varṇair sphuṭyate*) и проявлять значение (*sphuṭati artho 'smad iti sphoṭaḥ*).

Критика категории и ее дальнейшее развитие. Самой последовательной критике концепция С. подвергалась в школах **миманса** и **ньяя**, аргументы к-рых мало отличались друг от друга. Вслед за Шабарой мимансаки считали, что для объяснения смысла слов достаточно существования «вечных» фонем (*варн*), к-рые, хотя и манифестируются в форме последовательности мгновенных звуков, извечно связаны со своими значениями (коммент. к «Миманса-сутрам» I.1.1.5). **Кумарила Бхатта** в специальном разделе своего труда «Шлока-варттика», озаглавленном «Спхотавада» («Учение о С.»), добавляет ряд доводов: хотя фонемы, составляющие слово, произносятся не одновременно, а последовательно, они вполне могут произвести некий совместный результат, подобно тому как ритуальные действия, осуществленные в разное время и в разных местах, приводят жертвователя к обретению небес или последовательное перечисление предметов приводит к знанию их общего количества. Кроме того, то обстоятельство, что отдельные фонемы лишены смысла, не означает, что их совокупность тоже его лишена, подобно тому как части колесницы не могут выполнить ее функцию, а сама она может. С т.зр. Кумарилы, каждая фонема оставляет в памяти отпечаток, а с произнесением последней все они припоминаются. Мандана Мишра, ученик Кумарилы, перешедший в школу *адвайта-веданты*, в трактате «С.-сиддхи» последовательно опровергает доводы своего учителя: запоминаются не фонемы, а все слово как носитель смысла; одинаковые фонемы могут составлять разные слова (напр., *saraḥ-gasaḥ*, «озеро-вкус»), и в этом случае и их отпечатки будут одинаковыми, что приводит к абсурдному предположению, что и слова тоже одинаковы.

Интерес к С. оживляется в XVII–XVIII вв., когда создают трактаты крупные грамматисты Бхаттоджи Дикшита, Кунда Бхатта, Бхарата Мишра, Шешакришна и особенно Нагеша Бхатта, к-рый в своем соч. «Спхотавада» называет С. «выразителем смысла» (*вачака*) и различает С. *варны* (подразумеваются фонемы, составляющие основу или суффикс), слова, предложения, неделимого слова, неделимого предложения, буквы-универсалии, слова-универсалии, предложения-универсалии. В др. своем трактате — «Лагхуманджуша» Нагеша в духе Бхартрихари отдает предпочтение С. неделимого предложения.

См. также ст.: **Языка философия.**

Лит.: *Biardeau M.* Théorie de la connaissance et philosophie de la parole dans le brahmanisme classique (Ecole Pratique des Hautes Etudes — Sorbonne. Sixième section: Sciences Economique et Sociale. Le Monde d'Outre Mer, Passé et Présent. Première Série). P., 1964; *Bronkhorst J.* Bhaṭṭoji Dīkshita on Sphoṭa // JIPh. 2005, vol. 33, № 3, p. 1–41; *id.* La grammaire et les débuts de la philosophie indienne // AS. 2004, vol. LVIII, 4, p. 791–865; *id.* Studies on Bhartṛhari 3. Bhartṛhari on Sphoṭa and Universals // AS. 1991, vol. XLV, p. 5–18; *id.* Three Problems pertaining to Mahābhāshya. Poona, 1987; *Brough J.* Theories of General Linguistics in the Sanskrit Grammarians // Transactions of the Philological Society. 1951, p. 27–46; *Cardona G.* Pāṇini. A Survey of Research. The Hague, 1976; *Coward Harold G.* The

Sphoṭa Theory of Language. D., 1980; *Hota A.N.* Sphoṭa, Pratibha and Dhvani. D., 2006; *Joshi Sh.D.* The Sphoṭanirṇaya of Kaundibhaṭṭa. Ed. with Introduction, Translation and Critical and Exegetical Notes. Poona, 1967; *Ruegg D.S.* Contributions à l'histoire de la philosophie linguistique indienne. P., 1959.

В.Г. Лысенко

СРЕДИННЫЙ ПУТЬ (санскр. madhyama-pratipād, пали majjhima-pattipadā) — метод духовного самосовершенствования, открытый **Буддой Шакьямуни** в состоянии «пробуждения» (**бодхи**) и провозглашенный им путем к освобождению от перерождений (**сансара**) и достижению **нирваны**. Содержательно описывается как правильные взгляды, правильные намерения, правильная речь, правильные действия, правильный образ жизни, правильные усилия, правильное осознание и правильное сосредоточение (см. **Восьмеричный путь**). Однако ценность С.п. состоит прежде всего в его «методологич.» послыле: избегать категорических ответов («крайностей») и искать «срединное» решение каждой проблемы, исходя прежде всего из критерия оптимальной практич. эффективности. В своей классич. формулировке С.п. противопоставляется «крайностям» гедонизма и аскетизма: «Есть, о братья, две крайности, к-рых должен избегать удалившийся от мира. Какие эти две крайности? Одна крайность предполагает жизнь, погруженную в желания, связанную с мирскими наслаждениями; эта жизнь низкая, темная, заурыдная, неблагая, бесполезная. Др. крайность предполагает жизнь в самоистязании; эта жизнь, исполненная страдания, неблагая, бесполезная. Избегая этих двух крайностей, **Татхагата** во время просветления постиг С.п. — путь, способствующий постижению, способствующий пониманию, ведущий к умиротворению, к высшему знанию, к просветлению, к *нирване*» («Махавагга»; *пер. В. Вертоградовой*).

В др. текстах под «крайностями» подразумеваются некоторые взгляды (**диттхи**), напр., вера в вечный **Атман (сассатавада)** или его разрушение (**уччхедавада**), взгляды на прошлое и будущее и т.п. Во всех этих случаях «крайности» неизменно трактуются Буддой прежде всего как неэффективные, вредные верования, закабаляющие человека в сансарном состоянии.

Однако не следует понимать С.п. Будды как проповедь умеренности в желаниях, нечто среднее между мирской и религ. жизнью. Будда видел в них лишь препятствия к освобождению (**клеши, асравы**). «Срединный» подход к ним заключен в их полной нейтрализации (с помощью специальных медитативных практик, напр., практики осознания — **сати**). В сфере аскезы «срединность» не только возможна, но и желательна. Будда был противником жестких аскетич. практик, приводящих к непоправимому ущербу для здоровья. Сам он достиг «пробуждения» лишь после того, как утолил голод и жажду, к-рыми мучил себя вместе с др. аскетами в ту пору, когда считал аскезу единственным способом самосовершенствования. Вместе с тем его отношение к практике самоумерщвления не было однозначно отрицательным: «Я не говорю, что надо следовать всем аскетич. практикам. Я также не говорю, что все аскетич. практики надо отвергать... Тем не менее, о домохозяин, если в результате определенных аскетич. практик, примененных каким-то человеком, его неблагоприятные психич. состояния увеличатся, а благоприятные уменьшатся, я скажу, что такие аскетич. практики не должны применяться. Если же в результате определенных аскетич. практик, примененных каким-то человеком, его благоприятные

психич. состояния увеличатся, а неблагоприятные уменьшатся, я скажу, что такие аскетич. практики должны применяться» (Ангуттара-никая V.191).

В С.п. нет догматизма и предзаданности — это постоянное смещение центра тяжести то в одну, то в др. сторону, чтобы соответствовать постоянно меняющейся расстановке сил. Говоря о медитативных и аскетич. практиках, Будда прибегает не столько к моральным (основанным на оппозиции добра и зла), сколько к прагматич. категориям: его оппозиция **кушала–акушала** (благоприятный/выгодный — неблагоприятный /невыгодный) касается эффекта достижения *нирваны*. Однако конечная цель всех практик С.п. есть нечто от них принципиально отличное — *нирвана* лежит вне всех возможных оппозиций сансарного существования, в т.ч. и вне срединности.

Принцип срединности воплотился и в отношении Будды к т.н. «метафизич. вопросам» (конечность или бесконечность мира, существование вечной души и т.п., см. **Авьяката**) как не имеющим однозначного категорич. решения. Все же «положительные», т.е. «категорич.» положения самого Будды претендовали на «срединное» решение тех проблем, к-рые др. философы решали, по его мнению, «крайним», т.е. слишком категоричным образом. В «Ачела-сутте» доктрина **пратитья самутпада** (взаимозависимое возникновение) представлена как С.п. между этернализмом (*сассатавадой*), т.е. верой в вечное существование души, и аннигиляционизмом (*уччхедавадой*) — убеждением в том, что душа умирает вместе с телом (Самьютта-никая II.18–21).

С.п. Будды не остался чисто прагматич. принципом, его превращение в своеобразную метафизич. и филос. доктрину совершается в махаянской школе **мадхьямака**, в к-рой противоположности — *нирвана* и *сансара* — совершенно совпадают друг с другом, образуя телесный мир, пронизанный духовной сутью («природой Будды», «освобождением», «пустотой»).

Лит.: *Лысенко В.Г.* Трудное дело середины: середина у Аристотеля и Срединный путь Будды // Сравнительная философия. М., 2004, с. 182–198.

См. также лит-ру к ст.: **Восьмеричный путь; Четыре благородные истины.**

В.Г. Лысенко

СРИШТИ см. **САРГА**

СТХАВИРАВАДА см. **ТХЕРАВАДА**

СТХАНА (санскр. sthāna — «стояние», «пребывание», от sthā — «стоять», «пребывать») — в инд. религ.-филос. мысли определенное состояние, или модальность, сознания (**Атмана**). Известны схемы трех, четырех и даже пяти С. В древних «Брихадараньяка-уп.» (VI.4) и «Чхандогья-уп.» описаны только три: бодрствование (*джаграт*), сон со сновидениями (*свапна*) и глубокий сон (*сушунти*). Ставя акцент на равнопорядковости, взаимодополнительности сна со сновидениями и бодрствования, «Брихадараньяка» противопоставляет им третью С. — глубокий сон — как то состояние, в к-ром *Атман*, поднявшись над своими желаниями, свободен от зла и страха: «И как [муж] в объятиях любимой жены не сознает ничего ни вне, ни вну-

три, так и этот **Пуруша** в объятиях познающего *Атмана* не сознает ничего ни вне, ни внутри. Поистине, это его образ, [в к-ром он] достиг [исполнения] желаний, имеет желанием [лишь] *Атмана*, лишен желаний, свободен от печали» (VI.4.22). Если первые две С. составляют биполярную, но при этом неразрывную диаду, то третья отождествляется с их преодолением и с высшим состоянием, в к-ром сознание лишено содержания, безобъектно и преисполнено блаженства (**ананда**). Именно это состояние и отождествляется здесь с освобождением (**мокшей**).

Одним из первых в «освобождающей» роли этой С. усомнился Индра из «Чхандогья-уп.». После того как Праджapati поведал ему об *Атмане* в состоянии глубокого сна, Индра возразил: «Поистине, господин, не узнает он теперь (*Атман* во время глубокого сна. — В.Л.) ни самого себя: „Это ‘Я’“, ни др. существ. Он становится уничтожимым. Я не вижу в этом ничего отрадного» (VIII.11.2; пер. А.Я. Сыркина). Раз у *Атмана* в глубоком сне отсутствует самосознание, то у него не может быть и сознания. Против отождествления *сушупти* и освобождения выдвигались и др. аргументы: если бы во сне происходило освобождение и реализация *Атманом* своего единства с **Брахманом**, то никто не просыпался бы и не возвращался к бодрствованию. Кроме того, освобождались бы все подряд, праведники и преступники, все, кто наделен способностью спать, в т.ч. и животные. Вполне возможно, что эти и подобные сложности, связанные со статусом третьей С., способствовали добавлению четвертой, *турии*, с к-рой и отождествили освобождение. В дальнейшем разные школы упрекали своих конкурентов в том, что те принимают за высшее состояние то, что в действительности является лишь *сушупти*: буддисты говорили так о высшей стадии **самадхи йоги** Патанджали, кашмирские шиваиты — о будд. **нирване** и т.д.

Четверка С., как и мн. др. четверичные схемы, широко распространенные в инд. мысли (четыре *варны*, или социальных сословия, четыре **ашрамы**, или стадии жизни, четыре **пурушартхи**, *чатушкотика* и т.п.), имела форму 3+1. Четвертый член — *турия* — качественно отличался от трех предыдущих, представляя собой переход на совершенно др. уровень по сравнению с уровнем, на к-ром находились остальные три члена. Вместе с тем, несмотря на разрыв постепенности между 3 и +1, *турия* рассматривается еще и как скрытая основа, опора первых трех С.: она не только трансцендентна, но и имманентна по отношению к ним.

Схема четырех С. появляется в «средних» **упанишадах** — «Майтри-уп.» (IV.19, VII.11) и особенно в «Мандукья-уп.» с «Мандукья-кариками» Гаудапады. «Мандукья-уп.» (VII) выстраивает логич. последовательность (лестницу) состояний сознания: если первые два могут рассматриваться как бинарные оппозиции: грубое–тонкое, внешнее–внутреннее, то третья выступает как нечто их объединяющее, их источник — «причинное состояние» (*карана-бхава*). Именно по своему отношению к причинности четверка С. приобретает форму 3+1, а точнее: 1+2=3 (где 3 — источник 1 и 2), 3+1=4: бодрствующее состояние — следствие, сон со сновидениями — причина, глубокий сон — резервуар причин с их следствиями в непроявленном состоянии, а *турия* — то, что вне сферы причинности как таковой. Первые три состояния представляют собой разные фазы, или стадии, функционирования механизма **кармы (правритти)**, четвертое — состояние полного и окончательного освобождения и от *кармы*, и от **сансары (нивритти)**.

Осн. различие между «старшими» и «средними» *упанишадами* состоит не только в количестве С. (в первом случае три, во втором — четыре), но и в трактовке третьей С.: глубокого сна (*сушупти*). Если в «старших» *упанишадах* *сушупти* отождествляется с *мокшей*, то, согласно «средним», это переходное состояние невос-

приятия реальности, источник ложного восприятия, свойственного первым двум С. Кроме того, если в «Брихадараньяка-уп.» душа (*Пуруша*) трактуется как своего рода гомункулус, к-рый во время сна покидает тело и блуждает в некоем виртуальном мире, аналоге «того света», то в «Мандукья-уп.» это уже высшее духовное начало, сохраняющееся в неизменном виде не только в течение этой жизни индивида, но и в ходе его будущих перерождений.

Шанкара, комментатор основных *упанишад* и «Мандукья-карик» Гаудапады, противопоставляет четвертое состояние предыдущим трем как истинное — иллюзорному, подчеркивая тождественность субъекта этих состояний — *Атмана* — *турии*, *мокше*, высшему *Брахману*. В своем коммент. к «Мандукья-уп.» **Шанкара** рассматривает первые три С. как разные уровни сознания, пребывающего в состоянии **авидьи**. Причинно-следственное отношение между *турией* и остальными С. трактуется им в свете **вивартавады** — учения об иллюзорной модификации причины (*турии*) в следствие (остальные С.).

В более поздних *упанишадах* и **тантрах** («Туриятита-уп.», «Прапанчасара-тантра», «Брахмобинду-уп.», «Надобинду-уп.» и др.), а также в некоторых текстах **кашмирского шиваизма** (напр., в «Тантралоке» **Абхинавагупты**, Х.228–278) развивается представление о пятой стадии, превосходящей *турию*, — *туриятите*, или *унманибхаве*; в «Спанда-кариках» (IV–V вв.) после глубокого сна и перед *турией* появляется дополнительная фаза, к-рая называется *шунья* («пустое»).

См. также ст.: **Сон**.

Лит.: Брихадараньяка упанишада. Пер., предисл. и коммент. А.Я. Сыркина. М., 1964; Чхандогья упанишада. Пер., предисл. и коммент. А.Я. Сыркина. М., 1965; Упанишады. Пер., предисл. и коммент. А.Я. Сыркина. М., 1967; Eight Upanishads. Vol. II (Aitareya, Muṇḍaka, Maṇḍūkya, Maṇḍūkya-kārikā, Prāśna). With the Commentary of Śaṅkarācārya. Sanskrit text and English translation of Swāmi Gambhīrānanda. Calc., 1966.

В.Г. Лысенко

СУКШМА-ШАРИРА (санскр. sūkṣmaśarīra — «тонкое тело») — субтильная структура, постулируемая как опосредующая связь между духовным началом и физич. телом и принимаемая некоторыми важнейшими школами инд. философии для объяснения реинкарнаций (**сансара**). Практич. синонимом С. является понятие *линга-шарира* — «знаковое тело» или «мобильное тело». Истоки концепции С.-ш. восходят еще к поздневедийскому периоду. Прежде всего речь идет о схеме «Тайттирия-уп.», по к-рой различаются «**Атман**, состоящий из пищи» (тело) и надстраивающиеся над ним структуры: «*Атман*, состоящий из дыхания», «*Атман*, состоящий из ума», «*Атман*, состоящий из распознавания» и «*Атман*, состоящий из блаженства» (II.1–6). Все эти «*Атманы*», соответствующие лишь слоям (*коша*) подлинного *Атмана*, трактовались как его субтильные оболочки, к-рым впоследствии были приписаны определенные функции. «Оболочки *Атмана*» упорядочиваются и иерархизируются в шраманский период, когда **париббаджаки**, близкие **брахманизму**, напр. Поттхапада, различали *Атмана* тонкоматериального, составленного из четырех стихий (земля, вода, огонь, ветер) и питающегося пищей (oḷāṅiko); *Атмана* как некое ментальное образование (*маномая*), также надделенного определенными органами и способностями, и *Атмана*, состоящего из сознания (*саньямая*) и бесформенного

(*арупи*) (Дигха-никая I.186–187). Очевидно, что только третий из них соответствует *Атману* как собственно духовному началу, тогда как первые два — как бы двум его телам — физическому и «умственному». Интуитивные представления о некоем промежуточном теле (располагающемся между *Атманом* и физич. телом) обнаруживаются и в «*Махабхарате*». Напр., позднейшие философы цитируют в связи с этим «Сказание о Савитри», в к-ром описывается, как бог смерти Яма отнимает жизнь у Сатьявана, мужа прекрасной царевны Савитри, с силой извлекая из его тела «человечка величиной с палец» (Ш.281.14–18).

Специально концепция С.-ш. начала разрабатываться в **санкхье**, притом еще в доклассич. период. Так, согласно «Юкти-дипике», учитель Панчадхикарана (вероятно, III–IV вв.) ввел понятие «метаморфозного тела» (*вайварта-шарира*), к-рое интегрирует «внутренний инструментарий» (**антахкарана**), оно входит в лоно физич. тела и перевоплощается после устранения последнего — под действием баланса добродетели и не-добродетели (**дхарма** и **адхарма**), накопленных в течение прошедшего существования, — в трех пределах: на небе, в аду и в человеческом мире. В его понимании, С.-ш. — это «колесница» (*ативахика*) сознания-**Пуруши**, соединяющаяся с обычными телами. Постоянный соперник-оппонент Панчадхикараны, Патанджали-санкхьяик разошелся с ним и по вопросу о количественной идентичности тонкого тела. По его мнению, каждая С.-ш., «доставив» **индрии** в область «семени **кармы**» (*карма-биджа*) и обеспечив возможность опыта, устраняется, а затем, благодаря «силе *кармы*» и тому же балансу добродетели и не-добродетели, в последнем воплощении возникает новое тонкое тело и т.д. Т.о., с его т.зр., правильнее было бы говорить не об одном тонком теле, сопровождающем *Пурушу* в связи с реинкарнациями, но об их «серии», нумерически совпадающей с последовательностью физич. тел. Наконец, Виндхьявасин, любивший пересматривать общепринятые положения **санкхьи** (к каковым относилось уже положение и о С.-ш.), предложил вообще отказаться от этой концепции. Поскольку **индрии** в его представлении уже сами по себе обладают свойством вездесущести (*вибхутва*), то нужды в С.-ш., к-рое доставляло бы их в «семя *кармы*», нет, а потому «не следует умножать сущности без необходимости».

Ишваракришна в «Санкхья-карике» стремится представить нормативную версию решения вопроса, многое уточняя, но многое и оставляя без решения. Прежде всего, он вводит С.-ш. в классификацию тел — выделяя наряду с ним также тела органич., «рожденные от матери и отца» и неорганич. модификации материальных элементов; при этом органич. тела преходящи, а тонкие устойчивы, перманентны, т.е. не устраняются с разрушением тел органических (ст. 39). Из этого следует, что в разномыслии Панчадхикараны и Патанджали относительно «количества тонкого тела» (см. выше) он принимает точку зрения первого. Далее он выписывает характеристики С.-ш., к-рое возникает ранее органич. тел, не связано ни с одним из них, является устойчивым, перевоплощается в них, без них не способно к восприятию объектов, «пропитано» состояниями сознания (см. **Бхавы**), растворяется в конце каждого космич. цикла (это его свойство он обозначает как **лингу**, допуская здесь и лексич. игру, т.к. данная характеристика может означать и С.-ш. — см. выше). Здесь же указывается, что С.-ш. состоит из компонентов, начиная с интеллекта-**буддхи** и кончая пятью **танмаграмми** (ст. 40). Ишваракришну можно понять в том смысле, что тонкое тело (если именно оно обозначается как **линга**, а не ментальные и пр. способности) не может держаться без неких недифференцированных или, напротив, дифференцированных объектов (в тексте намеренно предлагается возможность прочтения слова и как *авишеша*, и как **вишеша**), подобно тому как картина не мо-

жет держаться без опоры, а тень — существовать без столба (ст. 41). Вновь обращаясь к образным примерам, Ишваракришна сравнивает тонкое тело с актером (оно должно играть различные роли в различных костюмах-телах), к-рый движим целыми *Пуруши*, функционирует посредством причинно-следственных связей (преобладание тех или иных состояний сознания и результаты этого преобладания в перевоплощениях) благодаря **Пракрити** (ст. 42). Наконец, после демонстрации двух классификаций состояний сознания он вновь подтверждает, что тонкое тело не может функционировать без них, как и они без него, а потому предлагает различать два «миропроявления» (**сарга**) — т.е. состояния и сознания, и тонкого тела (ст. 52).

Дальнейшая работа санкхьяиков над концепцией тонкого тела осуществляется в коммент. к «Санкхья-карике» — тексту, к-рый своими недосказанностями (отчасти намеренными, игровыми) оставил много «белых пятен», нуждавшихся в заполнении. Прежде всего, было не совсем понятно, каким Ишваракришна мыслил состав С.-ш., т.к. его заявление о том, что в С.-ш. входили начала — от интеллекта-*буддхи* до *танматр* включительно (см. выше), открывало возможности для значительных разночтений. В «Суварнасапгати» (оригинал кит. коммент. Парамартхи) предлагаются, вопреки логике, сразу два решения вопроса: что в С.-ш. входят только *танматры* (вопреки тексту Ишваракришны) и что помимо них также *буддхи* и **аханкара** (всего семь), тогда как десять *индрий* и ум-*манас* лишь «сопровождают» его в период реинкарнаций. Автор «Санкхья-вритти» включает в его состав 18 элементов — три составляющих *антахкараны*, десять *индрий*, пять *танматр*. Он же подчеркивает, что обозначение *линга* указывает на необходимость для С.-ш. «вливаться» (обыгрывается глагольный корень *lī*) в первомаерию *Пракрити* после завершения каждого космич. цикла. Автор «Санкхьясапгати-вритти» согласен с тем, что С.-ш. состоит только из пяти *танматр*, он также возрождает древнюю идею о том, будто «внутреннее тело», как и тело физическое, тоже имеет органы. В отношениях между 13 когнитивно-перцептивно-моторными способностями и С.-ш., состоящим из указанных «недифференцированных» элементов, он усматривает связь «опирающегося» и «опоры».

Гаудапада считает, что в состав С.-ш. входят только три составляющих *антахкараны* и пять *танматр*. Автор «Юкти-дипики» также предпочитает восьмичастный состав тонкого тела, но компоненты у него уже иные: это пять **пран** + способности восприятия + способности действия + эгоизм-*аханкара* (итого 17). С.-ш. для него — лишь одна, последняя разновидность «духовных тел» (они соответствуют «шести способам репродукции» — *ṣaṣṭidhī*), первые же пять относятся только к небожителям. Комментатор отвергает как мнение Патанджали — будто тонкие тела замещаются в соответствии с физическими, так и точку зрения Виндхьявасина, решившего обойтись и без тонкого тела: если бы *индрии* были всепроникающими, то каждый знал бы обо всех объектах в любой точке мира, но этого не происходит. С ним согласен и автор «Джаямангалы», к-рый, однако, говорит и о многообразии тонких тел. **Вачаспати Мишра** снова возвращается к идее 18 компонентов в составе С.-ш. Но это не мешает ему относить термин *линга* в *карике* 41 только к когнитивно-перцептивно-моторным способностям, а то, на что они «опираются», — не *танматры*, но некие др. «чрезвычайно тонкие» тела.

В поздней *санкхье* также предпринимаются попытки разрешить загадку состава тонкого тела. «Санкхья-сутры» предлагают считать, что тонкое тело состоит «из 17 и одного» (Ш.9). Комментатор **Анируддха** следует Вачаспати Мишре, перечисляя здесь три составляющих: *антахкарана* + десять *индрий* + пять *танматр*. **Виджняна Бхикшу** говорит здесь о двойственности тонкого тела: в начале каж-

дого мирового периода оно состоит только из какого-то одного начала, но затем «обрастает» 17 другими (*буддхи*, в к-рый следует включать и *аханкару*, + 11 *индрий* + пять *танматр*). Кажется, что он возрождает идею введения в состав С.-ш. и *пран*, но последние суть только функции *антахкараны*. Показательно, что он ищет и дальнейшие опосредующие начала — на сей раз между самым тонким телом и телом физическим, и находит — в сублильных формах материальных элементов (что не равнозначно *танматрам*). В то же время он настаивает на какой-то «квазиматериальности» и самого тонкого тела, к-рое хотя и должно быть «весьма малым», но все же не атомарным, т.к. имеет части (*Санкхьяправаचना-бхашья* III.9, 11, 14–15).

Йога не приняла концепции тонкого тела, вполне солидаризировавшись с мнением Виндхьявасина (см. выше), по к-рому *индрии* вездесущи сами по себе и потому ни в чьей «поддержке» не нуждаются. Зато **адвайта-веданта** подхватила эту концепцию и развила ее по-своему. Так, **Шанкара**, расписывая стадии умирания человека, к-рые начинаются с того, что речь погружается в мысль, отмечает, что на завершающих стадиях душа-*джива* как-то соединяется с пятью *танматрами*. Они вместе составляют структуру С.-ш. В момент смерти душа формирует тот решающий «отпечаток» прошлых действий (*васана*), к-рый и должен определить, какое С.-ш. примет направление при уходе из физич. тела, когда покинет сердце, по каким артериям пройдет, какое примет следующее воплощение (*Брахмасутра-бхашья* IV.2.17–21). В небольшом псевдошанкаровском тексте «Панчадхикарана» пять *танматр* вместе с их модификацией, к-рая есть тонкое тело (именуется здесь *линга*), составляют то, что именуется *хиранья-гарбхой* (мифологич. «золотой зародыш»). Тонкое же тело имеет 17 составляющих: пять *пран* + десять *индрий* + ум-*манас* + интеллект-*буддхи*.

В значительно более известном раннем адвайтистском стихотворном трактате «Атмабодха» различаются три разновидности тел: физич., тонкое и «причинное» (*карана-шарира*; ст. 12–14). Из них физич. тело состоит из пяти стихий, тонкое — из пяти *пран*, десяти *индрий* и *манаса*, а «причинное» равнозначно неведению (*авидья*). Последняя разновидность составила изобретение ведантистов, и можно предполагать, что они мыслили его осн. задачу в виде поддержки души в периоды «космич. ночей». Тема «трех тел» развивается и в др., не менее известном ранне-адвайтистском стихотворном трактате «Таттвабодха» (ст. 29–31). Здесь, в частности, раскрывается, почему последнее из названных тел соответствует неведению. Оно — высшее среди всех, будучи «причиной» первых двух (отсюда и его назв.), безначально, неопишимо (*анирвачания*) и «ответственно» за непонимание единства *Атмана* и *Брахмана*, а потому и является незнанием (*аджняна*). Все три тела, однако, включая и два тонких, составляют не-*Атмана*, бессознательны и имеют «страдательную природу» (*дужхатмака*).

Явное соответствие концепции тонкого тела обнаруживается в **джайнизме**. Здесь различаются сразу неск. квазиматериальных образований, наиболее тонкое из к-рых — кармическое тело, локализирующее в себе последствия действий души-*дживы* и возвращающее их ей.

Соч.: Лунный свет санкхьи. Ишваракришна. Гаудапада. Вачаспати Мишра. Изд. подгот. В.К. Шохин. М., 1995; Сутры философии санкхьи. Таттва-самаса, Крама-дипика. Санкхья-сутры, Санкхья-сутра-вритти. Изд. подгот. В.К. Шохин. М., 1997.

Лит.: EIPh. Vol. III. Advaita Vedānta up to Śaṅkara and His Pupils. Ed. by K.H. Potter. D., 1981; EIPh. Vol. IV. Sāṅkhya: A Dualist Tradition

in Indian Philosophy. Ed. by G.J. Larson, R.Sh. Bhattacharya. Princeton (N.J.), 1987.

В.К. Шохин

СУРЕШВАРА (санскр. Sureśvara) (кон. VII — VIII в.) — представитель **адвайта-веданты**, ученик и младший современник **Шанкары**. Ведантистская традиция отождествляет его со знаменитым мимансаком **Манданой Мишрой**, к-рый после диспута с Шанкарой перешел на его сторону и вместе с посвящением принял новое имя. Осн. труды: «Варттика» — толкование коммент. Шанкары к «Брихадараньяка-уп.» и «Тайттирия-уп.», «Манасолласа» («Радость разума») (коммент. на гимн Шанкары «Дакшинамурти-стотра»), трактат «Найшкармя-сиддхи» («Обретение недеяния»), толкующий идеи, представленные в Шанкаровой «Упадеша-сахасри», и «Панчикарана-варттика» («Толкование пятиглавия»), основанная на небольшой работе Шанкары «Панчикарана». Считается, что после Шанкары именно С. стал первым настоятелем монастыря в Канчи (Юж. Индия). С. занимался разработкой «теории значения», полагая, что ведийские речения должны приниматься одновременно и в буквальном, и в метафорич. смысле. Считал, что освобождение достижимо не столько на пути рационального, вербализованного знания, сколько во внезапном озарении, наступающем благодаря постоянному повторению ведийских **мантр** и речений. С т.зр. С., локусом **авидьи** выступает не отдельная душа, но само чистое сознание как таковое. Именно идеи С. заложили основу целого направления **адвайты**, по существу склонявшегося к представлению о существовании одной-единственной души, к-рой всего лишь грезится весь остальной мир; в дальнейшем оно получило развитие в учении Сарваджнятмана (X—XI вв.) и окончательно оформилось в направлении **дришти-сриштивада** Пракашананды (XVI — нач. XVII в.).

Соч.: *Suresvara. Naiskarmya-siddhi. Bombay, 1925 (Bombay Sanskrit and Prakrit Series 33).*

Лит.: *Balasubramanian R. The Taittiriyaopanisad-bhasya-varttika of Suresvara. Madras, 1984.*

Н.В. Исаева

СУТРЫ (СУТТЫ) (санскр. sūtra, пали sutta, букв. «нить», «волокно») — общее обозначение жанра текстов инд. лит-ры, считающихся базовыми для той или иной дисциплины знания (**видья**, **шастра**). В основе назв. «С.» аналогия с ткачеством: нить тянется вдоль рамы как основа ткани, к-рая должна быть пересечена утком. Нить может быть как непрерывной, так и прерываться с обеих сторон рамы, на к-рую она натянута, что объясняет использование назв. «С.» как по отношению ко всему тексту, так и по отношению к каждому предложению. Создание С. приписывается, как правило, авторитетным или легендарным личностям; в **буддизме** С. — высказывания, приписываемые **Будде** и составляющие священную лит-ру двух его осн. направлений — **тхеравады** и **махаяны**.

Общепринятый перевод С. как «афоризмы», «краткие речения», хотя на первый взгляд и отвечает их внешней форме, не доносит очень важную коннотацию данного термина — нормативную и аксиоматическую. Афоризм представляет законченную мысль, С. же — не столько содержательные, сколько нормирующие единицы, вы-

ступающие частями единого целого: содержание каждой отдельной С. производно от содержания всего текста. Любая С. связана, как правило, с предшествующими и последующими и может быть понята только из контекста определенной серии. По этим соображениям самым точным переводом термина «С.» представляется «правило» (так его переводил и Л. Рену).

Поскольку в Др. Индии все авторитетные тексты передавались изустно, то С. представляли собой собрание текстовых единиц, организованное прежде всего для удобства запоминания. Их можно рассматривать как формулы или коды, к-рые не могут быть поняты сами по себе, без знания их «расшифровки». Поначалу в фиксации (письм. либо устной) расшифровок такого рода не было необходимости, поскольку приверженцам той или иной системы они и так были известны. Со временем же, когда традиция непосредственного понимания стала оспариваться, появились разные школы со своими толкованиями, и комментарии стали фиксироваться.

Первые С. — *кальпа*-С. — содержали краткую формулировку ритуальных правил и входили в состав вспомогательных ведийских текстов — **веданг**. Однако моделью для создания филос. С. послужили С. **Панини** — «Аштадхья» («Восемь уроков»). Все религ.-филос. **даршаны** имели свои С., игравшие роль базовых текстов этих школ и служившие объектом многочисленных комментариев. Исключение составляет **санкхья**, в к-рой С. были созданы значительно позже др. текстов.

С. были разбиты на уроки, каждый урок содержал неск. тем, часто даже не связанных друг с другом. Существование С. в рамках устной традиции (а в Индии, несмотря на раннее использование письменности, запись духовных речений считалась святотатством) сильно затрудняет их датировку. Использование разные косвенные данные (стиль, ссылки на др. школы и т.п.), ученые предполагают, что одними из первых сложились С. школ **вайшешика** (кон. I в. до н.э. — I в. н.э.) и **миманса** (I–II вв. н.э.). Позднее появляются С. **веданты** (II–III вв.), **ньяи** (III–IV вв.), **йоги** (III–IV вв.) и в последнюю очередь *санкхьи* (XV в.).

Все С. приписываются неким полулегендарным персонажам — *риши* — ведийским мудрецам, осененным «откровением» **Вед**. До нас дошли только их имена или прозвища, приправленные весьма скудными сведениями в осн. мифологич. свойства. «Вайшешика-С.» приписываются *риши* по прозвищу Канада («Поедатель зерна» — намек на атомистич. учение) или Улука (букв. «Сова» — за его любовь к ночным прогулкам), «Миманса-С.» — Джаймини, к-рого считают учеником Вьясы или Бадараяны, предполагаемого автора «Веданта-сутр», а также эпоса «**Махабхараты**», «Ньяя-С.» — Акшападе («Глазоногому»; примерно с X в. стали добавлять его родовое имя Готама, или Гаутама), «Йога-С.» — Патанджали, к-рого иногда неправильно отождествляют с грамматистом, жившим во II в. до н.э., наконец, «Санкхья-С.» — Капиле. Однако вероятнее всего, что С. — не авторская работа, а результат длительного процесса эволюции и редактирования, к-рый плохо поддается датировке. Можно с большей или меньшей степенью достоверности датировать лишь появление определенной редакции, или версии С.

В буддизме С., авторство к-рых традиционно приписывалось Будде Шакьямуни, представляли собой гораздо более обширные и многословные тексты, поскольку помимо самих слов Будды, переданных его учениками с помощью формулы «так я слышал однажды», содержали изложение обстоятельств, при к-рых они были произнесены (где происходит действие, кто обращается к Будде с вопросом, ответная проповедь и т.п.). С. изобилуют эпитетами, длинными описаниями, повторами, содержат вкрапленные «назидательные истории», мало напоминая «ученый текст». По жанру они гораздо больше похожи на **упанишады** и филос. части «Махабхараты».

В **тхераваде** самым полным собранием С. является вторая часть канона **Типитаки** — Сутта-питака, хотя некоторые С. содержатся и в Виная-питаке. Эти С. послужили отправной точкой для создания абхидхармических **матрик** — перечней терминов, и трактатов, к-рые, в свою очередь, разворачивались и истолковывались в будд. комментаторской лит-ре (**абхидхармические тексты**). К «сутротворчеству» относятся и циклы махаянских С. (см. **Праджняпарамитские тексты; Йогачара**).

Лит.: Renou L. Les connexions entre le rituel et la grammaire en sanskrit // A Reader on the Sanskrit Grammarians. Cambridge (Mass.)—D., 1972, p. 435–479; *id.* Sur le genre du sūtra dans la littérature sanskrite // JA. 1963, № 251, p. 165–216.

В.Г. Лысенко



ТАМАС см. ГУНЫ

ТАНМАТРЫ (санскр. 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. Истоки этой весьма своеобразной концепции восходят уже к «Прашна-уп.», где в числе тех феноменов, к-рые «собираются» в высшем **Атмане**, названы земля и «сущности» земли (*матра*), вода и «сущности» воды, огонь и «сущности» огня, ветер и «сущности» ветра, пространство и «сущности» пространства (IV.8). Скорее всего, отсюда эти различения и были заимствованы философами **санкхьи**, к-рые разработали концепцию Т.

В предклассич. *санкхье* концепция Т. не только была известна, но даже вызвала уже серьезные дискуссии. Вопреки мнению большинства, согласно к-рому Т. эмануируют из **аханкары**, новатор Виндхьявасин предлагал считать, что они «соэмануируют» вместе с *аханкарой* из интеллекта-**буддхи**. Никто, однако, не предложил считать, что по отношению к ним могут быть первичны сами материальные элементы, несмотря на то что Т., казалось бы, заключают в себе свойства последних. Это позволяет понять, почему санкхьяйки впоследствии сочли более рациональным сделать обратное — вывести сами первоэлементы из Т.

В «Санкхья-карике» **Ишваракришны** о Т. говорится очень немного: что от них, в количестве пяти, происходят пять др. начал (ст. 22) и далее уточнение — что они суть некие недифференцированные начала (*авишеша*), от к-рых и происходят материальные начала (*бхуты*), являющиеся уже дифференцированными (*вишеша*), т.к. они «и успокаивающие, и волнующие, и омрачающие» (ст. 38). Из этого различения следует только то, что Т. содержат гунные характеристики (признаки **саттвы**, **рад-жаса** и **тамаса**) только в нек-ром «непроявленном режиме» (ср. **Вьякта-авьякта**). Согласно интересной реконструкции Дж. Ларсона, Т. звука, осязаемости, формы, вкуса и запаха суть указанные объекты в их общем, родовом виде, а идея Т. заклю-

чается в том, что для того, чтобы, напр., воспринимать специфич. виды вибрации (типа речи, музыки и т.д.), необходимо для начала восприятие звука как такового, специфич. виды тактильных контактов (горячее, холодное и т.д.) предполагают способность воспринимать контакты как таковые и т.д. Что же касается Т. звука, осязаемости и т.д., то они, собственно, не являются еще эмпирич. звуком, осязаемостью и т.д., а лишь условиями последних, но потому речь все же может идти о «рождении» их первыми.

Комментаторы Ишваракришны подчеркивали, однако, др. моменты — недостаточное отражение в Т. гунных характеристик в сравнении с пятью элементами (при этом Гаудапада уточняет, что, хотя Т. не вызывают три рода ощущений у нас, они вызывают их у небожителей), а также предложили в общей сложности три ответа на вопрос, что, собственно, «происходит» от Т. и каким образом. Согласно оригиналу кит. комментария к «Санкхья-карик» Парамартхи, «Суварнасапатаи», каждая Т. каким-то образом производит не только соответствующий элемент, но и соответствующую способность его восприятия, напр., Т. звука — не только пространство, но и саму способность слышания, Т. осязаемости — не только ветер, но и тактильную способность, и т.д. Гаудапада цитирует авторитеты, подтверждающие его т.зр., по к-рой каждой Т. вполне достаточно для «произведения» соответствующего элемента. Но автор «Юкти-дипики» указывает на то, что помимо такой т.зр. среди санкхьяиков была авторитетна и другая, опирающаяся на мнение признанного учителя Варшаганьи, в соответствии с к-рым Т. порождают элементы аккумулятивно. И в самом деле, более поздние коммент. «Джаямангала», «Матхара-вритти» и «Таттва-каууди» **Вачаспати Мишры** предлагают считать, что пространство происходит от одной только Т. звука, но ветер — от нее и от Т. осязаемости, огонь — от названных и от Т. формы, вода — от названных и от Т. вкуса и, наконец, земля — от всех названных и Т. запаха.

Концепция Т. в модифицированном виде была принята у санкхьяиков и в **адвайта-веданте**. Так, описывая процесс умирания, **Шанкара** характеризует одну из его стадий как соединение души-**дживы** с Т. Их пять — в соответствии с пятью стихиями, к-рые вырастают из них как растения из семян. Пятерка Т. и образует то тонкое тело (**сукшма-шарира**), к-рое в промежуточном состоянии между одним и след. воплощением точно так же окружает душу, как до того — физич. тело (Брахмасутра-бхашья IV.2.6–11). В псевдошанкаровском трактате «Панчикарана» пять Т. вместе с производимым ими тонким телом (**линга**) составляют некое начало, именуемое «золотой зародыш» — *хиранья-гарбха* (ст. 2).

Соч.: Лунный свет санкхьи. Ишваракришна, Гаудапада, Вачаспати Мишра. Изд. подгот. В.К. Шохин. М., 1995.

Лит.: EIPh. Vol. IV. Sāṅkhya: A Dualist Tradition in Indian Philosophy. Ed. by G.J. Larson, R.Sh. Bhattacharya. Princeton (N.J.), 1987; *Sengupta A. Sāṅkhya Conception of tanmātra: a Critical Exposition // Vedanta Kesari. 1965–1966, vol. 52.*

В.К. Шохин

ТАНТРАЮКТИ (санскр. tantrauyukti, букв. «[связывающая] нить трактата (**тантры**)») — приемы построения науч. текстов. С филос. т.зр. Т. представляют интерес как выработанный уже в древности экзегетический инструментарий, к-рый, по всей видимости, служил в т.ч. материалом для создания новых филос. категорий и понятий.

Впервые встречаются в трактате «Аштадхьяи» **Панини**, однако первые списки Т. (почти тождественные) появляются лишь в медицинских текстах «Чарака-самхита», «Сушрута-самхита» и в «Архашастре». В последующей лит-ре, за немногочисленными исключениями, данные списки цитируются с минимальными изменениями. Т., согласно самой инд. традиции, делятся на две группы, в зависимости от того, относятся ли к тексту как совокупности предложений (**вакья**) или к его содержанию (**артха**). Первая группа исправляет изъяны в предложениях (напр., синтаксич. огрехи), вторая оперирует со значениями слов, смысловым порядком аргументации, иерархией содержания (темы и подтемы) и т.д.

Осн. Т.: 1) тема, 2) список разделов, 3) связь (слов в предложении), 4) значение слова, 5) логич. основание, аргумент, 6) краткое указание, 7) упоминание по названию, 8) детальное указание, 9) наставление, 10) ссылка, цитата, 11) применение прежде упомянутого аргумента, 12) применение аргумента, к-рый будет приведен позже, 13) уподобление, 14) подразумевание, 15) проблема, 16) следствие, 17) противоположение, 18) дополнение эллипсиса, 19) согласие, принятие чужого положения, 20) истолкование, 21) этимология, 22) иллюстрация, 23) исключение, 24) терминология, 25) опровергаемое положение, 26) возражение на опровергаемое положение, 27) положение, действительное для всех случаев, 28) принятие во внимание последующего, 29) принятие во внимание предыдущего, 30) ограничение, 31) альтернатива, 32) сочетание, 33) дедукция, 34) положение, действительное для нек-рых случаев, 35) возражение, опровержение, 36) извлечение, 37) сведение, 38) изъян в аргументации, 39) цель, 40) решение.

Примеры нек-рых употребительных Т.: «дополнение эллипсиса» (№ 18) определяется как то, что дополняет незаконченное высказывание. Пример: «Царь лишается [возможности] действовать, как с обрезанными крыльями». Здесь слово «птица» есть дополнение эллипсиса. «Иллюстрация» (№ 22) — пример через связь с очевидным как в высказывании: «Ибо тот, с к-рым воюет более сильный [противник], все равно что вступает в пеший бой против слона». «Краткое указание» (№ 6) указывает на предмет, к-рый затем аналитически задается «детальным указанием» (№ 8), напр.: кратко указывается раздел науки — хирургия, далее говорится, что хирургия бывает «внутренней» и «внешней» (травматологией).

Соч.: Архашастра, или Наука политики. Пер. с санскр. Изд. подгот. В.И. Кальянов. М., 1993.

Лит.: Маневская И.В., Оленев Д.В. О роли тантраюкти в индийской интеллектуальной традиции // ИФ. М., 2004, № 11, с. 8–36; *Lele W.K.* The Doctrine of the Tantrayuktis: Methodology of Theoretico-scientific Treatises in Sanskrit. Varanasi, 1981; *Oberhammer G., Prets E., Prandstetter J.* Terminologie der frühen philosophischen Scholastik in Indien. Ein Begriffswörterbuch zur altindischen Dialektik, Erkenntnislehre und Methodologie. Bd 1–2. Wien, 1991, 1996.

Д.В. Оленев

ТАНТРИЗМ — совокупность религ.-филос. эзотерич. традиций Индии, распространенных прежде всего в **буддизме** и **индуизме**. Назв. Т. дали соответствующие произведения — **тантры**. Эзотерич. самосознание последователей Т. выражается в их претензии на более эффективный (и при этом тайный) по сравнению с нетантрическими системами практич. путь обретения высшей цели — освобождения (**мокша**), а также в подчеркивании необходимости получения специальных инициаций

для более глубокого проникновения в абсолютную истину. В Т. на переднем плане стоят практики духовного совершенствования (*садхана*); чисто теоретич. филос. проблемы в нем отсутствуют либо занимают подчиненное положение. В связи с важностью обретения подлинного знания в Т. большое значение приобретает фигура наставника (*гуру*), способного пробудить в ученике внутренние силы и направлять его продвижение по духовному пути. Именно наставник (в устной форме) передает ученику важные сведения, о к-рых подчас только намекается в тантрических произведениях. Тантрический наставник приравнивается по своему статусу к божеству; частью различных тантрических ритуалов является и поклонение наставнику. В простом народе тантристы воспринимались как могущественные и опасные чародеи, а также искусные целители, алхимики, знатоки скрытых сил и тайн природы (популярны, напр., легенды о будд. **махасиддхах** и шиваитских **натхах**). Лит-ра Т. состоит прежде всего из огромного количества *тантр*, считающихся текстами откровения.

История и осн. направления. Т. формировался постепенно, в течение мн. вев. Его истоки не ясны, но, по всей видимости, они связаны с архаич. древнеинд. культурами, в т.ч. с культурами богинь-матерей, с шаманизмом, магией, мистич. переживаниями йогоинов, аскетизмом. Нек-рые элементы будущего Т. в разрозненном виде можно обнаружить уже в ведийской лит-ре, особенно в «Атхарваведе». Как отчетливое явление, осознанное и в индуизме, и в буддизме, он складывается примерно в сер. I тыс. н.э. в различных регионах Индии, в т.ч. в Ассаме (Камарупа), Тамилнаде, Бенгалии. Известны также версии прихода Т. в Индию извне, напр. из Тибета, Китая, Ирана. В ходе своей истории Т. распространился и в регионах, находившихся за пределами Индии, но входивших в зону инд. влияния, в частности в Юго-Вост. Азии (Таиланд, Камбоджа, Индонезия), Непале.

В индуизме Т. развивается прежде всего в **шактизме** (зачастую Т. и шактизм даже отождествляются) и в **шиваизме**, в меньшей степени в **вишнуизме** и в др. течениях. Отдельных тантрических школ, отличных от известных индуистских или буддийских, не существует. Определенно тантрическими можно считать все шактистские и шиваитские традиции, признающие авторитет *тантр* и **агам** (*кула*, *шривидья*, *натха*, *капалика*, *агхора* и др.); вишнуитские школы *радхаваллабха*, **сахаджия**, *баула* (последняя — с сильным влиянием суфизма), отчасти *панчаратра*. В нек-рых индуистских тантрических школах (*сахаджия*, *натха*) заметно немалое сходство с идеями и практиками будд. Т. Известно, что будд. *сахаджа* повлияла на индуистскую *сахаджию*.

Учение и практика. Не существует систематич. учения, единого для всех тантрических школ, но вместе с тем имеется ряд положений, разделяемых всеми ими. Так, высшая абсолютная реальность понимается как тесное соединение двух ее аспектов, мужского и женского. В отличие от будд. разновидностей Т., в к-рой мужское начало (*упая*, «искусные средства») трактуется как активное, а женское (**пруджня**, «мудрость») — как пассивное, в индуистском Т. активным признается именно женское начало (*Шакти*), понимаемое как высшая космич. сила, нераздельно связанная с пассивным мужским принципом, или высшим сознанием (Шива). Абсолютная реальность по своей природе есть чистое недвойственное сознание, в то же время чреватое последовательным разворачиванием различий. В теоретич. построениях Т. подчеркивается онтогенетическая проблематика, описываются ступени происхождения мира из единого абсолютного источника, что выглядит как все большее уплотнение, все большая материализация высшей духовной субстанции. Абсолютный мир в философии Т. не отделен от относительного, эмпирич. мира, но тесно с ним связан.

Эта связь обосновывается посредством идентификации разных проявлений космич. энергии *Шакти*. Значительное место занимают в Т. женские божества (Кали, Дурга, Чхиннамаста, Трипурасундари и др.), к-рые, с одной стороны, наделены различными мифологич. чертами, а с др. — предстают как персонификации энергетич. потоков. В Т. утверждается, что рационально постичь Абсолют нельзя и что это постижение совпадает с достижением высшего состояния сознания на основе особых тайных практик, к-рые приводят к мистич. слиянию индивида и Абсолюта. Постигание Абсолюта есть в то же время освобождение сознания от плена множественности и тем самым преодоление сансарного круговорота. Это освобождение может быть обретено уже при жизни адепта. В то же время освобождение соответствует обретению тантристом власти над универсальной космич. энергией, пробуждению в теле скрытых духовных сил. В связи с этим фактору телесности в Т. уделяют очень большое внимание (вплоть до попытки трансформации смертного по своей природе физич. тела в «божественное», или бессмертное тело). В индуистском Т. стремление к духовному освобождению сочетается с осознанием того, что весь окружающий мир — это реальное, подлинное проявление абсолютного начала. Как и в индуизме в целом, в Т. считается, что человек помимо физич. тела (*стхула-шарира*), располагает более тонкой телесной оболочкой (*сукшма-шарира*), к-рая пронизана различными энергетич. каналами (*нади*). Наиболее важный из этих каналов (*сушумна*) проходит внутри позвоночного столба, символически отождествляясь с мировой осью. В своей практике тантрист стремится пробудить внутреннюю энергию (*кундалини*) и направить ее вверх по этому каналу, с тем чтобы уже на психофизиологич. уровне подготовить реализацию недвойственности. Одна над др. на центр. канале располагаются *чакры*, или энергетич. центры, к-рых выделяется обычно шесть; они имеют соответствие и на физич. уровне. Т. предлагает самые разнообразные религ. практики. Как правило, все они в той или иной мере включают в себя элементы **йоги** (визуализация, концентрация внимания, ритмическое дыхание, особые положения тела и др.), жесты рук (*мудры*) и краткие речевые формулы (**мантры**), представляющие собой квинтэссенцию сущности данного божества. Иногда используется и магия, в т.ч. с целью обретения тех или иных сверхспособностей (таких как ясновидение, телепатия, левитация, узрение прошлых жизней и др.). Приверженцы ряда тантрических школ, прибегая к радикальному стилю *вамачара* («левая рука»), практикуют среди прочего ритуальное сексуальное совокупление, стремясь трансформировать половую энергию в духовную силу. Кроме того, тантристы совершают внешнее или внутреннее (в своем сознании) поклонение соответствующим божествам, духам, наставникам, обращая при этом внимание на взаимосвязь микрокосмич. факторов (собственное тело) с макрокосмическими (универсум). Ритуальный инструментарий индуистских тантристов включает в себя много элементов, в т.ч. **янтру** (букв. «инструмент»), или схематич. изображение разворачивающейся Вселенной (и одновременно высшего божества) на особых диаграммах с помощью разнообразных геометр. фигур, букв и образов. В будд. Т. *янтре* соответствует **мандала**.

На мировоззрение индуистского Т. оказали очень большое влияние **санкхья** и **веданта**, а также движение **бхакти**. Среди тантрических систем в филос. отношении выделяется учение **кашмирского шиваизма**. Без индуистского Т. немислимо понять развитие индуизма в целом: он оказал мощное влияние на религ. сознание инд. народов.

См. также ст.: **Ваджраяна**.

Лит.: Bagchi P.C. Studies in the Tantras. Calc., 1939; Bharati A. The Tantric Tradition. L., 1965; Bhattacharyya N.N. History of the Tantric Religion. Ma-

nohar, 1982; *Chakravarti C.* Tantras. Studies on Their Religion and Literature. Calc., 1963; *Gupta S., Hoens D., Goudriaan T.* Hindu Tantrism. Leiden-Köln, 1979; *Khanna M.* Yantra. The Tantric Symbol of Cosmic Unity. L., 1979; *Woodroffe J.* Introduction to Tantra Shastra. 3rd ed. Madras, 1956.

С.В. Пахомов

ТАНТРЫ (санскр. tantra) — инд. религ.-филос. тексты, считающиеся священными у последователей **тантризма**. Есть будд., джайн. и индуистские Т. В **индуизме** авторство Т. чаще всего приписывается тем или иным божествам, в частности Шиве, Шакти или Вишну. Ввиду этого Т. рассматриваются как тексты вневременного откровения; вечность неземных авторов Т. определяет и вечность содержания этих произведений, впрочем, преломляемую в квазиисторич. обстоятельствах (учение о *югах* — мировых периодах). В самих Т. содержатся частые указания на то, что они провозглашаются божествами в самую худшую с нравственной т.зр. эпоху — *кали-югу*, с целью предложить наиболее эффективные (при этом характеризующиеся как «легкие») для данных «историч.» условий религ. практики.

Осн. темы, разрабатываемые в Т.: различные способы внешнего и внутреннего (в созерцании) поклонения божествам и духам; рецитация **мантр**; виды посвящений; формы йогической медитации; описание плодов практики, в частности сверхъестественных способностей (**сиддхи**); устройство индивидуальной психофизич. анатомии с ее системой энергетич. каналов-**нади** и энергетич. центров-**чакр**; движение тонкой индивидуальной энергии-*кундалини*; предписания по образу жизни для практикующего ученика (*садхака*); характеристики различных разрядов последователей тантризма и иерархии живых существ; описание природы божеств и характера окружающего универсума; создание схематичных космологич. моделей — **янтр** и **мандал**. В многих Т. заметно тяготение к энциклопедизму: в них содержится большое количество сведений из различных областей инд. культуры — грамматики, астрономии, медицины, права, сакральной истории и др.

Поскольку Т. — преимущественно учебно-практич. руководства, собственно филос. проблемы занимают в них незначительное место, служа своего рода идеологич. каркасом для обоснования практич. пути. Т. заявляют о себе как о текстах, ориентированных на всех людей, независимо от их кастового положения, отсюда и частое именование комплекса Т. как «пятой **Веды**». Тем не менее «легкость» и «демократизм» описываемого в Т. духовного пути, равно как и возможность для неподготовленного человека с ходу освоить их принципы весьма обманчивы, и полное понимание тантрических тем может быть осуществлено лишь благодаря длительной практике. Т. предлагают изошренный комплекс практич. средств, во многом расходившийся с тем, что предписывает ортодоксальный индуизм в **шастрах** и **пуранах**. Не вникая в тонкости тантрических представлений, ортодоксально настроенные авторы и зависимое от них общественное мнение часто обвиняли Т. в проповеди аморализма, распущенности, потакании низшим инстинктам, склонности к магии. Тем не менее в нек-рых Т. (особенно относящихся к школе **шривидья**) заметна тенденция легитимировать свои положения посредством частой апелляции к ведийским сочинениям.

Индуизм. Индуистские Т. составляют сердцевину индуистской тантрической лит-ры и зачастую служат родовым обозначением всех жанров тантрических произведений (тантрических **упанишад**, *стотр*, *пуран* и пр.). Согласно одной из наи-

более распространенных классификаций, тантрические сочинения распределяются по трем осн. разделам: 108 *самхит вишнуизма*, 28 *агам шиваизма* и собственно 64 Т. **шактизма**. Здесь Т. понимаются как в широком (обозначая все три раздела тантрической лит-ры), так и в узком смысле, относясь уже только к традиции шактизма. Впрочем, на самом деле количество шактистских Т. намного больше, чем 64 (это священное число), — вероятно, несколько сотен. В силу мн. причин невозможно подсчитать точное количество Т. Они могут подразделяться также на *агамы* (в данном случае — на тексты, учение в к-рых излагается Шивой) и *нигамы*, в к-рых изложение ведется от лица Шакти. В др. известных классификациях Т. связываются с пятью ликами (*мукха*) Шивы или с десятью формами высшей Богини (*махавидья*).

Начало составления первых индуистских Т. не поддается точной датировке, по всей вероятности, оно относится к сер. I тыс. н.э. Уже в VII–VIII вв. Т. были широко известны, но наиболее активно они составлялись все-таки позже, с начала II тыс., что совпадает и с расцветом самого тантризма. Оформление Т. продолжалось вплоть до XIX в. Т. появлялись в различных регионах Индии (Бенгалия, Ассам, Тамилнад и др.). Эти произведения написаны в осн. на санскрите, иногда темным, двусмысленным слогом, непонятным без общения с наставником или без подробного письм. комментария. По своей форме Т. — это обычно диалог между мифологич. персонажами, один из к-рых выступает в роли учителя, и этот их диалог развертывается в некоем сакральном пространстве, напр. на горе Кайласа — обители Шивы. Наиболее влиятельны среди Т. «Куларнава-», «Малинивиджая-», «Йогинихридая-», «Маханирвана-» и нек-рые др.

Лит.: Пахомов С.В. Индуистская тантрическая литература // Восток. 2005, № 2, с. 16–27; *Hariprasad Shastri*. A Catalogue of Palm-Leaf & Selected Paper Manuscripts Belonging to the Durbar Library, Nepal. Calc., 1905; *Farquhar J.N.* An Outline of Religious Literature of India. L., 1920; *Goudriaan T., Gupta S.* Hindu Tantric and Śākta Literature. Wiesbaden, 1981; *Śāstri M.M., Banerji S.C.* A Brief History of Tantra Literature. Calc., 1988.

С.В. Пахомов

ТАНЬХА см. ТРИШНА

ТАРАНАТХА (санскр. tāranātha — «господин, говорящий громко», тиб. Кунга Ньингпо, Kun-dga' snying-po) (1575–1634) — тиб. ученый и религ. деятель, автор многотомного собрания соч. по всем отраслям будд. знания, в т.ч. знаменитой «Истории буддизма в Индии». Он был одним из последних представителей школы **буддизма** в Тибете, к-рая называлась *джонанг* (по назв. монастыря, основанного Юмо Микйо Дорже в XI в.). Теоретич. развитие школа получила благодаря трудам Долпопы Шерап Гьялцена (1292–1361), мастера *калачакры*, Т. и др. мыслителей. Особую известность *джонанг* приобрела из-за односторонней интерпретации идеи «пустотности любой иной сущности» (*парабхава-шуньята*), в результате чего внутренняя природа **Будды (татхагата-гарбха)** объявлялась единственно реальной и вечной, как и «Я», самость, **Атман**. Нек-рые тиб. школы отвергали такой подход. Далай-лама V (1617–1682) обвинил школу в подмене будд. учения индуистским и специальным указом запретил ее деятельность, велел сжечь ее книги,

некоторые монастыри разрушить, а остальные передать в ведение школы *гелукпа*. Исследователи полагают, что к столь жестким решениям привели политич. причины. Приверженцы *джонанг* поддерживали линию духовной преемственности *кармана* и школу *карма-кагью*, к-рая была действенным соперником линии преемственности *далай-лам* и школы *гелукпа*.

В рамках школы *джонанг* Т. преимущественно и развивал воззрения, опирающиеся на учение *шен-тонг* (тиб. *gzhan-stong*, «пустота любой иной сущности») — истолкование доктрины пустотности (*шуньята*) и в особенности ее «практич. стороны» (см. **Шуньявада**). Коренными текстами при этом послужили «Чатух-става» («Четыре гимна буддам») **Нагарджуны** и др. его гимны. Пустотность как наивысшую истину здесь стремятся выразить (через образность, парадоксальность и др. речевые возможности) так, чтобы показать недвойственную изначальную чистоту сознания, лишённого какой бы то ни было условности, отношений зависимости, взимосцепленности понятий. Подход инд. школы **прасангика-мадхьямака** и ее тиб. последователей, называвшийся «пустота внутреннего, природного» (санскр. *праkriti-шуньята*), сторонники *шен-тонг* обвиняли в крайности нигилизма.

Согласно махаянским **сутрам** и комментатору Нагарджуны **Чандракирти** (Мадхьямака-аватара VI.222–223), *шен-тонг* (санскр. *парабхава-шуньята*) является главным, обобщающим пунктом в доктрине пустотности. Смысл его заключается в следующем. Вне зависимости от того, появится ли Будда (**Татхагата**) в этом мире в определенное время или нет, — Закон (**Дхарма**) всегда действителен вкупе с его наивысшими значениями: *дхармата*, **дхармадхату**, **татхата**, *бхута-коти* и т.д., к-рые и называются «иными сущностями». Вот они-то как раз тоже пусты, на них тоже нельзя опираться.

Мыслители школы *джонанг* и Т. отстаивали доктрину позитивного признания «лона Истинносущего» (*татхагата-гарбха*) и считали, что внутренне присущая природа Просветленного обладает всеми качествами Будды, непостижимыми для соотносительных видов познания. Вслед за Нагарджуной тибетцы полагали, что пустотность есть плод только непосредственного восприятия и потому она не есть объект концептуального знания (хотя у самого основоположника *мадхьямаки* это не являлось основанием для отрицания логики, к к-рому были склонны последователи *джонанг*).

Такой подход критиковался и др. тиб. школами в течение столетий, особенно Бутон Ринчендубом и Цонкапой. В XIX в. сторонники движения *риме*, и в первую очередь Мипем Гьяцо (1846–1912), пришли к идее «недвойственной пустотности» (тиб. *gnüis-med stong*), к-рой стремились объединить оба подхода: пустоты внутренней природы (*ранг-тонг*) и пустоты внешней природы (*шен-тонг*). Между ними нет противоречия. *Ранг-тонг*, применяя логику понятий, приводит к идее пустотности как отсутствия любой концептуальности и внутреннего самосущего. *Шен-тонг*, применяя йогическую медитацию, приводит к идее пустотности как отсутствия любых качеств, сил Будды и всех внешних факторов существования.

Соч.: *Taranatha*. Edelsteinmine, das Buch von den Vermittlern der sieben Inspirationen. Übers. von A. Grünwedel. SPb., 1913–1914 (Bibliotheca Buddhica, XVIII); *Taranatha Jo Nang*. The Seven Instruction Lineages (Bka' babs bdun ldan). Transl. and ed. by D. Templeman. Dharamsala, 1990.

Лит.: *Дараната*. История буддизма в Индии. Пер. с тиб. В. Васильева. СПб., 1869; *Taranatha's History of Buddhism in India*. Transl. from the Tibetan by Lama Chimpa and Alaka Chattopadhyaya. Simla, 1970.

ТАРКА (санскр. *tarka* — «рассмотрение», «взвешивание», «рассуждение») — несиллогистич. дискурс, представляющий собой сопоставление разных способов разрешения проблемы с целью выбора такого из них, к-рый имеет преимущество и обеспечивает предварительное решение, создавая условие для конечного познания истины в исследуемом вопросе; восьмой из категориальных топиков **ньяи**. В «Ньяя-сутрах» Т. определяется как «рассуждение, способствующее истинному познанию предмета, сущность к-рого еще не познана, через принятие [достаточных] оснований» (I.1.40). Промежуточное положение Т. между сомнением и «полной истиной» объясняет большое внимание, уделявшееся ей и комментаторами **сутр**, и авторами самостоятельных трактатов.

Как и в связи с др. категориальными топиками *ньяи*, все последующие философы и опирались на толкование **Ватсьяяны** в «Ньяя-бхашье», и отталкивались от него. Ватсьяяна прямо называет Т. «подспорьем» для источников знания (**праманы**) и приводит в качестве примера размышление над тем, какой причиной производится рождение того или иного существа — конечной, бесконечной или никакой вообще (I.1.1). В коммент. же к осн. *сутре*, посвященной Т., он различает неск. стадий ее становления. Вначале относительно «сомнительного предмета» формируется установка: «Я должен познать этот предмет». Затем происходит «раздвоение» мысли в связи с обнаружением альтернативных способов решения. Наконец, одно из них осмысливается как лучшее через установление оснований его преимущества. Так, если у кого-то возникает сомнение, каким является сам субъект познания (**Атман**) — рожденным или нерожденным, то он прежде должен уяснить для себя, какого мнения по этому вопросу придерживаться, сравнивая логич. последствия и одного и др. решения этого вопроса. В соответствии с этим он рассуждает, что если считать *Атмана* безначальным, то он может вкушать плоды совершенных им в предыдущих воплощениях действий, и в таком случае и **сансара**, и освобождение от нее (**мокша**) будут релевантны; если же считать его возникшим, то он, возникнув однажды вместе с телом и потому будучи «со-длительным» ему, не может существовать «после» тела и вкушать плоды прежних действий, к-рые оказываются как бы несуществующими; следовательно, в таком случае приходится отрицать и *сансару*, и освобождение от нее, но это будет противоречить всем общепринятым представлениям. В результате предпочтительным оказывается первый способ решения вопроса. Но Т. есть именно только предпочтительное, а не истинное знание. Причина в том, что такого рода «взвешивание» альтернатив еще не равнозначно окончательному решению, после к-рого можно сказать: «Это так, и по-другому быть не может». Однозначное решение вопроса требует апелляции к источникам знания и доказательству, а «рассуждение» еще только, как выражается Ватсьяяна, «собирает» источники знания.

Уддйотакара не предлагает новой интерпретации Т. как «промежуточного знания», но уточняет первый ее пример, приведенный Ватсьяяной. Так, желая решить, обуславливается ли рождение **кармой**, человек обращает свое внимание и на то, что в мире очевидна градация благих и неблагих состояний, и на то, что это распределение жребиев было бы необъяснимо без обращения к такому дифференцирующему фактору, каковым является закон *кармы* (Ньяя-варгтика I.1.1). А ставя вопрос о том, чем, собственно, Т. отличается от умозаключения или удостоверенности в чем-то (**нирняя**), он отвечает, что здесь только указывается на то, что заключение должно быть примерно таким-то и таким-то, но это не составляет еще само по себе доказательство этого заключения (I.1.40).

Вачаспати Мишра в «Ньяя-варгтика-тапарьятике» предлагает новую трактовку Т. Хотя сомнение (**самшая**) обычно предшествует желанию познать что-то, иногда

оно и следует за ним. И этому-то второму сомнению и принадлежит его доля в Т., через к-рую решается, какая из альтернатив в решении вопроса имеет преимущество, а какая должна быть отброшена.

Шридхара в «Ньяя-кандали» (коммент. к «Падартхадхарма-санграхе») **Прашастапады** включает Т. в число разновидностей «несовершенного знания», но задается вопросом о том, что в ней, собственно, главное — опровержение какого-то взгляда или утверждение собственного? Если первое, то Т. должна относиться к «совершенному знанию», а если второе — то к умозаключению через отрицание альтернативного решения и тем самым к умозаключению как таковому (подразумевается, что Т. относится к третьей разновидности умозаключения, признаваемой в «Ньяя-сутрах» I.1.5, а именно к умозаключению типа *шешават* — «по остатку», когда принимается то, что остается за вычетом того, что принять нельзя). Вместе с тем Шридхару можно понять и так, что он согласен с Вачаспати Мишрой в том, что Т. — разновидность сомнения.

В др. коммент. к трактату Прашастапады — в «Киранавали» **Удаяны** идентификация Т. также далека от ясности. С одной стороны, здесь утверждается, что она больше, чем сомнение, но меньше, чем определенность, с другой — что она вообще может считаться разновидностью ошибочного познания (*випарья*). Однако в «Ньяя-кусуманджали» Т. трактуется (как и у Вачаспати Мишры — вопреки мнению Г. Бхаттачарьи) в качестве способа разрешения сомнения.

Апараркадэва, автор «Ньяя-муктавали» (XI–XII вв.), однозначно относит Т. к одной из разновидностей «сомнительности» (*самшайтва*). Другими ее разновидностями он считает неопределенное знание и воображение. Очень большое внимание уделяет Т. **Варадараджа** (XII в.). В известном своем трактате «Таркика-ракша» он даже находит пять ее разновидностей, но однозначно понять главное — является ли она у него положительным подспорьем для реализации потенциала подлинных источников знания или неизбежным злом, к-рое должно быть в познавательном процессе преодолено, — затруднительно. Лучше он пишет на эту тему в «Бодхани» — коммент. к первым трем разделам знаменитой «Ньяя-кусуманджали» Удаяны. Здесь он четко указывает на то, что Т. есть устранение сомнения. В ответ на возражение оппонента, что она должна основываться на неизменной связи среднего и большего терминов силлогизма (**вьяпти**), к-рая, в свою очередь, предполагает другую Т., и так неизбежен регресс в бесконечность, он утверждает, что никто никогда подобным образом еще не сомневался и что к.-л. может сомневаться лишь до того момента, пока он не вступил в конфликт с практикой. Варадараджа фактически включает Т. в умозаключение, полагая, что именно она призвана развеять сомнение у того, кто может поставить под вопрос, предполагает ли дым наличие огня.

В «Саптападартхи» Шивадитьи (XII в.), вероятно, впервые дается та интерпретация Т., к-рая станет «технической» в инд. логике. Это — принуждение оппонента к принятию того, что для него нежелательно. Речь идет о том, что проponent оспаривает положение А, оппонент с ним не соглашается, и тогда ему демонстрируют, что из А следует Б, к-рое для оппонента заведомо неприемлемо. Иначе говоря, перед нами фигура *modus tollens*.

Вадиндра в «Раса-саре» (XII–XIII вв.) проводит различие между суждениями, получаемыми из умозаключения (*анумити*) и из Т. В первом случае истинное суждение получается в результате того, что средний термин «перекрывается» бóльшим и локализуется в субъекте вывода, так что результатом является атрибутирование последнему определенной характеристики (*накишадхармата*), а в Т. мы принимаем эту характеристику заранее, и потому отношение между субъектом вывода и сред-

ним термином является здесь результатом «наложения» (*арона*). Задача Т. — попытаться показать, что истинным является положение, противоположное тому, к-рое высказывает оппонент. Предназначение Т. — устранение не сомнения, но начального желания принять за истину то, что ей противоположно. Определения же Т. у Маникантхи Мишры в «Ньяя-ратне» (XIII–XIV вв.) как *reductio ad absurdum*, как операции мышления, основанной на гипотезе, а также как нек-рой универсалии в рамках класса суждений уже вполне соответствуют ее трактовкам в **навья-ньяе**.

Глава, посвященная Т. в «Таттва-чинтамани» **Гангешы Упадхьяи**, включается в раздел «Умозаключение» (II.10). Законная область применения Т. — те случаи, когда, напр., кто-то сомневается в том, что дым обуславливается огнем. Тогда можно поставить следующие вопросы: 1) всегда ли дым обуславливается тем, что отлично от огня? 2) обуславливается ли дым чем-то отличным от огня в нек-рых случаях? 3) является ли появление огня ничем не обусловленным? Все три сомнения оказываются несовместимыми с жизненной практикой, и, когда самому скептику требуется дым, он, не сомневаясь, зажигает огонь. А потому сам скептик своей регулярной практикой кладет конец тому регрессу в бесконечность обоснований, на к-ром он настаивает. Повторные со-присутствия и со-отсутствия дыма и огня ведут к соответствующей Т. Хотя такие повторные наблюдения являются причиной Т., они не могут считаться новым источником знания. Т. требуется только для перцептивного познания *вьяпти*, но когда это отношение удостоверяется на основании умозаключения или свидетельства, она не требуется. В результате статус Т. оказывается двойственным: она не является новым источником знания, но включается в число условий функционирования одного из них — умозаключения. Поэтому ее выведение за границы источников знания в «старой» *ньяе* пересматривается в «новой».

Соч.: Ньяя-сутры. Ньяя-бхашья. Историко-филос. исслед., пер. с санскр. и коммент. В.К. Шохина. М., 2001.

Лит.: *Bagchi S.* Inductive Reasoning: A Study of Tarka and Its Role in Indian Logic. Calc., 1953; *Bhattacharya G.* Navya-Nyāya. Some Logical Problems in Historical Perspective. D., 1978; *Davis L.* Tarka in the Nyāya Theory of Inference // JIPh. 1981, vol. 9, p. 105–120; EIPh. Vol. II. Indian Metaphysics and Epistemology. The Tradition of Nyāya-Vaiśeṣika up to Gaṅgeśa. Ed. by K.H. Potter. D., 1977; EIPh. Vol. VI. Indian Philosophical Analysis: Nyāya-Vaiśeṣika from Gaṅgeśa to Raghunātha Śiromaṇi. Ed. by K.H. Potter, S. Bhattacharya. D., 1993; *Vidyabhushana S.* History of Indian Logic. Calc., 1921.

В.К. Шохин

ТАТТВА (санскр. *tattva*, букв. «таковость», «истинная сущность вещей») — важный термин инд. философии, особенно **санкхьи** и **кашмирского шиваизма**.

В кашмирском шиваизме различают 36 Т. — элементов или принципов, из к-рых соткано мироздание. К 25 Т., разработанным школой *санкхья*, кашмирские шиваиты добавляют еще 11 за пределами **Пракрити** и **Пуруши** *санкхьи*. Все эти элементы считаются проявлениями трансцендентальной абсолютной реальности — чистого, бесконечного и совершенно свободного Сознания, называемого Парамашивой. Считается, что все явления изначально заключены в Парамашиве — подобно тому как растение заключено в семени. В силу своей сущностной природы — вибрирующей творческой энергии — Парамашива стремится к проявлению вовне, что и приводит к возникновению всего мира явлений.

Среди пяти чистых Т., находящихся за пределами **майи**, в первую очередь называют 1) Шиву и 2) Шакти. Согласно йогическим откровениям мастеров кашмирского шиваизма, между Шива-Т. и Шакти-Т., составляющими одно целое с Парамашивой, нет различия. Они рассматриваются как две Т. лишь для удобства филос. рассуждений и для объяснения двух аспектов — трансцендентного единства и вселенского многообразия — одной абсолютной реальности Парамашивы. Обе этих Т. находятся в сфере абсолютной чистоты и единства. Далее следуют Т. божественного творения Парамашивы: 3) Садашива, 4) **Ишвара**, 5) *шуддхавидья* (также — *садвидья*).

Майя — высшая из нечистых Т., источник пяти **канчук**. Пять *канчук* (покровов) — это *кала*, **видья**, *рага*, *нияти*, **ка́ла**. На уровне *майи* творящая энергия Парамашивы действует двояко. Она скрывает чистую божественную природу сотворенных существ, заставляя их забывать о безграничности своего сознания и о своем божественном могуществе. В результате они воспринимают др. сущности и явления как отличные от них. Т.о., *майя* становится сферой самозабвения и многообразия и служит прибежищем для ограниченных существ (*ану*), к-рые пытаются восполнить чувство несовершенства и пустоты с помощью внешних объектов.

Сознание, сокращенное до крайней ограниченности, становится следующей Т. — *Пурушей*. Эта Т. также известна как *пумстаттва*, **джива**, *пашу*, *ану*. Далее следует фундаментальная праматерия — *Мулапракрити*, известная также как *Прадхана*. Эта Т. служит источником всех остальных 23 Т., перечисленных школой *санхья*: три внутренних инструментальных элемента (**антахкараны**) — **буддхи**, **манас** и **аханкара**, пять внешних чувств (**индрии**), пять органов действия (*кармендриш*), пять объектов чувственного восприятия (**танматры**), пять грубых материальных элементов (**бхуты**).

Подразделение всех явлений на 35 Т. было разработано как инструмент познания для активного ума и как форма созерцательной практики. Количество Т. может быть как увеличено, так и сведено к одной Т. В «Тантра-локе» представлены системы медитации на 15, 13, 11, 9, 7, 5 и 3 Т. В практике *трики* используются только три Т.: Шива — абсолютное единство, Шакти — звено между единством и двойственностью, и Нара — предельная двойственность. Достигший же совершенства шиваитский йогин видит во всем лишь одну Шива-Т.

В.А. Дмитриева

ТАТХАГАТА (санскр. *tathāgata*) — один из осн. терминов махаянского **буддизма**, значение к-рого устанавливают двояким образом, раскладывая его по правилам санскр. грамматики либо как *tathā-gata*, что означает «так пришедший», либо как *thatā-āgata*, что означает «так ушедший» (первое значение предпочитают в Тибете, второе — в Вост. Азии). Смыслов же у него, в соответствии с будд. текстами, еще больше: наречие «так» подразумевает у разных авторов «так же, как и др. **будды**», «так освободившийся», «вставший на благородный путь освобождения и достигший совершенной мудрости», «учивший так же, следовавший тому же пути и к той же цели», а значит, «не пришедший неизвестно откуда и не ушедший неизвестно куда» и т.п. Т. является одним из десяти эпитетов Будды, использовался им самим в разговоре о себе или о др. *буддах*, т.е. о достигших окончательного освобождения. Встречается уже в Палийском каноне в трактате «Катхаваттху» Абхидхамма-питаки и Маджджхима-никае Сутта-питаки, в «**Милинда-паньхе**», у **Нагарджуны**. В

«Дашабхумика-сутре» он писал о двух путях достижения **нирваны**: трудном, опирающемся на собственные усилия, и более легком, благодаря состраданию Т. Этот термин связан с др. махаянским термином — **татхата** («таковость»), обозначающим истинную природу всех существ, «буддовость», обычно характеризующую как «неизменная», «неподвижная» и «находящаяся выше всех понятий и разделений». Эта связь прослеживается в истолковании термина «Т.» в смысле «достигший полной реализации „таковости“» «ставший одним с Телом учения» (*дхарма кая*). Как следствие принятия концепции Т. появляется еще один из эпитетов **махаяны** — «Колесница Т.».

Н.А. Канаева

ТАТХАГАТА-ГАРБХА (санскр. *tathāgata-garbha* — «зародыш Будды») — полисемантический термин махаянского **буддизма**, толкуемый как «семена Будды», «матрица **Татхагаты**», «сокровище *Tatthagatasya*», «вместилище учения Будды», «внутренняя причина или потенция достижения „буддовости“». Термин встречается уже в канонической «Маха-париниббана-сутре», где Т.-г. определяется как вечная, блаженная, истинная самость, чистая природа Будды (*буддха-дхату*), идентифицируемая с «таковостью» (**татхатой**) и универсальным состраданием. Согласно махаянскому **буддизму**, природа Будды является подлинной, неизменной и вечной природой всех существ, залогом их освобождения независимо от того, на каком уровне существования они находятся. Временно эта природа затемнена загрязненными (**клешами**), обуславливающими иллюзию и страдания эмпирич. бытия (**сансары**), препятствующими «прорастанию» семян, но однажды иллюзия рухнет и семена прорастут. Тогда «зародыш Будды» превратится в «совершенную природу Будды», разворачивающуюся в **нирване**.

Вопрос о присутствии всем существам природы Будды стал ключевым при разделе **тхеравады** и **махаяны**. *Тхеравада* понимает Т.-г. в узком смысле, не наделяя «семенами Будды» и способностью к достижению **нирваны** каждого индивида. В *махаяне* трансформация «зародыша» в «полного Будду» считается главной целью, залог ее достижимости — внутренняя природа Будды в каждом, а средством выступает соответствующая духовная практика.

Концепция Т.-г. развивается в трактате III в. «Т.-г.-сутра», в к-ром ее смысл разъясняется сравнениями, основанными на различных значениях слова *гарбха*, таких как «утроба», «матка», «чашечка цветка», «сокровищница», «оболочка», «семя». Т.-г. уподобляется *буддам*, спрятанным в чашечке цветка, благородному сыну в неблагородной утробе отталкивающей женщины, семени, спрятанному в бесполезной шелухе, с кладом, зарытым под домом бедняка. Дальнейшая разработка концепции имеет место в «Шрималадэви-сутре» («Сутре царицы Шрималы»), где термин соотносится с внутренней потенцией, делающей существа способными достичь состояния «буддовости» (в ней сказано, что где нет Т.-г., там существа не могут стать просветленными), и ассоциируется с третьим телом Будды — «дхармическим телом» (*дхарма кая*).

В трактате «Ратнаготра-вибхага» («Рассмотрение источника сокровища [Будды]»), приписываемом Схирамати I или Сарамати (оба жили ок. III в. н.э.) и предположительно оказавшем большое влияние на появление школы **йогачара**, Т.-г. идентифицируется с «„таковостью“, смешанной с загрязнением», а *дхарма кая* — с «„таковостью“ без загрязнения»; «таковость», в свою очередь, определяется как высшая

истина, воспринимаемая совершенной мудростью, и *дхарма кая* признается существующей внутри каждого.

Концепция Т.-г. обнаруживает монистич. тенденцию *махаяны* и противоречит фундаментальным будд. доктринам непостоянства (**анитьята**), бессубъектности (**анатмавада**), страдания (**дуккха**). Она более распространена в Юго-Вост. Азии, чем в Индии или Тибете. В Индии на ее основе не возникло школы, в Тибете такой школой стала *джонанг*. *Сутры*, излагающие доктрину «зародыша Будды», вскоре после написания были переведены на кит. яз. и оказали большое влияние на известные кит. сочинения вроде «Пробуждения веры». Доктрина занимает центр. место в учениях школ *хуаянь-цзун* (у Фацзана и Цзунми), *тяньтай-цзун* и *чань*.

Лит.: *Brown B.E.* The Buddha Nature: A Study of the Tathāgatagarbha and Ālayavijñāna. D., 1991; *Grosnick W.H.* Tathāgatagarbha // Encyclopedia of Buddhism / Ed. R.E. Buswell. N.Y. etc., 2004, p. 826–828; *Nyanatiloka.* Buddhist Dictionary. Manual of Buddhist Terms & Doctrines. Kandy, 1988; The Seeker's Glossary of Buddhism. 2nd ed. N.Y. etc., 1998.

Н.А. Канаева

ТАТХАТА (санскр. tathatā, букв. «таковость») — термин махаянской будд. философии и сотериологии, обозначающий подлинную, высшую реальность, к-рая присутствует во всех существах и вещах феноменального мира. Она несотворенная и вечная, недоступна обыденному сознанию, но открыта очищенному сознанию **татхагат** (просветленных), неопределима и невыразима; Т. — синоним термина *шунья* в философии мадхьямиков. Она обусловливает единство всех уровней бытия, объясняет связь каждого отдельного человека с **Буддой** (как персонифицированным, так и неперсонифицированным Абсолютом), потому что является единой основой всего, стоит за мнимым существованием чувственных и ментальных объектов, за воображаемым противопоставлением познающего и познаваемого, воспринимающего и воспринимаемого, субъекта и объекта. И в то же время она не имеет ничего общего с иллюзорным феноменальным миром; она никак не детерминирует его чувственное разнообразие; и мир, в свою очередь, никак не влияет на ее характеристики своей загрязняющей энергией аффектов.

Т. присутствует на всех уровнях индивидуального сознания: и в просветленном, и в непросветленном. Она является гарантом того, что все живые существа способны следовать по Пути будд. доктрины, от нее же исходит импульс, направляющий на этот Путь. Ее называют истинным телом Будды (*дхарма кая*). Поскольку она внутренне присуща живым существам, буддисты утверждали, что все живущие уже пребывают в истине, но страдают из-за неспособности ее видеть.

Н.А. Канаева

ТИПИТАКА (ТРИПИТАКА) (пали *Tīpīṭaka*, санскр. *Tripiṭaka* — «Три корзины [текстов]») — собрание текстов Палийского канона, хранимое школой **тхеравада** и включавшее *Виная-питаку* — «Корзину дисциплинарных правил», *Сутта-питаку* — «Корзину наставлений» и *Абхидхамма-питаку* — «Корзину доктрин». Эту трехчастную структуру канонич. собраний текстов можно считать «линией демаркации» между традиц. **буддизмом** (к-рый принято некорректно называть **хинаяной** —

«узким путем» или «узкой колесницей») и теми реформаторскими течениями, которые, стремясь показать свое превосходство над первым, присвоили себе почетный титул **махаяна** («широкий путь» или «широкая колесница») и создавали др. собрания авторитетных текстов, в значительной мере имитировавшие тексты Т. (прежде всего диалоги Сутта-питаки), но не следовали принципам трехчастного канона.

Отдельные компоненты Т. на различных инд. языках, в т.ч. на санскрите и гибридном санскрите, а также ср.-инд. языках, сохранились в преданиях мн. школ раннего буддизма. Нек-рые школы признавали авторитетными все части Т. — помимо тхеравадинов также ватсипутрии и махишасаки. Другие акцентировали значимость отдельных частей Т.: тхеравадины почитали прежде всего Сутта-питаку, сарвастивадины — Абхидхамма-питаку, апарашайлы и пурвашайлы — только Виная-питаку, гокулики (см. **Махасангхика**) — только Абхидхамма-питаку. Нек-рые же дополняли трехчастный канон новыми «корзинами». Так, если махасангхики добавляли к трем частям Самьюкта-питаку и Дхарма-питаку, а бахушрутии (признававшие уже «трансцендентность» нек-рых будд. учений) также Бодхисаттва-питаку, то дхармагуптаки сохраняли из традиц. частей только Виная-питаку, добавив, наряду с тремя новыми, также Дхарани-питаку (тексты магич. формул).

В том виде, в каком Т. существует сейчас, изданная в серии Pali Text Society, она может, строго говоря, датироваться лишь V в. н.э. — временем, когда ее структура и письм. текст были закреплены коллегией работавших на Ланке экзегетов, из к-рых более всех других потрудился знаменитый **Буддагхоса**, использовавший ок. 25 источников, составлявших коммент. ко всему канону на старосингальском (также и коммент. на дравидийском) при создании «стандартной тхеравадинской ориентации для интерпретации учений **Будды**». Буддагхоса не скрывал, что опирался на весьма уже длительную комментаторскую традицию, а такой крупнейший авторитет по палийской традиции в целом и хронологии в частности, как Х. Накамура, убежден, что коммент. Буддагхосы к Дигха-никае — «Сумангала-виласини» — содержит наряду с его собственными материалами и много более древние. Если это так, то письм. текст Т., по крайней мере близкий современному, мог быть в наличии уже в I–II вв. н.э. Косвенным указанием на это могут служить многочисленные цитаты из «совр.» Т. в палийском неканонич. тексте **«Милинда-паньха»** (I–II вв.), что, возможно, свидетельствует, о письм. оформлении Т. к этому времени. В связи с этим представляется важным знаменитое 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 совр. исчислениям, это должно было произойти примерно в 29 г. до н.э., и можно предположить, что тогда состоялась частичная запись нынешнего канона.

О том, что собрание **сутт** распространялось в устной трансляции уже ко II–I вв. до н.э., свидетельствуют датированные этим временем дарственные и посвятельные надписи в известнейших будд. архитектурных комплексах Санчи и Бхархута, прочитанные Э. Хульцштем и Г. Бюлером, в к-рых фигурируют такие термины, как *сутантика* и *сутанतिकини*, означающие монахов и монахинь, рецитирующих тексты Сутта-питаки, а также *нетакин* («знарок *питака*») и, что особенно важно, *панчанекайика* — «знарок пяти *никай*», т.е. «коллекций» текстов Сутта-питаки (на значение этих терминов в связи с историей Т. обратил в свое время внимание уже Т. Рис-Дэвидс). Начало же устной канонизации текстов будущей Т. можно соотнести с сер. III в. до н.э. — эпохой императора **Ашоки**, при к-ром вполне мог состояться собор, считавшийся тхеравадинами третьим — когда председательствовавший на нем Тисса Моггалипутта, коему приписывается полемич. трактат «Катхаваттху»

(«Предметы дискуссии»), организовал размежевание будд. ортодоксов со всеми инакомыслящими. Есть все основания полагать, что первые четыре «коллекции» Сутта-питаки, начиная с Дигха-никаи, были собраны одновременно.

Правление Ашоки существенно важно в связи с уточнением и предыстории Т. В надписи из Байрат-Бхабру, относимой к последнему периоду его царствования, т.е. к 230-м гг. до н.э., членам будд. общины-*сангхи* дается рекомендация углубленно изучать нек-рые авторитетные тексты (в их числе и такие, к-рые соответствуют конкретным *суттам* сегодняшней Т.). Составленная же в эпоху Ашоки «Катхаваттху» также содержит прямую ссылку на нек-рые диалоги Сутта-питаки. Локализовать этот «начальный арсенал» Т. в пространстве и времени более или менее точно затруднительно, равно как и связать его с к.-л. конкретным ср.-инд. языком. Очевидно, однако, что речь идет о раннебудд. наследии, передававшемся профессиональными «меморализаторами» (ср. палийский термин *бханака*) мн. поколений, к-рые начали трансляцию учения древней будд. общины, вероятно, уже вскоре после кончины ее основателя.

Наконец, историч. прототипы отдельных диалогов Сутта-питаки вполне могут восходить к эпохе жизни самого Будды, к-рая последнее время благодаря датировке Х. Бехерта и его школы сдвигается почти столетием ближе к нам в сравнении с традиц. исчислением (560–480-е гг. до н.э.) и помещается между 480–400 до н.э. Именно такое впечатление оставляют, в частности, диалоги Будды с его философствовавшими современниками, содержащие обобщения их позиций. Историч. прототипы палийских текстов следует отличать от их конечной лит. реализации, включающей бесконечные повторы, клишированные тематизации и формулы, нумерологич. схемы в духе «схоластич.» абхидхармизма и постоянные внедрения комментирования в само повествование. Поэтому доказательство аутентичности текстов Т. (к-рые в целом располагаются, т.о., в пределах целого тысячелетия) в каждом случае требует специальных изысканий.

I. Виная-питака состоит из трех частей. Первая — «Сутта-вибханга» является коммент. к *патимоккхе* — 227 дисциплинарным правилам для монахов в связи с конкретными проступками членов раннебудд. монашеской общины-*сангхи* и соответствующими наказаниями — от увещаний до изгнания из *сангхи*. Эти правила отражают реальную практику регулярных чтений *патимоккхи* в постные дни (*упосатха*) ново- и полнолуния. Вторую часть составляет «Кхандхака» — в двух версиях («Махавагга» в 10 главах и «Чуллавагга» — в 12), — где подробнейшие дисциплинарные правила (предписывающие, как проводить период дождей, одеваться, готовить лекарства и т.п.) «разбавляются» дидактич. и историч. легендами. К ним относятся рассказы о том, как происходили отдельные обращения в будд. общину, а также частичное жизнеописание Будды (обретение «просветления», первые странствования и первые ученики) и сказания о первых двух будд. соборах в Раджагрихе (вскоре после кончины Будды) и в Вайшали. «Париваранапатха», третья часть, состоит из 19 текстов катехизисного типа, включающих вопросы и ответы по дисциплинарным проблемам.

II. Сутта-питака, древнейшая и осн. часть Т., состоит из пяти больших собраний текстов (*никаи*), из к-рых первые четыре тематически более или менее однородны (изложение Буддой, но иногда и его учениками отдельных предметов будд. учения — *дхаммы*), а последнее является собранием разнородных материалов, объединенных позднее. Первые четыре собрания Сутта-питаки открываются неизменной формулой «Так я слышал», произносимой от лица повествователя (с целью убедить абстрактного слушателя в достоверности повествования), за к-рой следует сюжетная

рамка наставления, а затем само наставление — Будда произносит его в диалоге с к.-л. из конкретных собеседников или с целым об-вом (монахами, жителями деревушки и т.п.). Эти четыре собрания текстов различаются не содержательно, но количественно и структурно — по длине *сутт* и способу организации их последовательности. Все пять больших собраний текстов Сутта-питаки включают в различных пропорциях прозаич. и стихотворные компоненты.

1) Дигха-никая («Корпус длинных наставлений») включает 34 объемные *сутты*. В «Тевиджджа-сутте» («Наставление о знании Трех Вед») искусной критике подвергаются брахманический ритуализм и претензии **брахманов** на познание **Брахмана** как первоначала мира: эта критика имела большое миссионерское значение, т.к. следовало убедить оппонентов в том, что ключ к истинному содержанию их собственной религии хранится у Будды. В «Паяси-сутте» («Наставление о Паяси») будд. монах Кумара Кассапа вступает в полемику с аристократом-материалистом Паяси (возможно, судя по аналогии с текстами джайн. канона, здесь отразился образ Прасенаджита — царя Кошалы, пытавшегося экспериментальным методом доказать отсутствие у человека души). В знаменитой «Махапариниббана-сутте» («Наставление о великой нирване Будды») описываются последние часы пребывания основателя буддизма на земле, его завещание монахам («Все составленное разрушается — будьте светильниками самим себе!»), а также «чудеса», к-рые, как считают буддисты, сопровождали его кончину. В «Махасамая-суттанте» («Наставление о великом собрании божеств») содержится рассказ о том, как Будда, собрав однажды на лесной поляне у себя на родине, в Капилавасту, пятьсот монахов, обнаруживает, что туда же сошлись божества десяти мировых систем, чтобы почтить его и тех, кто с ним. Это также имело миссионерскую сверхзадачу, т.к. сошедшиеся «тонко видящие» боги-*суддхавасы* произносят краткий гимн в честь Будды, к-рому поклоняются все небожители, и т.о. новый будд. пантеон строится из материала традиционного, брахманистского.

2) Маджджхима-никая («Корпус средних наставлений») объединяет 152 *сутты* средней длины и развивает темы, весьма близкие к развернутым в Дигха-никае. В «Ассалаяна-сутте» («Наставление об Ассалаяне») Будда снова, в беседе с молодым брахманом Ассалаяной, обосновывает безосновательность варновой системы и претензий брахманов на верховенство. Как бы в подкрепление идеи религ. эгалитаризма «Ангулимала-сутта» («Наставление об Ангулимале») живописует обращение Буддой разбойника Ангулималы, к-рый не только принял *дхарму*, но и смог достичь **нирваны**. В «Упали-сутте» («Наставление об Упали») Будда обращает в буддизм уже одного из преданных его сопернику **Джине Махавире** мирянина Упали. В «Кандарука-сутте» излагаются доводы Будды против чрезмерного аскетизма, а «Дведхаватика-сутта» содержит важные сведения о предыстории сложения самого канона текстов Т.

3) Самьютта-никая («Корпус связанных наставлений») объединяет 2889 *сутт*, распределенных в 56 группах с различными повествователями (таковы ученики Будды — **Пурана Кассапа**, Сарипутта и др.). В этом собрании находится знаменитая «Дхаммачаккапаваттана-сутта» («Наставление о повороте колеса дхармы»), в к-рой излагается первая проповедь Будды в Оленьем парке Бенареса, где раскрываются **Четыре благородные истины** о всеобщности страдания (**дуккха**), повествуется о наличии у него причины, о его прекращении и пути, ведущем к его прекращению. В «Нидана-сутте» («Наставление о звеньях великой цепочки причин») излагается учение о зависимом происхождении состояний существования квазииндивида в **сансаре** (см. **Пратитья самутпада**).

4) Ангуттара-никая («Корпус наставлений в порядке возрастания на единицу») включает 2308–2363 *сутты* (в разных редакциях), распределенных по 11 разделам (*нипаты*). В первом обсуждаются единичные понятия и предметы учения, во втором — парные, в третьем — триады и т.д. в порядке возрастания. Эти числовые прогрессии предметов таксономии уже содержат **матрики** — ростки будущих **абхидхармических текстов**. В данном собрании наставлений содержатся важные сведения о жизни начальной будд. общины и первых учениках Будды.

Тексты всех четырех собраний *сутт* содержат многочисленные параллели, происхождение к-рых связано не только с общностью предания, но и с общей техникой передачи учения: будд. катехизаторы и миссионеры пользовались большим фондом формул, иллюстративных примеров и тематизированных клише, к-рые по надобности можно было помещать в любое доктринальное наставление или проповедь и к-рые составляли нечто вроде «постоянных» в текстах Т., софункционировавших с разнообразными «переменными».

5) Кхуддака-никая («Корпус кратких наставлений») включает разнообразный материал, к-рый составителям Т. хотелось канонизировать, но к-рый по происхождению вполне разнороден и объединяется в 15 различных по жанру и объему группах текстов. Первая группа — «Кхуддака-патха» содержит наставления для будд. послушника, связанные прежде всего с этикой. Вторая состоит из одного только сочинения, но зато общепризнанного лит. перла будд. лит-ры — «**Дхаммапады**», антологии 423 дидактич. стихов, распределенных по 26 главам и включающих в себя материал не только буддийской, но и общинд. гномической поэзии. Третья группа — «Удана» включает 8 «подгрупп» (*вагга*), содержащих по 10 *сутт*, посвященных дидактич. наррациям (напр., о трудном обращении Буддой его сводного брата Нанды) и «догматич.» формулировкам (напр., определение *нирваны*). Четвертая — «Итивуттака» содержит 112 кратких *сутт*, посвященных преимущественно изложению позиций Будды по проблемам нравственности. Пятая — «Суттанипата» (группа из 54 стихотворных поучений, диалогов и баллад) уступает «Дхаммападе» в известности, но не по лит. достоинствам. Как показали Т.Я. Елизаренкова и В.Н. Топоров, язык «Суттанипаты» в ряде случаев существенно отличается от языка др. палийских текстов и содержит значительные элементы древности (вплоть до аналогий формам ведийского языка). Шестая и седьмая группы *сутт*, «Виманаваттху» и «Петаваттху», повествуют о тех деяниях, к-рые ведут к переселению после смерти в небесные и, соответственно, адские обитатели, и могут рассматриваться в качестве иллюстраций популярной будд. трактовки закона **кармы**. Восьмая и девятая группы — «Тхерагатха» («Песни монахов») и «Тхеригатха» («Песни монахинь») — образцы аскетич., отшельнич. поэзии. Десятая группа текстов Кхуддака-никаи — знаменитое собрание 547 **джатак**, или сказочных описаний предшествовавших рождений Будды (здесь он именуется **бодхисаттвой**), к-рые можно в определенном смысле рассматривать как будд. интерпретацию общинд. фольклорно-дидактич. наследия; сюжеты *джатак* стали популярнейшими мотивами будд. изобразительного искусства. В отличие от этой религ. беллетристики 11-я группа, «Ниддеса», представляет собой собрание экзегетических текстов, содержащих не только истолкования собственно будд. учения, но и результаты будд. упражнений в грамматике и лексикологии. 12-ю группу — «Патисамбхидамаггу» — можно считать учебником будд. догматики: здесь исследуются Четыре благородные истины, этич. первопринципы, будд. версия закона *кармы*. 13-я — «Ападана» жанрово ближе всего к *джатакам*: в ней излагаются подвиги прошлых **будд** и **архатов**, а также тех, кто выбрал стезю «одинокого будды» (*паччека-будда*). 14-я — «Буддавамса», в к-рой Будда сам пове-

ствует о своих 24 предшественниках, действовавших в 12 последних мировых периодах. Последняя группа текстов — Чария-питака, состоящая из 35 стихов, «версифицированных *джатак*», в коих прославляются совершенства (**парамиты**) Будды в его прошлых рождениях.

III. Абхидхамма-питака представлена трактатами, в к-рых «учительный» материал Сутта-питаки и доктринальный материал древнего происхождения систематизируются по нумерологич. группам топиков (ср. принцип организации Ангуттара-никаи) — отдельные составляющие будд. учения классифицируются и дефинируются (нередко через цепочки синонимов). Этих трактатов семь: «Дхаммасангани» — «Исчисления предметов учения» этико-психологич. содержания в четырех больших разделах; «Вибханга» — «Классификации» общих и частных предметов учения; «Дхатукатха» — «Обсуждение элементов» — как способов классификации *дхарм*, так и самой экспозиции будд. учения; «Пуггалапаннати» — «Описания индивидов» по их психологич. и нравственным характеристикам; «Катхаваттху» — «Предметы дискуссий» тхеравадинов с др. школами классич. буддизма, касающиеся 252 доктринальных предметов; «Ямака» — «Парные вопросы» о распределении терминов в пропозициях, к-рые можно определить как упражнения в «прикладной логике», и «Махаппакarana» — «Большой трактат», посвященный дифференциации 24 типов отношений между объектами. «Катхаваттху» — основной первоисточник по разномыслиям в рамках школ традиц. буддизма начиная уже по крайней мере с эпохи так называемого Третьего общебудд. собора, созванного Ашокой в Паталипутре.

Т. можно без оговорок назвать целой библиотекой будд. лит-ры, что нагляднее всего иллюстрируется ее знаменитым 39-томным изданием сиаемским шрифтом в 1894 в Бангкоке. В этом отношении с ней может успешно соперничать разве что кит. Т., основанная на канонич. собраниях др. будд. школ, к-рая в своей минимальной версии содержит 100 томов, а в максимальной в три раза больше — разумеется, в расширенном понимании канонич. собрания будд. текстов, в к-рое включалась практически вся будд. и даже не только будд. лит-ра. Тексты «трех корзин» являются важнейшими составляющими в будд. лит-рах Центр. и Юго-Вост. Азии и Дальнего Востока.

Материалы Т. — важнейший источник по истории инд. философии, прежде всего по ее начальному, шраманскому периоду. Среди палийских *сутт* по своему значению выделяются неск. поучений, к-рые представляют целые «симфонии» филос. воззрений и течений шраманской эпохи. К ним относится в первую очередь объемная «Брахмаджала-сутта» («Наставление о сети Брахмы»), подлинная энциклопедия филос. взглядов эпохи Будды, открывающая собрание Дигха-никаи (а значит, и всей Сутта-питаки) и излагающая способы решения десяти осн. филос. проблем, начиная с вопроса о вечности **Атмана** и мира и завершая вопросом о возможности достижения блаженства в наст. жизни (распределяемых на то, что связано с «прошлым», и то, что связано с «будущим») в 62 «позициях» (*ваттху*). Второй по своей «симфонической значимости» текст Т. — это вторая по порядку сутта Дигха-никаи под назв. «Саманнапхала-сутта» («Наставление о плодах подвижничества»), где собраны осн. фрагменты, выражающие филос. кредо шести наиболее известных учителей шраманского времени — материалиста **Аджиты Кесакамбалы**, адживиков Пураны Кассапы и знаменитого **Маккхали Госалы**, близкого к **адживикизму** основателя инд. психофизич. дуализма и субстанциализма **Пакудхи Каччаяны** и знаменитого учителя диалектики, «скользящего угря» **Санджай Белаттхипутты**, а также основателя **джайнизма**, к-рый фигурирует здесь под именем Нигантхи Натапутты. Из наставлений собрания Маджджхима-никаи следует выделить пре-

жде всего «Апаннака-сутту» («Наставление об очевидном»), в к-рой соплагаются четыре филос. позиции эпохи Будды: в них отстаивается безрезультатность человеческих деяний под углом зрения материализма и фатализма, а им противопоставляются в качестве прямых контртезисов позиции тех, кто убежден в результативности человеческих действий (главный предмет дискуссий шраманских философов — между акириявадинами и кириявадинами). Большинство же текстов Сутта-питаки, привлекаемых в качестве источников по философии шраманской эпохи, содержат изложение позиций отдельных философов в их диалоге с Буддой либо с его ближайшими учениками. Таковы, напр., диалоги «Поттхапада-сутты» или тексты, посвященные Ваччхаготте, — осн. источники по филос. воззрениям и «практикам» **париббаджиков**. Историк начальной инд. философии может результативно работать и с некоторыми др. *суттами*, в к-рых также дается суммарный критич. обзор филос. учений эпохи Будды. Такова «Сандака-сутта» («Наставление Сандаке») Маджджхима-никаи, в к-рой излагаются и опровергаются взгляды тех же Аджиты Кесакамбалы, Пакудхи Каччаяны, Маккхали Госалы и Санджаи Белаттхипутты. Несмотря на беспорную тенденциозность в изображении современников Будды (почти все они обращаются в буддизм, а если нет, то обнаруживают свою полную несостоятельность) и содержащиеся в них анахронизмы, тексты Т. незаменимы по своему историч. материалу. Важными источниками являются, разумеется, и те *сутты*, в к-рых излагается и сама «положительная философия» Будды вне его диалога с др. шраманскими мыслителями. Одна из них — «Маханидана-сутта» («Наставление о великой [цепочке] причин[ности]») собрания Дигха-никаи, содержит, вероятно, самую раннюю версию *пратитья самутпады*, в соответствии с к-рой различались не 12, но только девять звеньев этой цепочки условий и того, что они обуславливают. Трактат «Катхаваттху» можно считать энциклопедией буддизма периода ранних школ, т.к. именно из полемич. пунктов данного трактата складывается панорама их дискуссий, а значит, и осн. содержания их «филос. жизни». Однако не только «Катхаваттху», но и все тексты Абхидхамма-питаки являются первостепенно важными источниками по данному периоду, раскрывая прежде всего ранние будд. опыты в системной аналитике, классификации и определении понятий и предметов учения, — источниками уже не ретроспективными в отношении описываемого материала, но синхронными ему.

Лит.: Васильев В. Буддизм в полном развитии по винаям // Восточные заметки. Сб. статей и исследований профессоров и преподавателей фак-та вост. языков Имп. СПб. ун-та. СПб., 1895; Елизаренкова Т.Я., Топоров В.Н. Язык пали. М., 2003; Шохин В.К. Буддийский пантеон в становлении (по текстам Дигха-никаи) // Фольклор и мифология Востока (в сравнительно-типологическом освещении). М., 1999; *он же*. Индийская философия. Шраманский период. СПб., 2007; Banerji S.C. An Introduction to Pāli Literature. Calc., 1964; Barua A.R. Mind and Mental Factors in Early Buddhist Psychology. N.D., 1993; Bhagwat N.K. Buddhist Philosophy of the Theravāda as Embodied in Pāli Abhidharma. Patna, 1970; Bhattacharya V. Buddhist Texts as Recommended by Asoka. Calc., 1948; Ergart J.T. Faith and Knowledge in Early Buddhism. Leiden, 1977; Geiger W. Pali Literatur und Sprache. Strassburg, 1916; Hoffman F.J. Rationality and Mind in Early Buddhism. D., 1987; Jayatilleke K.N. Early Buddhist Theory of Knowledge. L., 1963; Johansson R.E.A. The Dynamic Psychology of Early Buddhism. Oxf., 1979; Labh B. Paññā in Early Buddhism. D., 1991; Lueders H. Beobachtungen ueber die Sprache des Buddhistischen Urkanons. B., 1954; Malalasekera G.P. Dictionary of Pāli Proper Names. Vol. I–II. L., 1960; *id.* Pāli Literature of Ceylon. L., 1928; Nakamura H. Indian Buddhism. A Survey with Bibliographical Notes. Tokyo, 1980; Norman K.R. Pāli Literature, Inclu-

ding the Canonical Literature in Prakrit and Sanskrit of All the Hīnayāna Schools of Buddhism // History of Indian Literature. Ed. by J. Gonda. Vol. 7, fasc. 2. Wiesbaden, 1983; *Nyanatiloka*. A Guide Through the Abhidhamma Piṭaka. Colombo, 1957; *Perez-Ramon J.* Self and Non-Self in Early Buddhism. The Hague, 1980; *Rhys-Davids C.A.F.* Buddhist Psychology. L., 1924; *Rhys-Davids T.* Buddhism. L., 1917; *Tuxen P.* Einige Bemerkungen über die Konstruktion der Pālitexte // Beiträge zur Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte Indiens. Festgabe H. Jacobi. Bonn, 1926; *Warder A.* Pāli Metre. A Contribution to the History of Indian Literature. L., 1967; *Warder A.K.* Introduction to Pāli. L., 1963; *Winternitz M.* History of Indian Literature. Vol. II. Calc., 1933; *Woodward F.L.* Pali Tipiṭakam Concordance. L., 1952.

В.К. Шохин

ТИРТХАНКАР (tirthankar, букв. «создатель *тиртхи* — переправы/брода») — в **джайнизме** провозвестник учения, к-рый, по преданию, с целью спасения всех живых существ в каждую мировую эпоху провозглашает истину и указывает всем страждущим путь на др. берег существования — в **нирвану**. В рамках самой джайн. традиции Т. понимается и как создатель *тиртхи*, т.е. джайн. общины, состоящей из монахов (*садху*), монахинь (*садхви*), мирян (*шравака*) и мирянок (*шравика*). Таких спасителей в джайнизме насчитывается 24: Ришабханатха, Аджитанатха, Самбхаванатха, Абхинандана, Суматинатха, Падмапрабха, Супаршванатха, Чандрапрабха, Сувидхинатха (или Пушпаданта), Шиталанатха, Шреямсанатха, Васупуджья, Вималанатха, Анантанатха, Дхарманатха, Шантинатха, Кунтхунатха, Аранатха, Маллинатха (Малли), Мунисуврата, Наминатха, Неминатха (или Ариштанеми), Паршванатха и **Джина Махавира Вардхамана**. Первый из них и легендарный основатель джайнизма, Ришабха (также — Ришабхадэва, Ришабханатха), или Адинатха, играет роль своеобразного культурного героя, поскольку в традиции с его именем связывается обучение людей сельскому хозяйству, 72 «мужским» и 64 «женским» ремеслам и искусствам. Его дочь Брахми обучила людей 18 алфавитам, положив тем самым начало лит-ре (*брахми* — назв. одного из древнеинд. шрифтов). По легенде, именно Ришабха разделил людей на профессиональные (не кровнородственные) сословия-*варны*: 1) жрецы-**брахманы**, 2) цари и воины — кшатрии и 3) торговцы и земледельцы — вайшьи. Сам Ришабха был царем, чье справедливое и мудрое правление принесло благополучие и процветание его подданным. Он правил долго и успешно, но его душа не была удовлетворена мирскими вещами, поскольку стремление царя достичь материального преуспевания пробудило в нем жажду духовного совершенствования и осознание тщетности всего земного. Он решил отказаться от мира и оставить царство своим сыновьям. На 8-й день темной половины месяца *чайтра* Ришабха сел под дерево *ашока*, снял все свои одежды и украшения, вырвал волосы на голове и принял обеты аскета. Правителем большей части царства стал старший сын Ришабхи, Бхарата, вступивший в борьбу со своим братом Бахубали. Во время битвы, после того как выпущенный Бхаратой диск-*чакра* не причинил ему вреда, Бахубали прямо на поле битвы осознал всю тщетность своих притязаний и объявил брату, что отказывается от царства, мира и желает стать аскетом. Отправившись в лес и практикуя суровую аскезу, Бахубали медитировал, стоя так долго, что лианы обвили его тело. После годичной, но безрезультатной медитации он понял, что препятствием к духовному пробуждению является его гордость своими аскетич. подвигами и зависть к обретшим просветление раньше него. Однако с по-

мощью своих сестер Брахми и Сундари Бахубали удалось достичь цели. Для джайнизма легенда о Бахубали и его брате чрезвычайно важна, поскольку она всячески подчеркивает подвиг младшего сына Ришабхи, отказавшегося от всего мирского, и является наглядной иллюстрацией теории «неодносторонности» (**анэкантавада**): то, что представляется ценным с одной стороны (власть и богатство), с др. стороны бесплодно и тщетно. Значимость этой истории отражена в огромных статуях, к-рые воздвигли джайны в честь Бахубали. Самая знаменитая 19-метровая, высеченная из цельного камня, статуя находится на вершине г. Гомматагири в Шраванабелголе на юге Индии (шт. Карнатака). В целом по всей Индии подобных монументов насчитывается более двух десятков, часть из к-рых была возведена уже в XX в. Среди других Т. особое внимание уделяется 16-му, Шантинатхе, поскольку с него начинается непрерывная передача учения джайнизма. Относительно 19-го Т. существуют разногласия между последователями Махавиры, поскольку одно направление (**дигамбары**) считает его мужчиной по имени Маллинатха, тогда как другое (**шветамбары**) — женщиной Малли. 22-й Т., Неминатха, также занимает особое место в ряду наиболее почитаемых, т.к. джайны полагают, что он был двоюродным братом Кришны, божества индуистского пантеона. Среди легендарных предшественников Махавиры единственным реально существовавшим был, возможно, 23-й — Паршва, или Паршванатха, с деятельностью к-го в джайнизме связываются так называемые «четыре добродетели» или «четыре воздержания» (*чатур-дхарма, чатур-яма*): не-насилие (**ахимса**), правдивость (*сатья*), не-воровство (*астея*) и не-привязанность (*апариграха*) к имени. Согласно жизнеописанию Джини, его родители были последователями Паршвы. Однако именно с проповедью Махавиры, последнего Т., связывается возникновение джайн. канона (**агамы**, или **сиддханты**).

Лит.: *Babb L.A.* Ascetics and Kings in a Jain Ritual Culture. D., 2000; *Bloomfield M.* The Life and Stories of the Jaina Savior Parśvanatha. Baltimore, 1919; *Boolchand.* Lord Mahavira. Varanasi, 1948.

Н.А. Железнова

ТРАЙРУПЬЯ (санскр. *trairūpya*, букв. «трехаспектное») — в инд. логике правило, призванное отделить подлинный выводной знак (**линга**), или основание (**хету**) логич. вывода (**анумана**), от мнимого (**абхаса**). Относительно автора Т. мнения ученых расходятся. Нек-рые считают, что его сформулировал **Дигнага**, другие находят его аналоги у **Васубандху** (концепция *трихету* в «Вада-виддхи»). Правило Т. использовалось прежде всего в дебатах для «отсеивания» мнимых, или псевдо-, аргументов (см. **Хету-абхаса**). Согласно Т., **хету** (основание) должно удовлетворять трем критериям: 1) быть свойством локуса, или субстрата вывода, — **пакши** (*пакша-дхарматва*) наряду с выводимым свойством (*садхья*), — напр., в выводе о наличии огня за холмом, из-за к-рого поднимается дым, дым является *хету*, присутствующим в том же локусе (*пакше* — холме), что и *садхья* (обладание огнем); 2) присутствовать в др. локусе, характеризуемом такой же *садхьей*: огонь сопровождается дымом в кухонном очаге (положительный пример — *сапакша*); 3) отсутствовать в локусе, характеризуемом отсутствием *садхьи*: в озере нет дыма, стало быть, нет и огня (отрицательный пример — *випакша*; см. **Дриштанга**; **Панча-аваява-вакья**).

В дискуссии первый критерий исключает нерелевантные основания, второй — основания, к-рые нигде не встречаются или встречаются лишь в обсуждаемом случае, третий — основания, к-рые встречаются лишь в данном выводе либо в его от-

рицании. С нарушением первого критерия связывается такая разновидность псевдооснований, как «непризнанные», или «неустановленные» (*асиддха*, *атрасиддха*), с нарушением либо второго, либо третьего — «амбивалентные» основания (*анайкантика*), с нарушением второго и третьего — «противоречивые» (*вируддха*).

Первым из брахманистских логиков, включивших Т. в определение выводного знака, был вайшешик **Прашастанада** («То, что неизменно сопутствует „выводимому“, известное как повсеместно и всегда [сопутствующее всем объектам] сходно с ним класса и всегда отсутствующее [в объектах] противоположного класса, — это выводной знак» (Падартхадхарма-санграха [268])).

Концепция Т. была предметом разных толкований. К. Поттер выделяет три стадии в ее развитии: на первой стадии (до Дигнаги) второй и третий критерии понимались как относящиеся к одному множеству объектов, обладающих или не обладающих обсуждаемым выводимым свойством (огнем), — напр., множеству кухонных очагов или множеству озер; на второй стадии (Дигнага и др. логики) третий критерий соотносится со всеми множествами таких объектов; на третьей стадии (после **Дхармакирти**) это распространяется и на второй критерий. На этой последней стадии для правильного вывода считается достаточным соответствие либо первому и второму, либо первому и третьему. Брахманистские логики по-своему модифицировали Т., **Джаянта Бхатта** добавляет новые требования: неопровергаемость присутствия основания в локусе с помощью др. инструмента достоверного познания (**прамана**), а также невозможность для основания быть связанным с каким-то др. выводимым свойством, помимо того, с к-рым он разделяет один локус.

См. также ст.: **Анвая-вьятирека**.

Лит.: EIPh. Vol. II. Indian Metaphysics and Epistemology. The Tradition of Nyāya-Vaiśeṣika up to Gaṅgeśa. Ed. by K.H. Potter. D., 1977, p. 191–197.

В.Г. Лысенко

ТРИБХАВА (санскр. *tribhāva* — «три природы») — термин **кашмирского шиваизма**, определяющий тип личности. *Дивья* — божественная природа; считается наивысшим типом и ассоциируется с **гуной саттва**. *Вира* — героич. природа, наиболее подходящая для тантрической практики, предполагающей целостное видение внутренней и внешней Вселенной, вне двойственных разделений на добро и зло, чистое и грязное и т.п.; ассоциируется с **гуной раджас**. *Пашу* — самый низкий, закабаленный, «скотский» тип с преобладанием **гуны тамас**. *Пашу* связаны *пашами* — путами **майи** в виде **клеш**, **кармы** и т.д. Духовная практика (*садхана*) назначается наставником в зависимости от преобладания в ученике той или иной **бхавы**.

В.А. Дмитриева

ТРИКАЯ (санскр. *trikāya* — «три тела» Будды) — наиболее значительная попытка теоретиков **буддизма** концептуализировать природу Будды посредством введения в нее онтологич. стратификаций. Глубинные мотивы создания этой концепции неотделимы от механизмов общеисторич. эволюции буддизма в целом. Она выражала неудовлетворенность многих традиц. будд. общин будд. учением как методом, лишь нравственно-философско-медитативной терапией и, соответственно, потреб-

ность видеть в основателе учения не только «физически ограниченную» фигуру провозвестника **дхармы**, но и адресата «нормального» религ. культа, к-рый мог бы ускорить адепту путь к накоплению «заслуги» и достижению высшего посмертного благосостояния, а также привлечь широкие круги приверженцев в не меньшей степени, чем индуистские боги. Вместе с тем формированию учения Т. предшествовала «ученая дискуссия» теоретиков будд. школ, восходящая уже к разногласиям **махашасаки** и отделившейся от нее **дхармагуптаки** (раскол датируется, вероятно, кон. III в. до н.э.) относительно того, эффективны ли дары общине: если Будда принадлежит общине, то они оправданны, а если не принадлежит, то эффективны могут быть только дары Будде. Такая постановка вопроса стимулировала изыскания на предмет природы Будды и при отрицательном ответе на исходный вопрос открывала возможности для реинтерпретации этой природы как «трансцендентной».

Хотя термин *дхарма кая* — «дхармическое тело» — появляется уже в палийских текстах, он еще не выражает концепцию «буддологии». Зато в **локоттаравадде** (букв. «учение о надмирной природе [Будды]») — школе, отпочковавшейся от **махасангхики** в III в. до н.э., основатель буддизма превращается в божество, его истинная природа мыслится «бесконечной», а историч. Будда трактуется лишь как средство адаптации (*анувритти*) к условиям проповеди для земных существ. В школе же *саутрантика*, самом позднем из значительных ответвлений традиц. буддизма, по крайней мере ко II в. н.э. (по мнению нем. буддолога Г. Шумана) сформировалось учение о том, что Будда располагает помимо земного тела также и двумя неземными.

Концепция «трех тел» Будды в **махаяне** встречается уже в первых **праджняпарамитских текстах**, напр. в «Ашатасахасрика-праджняпарамита-сутре» (ок. I–II вв.). Все ранние махаянские концепции трех тел объединяло представление о том, что каждый **будда** располагает каждым из этих тел, которые, т.о., соответствуют им нумерически. Одним из ранних источников по Т. является приписываемая иногда **Ашвагхоше** «Махаяна-шрадхотпада-шастра» («Трактат о возникновении веры в учение махаяны»), по к-рой адепт, прошедший все требуемые ступени и освободившийся от **сансары**, достигает состояния истинного, абсолютного бытия, к-рое именуется *дхарма кая* и является (по трактовке рус. буддолога О.О. Розенберга) совокупностью истинносущих **дхарм** в состоянии «сверхбытия». Помимо этого тела он обладает еще одним — именуемым *самбхога кая* («тело блаженства» или «тело пользования») и означающим, что каждый *будда*, даже достигший **нирваны**, обладает неким особенным телом, созданным его заслугами (*пунья*), и пользуется всеми его совершенствами, а также тем, что он имеет возможность «наслаждаться» общением с высшими из **бодхисаттв**. Наконец, *будда* отличается от «обычного **архата**», помогая и другим достичь «пробужденности» (**бодхи**), и с этой целью является им в виде обычного земного учителя, располагая тем, что называется *нирма-на кая* («призрачное тело»).

В «Ланкаватара-сутре» и «Ваджрачхедика-сутре» (IV в.) *дхарма кая* претворяется уже в единое бытийное первоначало *дхармата* (букв. «дхармовость»), коему причастны в своей общей сущности все *будды* одновременно. Сам «трансцендентный» Будда намекает на это своему ученику Субхути уже в «Ваджрачхедике», где он называет тщетным служение ему в его «образной» форме (гл. 26) и прямо говорит об этом в «Ланкаватаре» (гл. 3), подчеркивая, что он и др. «совершенные *будды*» идентичны через единство в *дхарма кае*. Сам же термин «Т.» и филос. интерпретация «трех тел» устанавливаются в IV в. в школе **йогачара**. Окончательно

сложившееся учение о Т. позволяет трактовать *дхарма каю* всеобщим «первопринципом» и бытийным Абсолютом; *самбхога каю* — «собором» многочисленных небесных *будд*, наделенных совершенствами мудрости (**праджня**) и сострадания (**каруна**), доступных лишь духовному зрению *бодхисаттв*, хранителей будд. парадиза (*буддха-киштра*), не способных, однако, собственными усилиями даровать адептам освобождение; *нирмана каю* — телесно ограниченными и смертными земными *буддами*, к-рые временно являются в мир, чтобы проповедовать богам и людям *дхарму*, но не способны ни облегчать страдания, ни ускорять путь к освобождению. Асанга и Васубандху координируют «три тела» и три уровня реальности (см. **Трисвабхава**): Будда-Абсолют соответствует «совершенной природе», небесные *будды* — «зависимой природе», земные — «воображаемой природе» (ср., к примеру, васубандховскую «Трисвабхава-нирдешу», ст. 36–38). В коммент. Васубандху к известнейшему сочинению Асанги «Махаяна-сутра-аланкара» предлагаются терминологич. модификации Т. и три соответствующих «тела» по нисходящей обозначаются как *свабхавика*, *самбхогика* и *найрманика*; при этом он уточняет, что они представляют знание всего, что может быть познано во всех аспектах, а потому их познание есть радикальное средство устранения любых сомнений (гл. 21). В «Суварнапрабхаса-сутре» (IV–V вв.) утверждается, что реально у **Татхагаты** имеется только «нематериальное» тело *дхармы*, из идей и ментальных составляющих, а его явления в мире относятся к видимости. В «Ратнаготра-вибхаге» Сарамати (V в.) Т. выражает чистую «таковость» Будды (**татхата**) и три соответствующих «тела» характеризуются тонкостью, величием и великодушием (П.6).

Тантристские последователи культа Адибудды («первоначальный Будда»), расцвет к-рого в Тибете начинается с X в., вводят в Абсолют четырех *адибудд* (Вайрочана, Ваджрасаттва, Ваджрадхара, Самантабhadра), любезно предоставив четырем другим (Акшобхья, Ратнасамбхава, Амитабха, Амогхасиддхи) места среди *будд* небесных, а Канакамуни, Кашьяпе, историч. Будде и **Майтрее** — среди земных. Еще раньше, в духе своего религиозно оправдываемого эротизма, тантрики ввели четвертое тело — *сукха кая* («тело наслаждения»), посредством коего «вечный Будда» испытывает любовные восторги в объятиях своей супруги Тары (Бхагавати).

Концепция Т. предоставила буддистам требуемую им иерархию инстанций освобождения, призванную облегчить «извлечение» *нирваны* из бесконечных резервуаров «вечного Будды» при содействии небесных и земных посредников. Др. преимуществом этой концепции была ее способность удовлетворить потребности как философствующих адептов (к-рые получали «полноценный Абсолют» и довольно четкую последовательность его эманаций), так и более многочисленных равнодушных к философствованиям верующих, получавших наконец обоснованный доступ к «нормальному культу». Правда, эти меры не смогли задержать безостановочного вытеснения буддизма из Индии, все больше привыкавшей к идее **Брахмана**, отражающегося в различных манифестациях, **аватарах** и «формах» до такой степени, что будд. имитации ведантизма (к-рый сам предварительно извлек все для себя пригодное из буддизма *махаяны*) не могли заинтересовать участников движения индуистского ренессанса. Зато в Тибете иерархия *будд* стала теоретич. основанием той своеобразной имитации «высокой церкви», к-рая поражала воображение европ. путешественников XIX в. внешними аналогами с католическим богослужением. О.О. Розенберг в свое время убедительно показал несостоятельность сближения концепции Т. с тринитарным догматом христианства — сближения, на к-ром настаивали совр. ему будд. миссионеры во главе с Д. Судзуки. Зато можно отметить однозначные параллели махаянского и ваджраянского принижения историч. Будды с докетизмом

ближневосточных гностиков, к-рые настаивали на призрачности Боговоплощения. Учения Василида о том, что человеческая природа Иисуса Христа в искуплении не участвовала, Симона — что она была лишь иллюзией, Валентина и Бардесана — что основатель христианства был существом сверхъестественным, имевшим лишь чувственный образ, слишком близко напоминают Т., чтобы до конца исключить возможность «подтверждающего влияния» буддизма на гностич. «околохристианство». Такие хорошо известные факты, как то, что Бардесан, современник **Нагарджуны**, сопровождавший римское посольство в Индию имп. Гелиогабала в 218 н.э., активно интересовался инд. верованиями и учениями и одним из первых принес в Европу достоверные сведения о будд. общине, делают данную гипотезу правдоподобной.

Лит.: *Мялль Л.Э.* Некоторые проблемы возникновения махаяны // Центральная Азия в кушанскую эпоху. Т. 2. М., 1975; *Розенберг О.О.* Труды по буддизму. М., 1991; *Conze E.* Buddhism and Gnosis // The Origins of Gnosticism. Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina 13–18 April 1966. Testi e discussioni pubblicati a cura di U. Bianchi. Leiden, 1967; EIPh. Vol. VIII. Buddhist Philosophy from 150 to 350 A.D. Ed. by K.H. Potter. D., 1999; EIPh. Vol. IX. Buddhist Philosophy from 350 to 600 A.D. Ed. by K.H. Potter. D., 2003; *Schumann H.* Mahāyāna-Buddhismus. Die zweite Drehung des Dharma-Rades. München, 1990.

В.К. Шохин

ТРИЛОКА (санскр. triloka — «три места») — небо, земля и подземный мир, т.е. все существующее, Вселенная. Синонимом понятия «Т.» является *трибхувана* («три мира»). В ведийской космогонии трехчастной структуре вертикального деления пространства предшествовало изначальное состояние недифференцированного единства: «Не было не-сущего, и не было сущего тогда. / Не было ни воздушного пространства, ни неба над ним. / Что двигалось туда и сюда? Где? Под чьей защитой? / Что за вода была — глубокая бездна? / Не было ни смерти, ни бессмертия тогда. / Не было ни признака дня (или) ночи. / Дышало, не колебля воздуха, по своему закону Нечто Одно, / и не было ничего другого, кроме него. / Мрак был сокрыт мраком вначале. / Неразличимая пучина — все это» (Ригведа X.129). Более ранние космогонич. мифы разделяли это первоначальное состояние на две части (в мифе о *хиранья-гарбхе* — «золотом яйце», расколовшемся на две половины — золотую и серебряную, из к-рых возникли соответственно небо и земля). Трехчастная схема представлена в мифологии о «трех шагах Вишну», создающих Вселенную и моделирующих ее структуру. В индуистской мифологии *сварга-лока* — небо, где помещается рай Индры (*Индра-лока*), расположенный на вершине горы Меру в *антарикше*, сюда попадают храбрые воины, павшие на поле битвы; *нарака-лока* — подземный мир, где, согласно «Атхарваведе» (II.14; V.19), демоны терзают грешников. Впоследствии как верхний, так и нижний миры подразделялись еще на семь уровней. Верхний мир (включая и землю): 1) *бхур-лока*, или *бхуми-лока* (земля), 2) *бхувар-лока* (пространство между землей и солнцем, обиталище мудрецов), 3) *свар-лока* (пространство между солнцем и Полярной звездой, обитель Индры), 4) *махар-лока* (местопребывание Бхригу и др. святых), 5) *джана-лока* (местопребывание сыновей Брахмы), 6) *тапар-лока* (местопребывание божества Вирадх), 7) *сатья-лока*, или *Брахма-лока* (местопребывание Брахмы). Нижний мир: 1) *атала* (его владыка — Махамая), 2) *витала* (владыка — Хатакешвара, одно из проявлений Шивы), 3) *сутала* (владыка — Бали), 4) *талатала* (владыка — **майя**), 5) *махатала* (местопребывание гигант-

ских змеев), 6) *расатала* (местопребывание демонов — *дайтьев* и *данавов*), 7) *патала* (владение Васуки и *нагов*).

В будд. космологии, в особенности в космологии **махаяны** (т.н. *асанкхья* космологии), концепции «Т.» пришла на смену иная концепция — *сахалока*, в соответствии с к-рой неисчислимо количество миров формируется в мегасистемы — *сахалоки*. Таких миров, как говорится в будд. текстах, «больше, чем песчинки в Ганге». В будд. философии мифологич. модель трехчастного деления мира обычно заменяется концептуальной схемой «трех сфер» (*кама-дхату*, *рупа-дхату* и *арупа-дхату*). В этой схеме обитатели всех «трех миров» подразделяются на тех, кто еще подвержен своим желаниям в сфере *кама-вачара* или *кама-дхату* (а это могут быть и боги, и люди, и животные, различные мифич. обитатели небес и подземного мира), на тех, кто уже научился не зависеть от желаний, но еще пребывает в «сфере форм», и тех, кто вступил в сферу «без форм». Покинуть «сферу желаний» можно только в результате целенаправленных усилий, работы с сознанием.

В философии **йогачары** Т. рассматривается как синоним сознания: «Что касается трех миров, то они есть не что иное, как только лишь сознание» (Дашабхумика-сутра).

С.Ю. Лепехов

ТРИМУРТИ (санскр. trimūrti — «три формы») — индуистская модель отражения Абсолюта в трех взаимодополняемых формах, соотносимых с космогонич. функциями созидания, сохранения и разрушения мира и соответствующих трем верховным божествам пантеона — Брахме, Вишну и Шиве.

Предпосылки Т. можно видеть уже в триадических формах нек-рых ведийских богов, напр. в образе Агни, присутствующего в виде солнца на небе, молнии в атмосфере и обычного огня на земле (Ригведа I.144.4, II.4.5, X.4.5 и т.д.), или трех богинь, связанных с жертвоприношениями животных (Ригведа V.5.8). Но лишь в сравнительно поздней «Майтри-уп.» **Брахман** как абсолютное начало сущего представлен в трех «образах владычества» — Брахмы, Рудры (Шивы) и Вишну, подобно тому как женское, мужское и среднее суть образы его рода, а огонь, ветер и солнце — образы его сияния (VI.4–5). Дальнейшие этапы формирования конструкции Т. засвидетельствованы в эпич. текстах, в поздних **упанишадах** (Рамоттаратапанья-уп. I.16), а также в поэзии Калидасы (Кумарасамбхавы II.14). На этих этапах можно предположить и косвенное влияние **буддизма махаяны**, где разрабатывалась идея «трех тел» **Будды** (см. **Трикая**), хотя концептуально будд. и индуистская триады различны.

Модель Т. была освоена преимущественно шиваитами. В «Линга-пуране» (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 теоретически предполагаемая «нейтральность» Абсолюта, но зато укрепляются приоритеты «сектантского божества». В течениях позднего вишнуитского **бхакти**, напр. у Нимбарки, конфигурация меняется: Абсолют-Вишну представлен в трех формах, одна из к-рых соответствует «малому Вишну». И у шиваитов, и у вишнуитов три космогонич. функции соотносятся с тремя **гунами** философии **санкхьи**: в Т. Вишну олицетворяет действие «просветленного» начала **саттвы**, Брахма — «энергетического» **раджаса**, Шива — «деструктивного» **тамаса**. Осн. философема, реконструируемая из этой корреляции, состоит в идее онтологич. внеположенности Брахмана

как абсолютного и неизменного начала мира всей активности в космосе, к-рая передается в ведомство «относительных» в сравнении с ним божеств. Эти соотношения нашли и графич. отражения: в шиваитских изображениях Т. над тремя рядоположенными скульптурными ликами возвышается четвертая голова «вечного Шивы», у вишнуитов Непала за тремя фигурами помещается колонна, соответствующая четвертому лицу — Вишну. Такого рода изображения появляются поздно и популярности, ввиду своего выраженного «философич.» подтекста, в народном **индуизме** не получают. Одно из наиболее известных датируется VIII в. в юж.-инд. ансамбле пещерной и наземной архитектуры Эллары, в грандиозном скальном шиваитском храме Кайласанатхи. Одной из осн. задач, к-рые ставили перед собой создатели абстрактного культа Т., была унификация верховных божеств индуизма перед лицом **джайнизма** и буддизма, другой — попытка гармонизации **вишнуизма** и **шиваизма**.

При всем желании неоиндуистов представить Т. в качестве ближайшего аналога христианскому догмату о тринитарности сопоставления выявляют скорее глубинные различия. Уже один из первых исследователей «Бхагавата-пураны», Ж. Руссель, отмечал нераздельность в Т. божественной манифестации и мистификации, справедливо подчеркивая, что здесь речь идет о трех функциональных масках Анонима, но никоим образом не о единстве Трех Лиц.

Лит.: Толяев С.И. Развитие образа Шивы от древней к средневековой эпохе (II в. до н.э. — XII в.) // Искусство Индии. Сб. статей. М., 1969; Шохин В.К. Св. Троица и нехристианские триады // Международная богословско-философская конференция «Пресвятая Троица». Москва, 6–9 июня 2001 г. Материалы. М., 2002; Kirfel W. Die dreieoepige Gottheit. Bonn, 1948.

В.К. Шохин

ТРИРАТНА (санскр. *tīrṇi-ratnāni* — «три драгоценности») — буддисты издревле считают себя хранителями трех Драгоценностей, кои суть **Будда**, **Дхарма**, или «Закон освобождения», возвешенный Просветленным, и *сангха*, или община, тех, кто живет в соответствии с этим Законом. Эти три слова входили и входят в «символ веры», или клятвенный обет «трех прибежищ», произносимый при посвящении в будд. монахи и монахини: «Уповаю на Просветленного как на прибежище, уповаю на Закон как на прибежище, уповаю на общину как на прибежище. О Благодатный, прими нас под свою защиту отныне и до кончины». В **ваджраяне** каждый пункт этой «троицы» получил расширительное толкование: 1) драгоценный учитель Будда, а также **будды**, *йидамы*, 2) драгоценное Учение как Закон *будд* и высших существ, 3) драгоценная Община, состоящая из **бодхисаттв**, учеников-последователей (*шравака*), *даков* и *дакинъ*, *дхармапал*.

Первая драгоценность — Будда — совершенно просветленное, всеведущее существо, достигшее духовных вершин естественным образом через развитие ума и сердца в длинной последовательности рождений (**сансара**). Главными из этих вершин являются просветление (**бодхи**) и прекращение рождений (**нирвана**), к-рые знаменуют окончательное освобождение (**мокша**) и достижение высшей цели духовных устремлений в индийской и др. восточных культурах, что недоступно ни богам, ни святым др. религий.

Уже в ранних текстах «Закона» формируется доктрина, согласно к-рой *будды* — это особый вид существ, отличный от людей, богов, сверхбогов и т.д. До Шакьямуни

уже было по меньшей мере шесть *будд* (один из палийских памятников насчитывает 24 *будды*), и после него ожидается **Майтрея** («Тот, кто есть Любовь»). Всем им присущи одинаковые внешние признаки (32 «больших» и 80 «малых», в соответствии с к-рыми были выработаны изобразительные каноны), всеведение, десять сил Будды и т.д., и все они учат одному Закону.

Вторая драгоценность — *дхарма* — Закон, открытый Просветленным. Этот Закон является смысловым ядром Вселенной, в соответствии с ним происходят все процессы вне и внутри человеческих судеб, с его помощью можно понять законы жизни и об-ва, взаимосцепленность и взаимозависимость всего. Закон этот Будда постиг и сообщил ученикам в виде Слова — текста **сутр** (проповедей, бесед). Тексты Закона Будды неск. столетий передавались изустно. В I в. до н.э. они были впервые записаны на пали, специально созданном будд. монахами языке (близком санскриту) индоевроп. группы. *Сутры махаяны* и *тантры ваджраяны* записывались на санскрите со II по XII в., а также переводились на кит., тиб. и др. языки народов Вост. Азии.

Третья драгоценность, *сангха* — первоначально община равных, не имеющих никакой собственности, нищенствующих (*бхикшу*, на пали — *бхиккху*), сообщество носителей «Закона», хранителей знаний и мастерства, к-рые из поколения в поколение следуют Путем Будды.

Лит.: Андросов В.П. Будда Шакьямуни и индийский буддизм. М., 2001; Lamotte É. History of Indian Buddhism from the Origin to the Saka Era. Transl. from French by Sara Webb-Boin. Louvain, 1988; Thomas E.J. The Life of the Buddha as Legend and History. L., 1952; *id.* The History of Buddhist Thought. L., 1953.

В.П. Андросов

ТРИСВАБХАВА (санскр. trisvabhāva — «три природы», «три собственных природы») — будд. модель стратификации уровней реальности, развивавшаяся в **йога-чаре** (**виджнянаваде**) и составившая важнейший вклад Индии в развитие трансцендентальной онтологии, в к-рой сущее рассматривается в отношении к субъекту. Т. организовала пространство многих схем будд. теории сознания и «практич. онтологии» и оказала первостепенно стимулирующее влияние на развитие онтологии реальности в **адвайта-веданте**.

Стратификационная онтология идеализма *йогачары*, соответствующая модели Т., различает три уровня реальности: реальность воображаемую (*парикаल्पита-свабхава*) — опредмечивание сознанием собственных идей (когда, к примеру, идея кувшина или синего материализуется в представление об объективном, экстраментальном кувшине или синем), зависимую (*паратантра-свабхава*) — функционирование сознания через собственные механизмы причинно-следственных связей, и совершенную (*паринишпанна-свабхава*) — освобождение этого функционирования от полагаемого ложным «опредмечивания», вследствие чего в сознании отражается абсолютная и «чистая» сущность «таковости» (**татхата**). В своем развитии доктрина Т. прошла три осн. стадии.

На «дошкольной» стадии *виджнянавады* (примерно в III–IV вв., еще до появления нормативно организованной «школьной» традиции во главе со «схолархом», обеспечивающей стабильное воспроизведение текстов) — в «Ланкаватара-сутре» (гл. II и X) и в «Сандхинирмочана-сутре» — исчисление реальностей начиналось с

низшего уровня — реальности воображаемой, а у первого «схоларха» школы Асанги исчисление начиналось со второго уровня — реальности зависимой (осн. материал в «Махаяна-санграхе», гл. II).

Васубандху принадлежит специальная «монографическая» разработка модели Т. В его сочинениях формально «счет» уровням реальности ведется в том же порядке, что и в «Ланкаватара-» и «Сандхинирмочана-сутре»: он начинается с реальности воображаемой, через к-рую описывается зависимая; при этом достижения Асанги в диалектике корреляций трех реальностей не только учитываются, но и развиваются до степени филигранной систематизации.

В комментариях к «Мадхьянта-вибханга-сутре» (приписываемой в наст. вр. Асанге) Васубандху трактует реальность воображаемую как «объекты», зависимую — как «измышление несуществующего», совершенную — как отсутствие «раздвоения» познающего и познаваемого (I.6). Если интерпретировать это сжатое различительное определение без помощи толкования Стхирамата, то для Васубандху истинная реальность предстает таким уровнем сознания, в к-ром устранено указанное «раздвоение», депрессия до второго уровня реальности — миром сознания, к-рое функционирует в режиме этого «раздвоения», дальнейшая депрессия до уровня низшего — миром сознания, к-рое «опредмечивает» иллюзии, связанные с этим «раздвоением», и тем самым «клонировает» 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 **пратитья самутпада**), совершенная — постоянное отсутствие в зависимой реальности того, что составляет содержание воображаемой, т.е. изъятие из нее самого «опредмечивания». По этой причине она и отлична, и не отлична от второй (ст. 20–22). Трех уровням реальности соответствуют три разновидности «отсутствия собственной природы» (ст. 23–25).

Васубандху, однако, не только затрагивал рассматриваемую тему в специальных пассажах своих сочинений, но и посвятил ей отдельный опус, к-рый правомерно оценить как вершину будд. трансцендентальной онтологии. Речь идет о стихотворном трактате «Трисвабхава-нирдеша» («Определения трех природ»), сохранившемся не только на тиб. языке, 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 форматах сущего—не-сущего, двойственного—единого, загрязненного — очищенного (ст. 10), выяснение границ между ними, к-рые однозначно ясно прочерчены быть не могут (ст. 11–21), корреляция их с т.зр. языковых конвенций и языковой практики (ст. 22–23), порядок их познания (ст. 24–26), иллюстративный пример, к-рый дается с целью «визуализации» предложенных онтологич. различений (ст. 27–34), и, наконец, «практич. применение» 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, к-рая, т.о., и здесь становится как бы «субстратной» для двух других. 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 ее пределами (ст. 4). Зависимая реальность осуществляется взаимодействием двух потоков сознания — аккумулярованного и активного (шесть нормативных видов познавательной деятельности, соответствующих осознанию работы пяти чувств-**индрий** и ума-**манаса**, и сам процесс осмысления самих этих осознаний), к-рые обуславливают друг друга.

В отношении языковой практики реальность воображаемая непосредственно ей соответствует, зависимая характеризуется как «обладание» ею, совершенная же — как разрушение вербализации (соответственно и той рационализации, к-рая позволяет «профаническому» сознанию жить в мире субъектно-объектных отношений). Познание трех уровней реальности должно начинаться с познания реальности зависимой (снова очевидное влияние Асанги), т.к. она есть на самом деле отсутствие «раздвоенности», затем познается воображаемая — как «раздвоенность» несуществующего, наконец, совершенная — как «положительное отсутствие раздвоенности». В результате все три уровня реальности характеризуются отсутствием «раздвоенности» (хотя и на разных основаниях) и непостижимостью (ст. 23–26).

Соотношение этих уровней Т. иллюстрируется ситуацией, когда фокусник-маг заставляет зрителей видеть на подмостках вызванную действием его **мантры** иллюзию слона. Сам слон соответствует здесь реальности воображаемой, его форма — зависимой, его реальное отсутствие на подмостках — совершенной (ст. 28). Поскольку же образ слона был извлечен из тайников «аккумулярованного сознания» (**алая-виджняна**), последнее сопоставляется с *мантрой*, сам слон — с «раздвоенностью», его форма — с воображением зрителей, кусок дерева (к-рый «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 их освоении: вначале изучается воображаемое («изучение» здесь 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 действительно существующего 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, к-рое ведет к «всепревосходному просветлению» (ст. 36–38).

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». Именно сознание в режиме «таковости» оказывается тем чистым субстратом, на к-рый налагаются и «опредмечивание» представлений, и необходимо связанная с ним иллюзорная (с т.зр. будд. идеализма) субъектно-объектная «раздвоенность».

С Васубандху разработка трех уровней реальности в *йогачаре* не завершается. Так, Стхирамати (прибл. сер. VI в.), толкователь и Асанги, и Васубандху, в коммент. (*тика*) к «Мадхьянта-вибхага-сутре» последнего трактует воображаемую реальность как изображение того, что существует даже несуществующее, — «раздвоение» опыта на раздельные субъективный и объективный факторы. Он делает, однако, весьма

важное замечание, что и такая реальность называется так — *васту* — правомерно, поскольку, не существуя сама по себе, она все же существует — на уровне практики. Зависимая реальность — «подвластная», т.к. ее порождение связано с причинами и условиями. Но здесь Стхирамати цитирует стих, согласно к-рому «реальность зависимая относится к чисто мирской сфере», иными словами, речь идет о реальности на уровне практич. жизни (а не о природе вещей как они есть). Наконец, реальность совершенная есть лишенность «раздвоенности» (на субъектные и объектные члены отношения), к-рая характеризуется «первозданностью» и совершенством неизменности. Все три уровня можно, по его мнению, описать через «воображение о несуществующем». «Так, — завершает свое толкование Стхирамати, — демонстрируется та „вещь“, включающая в себя воображение о несуществующем и пр., к-рая вначале должна быть познана, затем отброшена, а затем реализована» (I.6). При этом познание относится к первому уровню реальности, «отбрасывание» — ко второму, «реализация» — к третьему.

Терминология, связанная с концепцией Т., непосредственно используется Гаудападой в «Мандукья-кариках» (IV.73–74), однако при всей своей близости и к **мадхьямаке** и к *йогачаре*, адвайта-ведантист отказывается от идеалистического «догмата» о том, что единственными реально сущими могут быть только режимы работы сознания (как в Т.), и рассматривает реальность также и экстраментальных объектов, к-рые не являются для него только побочными продуктами работы «вселенского мага». Еще более от будд. идеализма пытается дистанцироваться его преемник **Шанкара**. Однако завершающая формула трех уровней реальности в *адвайте*, принадлежащая Дхармарадже (XVII в.), в к-рой различаются реальности иллюзорная (*пратибхашика*), практическая (**вьявахарика**) и конечная (**парамартхика**), несомненно несут печать Т.

Востребованность для историко-филос. науки специального рассмотрения стратификаций уровней реальности в инд. философии объясняется тем, что здесь мы имеем дело с самым ранним опытом разработки онтологии реальности. Она завершила весь свой более чем 1500-летний историч. цикл (III–XVII вв.) к тому времени, когда зап. трансцендентальная онтология, первые признаки к-рой обнаруживаются у Генриха Гентского и Матфея из Акваспарты (XIII в.), обративших внимание на «мыслительную» реальность воображаемых объектов, успела сделать по существу лишь свои первые шаги — перед новым этапом, связанным с картезианской революцией в философии, к-рой предстояло совершить решительный «онтологич. поворот к субъекту».

Лит.: Шохин В.К. Васубандху и его стратификация уровней реальности. *Васубандху*. Определение трех уровней реальностей. Пер. с санскр. и примеч. В.К. Шохина // Вестник РУДН. Серия «Философия». 2007, 1 (13), с. 117–132; *он же*. Стратификации реальности в онтологии адвайта-веданты. М., 2004; EIPh. Vol. VIII. Buddhist Philosophy from 150 to 350 A.D. Ed. by K.H. Potter. D., 1999.

В.К. Шохин

ТРИШНА (ТАНЬХА) (санскр. *tr̥ṣṇā*, пали *tañhā*) — в буддизме «жажда», или желание, названное во Второй благородной истине причиной неудовлетворенности (**духкха**) (см. **Четыре благородные истины**). Это корень и движущая сила перерождения: «Мир движим жаждой, мир вращается жаждой, все под властью лишь одной толь-

ко жажды (Сутта-нипата I.7.3). Жажда — это метафора не просто желания, а острой потребности, психологич. необходимости, одержимости, направленной не только на получение удовольствия, но и на развитие ненависти, мстительности и т.п., когда всё — чувства, воля и ум — подчинено только этому (если мы хотим пить — мы ищем лишь воду). В цепочке факторов взаимозависимого возникновения (**прати-тъя самутпада**) Т. порождается ощущением и способствует присвоению (**упада-на**) чувственных объектов. Согласно традиции, «пробуждение» (**бодхи**) искореняет жажду, разрушая тем самым источник будущего рождения.

Т. подразделяется на три разновидности: 1) жажда чувственных удовольствий (**кама-Т.**); 2) жажда продолжения существования (**бхавя-Т.**); 3) жажда самоуничтожения (**вибхавя-Т.**). Синонимы Т. — *рага* (страсть) и *лобха* (похоть). Все вместе они составляют препятствия к духовному прогрессу (**клеша, аварана**).

1. Центр. тема ранней дидактич. будд. лит-ры — это прежде всего чувственные желания и то зло, к-рое они несут с собой. В «Махадуккхаккхандана-сутте» (Маджджхима-никая I.83–90) **Будда** провозглашает чувственные удовольствия причиной всех возможных несчастий человека: из-за них «цари ссорятся с царями, аристократы с аристократами, **брахманы** с брахманами, домохозяева с домохозяевами, мать с сыном, сын с матерью, отец с сыном, сын с отцом, брат с братом, сестра с сестрой, друг с другом. Из-за них происходят битвы, войны, убийства, грабежи, наказания, казни, мучения, перерождения в низких состояниях». Будда видит только один выход — избавление от привязанности к желаниям через практику медитации.

Чувственные удовольствия подразделяются на шесть видов: удовольствия для зрения, слуха, вкуса, осязания, тела и ума (глаза жаждут приятных форм, цветов, красок, уши — звуков, язык — вкусной пищи, нос — приятных запахов, тело — ласки, ум — идей, концепций). *Кама-Т.* простых людей (*путхадж-джана*) Будда сравнивал с удовольствием, к-рое испытывает прокаженный, когда чешет или прижигает раскаленными углями свои раны — эти действия временно отвлекают несчастного от страданий, но подобное «удовольствие» является частью болезни — оно только усугубляет ее. Если прокаженному удалось вылечиться и он видит, как др. прокаженный расчесывает свои раны, разве это занятие покажется ему удовольствием? — спрашивает Будда и заключает, что монаха, овладевшего своими чувствами, как и бывшего прокаженного, уже не привлекает то, что раньше казалось ему удовольствием (Магандия-сутта I.501–513). В зависимости от сферы существования (**дхату**) имеется три разновидности Т.: жажда чувственного существования (**кама-Т.**), жажда существования в тонких материальных сферах (*рупа-Т.*) и жажда существования в нематериальных сферах (*арупа-Т.*).

2. Жажда продолжения существования: а) желание вечного существования, связанное с верой в вечный **Атман (сассатавада)**; б) стремление продолжать существовать в качестве самого себя, своего эмпирического «Я» («я есмь» — *ahaṃ asmi*). В любом случае жажда жизни безначальна, как и неведение (**авидья**): они постоянно подпитывают друг друга.

3. Жажда самоуничтожения — стремление к самоуничтожению, основанное на вере в разрушение *Атмана* после смерти тела (**уччхедавада**), либо стремление не быть собою, измениться, перестать быть тем, кто ты есть, и стать другим, что необязательно связано со смертью.

В **махаяане** происходит переосмысление отношения к желанию. Цитируя знаменитые слова из «Махавасту»: «О желание, я знаю твой корень, ты возникаешь из концептуального представления», философы **мадхьямаки** заменяют прежнюю

стратегию искоренения чувственных желаний через самонаблюдение (практика **са-ти**) новой — выявление пустоты концептуальных построений, к-рые лежат в основании объекта желания. Это подготовило переход к тантрической практике использования энергии желаний для духовных целей.

В.Г. Лысенко

ТХЕРАВАДА (СТХАВИРАВАДА) (пали theravāda, санскр. sthaviravāda — «учение старцев») — последовательно традиционалистское направление традиц. буддизма (до сих пор некорректно называемого на махаянский манер **хинаяна** — «узкая колесница»), считающее себя единственной ортодоксальной трансляцией учения Будды и видящее свою осн. «филос. задачу» в критике всех «нововведений» др. будд. направлений и школ с т.зр. **Срединного пути**.

История Т. восходит к первым серьезным разногласиям в будд. общине, соотносимым с т.н. Вторым буддийским собором в Вайшали и Паталипутре (совр. Патна), к-рый состоялся, вероятно, в самом кон. IV в. до н.э. На первой стадии раскола «старцы» Яса и Ревата собрали монашескую общину для осуждения инициаторов ослабления уставной дисциплины, на второй будд. традиционалисты пытались противостоят тем «обновленцам», возглавляемым Махадэвой, к-рые подвергали сомнению достижения **архага**. Согласно преданиям Т., на Третьем буддийском соборе, созванном царственным патроном буддизма **Ашокой** в Паталипутре в 247 до н.э., председательствовавший на нем Тисса Моггалипутта составил полемич. трактат «Катхаваттху» (см. **Абхидхармические тексты**), где «учение старцев» в 252 пунктах противопоставлялось мнениям и позициям др. течений и школ, к-рые опровергались тхеравадинами средствами лучших достижений инд. полемич. техники. Более чем вероятно, что на том же соборе были составлены, хотя и не в окончательной версии, осн. части знаменитого канона «старцев» — «Три корзины учения» (см. **Типитака**). Ашокой было также принято решение посылать будд. миссионеров во все стороны света, вплоть до индогреч. государств, и тогда же было положено начало «будд. колонизации» острова Ланка (Цейлон), куда с реликвиями отправился сам сын Ашоки и где «Три корзины» приняли со временем окончательную форму Палийского канона. Ланка стала и до сих пор остается цитаделью тхеравадинов, к-рых на Индостанском полуострове теснили будд. «схизматики», и одновременно плацдармом дальнейшей миссионерской деятельности.

В наст. вр. Т. является гос. религией мн. стран Юго-Вост. Азии. В Кампучии (Камбоджа), где Т. стала господствующей религией к XIII в., в сер. XX в. насчитывалось 3 тыс. монастырей и 55 тыс. монахов (после тирании Пол Пота, разгромившего монастыри, началось активное возрождение религ. жизни). В Таиланде Т. также достигла значительного влияния к XIII в., а в наст. вр. в стране действуют более 32 тыс. монастырей с более чем 400 тыс. «постоянных» монахов. В Лаосе, куда буддизм пришел через Камбоджу и Таиланд, позиции Т. усилились в XIX–XX вв., и в 1928, при участии фр. колониальной администрации, она была объявлена официальной религией. Бирманская Т. представлена девятью подшколами, 25 тыс. монастырей и храмов и более чем 250 тыс. монахов. Наконец, в самой Ланке, где сингальские цари с V в. поддерживали только Т. (несмотря на значительную конкуренцию со стороны махаянского буддизма), в наст. вр. действуют 7 тыс. монастырей и храмов с 20 тыс. монахов. Здесь будд. община распределяется между тремя соперничающими крупными партиями-*никаями* (Сиам-, Амарapura-, Раманья-никая),

делящимися далее на множество подразделений. В XX в. начинается незначительное распространение Т. в США (Калифорния и ряд др. штатов) и Европе.

Типитака тхеравадинов, запись к-рой на ср.-инд. языке пали началась с I в. до н.э., является наиболее полным и авторитетным собранием канонич. текстов «Трех корзин» в сравнении с др. будд. школами. Помимо канонич. лит-ры в рамках Т. была создана и немалая внеканоническая (наиболее яркий пример — «**Милинда-паньха**»), а также комментарии к канонич. текстам (собранные **Буддагхосой**), коммент. на комментарии, религ.-филос. трактаты и значительная науч. (лексикографич. и др.) и беллетристич. будд. лит-ра.

Именно Т. представила то классич. будд. мировоззрение, с к-рым полемизировали небуддисты. Ей принадлежал решающий вклад в формирование учения о кинетичности — всетекучести, «потоковости» существования, где не остается места к.-л. стационарным сущностям, и прежде всего перманентному духовному началу **Атману**. Поток сознания-существования бесчисленных психосоматич. организаций (к-рые нельзя назвать не только личностями, но даже и индивидами) делится без остатка на ноуменальные, множественные, атомарные (далее неразложимые) носители — субстраты тех элементов опыта, к-рые называются **дхармами**. Тхеравадины даже вычислили, что «длительность жизни» одной *дхармы* составляет одну тысячную длительности моргания глаза. Они сформулировали в окончательном виде и то учение о причинностных факторах становления состояний существования индивидуальной психофизич. организации (**пратитья самутпада**), к-рое, как они представляли, восходит к самому Будде. Им принадлежит и попытка объяснить необъяснимое: как при отсутствии этого перманентного субъекта осуществляется перевоплощение? Рожденное в результате определенной конфигурации предшествующих причинностных факторов существо «не есть ни оно само, ни другое». По словам Буддагхосы, «есть только страдание — нет страдающего, нет деятеля — есть действие, есть угасание [в **нирване**] — нет угасающего, нет идущего — есть только путь» (Висуддхиматта, ст. 16, 19). Указанное состояние «угасания» также является *дхармой*, но особой: она относится, в отличие от всех прочих, обусловленных (*санкхата*), к необусловленным (*асанкхата*). Стратегия достижения конечного результата предполагает в Т. целую иерархию стадий, в к-рой за принятием монашеских обетов и начальным нравственно-поведенческим и аскетич. тренингом следуют восходящие ступени медитативных упражнений, предполагающие постепенное «снятие» интеллектуальных концепций и эмоциональных состояний в сознании адепта. Будда рассматривался лишь как историч. учитель, хотя и почитаемый всем пантеоном, наделенный всеми телесными несовершенствами человеческого существа и являющийся только высшим примером, образцом для подражания адепта, к-рый, в соответствии с этим, предоставляется лишь собственным усилиям и искусству, не имея возможности рассчитывать на «внешнюю помощь». В соответствии с этим Т., представившая один из самых последовательных вариантов религии самоспасения, расходилась с теми школами традиц. буддизма, к-рые были склонны к той или иной степени обожествления Будды (прежде всего **махасангхика** и **локоттаравадда**) и тем более с махаянистами, предлагавшими адепту на выбор помощь бесчисленных **бодхисаттв** и **будд**.

В своей попытке ответить на все инновации др. школ в учении (*дхарма*) тхеравадины представили и целую систему доктрин. Компендиум этих доктрин в контексте дискуссии с неназываемыми, но, как правило, успешно реконструируемыми оппонентами мы имеем в виде «Катхаваттху». Осн. пункты расхождений будд. традиционалистов с «реформаторами» по тексту «Катхаваттху» можно распределить следующим образом.

Тхеравадины выступали против сужения значения понятия «дар» (*дана*) до волевой ориентации дарителя, считая необходимым включать в него и результат воления (VII.4). Это расхождение мнений было далеко не формальным, ибо мн. буддисты считали подлежащими нравственной оценке лишь намерения, но не сами дела, видя в них лишь чисто внешнюю оболочку намерений и игнорируя то «пространство», к-рое разделяет намерение и поступок. Одновременно они оппонировали и противоположной крайности тех, кто считал нравственными лишь те действия, к-рые явно выражают поведенческую установку, а не выражающие ее — уже безнравственными (X.10–11). Выступали они и против того взгляда, по к-рому достигший совершенного знания может даже лишить кого-то жизни (если он «видит», что это для кого-то полезно). (Этот взгляд стал довольно популярным в «религии милосердия» **махаяны**.) Такой поступок, по их мнению, значит лишь то, что достигший совершенного знания может быть способен на любое преступление (XII.7).

Будд. фундаменталисты отвергли и «пять пунктов» махасангхиков, не признававших совершенство *архата* («совершенного» по определению), начиная с допущения возможности его подверженности неконтролируемым бессознательным сексуальным импульсам и завершая предположением возможности у него «утечки слов» во время медитации (II.1–5). Одновременно вместе с нек-рыми махасангхиками они отвергали допущение **ватсипутрии, самматии, сарвастивады** и нек-рых махасангхиков возможности утраты *архатом* своих «наработанных» плодов, необходимых для достижения *нирваны* (I.2). Не соглашались они и с предположениями неких анонимных учителей, что *архаты* и в освобожденном состоянии могут обладать хорошим познанием, а также продолжать «набирать» нужную заслугу. По рассуждению тхеравадинов, если он может еще «расти», то он заведомо еще не *архат*, а если он, достигнув освобождения, что-то познает, то это еще не освобождение, но, напротив, гарантия кармических результатов (XVII.1, XXII.2). По той же причине — вследствие противоречия с исходными определениями — они отвергли мнение, будто *архат* может потерять свое совершенство под тяжестью аккумулятивной в прошлом **кармы** (VIII.11). Вполне логично, что скепсис в связи с достижением стадии *архата* должен был распространяться и на три предшествовавшие этой стадии ступени совершенства («вошедшего в поток», «возвращающегося в последний раз» и «больше не возвращающегося»): тхеравадины предлагали считать эту последовательность достижений неколебимой, а ее составляющие одновременно не сводимыми друг к другу (XVIII.5).

Они пытались держать среднюю линию между теми направлениями, к-рые не признавали никаких реальных различий между возможностями мирянина и монаха, и теми, к-рые эти различия абсолютизировали. Их никак не устраивали идеи наиболее радикальных махасангхиков, будто мирянин, и не вступая в монашескую общину, может достичь состояния *архата* (IV.1); не удовлетворяло их также и противоположное рассуждение о том, что при наличии «мирских помыслов» невозможно достижение истинного знания или что основные добродетели буддиста не применимы ни к чему «мирскому» (XI.2, XIX.8). Что же касается общих результатов следования **Восьмеричному пути**, то здесь они высказывались против «теорий континуальности». Наряду с махасангхиками и махишасаками они утверждали, что ясное постижение (*абхисамая*) **Четырех благородных истин** осуществляется мгновенно, а не постепенно, — в противоположность андхакам (чайтики), бхадраяниям, самматиям, сарвастивадинам, к-рые мыслили его скорее в виде процесса, чем события (I.4, III.4). Одновременно они оппонировали тем, кто в деле достижения высшей це-

ли «торопил события» — считая, что знание об освобождении уже имеет признаки освобождения (V.1), что избавление от «оков» наиболее грубых аффектов уже есть архатство (IV.10) или что тот, чьи взгляды правильны, уже «застрахован» от плохих перевоплощений (XII.8). Не шли они на «реформы» и в трактовке конечной цели, отвергая различие **махишасаки**, **андхаки** и **сарвастивады** двух видов освобождения — посредством рефлексии и без нее (II.11).

Аналогичным образом Т. пыталась «держать баланс» и в «буддологии». Тхеравадины оппонировали тем протомахаянистам, к-рые считали, что каждый может стать *буддой*, стоит лишь ему обрести просветление (IV.6), и им была чужда мысль махасангхиков о том, что *будды* населяют все четыре стороны света (XXI.6). Но еще меньше они сочувствовали докетизму махасангхиков, особенно локоттаравадинов, которые, обожествляя Будду, считали его явление в качестве обычного смертного лишь мистификацией. Тхеравадин отвергает мнения, будто Будда на самом деле не жил среди людей, не проповедовал *дхарму* (проповедовала ее якобы лишь его магич. проекция), никому не сострадал по причине победы над своими привязанностями, а предположение локоттаравадинов, что даже его экскременты были благоуханнее всего земного, едко опровергает указанием на то, что почему-то никому еще не пришло в голову употребить это «благоухание» в косметике (XVIII.1–4).

Среди гносеологич. установок будд. традиционалистов следует выделить неприятие различения конвенционального и конечного уровней истины (см. **Вьявахарика-парамартхика**), первостепенно важного для инд. филос. ментальности (Катхаваттху V.6). В своем же расхождении с *андхакой* (**чайтика**) традиционалисты отвергают возможность существования такого познания, к-рое в медитативном созерцании не нуждалось бы в к.-л. объекте (ср. будущую позицию виджнянавадинов), или тезис, по к-рому знание прошлых и будущих идей лишено ментального объекта (IX.6–7). Они пытались уточнить само понятие восприятия: отвечая оппоненту, считавшему, что материя видится зрением, они требовали оговорки, что речь должна идти не о материальном глазе, но о визуальном сознании (XVIII.9). Не приняли они и предположения, что весь познавательный процесс заключается уже в начальной его точке (IX.8).

В осн. предмете онтологии будд. школ — теории *дхарм* — тхеравадины со всей решительностью отвергли осн. доктрину сарвастивадинов относительно «равноправного» существования прошедших и будущих *дхарм* наряду с настоящими — начиная с аргументов от здравого смысла, по к-рым прошедшее *уже* не существует, а будущее *еще* не существует (I.6–7), — и даже компромиссный способ решения вопроса, предложенный **кашьяпией**, по к-рому существует только то прошлое, к-рое «плодоносит» в настоящем (I.8). Вместе с тем они отвергали и мнение, будто *дхармы* фиксированы в своей фундаментальной природе (XXI.7), — видимо потому, что данный тезис частично «нейтрализует» их кинетичность, — но также и противоположную крайность, по к-рой вещи существуют лишь в момент их отражения в сознании (XXII.8), — вновь апеллируя к здравому смыслу и указывая на сравнительно длительное существование деревьев и гор. В вопросе о том, какие начала следует включить в список «необусловленных» (абсолютных) *дхарм*, тхеравадины, как и саммати, заняли позицию принципиального минимализма, допуская в него только *нирвану* и не включая пространства, к-рое принималось в этот список почти всеми школами (VI.4, 7). Тем более отвергали они такие нововведения, как включение сюда самих звеньев цепочки *пратитья самутпады* (VI.2), «устойчивости» на пути к освобождению (VI.1), плодов монашеского подвижничества (XIX.3), «таковости» (**татхата**) вещей, к-рой предстояло большое будущее

у махаянистов-виджнянавадинов (XIX.5), или самих Четырех благородных истин о страдании (VI.3). Неприемлемо для Т. было и допущенное некоторыми школами смешение различных «регионов реальности» типа антропоморфизации материи как благой или дурной на том только основании, что она участвует в поведении субъекта, наделенного телом, к-рое может быть благим или дурным (VIII.9), или сведение звука к породившей его мысли (IX.9).

В той области дискурса, к-рая ближе всего к философии индивида, тхеравадины, как и сарвастивадины, самым решительным образом выступили против введения ватсипутриями и самматиями помимо динамич. атомов существования *дхарм* также квазиперсоны-**пудгалы**, призванной «обеспечить» континуальность опыта психофизич. организации в течение одной жизни и ее трансмиграцию в **сансаре** (можно предположить даже, что именно учение о *пудгале* стало тем оселком, на к-ром оттачивалось полемич. искусство стхавиравадинов). К той же области философствования относится и дискуссия с теми, кто допускал, что корень благого сознания может быть корнем дурного, и наоборот — тхеравадины полагали, что в таком случае различие между ними вовсе снимается (XIV.1).

В том, что соответствует космологии, можно отметить их противостояние тем будд. философам, к-рые допускали наличие нек-рой тонкой материи кармического происхождения (*авиджнянти-рупа*, по учению сарвастивадинов) в мире форм и даже не-форм (VIII.8, XVI.9), — традиционалисты видели здесь ошибку в самом употреблении слова «материя». К этой же области философствования относится их неприятие представлений о том, что пространство видимо или что видимы четыре материальных первоэлемента (земля, вода, огонь, ветер) как таковые (VI. 8).

В теории *кармы*, обсуждавшейся практически всеми будд. школами, их не устраивала та формулировка, по к-рой *карма* — это одно, а ее аккумуляция — другое (XV.11). Не принимали они и того, что нет действий, к-рые не были бы чреватые кармическими последствиями: такое учение означало, по их мнению, незаконное расширение сферы кармического за счет включения в него «неоперативных» и нейтральных желаний (XII.2). Но одновременно тхеравадины оппонировали и тем, кто полагал, что состояния сознания во сне являются кармически нейтральными, — они возражали, будто и во сне можно совершать значительные проступки (XXII.6). В отличие от пессимистов, по мнению к-рых совершение пяти самых тяжких преступлений (начиная с убийства родителей), даже неумышленно, неизбежно ведет к немедленному воздаянию, они допускали, что раскаяние может предотвратить такой результат (XX.1). Наконец, вместе с махасангхиками они отрицали возможность такого допущения «промежуточного существования» (**антарабхава**), соединяющего смерть существа *A* с рождением замещающего его существа *B*, к-рое активно «лоббировалось» сарвастивадинами с «примкнувшими к ним» самматиями и пурвашайлами (чайтики). Аргументы Т. состояли, в частности, в том, что имеют место случаи и немедленного кармического воздаяния за совершенные поступки (VIII.2).

Если Т. оппонировала всем др. будд. школам в своем полемич. компендиуме, то ее собственные догмы нередко подвергались критике в своде философии сарвастивадинов «Махавибхаше».

Несмотря на то что тхеравадины не оставили не заполненной ни одной «ниши» в обязательных и факультативных предметах общебудд. дебатов, они, в отличие от сарвастивадинов, практически не выдвинули ярких филос. индивидуальностей — частично вследствие «охранительной» позиции своих теоретиков в духе Срединного пути, к-рая мало содействует креативности. Исключения составляют только знаменитый комментатор почти всего Палийского канона Буддагхоса (по учебнику к-рого

тхеравадины учатся и сейчас) и Дхаммапала (вероятно, VI в.), прокомментировавший то небольшое, что не успел истолковать его предшественник.

Поэтому особенность их философствования сводится преимущественно к строгому методу опровержения оппонентов, с использованием, как отмечал К. Джаятиллеке, формы *tollendo tollens*. Типичный случай — когда оппонент высказывает положение *A*, которое, как ему кажется, ничего некорректного не содержит, а тхеравадин демонстрирует ему, что из *A* следует *B* с явной некорректностью, что тем самым ведет к дезавуированию и *A*. Так, тхеравадины приписывают самому Будде такой способ опровержения ритуалистов, при котором они утверждают, что священные омовения ведут к очищению души, а он в ответ указывает им, что тогда все морские животные должны были давно достичь совершенства.

Лит.: *Васильев В.П.* Буддизм, его догматы, история и литература. Ч. 1. Общее обозрение. Ч. 3. История буддизма в Индии, сочинение Даранаты. Пер. с тиб. СПб., 1857–1869; *Конзе Э.* Буддийская медитация. М., 1993; *Минаев И.П.* Буддизм. Исследования и материалы. Т. 1. Вып. 1–2. СПб., 1887; *Сафронова А.Л.* История Шри Ланки в древности и в средние века. М., 1987; *Шохин В.К.* Школы индийской философии. Период формирования. (IV в. до н.э. — II в. н.э.). М., 2004; *Bureau A.* Les Sectes bouddhiques du Petit Véhicule. Saïgon, 1955; *Dutt N.* Buddhist Sects in India. D., 1977; EIPh. Vol. VII. Abhidharma Buddhism to 150 A.D. Ed. by K.H. Potter, R.E. Buswell, P.S. Jaini, N.R. Reat. D., 1996; EIPh. Vol. IX. Buddhist Philosophy from 350 to 600 A.D. Ed. by K.H. Potter. D., 2003; *Jayatilke K.N.* Early Buddhist Theory of Knowledge. L., 1963.

В.К. Шохин



УДАЯНА (санскр. Udayana) — авторитетнейший философ **ньяя-вайшешики**, работавший во 2-й пол. X в. Осн. аргумент в пользу этой датировки состоит в том, что авторы X столетия еще не цитируют У., а те, кто жили в XI в., напротив, хорошо его знают. Также эта датировка опирается на сведения о времени жизни Шридрихары (2-я пол. X в.), к-рый являлся постоянным оппонентом У. в его произведениях.

Найяики и вайшешики гордятся У. как ученым, положившим конец претензиям будд. философов. О его популярности свидетельствует и то, что все приписываемые ему тексты сохранились, а о его личности сложены легендарные истории. Уроженец Митхилы (Сев.-Вост. Индия), У. много странствовал (наиболее известны его паломничества в Бенарес и Пури) и во время своих путешествий участвовал в полемиках — преимущественно с буддистами, число к-рых стремительно уменьшалось, а также с ведантистами. Сообщается, напр., и о том, что он однажды сбросил с горы благочестивого **брахмана** и буддиста: последний разбился, что послужило для У. еще одним аргументом в пользу существования **Ишвары**. А. Тхакур передает и др. предание, согласно к-рому когда У. победил одного будд. философа в споре об **Атмане** перед царем Митхилы, тот, по условиям «поединка», сбросил буддиста с пальмового дерева и приказал уничтожить все будд. писания, сделав У. своим гу-

ру. После этого случая У. направился в Пури к святилищу Джаганнатха (Вишну). Проведя в храме трое суток, он во сне получил извещение, что бог не хочет его видеть, т.к. он совершил убийство. Как сообщается, У. ушел в Бенарес, чтобы совершить обряд самосожжения на медленном огне. Перед кончиной он обратился к Вишну со стихом, к-рый Г. Джха перевел следующим образом: «Опьяненный своим величием, ты бесчестно обращаешься со мной, но забываешь, что когда буддисты были в силе, твое существование зависело от меня!» Это предание очень ярко отражает такую модель взаимоотношений Божества и человека, когда они связаны системой «взаимозачетов» обоюдных услуг. Д. Бхаттачарья, однако, пересказывает эту историю со счастливым концом: Джаганнатха почтил философа в Пури как свою собственную инкарнацию, и тот умер в старости в Бенаресе.

Помимо побед над буддистами У. приписывается разгром в диспуте и адвайтиста Шрихиры — отца знаменитого диалектика Шрихарши (считается, что острая полемика с найяками в «Кханданакханда-кхадье» была связана и с желанием Шрихарши отомстить за отца). У. был автором по крайней мере семи сочинений.

«Атмататтва-вивека» («Различение истины об Атмане») — полемический антибудд. трактат, состоящий из трех частей. Общевудд. доктрина всемогновенности (**кшаникавада**), отрицающая существование любых перманентных сущностей, прежде всего *Атмана*, логически несостоятельна, равно как и учение виджнянавадинов, к-рое также отрицает *Атмана* (как несводимого к серии познавательных актов) и факт существования экстраментальных объектов, настаивая на отождествлении объекта с его свойствами. У. убедительно демонстрирует, как эти позиции противоречат и восприятию, и умозаключению, и феноменам внутреннего самосознания, и таким признанным самими буддистами основоположениям, как закон **кармы**. Будд. теория причинности несостоятельна, т.к. семя у них производит росток в определенный момент благодаря мгновенно появляющейся потенции (называемой *курвад-рупа* — «форма действующего»), к-рую нельзя обосновать ни восприятием, ни умозаключением. На деле эта способность к производству ростка обуславливается наличием универсалии «семенности», а также констелляцией др. причинных факторов, требующей континуальности их носителей. Основные аргументы в пользу существования *Атмана* — человеческое самовосприятие (*Атман* есть референт перцептивных суждений), фактическое соответствие ему в признаваемой самими же буддистами **алая-виджняне**, континуальность познавательных актов, характеризуемых «корреляцией», а также «со-локализацией», невозможность смешения двух потоков сознания (в противном случае и кармические последствия предшествовавших действий одной «серии» должны распространяться на другую). В трактате обосновываются существование Бога, авторитет **Вед** и найяиковская концепция освобождения (**мокша**) как полного прекращения страданий. Несмотря на свой полемич. заряд, У. развивает и своеобразную «суперэкуменическую» лестницу восхождения к истине, ступеньки к-рой составляют: **миманса**, **чарвака**, неабсолютистская **веданта Бхаскары**, **виджнянавада**, **веданта** в целом, **мадхьямака**, **санкхья**, **шактизм**, **адвайта-веданта** и, наконец, **ньяя**, к-рую он называет «высшей *ведантой*».

В краткой «Лакшанавали» («Гирлянда определений») У. предлагает дефиниции категорий **вайшешики** и их составляющих. Он делит их на положительные — субстанции, атрибуты, движения, универсалии, «индивидуалии» и присущность (*вишья*, букв. «объекты») и отрицательную — небытие. Они подразделяются на те, к-рые присущны др. вещам (невечные субстанции, атрибуты, движения, универсалии и «индивидуалии»), те, к-рым присущны др. вещи (субстанции, атрибуты, дви-

жения), и те, к-рым ничего присушно быть не может (универсалии, «индивидуалии», сама присушность и небытие).

В «Лакшанамале» («Венок определений») аналогичным образом определяются категориальные топики *ньяи*. У. предлагает делить источники знания (к-рое у него обозначается как **прама**) на вечный и не вечные. Локусом первого является Бог, остальные соответствуют обычным четырем источникам знания, признаваемым в *ньяе*.

«Ньяя-паришуддхи» («Очищение [истины] ньяи») — лишь частично (во всяком случае, до недавнего времени) изданный полный коммент. к «Ньяяварттика-татпарьятике» **Вачаспати Мишры**, или, иначе, коммент. четвертого поколения к «Ньяя-сутрам». По оценке Б. Матилала, «очень длинный и исключительно сложный труд».

«Ньяя-паришишта» («Дополнение к [учению] ньяи») — др. коммент. к «Ньяяварттика-татпарьятике». Содержит истолкование только раздела V — посвященного классификации псевдоответов (**джати**) и причин поражения в диспуте (**ниграхастхана**).

В «Киранавали» («Линии лучей») — коммент. к «Падартхадхарма-санграхе» **Прашастапады** — У. в разделе, посвященном субстанциям (**дравья**), восстанавливает статус небытия как седьмой категории, к-рый оно утратило у Прашастапады, определяет освобождение (*мокша*) и средства его достижения, природу темноты (как «положительной» сущности), универсалий, «индивидуаторов», присушности, свойства материальных элементов (вновь позволяющих ему обратиться к доказательству бытия Бога как перводвигающего вещества), пространства, времени, *Атмана*. В разделе, посвященном атрибутам (**гуна**), определяется прежде всего сама качественность (*гунатва*), а затем отдельные составляющие этого класса — числа, разделенность и т.д. Завершается текст исследованием источников знания (к-рые субординируются вайшешиковским атрибутом «мысли» — **буддхи**), а также небытия (**абхава**), которое, по мнению У., вполне может и восприниматься (как, напр., отсутствие на столе горшка).

«Ньяя-кусуманджали» («Букет почитания ньяи») — специальная «диссертация» в пяти частях по рациональной теологии (*ишваравада*), демонстрирующая возможности логич. вывода в доказательствах бытия Бога. Это сочинение, в к-ром прозаические «параграфы» истолковывают стихи, также содержащие отсылки друг к другу, отличается изощренной усложненностью и структуры, и языка, и аргументации. Если «Атмататтва-вивека» завершалась «суперэкуменической» лестницей познания истины (см. выше), то этот трактат открывается аналогичным построением в духе религ. инклюзивизма. В пользу существования *Ишвары* как высшего *Атмана* свидетельствует его реальное почитание даже теми, кто эксплицитно отрицают его или почитают под др. именами (в их числе и все антитеисты — материалисты, буддисты, джайны, санкхьяики и мимансаки), а также тем, что и простой люд, напр. ремесленники, знает его — как Вишвакармана (I.3). Ключевое место в тексте занимает перечисление осн. аргументов антитеистов, согласно к-рым Бог не существует, поскольку 1) нет сверхчувственного источника знания (*алаукика*), к-рый мог бы свидетельствовать о др. мире; 2) даже если он и есть, он не свидетельствует именно об *Ишваре*; 3) есть достоверные средства познания его несуществования; 4) нет таких же средств познания его существования (I.4–5). В ответ на эти аргументы предлагаются четыре контраргумента, к-рые должны быть убедительными и для антитеиста: 1) факт «зависимости» засвидетельствован; 2) должно быть нечто безначальное; 3) существующие вещи многообразны; 4) имеется правильное распределение вкушения плодов совершенных действий (I.5). Контраргументы против антитеистов

и подробная полемика с ними определяют содержание всех первых четырех частей. В пятом предлагается восемь положительных аргументов в пользу существования *Ишвары*: 1) мироздание, имеющее природу следствия, предполагает Создателя, подобно тому как горшок — горшечника; 2) мир состоит из атомов, но они, будучи пассивными, требуют Перводвигателя, коим и должно быть Божество; 3) мироздание поддерживается сознательным усилием, поскольку не «падает» — как палка в воздухе поддерживается птицей; 4) должен был быть Первоучитель слов, но таковым не может быть человек; 5) знание, содержащееся в Ведах, безусловно, ибо неоспоримо — подобно непосредственному восприятию, а потому должен быть соответствующий «источник доверия»; 6) Веда должны иметь Автора, подобно медицинским и пр. трактатам; 7) Веда — произведения Сознательного Существа, ибо подобны «Махабхарате» и др. произведениям, к-рые должны иметь автора; 8) Сознательное Существо должно координировать сочетания атомов в начале каждого космич. цикла, без чего невозможно создание вещей. Эти аргументы обращены против санкхьяиков, но в модифицированном виде применимы и против мимансаков (первый аргумент обосновывает то, что *Ишвара* должен быть автором Вед и т.д., второй — то, что *Ишвара* хранит Веда, третий — то, что везде в Ведах местоимение «Я» должно указывать на *Ишвару*, и т.д.), но эта модификация носит искусственный характер. В целом «теологич. диссертация» У. обнаруживает сходства с аналогичными метафизич. трактатами поздней зап. схоластики Нового времени, т.к. после «ухода» из Индии буддизма и начала «ведантизации» ряда др. направлений инд. философии позиции антитеизма очень серьезно ослабели, и потому развертываемая У. война контраргументов и аргументов носит в значительной мере самоцельный и (особенно при модификации восьми аргументов) даже «прециозный» характер.

До настоящего времени «Ньяя-кусуманджали» изучается, а также комментируется в традиц. «санскр. колледжах» Бенгалии, а У. почитается не только как один из тех, кто завершил традицию «старой ньяи», но и фактически как основоположник «новой» (см. **Ньяя-ньяя**). Нет сомнения, что два столетия, разделяющие У. и **Гангешу Упадхьяю**, были посвящены и освоению найяиками техники аргументации У., подготовившей достижения новой школы.

Соч.: The Nyāyakusumañjali of Udayanāchārya with Translation and Explanation by N.S. Dravid. N.D., 1996; *Udayan Acharya. The Kusumanjali, or Hindu Proof of the Existence of a Supreme Being.* Ed. and transl. by E.B. Cowell. Calc., 1864.

Лит.: *Amma K. V. Udayana and His Philosophy.* D., 1985; *Chemparathy G. An Indian Rational Theology. Introduction to Udayana's Nyāyakusumañjali.* Vienna, 1972; EIPh. Vol. II. Indian Metaphysics and Epistemology. The Tradition of Nyāya-Vaiśeṣika up to Gaṅgeśa. Ed. by K.H. Potter. D., 1977; *Jacobi H. Die Entwicklung der Gottesidee bei der Indern.* Bonn-Lpz., 1923.

В.К. Шохин

УДДЙОТАКАРА (санскр. Uddyotakara) (1-я пол. VII в.) — один из осн. авторитетов классич. ньяи, автор «Ньяя-варттики» («Толкование [к сутрам] ньяи») — детализированного субкоммент. к «Ньяя-сутрам». В произведении У. вводится много новых аргументов и тем и предлагаются нередко интерпретации **сутр**, альтернативные толкованиям «Ньяя-бхашьи» **Ватсьяяны**. У. сам называл себя жителем Шругхны — города на берегу р. Ямуны — и учителем шиваитов-пашупатов. Др. его имя — Бхарадваджа

(его называет **Вачаспати Мишра**, к-рый комментировал его коммент.) — указывает на его родовую (брахманскую) принадлежность. Судя по цитатам в его произведении, У. должен был творить после **Дигнаги** (V в.) и **Прашастапады** (V–VI вв.) но неск. ранее **Дхармакрити** (VII в.).

В определенном смысле история *ньяи* — это история полемики с **буддизмом**, и У. принадлежит особый вклад в нее, т.к. он в постоянных спорах с оппонентами своей школы редко упускал случай для всесторонней критики противника. Прежде всего его соперниками выступали представители идеалистич. будд. школы **Дигнаги**, к-рый в свое время критиковал положения **Ватсьяны**. Так, опровергая важнейший будд. «догмат» о «всемгновенности» (**кшаникавада**), У. приводит три системные аргументации. Во-первых, буддисты сами себя дезавуируют, признавая и **карму**, и **сансару**, и освобождение от нее, делая особый упор на «преемстве» между кармическими семенами (*биджа*) и остающимися после их произрастания «следами» (**васаны**). Но само понятие «следа» несовместимо с учением о всемгновенности, т.к., согласно этой теории, каждое мгновенное событие содержит только самое себя и не может передать ничего на будущее. Еще меньше с этим учением совместимы допускаемые и буддистами память и узнавание. И уж совсем никак не совместимы рассуждения об освобождении (**мокша**) того, кто был «закабален», т.к. эти понятия с необходимостью предполагают допущение континуального субъекта. Во-вторых, будд. теория непоследовательна, т.к. нельзя одновременно допускать мгновенность и не допускать темпоральность как таковую. В-третьих, будд. онтология несовместима с самим языком, к-рым пользуются буддисты, ибо он допускает субъектно-объектные отношения и различение субстанций и атрибутов. У. подвергает критике и будд. **апохаваду**: вещь может быть коровой или не-коровой в зависимости от того, присутствует ли в ней «положительная» универсалия «коровности». Оспаривает он и концепцию умозаключения **Дигнаги**, к-рый полагал, что правильное умозаключение с необходимостью предполагает возможность применения и положительных примеров, и отрицательных (как в случае с нормативным умозаключением о выведении огня из дыма при наличии примеров и по сходству: «как на кухне», и по контрасту: «как на озере»). У. настаивает на том, что можно строить совершенно правильные умозаключения, к к-рым применимы только положительные примеры (напр.: «Этот горшок может быть именуем, потому что познаваем» — согласно *ньяе*, все является в равной мере именуемым и познаваемым) или только «отрицательные» (напр.: «Звук вечен, потому что может быть воспринят внешним чувством» — для буддистов, поскольку нет ничего вечного, положительного примера к этому умозаключению привести нельзя). Так благодаря У. в инд. логике установилось трехчастное деление умозаключений на допускающие: оба класса примеров (*анвая-вьятирекин*), только положительные (*кеваланвайин*) и только отрицательные (*кевала-вьятирекин*).

Для схоластич. мышления У. характерно системное развертывание делений предметов *ньяи*: он различает две задачи человек. жизни — удовольствие и прекращение страданий, 21 «опору» страдания, видимое и невидимое конечное благо, два вида освобождения; шесть видов связи чувства и объекта, составляющей основу восприятия (в к-рых варьируются сочетания контакта внешнего и внутреннего — ингеренции: *самйога* и *сававайя*); ошибочных позиций среднего термина силлогизма он насчитывает 2032 разновидности. Вместе с тем У. ставит и вопросы первостепенной важности, напр. что, собственно, обеспечивает «нераздельную связь» между дымом и огнем, к-рая лежит в основании умозаключения так такового. Связь эта не является причинной (ибо У. признает только ингерентную причинность, но дым не

содержится в огне таким же образом, как горшок — в глине), она не объясняется и тем, что дым и огонь локализуются в одной вещи (дым виден, а огонь на холме не виден), не являются они и общим локусом какого-то их общего следствия. Из этого, однако, не следует, что У. отрицает возможность умозаключения, т.к. он настаивает на том, что выводимое есть отдельный реальный объект, наделенный определенными свойствами. Немалый вклад принадлежал У. и в уточнении значения такого источника знания, как сравнение. Если Ватсьяяна видел в классич. примере узнавания лесной коровы (*гаял*) по аналогии с домашней коровой воспоминание принятого словоупотребления и восприятие незнакомого животного, то У. усматривает здесь: 1) знание о сходстве между двумя животными из слов информанта и 2) восприятие сходства этого неизв. животного с ранее виденными коровами (позднее за «восприятие сходства» его будет критиковать **Джайнта Бхатта**). У. уделял внимание и отрицательным суждениям. Так, в высказывании «Отсутствие рогов у зайца» он видел вполне сигнификативную фразу, референтом к-рой является отсутствие чего-то. По мнению К. Поттера, он имел в виду положение: «Наблюдается отсутствие рога на голове зайца» и, считая, что и голова зайца, и рога являются вполне воспринимаемыми, видел здесь указание на прямую воспринимаемость отсутствия одного в месте другого. Креативной была работа У. и с проблематикой *ишваравадды*. Он не только обстоятельно отводит все возражения антитеистов — буддистов в первую очередь, — но и предлагает целый ряд существенных положительных уточнений. Бог **Ишвара** участвует в «миросозидании» не из-за недостатка в ч.-л. и не ради «игры» (как полагала **веданта**), но потому, что сама природа его творческая, и он не может уклониться от нее. У. дает и новый ответ на дилемму, поставленную перед ишваравадинами их оппонентами: если *Ишвара* создает мир как уже сущее, то он не творец, а если из не-сущего, то человеческие усилия и освобождение невозможны (т.к. в этом случае отвергается безначальный закон *кармы*). Ответ У. состоит в том, что подобно тому как человек вначале делает топор, а затем топором — мебель, так и Бог вначале создает **дхарму** и **адхарму**, а затем с их помощью — человеческие тела. Нельзя не отметить, что здесь мы имеем, вероятно, наибольшее типологич. приближение инд. теизма к креационизму.

Соч.: The Nyāyasūtras of Gautama. With Vātsyāyana's Bhāṣhya and Uddyotakara's Vārtika. Transl. into English with Copious Notes from Vācaspati Miśra's Tātparyāṭīkā and Udayana's Paṛisuddhi, by Ganganatha Jha. Allahabad, 1919.

Лит.: EIPh. Vol. II. Indian Metaphysics and Epistemology. The Tradition of Nyāya-Vaiśeṣika up to Gaṅgeśa. Ed. by K.H. Potter. D., 1977; Oberhammer G. On the Sources in Jayanta Bhaṭṭa and Uddyotakara // WZKSQA. 1962, Bd VI, S. 91–150.

В.К. Шохин

УМАСВАТИ (Umāsvāti) (II–III вв.) — джайн. философ, признаваемый как **шветамбарами**, так и **дигамбарами**. Первый систематизатор джайн. доктрины. Обладал титулом *вачака* — «рецитатор учения». По преданию, его отцом был **брахман** из рода Каубхишана по имени Свати; мать Ума происходила из рода Ватса. Т.о., мальчику дали имя Умасвати, соединив имена его родителей. В 19 лет У. принял монашество; по шветамбарской версии, его духовными учителями были Шри Гхошанандин и Шри Мула. После 25-летнего подвижничества стал главой монашеской общины, которым и оставался до самой смерти. В соответствии же с дигамбарской традицией, У.

был учеником и преемником знаменитого дигамбарского учителя **Кундакунды**, чье место *ачарьи* – главы общины он, по одной версии, принял в 44 н.э. Другая, более достоверная версия относит жизнедеятельность У. к 135–219. Позднейшая джайн-традиция приписала У. авторство более 500 сочинений, среди к-рых самым знаменитым является «Таттвартха-адхигама-сутра» — первый компендиум и наиболее авторитетное изложение учения в истории **джайнизма**. Кроме этого, шветамбарская ветвь атрибутирует У. автокоммент.-*бхашью* на «Таттвартха-адхигама-сутру», популярное изложение основ джайн. религ. этики под назв. «Прашамарати-пракарана» и ряд др. текстов, принадлежность к-рых У. отрицается *дигамбарами*. Все сочинения У. написаны на санскрите.

Соч.: «Таттвартха-адхигама-сутра» Шри Умасвати Вачаки // *Степаняц М.Т.* Восточная философия: Вводный курс. Избранные тексты. М., 2001, с. 148–161; *Ācārya Umāsvāti Vācaka*. Prasamaratiprakarana. Ed. and transl. by Y.S. Shastri. Ahmedabad, 1989 (L.D. Series, 107); *Umāsvāti*. Tattvārtha-adhigama-sūtra. Ed. by J.L. Jaini. Arrah, 1920 (Sacred Books of the Jains. Vol. 2).

Лит.: *Jain J.R.* Cosmology Old and New Being with a Modern Commentary on the Fifth Chapter of Tattvārtha-adhigama-sūtra of Umāsvāti. D., 1944; *Johnson W.J.* Harmless Souls: Karmic Bondage and Religious Change in Early Jainism with Special References to Umāsvāti and Kundakunda. D., 1995 (Lala S.L. Jain Research Series. Vol. 9); *Ohira S.* A Study of Tattvārtha Sūtra with Bhāṣya. Ahmedabad, 1982 (L.D. Series, 86); EIPh. Vol. X, pt 1. Jain Philosophy. Ed. by D. Malvania, J. Sony. D., 2007.

Н.А. Железнова



УНИВЕРСАЛИИ — в инд. философии единые и неделимые вечные реалии (**саманья, джати**), к-рые, пребывая во множестве индивидов, сохраняют свою самотождественность (принцип единого во многом). Благодаря У. вещи не просто похожи друг на друга, но идентичны в определенном отношении, что и объясняет их принадлежность определенному классу, — напр., поскольку в разных коровах пребывает одна У. «коровности», они образуют класс коров. Однако с помощью доктрины У. инд. мыслители обосновывали не только реальность естественных классов, к-рые мы наблюдаем в окружающем мире, но и объективную реальность, стоящую за многими из тех общих понятий, к-рые мы используем в нашем опыте, в т.ч. и филос. категорий, таких как субстанция, качество, движение. Хотя доктрина У. разрабатывалась прежде всего реалистич. школами инд. философии (**вайшешика, ньяя, миманса, джайнизм**), ее варианты можно встретить и у мыслителей мистико-монистич. направления, таких как **Бхартрихари** и нек-рые ведантисты.

Принцип, выдвинутый в экзегезе **Вед** (развивалась прежде всего в школе *миманса*), согласно к-рому слово, объект, им обозначаемый, и их связь вечны (первоначально это касалось священных текстов Вед, а впоследствии и обычного языка), для своего последовательного применения требовал решения следующего вопроса: каково значение слов в предписаниях Вед относительно действий и объектов, к-рые пока еще не существуют. Чтобы не нарушать соответствия слов языка объектам ре-

альности, значением слова, выражающего пока еще не существующий объект, провозглашалась У. У. использовались также для объяснения того, каким образом одно и то же слово может обозначать множество индивидуальных объектов (оно обозначает У., присущую этим объектам), для обоснования причинной связи между разными событиями (если бы не было У., то ничему нельзя было бы приписать свойство быть причиной чего-то другого, напр. свойство быть причиной дыма нельзя было бы приписать всем случаям огня, соответственно не было бы основания для логич. вывода «где дым, там и огонь»). Все эти возможности доктрины У. рассматриваются авторами *вайшешики*, *ньяи* и *мимансы*. Однако буддисты берутся решить перечисленные ими проблемы без допущения У. (теория **апохавада**). Полемика по проблеме объективного существования У. между «реалистами» (в смысле сторонниками реального существования У. — *вайшешикой*, *ньяей*, *мимансой*) и «номиналистами» (прежде всего буддистами школы **Дигнаги** и **Дхармакирти**) продолжалась в течение мн. веков и привела к развитию ряда оригинальных идей, к-рые не находят аналогов в истории зап. мысли.

У. как значение слова. Истоки концепции У. как значений слов восходят к грамматике (**вьякарана**). На вопрос об основании применения одного и того же слова к разным вещам, напр. слова «корова» для обозначения разных коров, поставленный в древних грамматич. трактатах (ср. «Махабхашья» **Патанджали**), нек-рые грамматисты отвечают, что этим словом передается единая и постоянная родовая форма (**акрити**) — «коровность», присущая каждому из этих животных. Это решение предвосхитило появление доктрины У. на следующем этапе развития филос. мысли, когда встал аналогичный вопрос: что вызывает в нашем сознании идею коровы — реальный индивид (но в этом случае эта идея относилась бы только к данной корове) или некое свойство, присущее каждому из множества индивидов, обладающих горбом, подгрудной складкой кожи, рогами и копытами? Прелюдией к спору «номиналистов» и «реалистов» можно считать дискуссию между сторонниками индивидуального (**Вьяди**) и универсального значения слова (**Ваджапьяна**), переданную Патанджали в «Махабхашье». Вьяди считает, что слова означают индивидов, т.к. ведийские предписания, напр. «приведи корову», относятся к конкретной корове, а не ко всему классу коров. Ваджапьяна отстаивает противоположную точку зрения, ссылаясь на др. предписания, напр. «не следует убивать **брахмана**», — оно имеет в виду всех брахманов, а не только какого-то конкретного. Хотя термины *акрити*, *джати* и *саманья*, употребляемые Патанджали, обозначают не У., а соответственно наблюдаемую родовую форму, характерную для представителей определенного класса, а также сам этот класс (*джати* — собрание индивидов, наделенных той или иной родовой формой) и общее между разными вещами одного класса (напр., «рисовость» в рисе), нек-рые вопросы, поднимаемые оппонентами в этом споре, будут задаваться и в споре об У. Напр., вопрос: каким образом родовая форма, будучи единой, может присутствовать во множестве вещей и при этом не делиться на части? И ответ: подобно тому как солнце светит во мн. местах, или бог Индра одновременно присутствует везде, где ему приносят жертву.

В «Миманса-сутрах» (I.3.30–35) вопрос о значении слова решается в пользу *акрити*, однако комментаторы, начиная с Шабары, толкуют этот термин как У. (*саманья*). **Кумарила Бхатта** утверждает, что У. является прямым и первичным значением слов, тогда как индивидуальная вещь (**вьякти**) — вторичным, иносказательным (к нему прибегают, лишь когда те или иные предписания Вед не допускают букв. толкования). В «Ньяя-сутрах» (II.2.66) значение слова составляется из трех компонентов — индивидуальной вещи (*вьякти*), родовой формы (*акрити*) и У. (*саманья*).

Лишь от намерения говорящего (*вивакша*) зависит то, какой из этих компонентов будет прямым (ср. денотацию), а какой косвенным (ср. коннотацию).

Онтологич. концепция У. Хотя грамматисты и признают, что родовые свойства являются неизменными по сравнению с изменчивыми индивидами, они не говорят о вечности этих свойств в онтологич. смысле. Возникновение онтологич. концепции У. связано прежде всего со школой *вайшешика*. В этой школе «общее» (*саманья*) превращается в некую самостоятельную и вечную сущность, нечто настолько реальное, что возникает вопрос: является ли «коровность» чем-то иным, чем «корова»? Иными словами, проводятся соответствующие дистинкции в онтологич. статусе индивида и У. Статус У. как вечной сущности становится абсолютной величиной по отношению к зависимому и изменчивому характеру индивидов. В серии «Вайшешика-сутр» проводится разграничение между существованием как таковым и существованием вещей и процессов: «Существование (*самта*) — это то, благодаря чему в отношении субстанции, качества и движения [возникает идея] „[это] существующее“» (I.2.7), «Существование (*самта*) является иным объектом, чем субстанция, качество и движение» (I.2.8). Идея о том, что нечто «существует», выраженная в слове **сат**, «существующее», возникает в нашей голове не потому, что существование является неотъемлемым внутренним свойством познаваемых нами субстанций, качеств и действий, а потому, что существование — это У., некая особая эссенция, или свойство, с к-рой (которым) вещи и процессы вступают в отношение необходимой связи (**самавая**). Тем самым У. существования (*самта*) отличается от существующего (*сат*), в разряд к-рого вайшешики включают три категории (**падартха**): субстанция (**дравья**), качество (**гуна**) и действие (**карман**). Идея «инобытия» У. по отношению к вещам выводится из онтологич. предпосылки — «инобытия» существования по отношению к существующему. Этим мыслительным ходом отмечено появление онтологич. концепции У., в отличие от концепции рода и вида, рода и индивида. При всей зыбкости датировки «Вайшешика-сутр» (они считаются самыми ранними из **сутр даршан**) именно они могут рассматриваться как историч. свидетельство, «зарегистрировавшее» появление концепции У. Вайшешиковская онтологич. концепция У. была признана и разрабатывалась и др. реалистич. школами — прежде всего *ньяей*.

Для доказательства существования У. найяики ссылались на познание и на язык: У. должны существовать, потому что в противном случае невозможно было бы объяснить познание вещи как члена определенного класса и употребление общих терминов лишилось бы всякого смысла. Хотя концепция У. была нацелена прежде всего на объяснение существования «естественных» классов, статус У. приписывался и др. классификаторским рубрикам (в *вайшешике* это субстанции, качества и движения). Согласно классич. *вайшешике* **Прашастапады**, У. вечна, едина и локализована во множестве индивидуальных вещей. В отличие от др. авторов *вайшешики* и *ньяи*, к-рые считали, что У. вездесущи, как **акаша** или **Атман**, но «проявляются» лишь в своих носителях (эта, видимо, весьма ранняя, точка зрения, аргументированно изложена **Вачаспати Мишрой**), Прашастапада отмечает, что У. не пребывают в промежутках между вещами. Важнейший постулат его концепции У. состоит в том, что У. связаны с индивидуальными вещами отношением *самавая* — присущности. Прашастапада утверждает, что присущность связывает лишь онтологически разные элементы, тем не менее зависящие друг от друга как «носимое» и «носитель». С этим постулатом связана одна из принципиальных трудностей доктрины У. — будет ли существовать У., если все ее носители исчезнут, как это происходит в период растворения мира (**пралая**)? **Удаяна**, одним из первых поставив этот вопрос;

утверждал, что У. будут пребывать даже в отсутствие вещей (ср. принцип зап.-европ. схоластики *ante res* — «до вещей»). Однако связь У. с их носителями считалась настолько важной, что радикальная точка зрения Удаяны подверглась «смягчению»: одни отмечали, что в период *пранаи* У. существуют латентно, а Апараркадэва (XII в.) поместил их «носителей» в др. Вселенную («мировое яйцо» — *брахма-анда*). Идея «чистых» У., существующих совершенно независимо от вещей (как в платоновской теории идей), была в целом чужда инд. реализму.

Для У. был выработан особый онтологич. статус: они «существовали» (*asti*, от глагола *as*), но при этом не являлись носителями У. бытия (*satma*) — в противном случае был бы нарушен «принцип антирефлексивности» (невозможность универсалии универсалии). Этот статус не позволял им быть ни причиной (порождать вещи), ни следствием (порождаться вещами). В отличие от платоновских идей, к-рых вещи лишь в большей или меньшей степени подражают, в *вайшешике* вещи проявляют У., причем целиком и полностью. У. являются основой познания вещей, позволяя осуществлять в их отношении познавательный акт включения (*анувритти*) в один класс (*джати*) и исключения (*вьявритти*) из др. классов. Напр., «коровность» в корове позволяет включить ее в класс коров и одновременно исключить из класса лошадей. В этом отношении У. *вайшешики* радикально отличаются как от идей Платона, так и от форм Аристотеля — они не являются ни идеальными ни материальными сущностями, определяющими природу вещей, главная их функция — порождать в нашем сознании общие понятия. В *вайшешике* идея У. связана с ее концепцией целого (*аваявин*): индивидуальная вещь представляет собой не просто совокупность определенных свойств (как считали буддисты), а некую целостность, не сводимую к сумме частей и именно поэтому способную стать носителем У. Не случайно вайшешики подчеркивали, что целое пребывает в каждой своей части точно так же, как У. — во всех индивидах, в отношении к-рых совершается познавательный акт включения. «Коровность» — это не просто совокупность отдельных классификационных признаков (к-рые по своей форме варьируются от индивида к индивиду — типа хвоста, подгрудной складки кожи и т.п.), а сущность, самость, или, если угодно, «внутренняя форма» коровы — абсолютно одинаковая во всех индивидах. Если найяики считали, что идентификация объекта как члена класса (напр., «это — корова») основана на их тождестве (*тадатмья*), то нек-рые критики теории У. (напр., мимансак **Шаликанатха Мишра**) полагали, что речь идет об отношении сходства (*садришья*): разные коровы похожи друг на друга, и именно это сходство позволяет их идентифицировать как коров. В ответ найяики замечали, что сходство не может выполнить роль У., поскольку между представителями разных классов тоже может быть сходство, напр. коровы чем-то похожи на лошадей, но мы не можем сказать, что корова — это лошадь.

Др. аспект соотношения У. и ее субстратов заключается в том, что она пребывает в них не только целиком, но еще и одновременно. Тем самым исключается возможность временного разброса, как если бы У. в разные моменты времени «вселялась» в разные индивидуальные объекты, оставляя остальные объекты того же класса «незанятыми». Это значит, что если У. «коровности» присутствует в корове А, она одновременно присутствует и в корове Б, и в корове В, и в бесконечном числе др. коров.

У. *вайшешики* образуют иерархию, на вершине к-рой — У. существования (*satma*), составляющая основание только для познавательного акта включения, объем остальных У. варьируется, поскольку они одновременно и «включают», и «исключают». Вайшешики называют их *саманья-вишеша*, или специфицирующими (ис-

ключающими) У. Эта взаимокорреляция У. напоминает родо-видовые отношения, но никак не сводится к ним. «Универсалия, — замечает Раджа Дравид, — не эквивалентна роду или виду. У. является атрибутом, общим множеству вещей, в то время как род или вид — это класс вещей, имеющих такой атрибут». Кроме того, концепция рода, напр. у Аристотеля, строится как синтез родовых и видовых компонентов. Так, род «человек» состоит из родовой характеристики «животное» и видовой характеристики «разумный». В концепции *вайшешики* и *ньяя* «человек» и «животное» — разные, не связанные друг с другом У.

Носителями У. выступают не только субстанции (напр., «коровность», «горшечность» и т.п.), но качества («белизна», «тонкость» и т.п.) и движения («передвижение», «падение», «вращение» и т.п.): в отличие от зап. мыслителей инд. «реалисты» считали качества не повторяющимися свойствами, едиными в разных проявлениях, как У., а партикуляриями (напр., красный цвет в розе и в яблоке — разные индивиды качества, в к-рых присутствует У. «красности»), кроме того, в зап. теориях не было У. движения. Оппозицию У. в *вайшешике* представляют предельные различители (*антья-вишеша*), служащие основанием лишь познавательного акта исключения (см. **Вишеша**).

У. неизменно обозначаются простыми предикатами, к-рые не могут быть результатом сложения и соответственно подвергаться анализу, — в этом смысле исключается такой способ образования общих понятий, как абстрагирование и синтез разных свойств (напр., У. «коровности» является не абстракцией общих свойств индивидуальных коров — как в теории образования классов Локка, — а чем-то единым и неделимым).

Но все ли общие термины и идеи, появляющиеся в нашей голове, отсылают к реальным У.? Философы *ньяя-вайшешики* в ответ на критику оппонентов провели дистинкцию между общими понятиями, основанными на реальных У., и общими терминами, основанными на выделяемых в языке свойствах, имеющих лишь номинальный характер, — «привходящими характеристиками» (**упадхи**). Это было необходимо для того, чтобы исключить возможность рассматривать такие общие характеристики, как «свойство быть поваром» (*пачакатва*), отцом, слугой и т.п., как основанные на У. Можно концептуально сгруппировать всех людей, занимающихся приготовлением пищи, под рубрикой «повар», но это будет не У., а лишь *упадхи*, поскольку свойство, к-рое имеет отношение к У., пребывает с индивидом постоянно — от рождения до смерти, тогда как поваром, отцом или слугой он становится на определенное время (ср. сущностное свойство в отличие от акцидентального). Удаяна предлагает шесть критериев отличия У. от *упадхи*: 1) истинная У. должна иметь более одного носителя, напр. «дэвадаттовость» присуща только одному Дэвадатте и никому другому, поэтому она является *упадхи*; 2) синонимы отсылают к одной У. — напр. *гхата* (горшок), — т.к. для одного класса вещей может быть лишь одна У.; 3) если объект А является носителем двух общих свойств, но др. носители этих свойств полностью не совпадают, то оба эти свойства суть *упадхи*. Напр., *махабхутатва* (свойство быть элементом) и *муртатва* (свойство быть материальным и иметь форму) присущи земле, но не *акаше*, к-рая, будучи элементом, не является материальной и не имеет формы (логич. ошибка смешения классов — *санкара*); 4) исключается любое общее свойство, допущение к-рого влечет за собой регресс в бесконечность, напр., нельзя сказать, что «горшковость» и «коровность» обладают свойством быть У., т.к. общее между разными У. не может быть У.; равно как не может быть У. уникальность (*антья-вишеша*) уникального объекта; 5) если две общие характеристики присущи тем же самым вещам, то они отсылают к одной У.;

напр. «горшечность» и «способность обладать горлышком, подобным раковине», относятся к одному классу горшков (Удаяна, в отличие от ранней *ньяи*, рассматривает У. как класс); 6) если свойство не может быть понято как присущее своим субстратам, то оно — *упадхи* (напр., нельзя сказать, что У. присущности свойственна присущностям, поскольку присущность тождественна своим членам, поэтому не может вступать с ними в отношение присущности).

Если в *вайшешике* условием *самаваи* (отношения присущности) между У. и их носителями — конкретными вещами — является их онтологич. различие, то в мистич. концепции грамматиста Бхартрихари и У. и индивидуальные субстанции суть потенции-силы (**шакти**) единого **Брахмана**. В отличие от *вайшешики*, У. Бхартрихари составляют причинный фактор в порождении вещей (ср. форму у Аристотеля). Бхартрихари ссылаются на ремесленника, к-рый создает артефакт, руководствуясь определенной идеей (У.), к-рую вещь будет в дальнейшем манифестировать (Вакьяпадия III.25–27). Кроме того, в отличие от вайшешиков, Бхартрихари признает наряду с У. вещей существование У. слова. Из всех инд. сторонников У. именно Бхартрихари ближе всего зап. концепции У. *ante res*.

Концепцию *вайшешики* о разном онтологич. статусе У. и вещей оспаривает и миманса Кумарила Бхатта. Для него свойство и носитель свойства неразличимы ни в познании, ни в бытии, поскольку идентичны («Шлока-варттика», разд. «Пратьякша», 141–142), а раз они идентичны, то между ними невозможно отношение *самавая*. Конкретные вещи одновременно являются и У. (там же, разд. «Акрити», 5–6, 59–65). Этой диалектике близка и позиция джайнизма: между У. и индивидами нет ни абсолютного различия, ни абсолютного тождества. В джайнизме различаются две типологии У.: синхронная (*тирьяк-саманья*) — это «коровы», «лошади», «лежанки» и т.п., т.е. вещи, существующие одновременно, и диахронная (*урдхвата-саманья*) — У., отвечающие за идентичность индивидуальных вещей во времени.

Отличительной чертой концепций практически всех сторонников У. в Индии является акцент на их познаваемости в акте чувственного восприятия (**пратьякша**): воспринимая индивидуальную корову, мы воспринимаем вместе с ней и У. «коровность». Разумеется, «реалисты» признавали, что познать корову как «корову» можно лишь с помощью интеллектуального акта (**манас**, **буддхи**), но если бы методом познания У. считался исключительно ум, то пришлось бы согласиться с буддистами, что У. суть мысленные конструкты (**викальпа**). Не случайно вайшешики приписывают познание У. даже самому первому этапу восприятия (соответствующему ощущению), лишенному мысленных конструкций (*нирвикальпака пратьякша*). На этом этапе У. воспринимаются как нечто неопределенное и не выраженное в слове.

Критика У. Осн. критич. аргументы против теории У. были выдвинуты буддистом Дигнагой и развиты его последователями Дхармакирти и **Шантаракшитой**. Перечни аргументов воспроизводятся в текстах *ньяи* и *вайшешики*, где авторы названных школ выдвигают против них свои доводы — более или менее убедительные. Нек-рые из этих аргументов восходят к грамматич. традиции (тогда они задавались относительно родовой формы — *акрити*), напр., присутствует ли У. в индивидах вся целиком или частями? Если частями, то теряется ее неделимость, если целиком, то она либо вся окажется в одном индивиде, а не в других (аргумент, переданный Джаянтай Бхаттой), либо сольется с каждым из своих индивидов и тем самым перестанет быть общим, пребывающим во многом (*анэка-анувритти-саманьям* — аргумент, переданный **Уддйотакарой**). Джаянта утверждает, что, пребывая целиком в одном индивиде, У. не перестает пребывать и во всех др., что соответствует ее природе (Ньяя-манджари I). Уддйоттакара подчеркивает, что альтернатива «цели-

ком» или «частями» нерелевантна, поскольку У. не является субстанциальным целым, состоящим из частей («Ньяя-варттика» к «Ньяя-сутрам» II.2.64).

Следующая серия аргументов касается отношения У. к появлению нового индивида, напр. отношение У. «коровность» к рождению коровы: двигается ли У. к месту появления нового индивида? Нельзя сказать, что: 1) У. перемещается в это место, ибо У. лишены движения; 2) она уже находится на этом месте, поскольку в этом случае само место будет носителем У.; 3) У. «коровности» появляется вместе с вещью, поскольку в этом случае она станет невечной; 4) У. соединяется с вещью после ее возникновения, ибо в таком случае вещь будет какой-то момент существовать без У. На это авторы *ньяи-вайшешики* отвечают, что отношение У. к ее носителям таково, что она может одновременно присутствовать в каждом из них; принадлежность же возникающей вещи тому или иному классу и У., носителем к-рой эта вещь будет, определяется совокупностью каузальных факторов (*карана-самагри*).

Уддйотакара приводит еще один будд. аргумент, к-рый сводится к тому, что У. «коровность» не существует, поскольку она не может пребывать ни в корове, ни в не-корове. В первом случае корова и так является коровой и У. ей не нужна, а во втором случае коровой может стать что угодно — лошадь и т.п. Найяик отвечает, что эта альтернатива нерелевантна, поскольку до связи с У. индивид не существует, корова уже рождается с У. «коровности».

Буддисты выявляют еще одну трудность в реалистич. доктрине У.: если вещи идентичны на том основании, что содержат одну У., то они не являются отдельными вещами. Если же одна и та же вещь содержит и индивидуальное и общее, разве может она быть целостной и единой? По мнению буддистов, для объяснения того факта, что разные вещи порождают в нашем сознании одну и ту же идею, не обязательно прибегать к понятию У. (пример: для понижения жара можно использовать разные травы, точно так же порождение одной и той же идеи может зависеть от самых разных индивидуальных вещей, к-рые не обязательно образуют класс). С будд. т.зр., возникновение в познании к.-л. общего понятия есть результат не включения индивидуальной вещи в класс ей подобных, а, напротив, ее исключения из неподобных. Поэтому общие понятия суть ментальные конструкции (*викальпа*), относящиеся к исключаемым классам (*апохавада*).

Одним из самых первых и самых серьезных оппонентов этой доктрины был мимансак Кумарила Бхатта. Он подчеркивал, что невозможно отделить определенную вещь от др. вещей (напр. корову от всех лошадей, быков, горшков и т.п.), не представляя, к какому типу она относится, — в противном случае она вместе с этими и др. вещами тоже стала бы предметом операции исключения. Поскольку значение каждого слова исключает значения всех остальных, *апохавада* превращает все слова в синонимы («Шлока-варттика», разд. «Апохавада»).

Среди брахманистских философов тоже были критики доктрины У., напр. ведантист **Мадхав**, к-рый, принимая натурфилософию *вайшешики* и разделяя ее реализм в отношении существования мира, отвергал как У., так и категорию присущности (*самавая*).

Доктрина У. в инд. мысли, равно как и спор «реалистов» и «номиналистов», в последнее время все чаще сравнивается с зап. концепциями У.

Лит.: *Chakrabarty K.* The Nyāya-Vaiśeṣika Theory of Universals // JIPh. 1975, vol. 3, p. 363–382; *Dravid R.R.* The Problem of Universal in Indian Philosophy. D., 1972; *Sen S.* A Study of Universals, with Special Reference to Indian Philosophy. Shantiniketan, 1978; *Shastri D.N.* Critique of Indian Realism. Agra, 1964; *Siderits M.* More Things in Heaven and Earth // JIPh.

1982, vol. 10, p. 187–208; *Universals, Concepts, and Qualities: New Essays on the Meaning of Predicates and Abstract Entities*. Ed. by P.F. Strawson, Arindam Chakrabarty. Burlington, 2006.

В.Г. Лысенко

УПАДАНА (санскр., пали *upa-ādāna* — «взять что-то себе», «присвоить») —

1) в **буддизме** «присвоение» (апроприация), «привязанность», «пристрастие», когда субъект не просто воспринимает объект, но присваивает его, отождествляется с ним. **Будда**, к-рый видел в *У.* не только причину внутренней зависимости человека от своих «присвоений», но и основание самого кармич. детерминизма как закабаления в **сансаре**, говорит о непривязанности как основном условии освобождения (**нирвана**): «...люди отдаются привязанности, находятся во власти привязанности, видят удовольствие в привязанности. И этим людям, отдавшимся привязанности, видящим удовольствие в привязанности, трудно понять, что такое причинная связанность и взаимозависимое происхождение, особенно же трудно понять им, что значит угасание всех **санскар**, отказ от всего, что способствует перерождению, уничтожение жажды, уничтожение страсти, подавление чувств, *нирвана*» («Маггавага», *Виная-питака*; пер. В. Вертоградовой). Термин «*У.*» используется Буддой не только в своем общезыковом значении привязанности, но и в более определенном технич. смысле. Напр., в таком сочетании, как *У.-скандха*, *У.* означает силу, к-рая удерживает вместе группы элементов (см. **Скандхи**) индивидуального существования: *скандхи* держатся на привязанности к «Я», к эгоцентрированному взгляду на мир. В схеме взаимозависимого возникновения (см. **Пратигья самутпада**) *У.* обусловлена жадой (**тришна**) и, в свою очередь, обуславливает становление (**бхава**), к-рое и запускает в действие механизм перерождения, обуславливая рождение, старость и смерть. Согласно **Буддагхосе** (Висуддхимагга XVII), *У.* — это интенсивная жажда.

Выделяется четыре типа *У.*: 1) пристрастие к чувственным удовольствиям (*кама-У.*), включающее похоть, страсть, зависимость, омрачение и т.п.; 2) привязанность к мнениям, или ложным взглядам (*диттхи-У.*); 3) привязанность к правилам и ритуалам (*силаббат-У.*), т.е. вера в то, что лишь с их помощью можно достичь религ. очищения; 4) привязанность к ложным мнениям о «Я» (*аттавад-У.*). Более поздние будд. авторы отмечали, что освобождение от четырех разновидностей *У.* дает не полное освобождение от перерождений (состояние **архата**), а духовный плод, определяемый как *анагамы*: адепт больше не возвращается в сферу чувственного опыта (*кама-дхату*), но продолжает перерождаться в *рупа-дхату* или *арупа-дхату* (см. **Дхату**). Поэтому в рубрику *кама-У.* они добавляют *бхава-У.* — привязанность к перерождению.

Для понимания *У.* важно подчеркнуть, что Будда настаивает на необходимости избегать привязанности не только к чувственным удовольствиям, ложным взглядам (**диттхи**) и ложным практикам (крайнему аскетизму), но и к «правильным» взглядам и «правильным» практикам, поскольку считает свое учение (**Дхарму**) не догмой, а инструментом — плотом, к-рый используют лишь для переправы, а потом оставляют (см. **Упая каушалья**).

2) В **брахманизме** *У.* — «точка опоры», субстрат — преимущественно материальный, материальная причина (**санкхья**).

В.Г. Лысенко

УПАДХИ (санскр. upadhi — «приближаться», «входить») — в инд. религ.-филос. традиции понятие, означающее «ограничивающие привходящие». В **адвайта-веданте Шанкары** это образования **авидьи**, т.е. вселенского Неведения, к-рые хотя и затрудняют, но и впервые как-то определяют, фиксируют познание **Брахмана**. По словам Шанкары, «хотя *Брахман* и един, **упанишады** наставляют нас о нем как о цели медитации и знания либо с помощью, либо без помощи его связи с ограничениями У.» (коммент. на «Брахма-сутры» I.1.1). *Адвайта* рассматривает У. прежде всего в связи с проблемой ложного наложения качеств на **Атман**, ложного смешения этого чистого сознания с эмоционально-психич. особенностями индивидуации. В соответствии с адвайтистской концепцией *аваччхедавады*, множественность отдельных душ объясняется по аналогии с единым эфиром (**акаша**), к-рый только кажется раздробленным из-за расставленных в нем глиняных горшков. Стоит убрать эти сосуды, и изначальное единство *акаши* восстановится; так и душа, к-рая по сути есть не что иное, как чистый *Атман*, после снятия У. сразу же осознает свое тождество с высшим *Брахманом*. При этом, поскольку *адвайта* не признает существования к.-л. самостоятельного природного начала наряду с *Атманом*, даже У. в ней перестают рассматриваться по принципу субстанции. Поскольку все психич. состояния выступают как отличные от *Атмана* и вместе с тем в конечном счете основанные на нем, У. предстают скорее как ряд функций, или ментальных действий (*вритти*), иллюзорно накладываемых на чистое сознание; У. выступают как некая функция, движение мысли, приводящее к смешению *Атмана* с отдельными проявлениями психич. жизни. Это движение может бесконечно повторяться в различных вариациях, что создает предпосылки для временного иллюзорного дробления *Атмана* на множество душ (**джива**). Процесс складывания У. подробно рассмотрен учеником Шанкары Падмападой в трактате «Панчападака». Он показывает, как при первом наложении *авидьи* на *Атман* чистое сознание приобретает интенциональность, нацеленность вовне, полагая себя в качестве *сакшина* (свидетеля). На втором этапе уже на *сакшина* накладывается выделившаяся из *авидьи* **аханкара** (представление о собственном «Я»), в результате чего *Атман* начинает выступать как *аханкарин* или *ахам-пратъяян* (носитель принципа индивидуации). Рассматривая себя в качестве «Я», *Атман* развертывается в т.н. «внутренний орган» (**антахкарана**), состоящий из **буддхи** (интеллектуально-волевого начала) и **манаса** (рассудка как интегратора данных органов чувств); на третьем этапе происходит «наложение» этого «внутреннего органа», после чего *Атман* выступает как *праматри*, или «познающий субъект». На четвертом этапе *антахкарана* развертывается в виде органов чувств (**индрии**); после наложения *индрий* на познающий субъект образуется *бхоктри*, или субъект «вкушения». Пятое наложение (тела и органов чувств) создает предпосылки для появления *пранина* или *шаририна* («воплощенное живое существо»), а шестое (наложение внешних условий существования) — для появления *сансарина*, или субъекта трансмиграций.

Н.В. Исаева

УПАНИШАДЫ (санскр. upaniṣad — «сидеть возле [наставника]») — священные произведения Др. Индии. Вместе с *самхитами*, *брахманами* и *араньяками* У. образуют ведийский текстовый комплекс уровня «откровения» (**шрути**). Каждая из У. формально относится к той или иной *самхите* («Ригведе», «Самавед», «Яджурведе»

или «Атхарваведе»), но фактически они являются самостоятельными произведениями. У. считаются тайными, эзотерич. (*рахасья*) сочинениями, выражающими истинную суть **Вед**. Под заголовком «У.» до нас дошло свыше 200 текстов, однако на самом деле очень немногие из них были созданы в ведийскую эпоху. Самые древние из У. — «Брихадараньяка-» и «Чхандогья-» (VIII–VII вв. до н.э.). В VI–IV вв. до н.э. были составлены «Тайттирия-», «Айтаря-», «Каушитаки-», «Кена-», «Катха-», «Иша-» и «Мундака-»; еще позже (IV–II вв. до н.э.) были созданы «Шветашватара-», «Прашна-», «Майтраяния-» и «Мандукья-». Таковы осн. сочинения данного жанра, наиболее авторитетные для последующей традиции и неоднократно комментировавшиеся (особенно известен коммент. **Шанкары** к одиннадцати из них, VIII в.). У. — первые религ.-филос. и психологич. произведения Др. Индии; они разрабатывают темы, к-рые только намечены в предыдущую эпоху, и акцентируют свое внимание на проблемах реальности, познания и освобождения. Как правило, учение излагается в У. в виде диалога между наставником и учеником. Написанные различными авторами и в разное время, У. подчас довольно сильно отличаются друг от друга в тех или иных аспектах. Однако все они имеют отчетливо спиритуалистич. и монистич. характер, что исторически способствовало развитию индуистского монотеизма. Мир с т.зр. существования обычно трактуется в У. как «круговорот» (**сансара**) постоянных перевоплощений душ (**джива**). Утратив после смерти физич. тело, душа, бессмертная по своей сущности, через какой-то промежуток времени приобретает новое тело (доктрина реинкарнации), поскольку только оно позволяет ей реализовывать те желания, к-рые остались несуществленными в предыдущей жизни. Причиной бесконечных желаний (и как следствие, бесконечных перевоплощений) души является фундаментальное неведение (**авидья**), или полное непонимание ею своей истинной сути, что выливается в привязанность души к преходящим вещам. С концепцией реинкарнации связана и идея **кармы**, т.е. зависимость нынешнего положения индивида от поступков, к-рые он совершил в предыдущих своих воплощениях. Злонамеренные его деяния приведут к негативным состояниям и ситуациям в следующем воплощении, а благие — к положительным. Преодолеть неведение, а значит, и прервать череду перевоплощений помогает индивиду особое мистич. знание (**видья**), или постижение абсолютного начала (**Атман**, или **Брахман**). Это начало — истинный центр мироздания, источник возникновения мира и его конечная обитель, рационально непостижимая сущность, сознательная и живая целостность, пребывающая и в сердце индивида как его подлинное «Я». Определить и помыслить Абсолют невозможно, поскольку он сам порождает любые определения и мысли. Абсолютное начало, будучи высшим субъектом, позволяет индивидуальным существам испытывать различные ощущения, мыслить, проявлять волю, жить. Знание, к-рого адепт добывается различными способами, включая психотехнические, приводит его к окончательному освобождению (**мокша**), или соединению души с Абсолютом, что трактуется либо в смысле полного растворения ее в высшей безличности, либо в смысле вкушения блаженства в сияющем мире *Брахмана*. Довольно часто звучит в У. фраза «*Тат твам аси*», или «Ты еси то», что следует понимать как осознанное единство индивидуальной души с высшей сущностью. Подавляющее большинство У. создано уже в н.э., они развивают мотивы более ранних У. на основе индуистской проблематики. Так, в них усиливается теистич. компонент; больший акцент ставится на практики **йоги** и аскезу. Нек-рые такие У. содержат следы влияния **буддизма** или полемизируют с ним; известны и тантрические У. Составление У. продолжалось вплоть до позднего средневековья. Среди самых популярных собраний

У. следует упомянуть «Муктику-» (вероятно, XVIII в.), к-рая насчитывает 108 текстов. Впервые У. с языка оригинала (санскрит) были переведены на др. язык (персидский) в 1657 в количестве пятидесяти по приказу могольского принца Дары Шукоха. В нач. XIX в. с этого персидского издания был сделан перевод У. на лат. язык. С сер. XIX в. появляются У. на различных европ. языках, начинается науч. исследование этих текстов. Немалое впечатление произвели У. на нем. мыслителя А. Шопенгауэра, на американских трансценденталистов (Г. Торо, Р.У. Эмерсон). У. оказали громадное воздействие на все направления инд. религиозности, в т.ч. и на системы классич. инд. философии. Вплоть до наст. вр. У. остаются питательной средой для появления и обоснования различных воззрений индуистских и неоиндуистских мыслителей.

Соч.: Брихадараньяка-упанишада. Пер., предисл. и коммент. А.Я. Сыркина. М., 1964; Чхандогья-упанишада. Пер. с санскр., предисл. и коммент. А.Я. Сыркина. М., 1965; Упанишады. Пер. с санскр., предисл. и коммент. А.Я. Сыркина. М., 1967.

С.П. Пахомов

УПАЯ КАУШАЛЪЯ (санскр. upāya kauṣalya, пали upāya kusala — «искусные средства») — важнейший герменевтич. принцип **буддизма**, широко применяемый в проповеднике и экзегезе будд. учения (**Дхарма**) и заключающийся в том, чтобы, поняв характер конкретного человека и его проблем, облегчить его страдания с помощью изложения *Дхармы*, адаптированной к его уровню понимания.

Хотя сам термин «У.к.» и соответствующее его толкование появляются лишь в **махаяне**, можно сказать, что идея «искусных средств» принадлежит самому **Будде**. Она ясно выражена в двух известных притчах. Первая из них — о стреле, когда Будда уподобляет себя врачу, к-рый использует зонд и нож, чтобы вытащить из раны отравленную стрелу (Маджджхима-никая II.260). В др. притче Будда сравнивает свое учение с плотом, «предназначенным для переправы, а не для того, чтобы за него цепляться...» (I.130–142). Будда заботится прежде всего о практич. «спасительном» эффекте проповеди, а не о точной передаче содержания *Дхармы* и создании непротиворечивой системы взглядов. Поэтому его проповедь зависела от конкретной ситуации общения — от повода для нее, от заданной темы и от уровня духовного, умственного, эмоционального развития, характера, темперамента и убеждений его слушателей и собеседников. Это не значит, что Будда просто говорил разным людям о разных вещах. Он высказывался о вполне определенном и весьма ограниченном круге вопросов, но чтобы его понимали в разной аудитории, прибегал к разным формам выражения. В зависимости от аудитории меняется не только содержание, но и язык проповеди. По меткому выражению Т. Рис-Дэвидса, «говоря о жертвоприношении со жрецом, о единении с Богом с приверженцем общепринятой идеологии, о **брахмане**, претендующем на высшее место в об-ве, с высокомерным брахманом, о мистич. прозрении с тем, кто в него верит, он следовал одному и тому же методу. Будда, насколько это возможно, ставит себя на место того, кто его вопрошает, чтобы понять его психологию. Он не подвергает критике ни одного из любезных тому убеждений. Он принимает как отправную точку своего изложения действие или условие, желанные для его оппонента, — единение с Богом (как в „Тевиджджа-сутте“), или достижение высокого социального ранга (как в „Амбхатта-сутте“), или видение небесных знаков (как в „Махали-сутте“),

или постижение теории души (как в „Поттхапада-сутте“). Он даже использует саму фразеологию собеседника. Затем же, частично вкладывая в эти слова новый и с будд. т.зр. высший смысл, частично апеллируя к тем этич. понятиям, к-рые являются общими для него и его собеседника, он постепенно приводит того к своему собственному выводу... В этом методе есть и учтивость, и достоинство. Но чтобы достичь желаемого результата, требуется и искусство диалектики, и умение легко оперировать этич. категориями».

Избегая категорич. и общих суждений о мире и о душе (**авьякрита**), Будда судит избирательно, исходя из строго прагматич. критериев — полезности или вредности тех или иных знаний конкретному человеку в конкретной ситуации (характер «болезни» определяет характер «лекарства» или «противоядия»).

В традиц. буддизме принцип У.к. способствовал развитию будд. типологии личностей с т.зр. восприимчивости к *Дхарме*, а также разработке методов толкования слов Будды в соответствии с намерением — чтобы объяснить разнообразие и даже противоречивость высказываний Будды по одним и тем же вопросам. В *махаяне* ссылка на У.к. часто служит апологии разных махаянских учений. Все махаянские **сутры** праджняпарамитского цикла (см. **Праджняпарамитские тексты**) приписываются Будде Шакьямуни. То, что они не были известны ранее, объясняется так: когда Будда произнес свои проповеди «махаянского содержания», аудитория их просто не поняла, оттого они и не сохранились. Но на проповеди незримо присутствовали **бодхисаттвы**, к-рые решили «придержать» обнародование этого учения Будды до лучших времен, когда в них назреет необходимость. Главное место среди «искусных средств» в *махаяне* заняла концепция «поворота Колеса *Дхармы*» (*дхарма-чакра-правартана*), согласно к-рой традиц. буддизм (**хинаяна**) был первым поворотом колеса *Дхармы* и формой «предварительного учения», предназначенного Буддой для *шраваков* (послушников). Из других двух «поворотов» каждое из махаянских направлений (**мадхьямака** и **йогачара**) приписывает себе последний, связанный с абсолютно точным смыслом учения, а оппонентам — предпоследний, коррелирующий с «относительной истиной». Так, в йогачаринской «Самнидхинирмочана-сутре» второй «поворот» приписывается учению о пустоте *мадхьямаки*, а третий — учению о «только-сознании» (*виджняпти-матра*) *йогачары*. В махаянских текстах (особенно в ранних праджняпарамитских *сутрах*) использование У.к. приписывается *бодхисаттвам* и *буддам*: в зависимости от ситуации они могут действовать даже аморально, что, однако, их не «загрязняет», поскольку они руководствуются мудростью (**праджня**) и состраданием (**каруна**) к живым существам. Совр. буддисты в своих проповедях продолжают руководствоваться принципом У.к.

Лит.: Pye M. Skilful Means: A Concept in Mahāyana Buddhism. L., 1978; Rhys-Davids T.W. Dialogues of the Buddha. The Digha-Nikaya. L.—Oxf., 1899, p. 180; The Skill in Means (Upāyakaūśalya) Sūtra. Transl. by Tatz. M. D., 1994.

В.Г. Лысенко

УПЕКША (санскр. उपेक्षा, пали उपеккхā — «невозмутимость», «равное беспристрастное отношение») — в **буддизме** одно из четырех совершенных состояний, или неизмеримо совершенных качеств, наряду с любовью (**майтри**), состраданием (**каруна**), радостью (*мудита*). Считается, что эти качества свойственны богу Брахме

и богам небес Брахмы, поэтому еще одно из назв. учения — «четыре совершенных пребывания Брахмы». Буддисты должны вырабатывать их в себе, считая это важнейшей духовной практикой для правильного социального поведения. При занятиях медитацией на этих четырех состояниях У. достигается последней на четвертой стадии — **дхьяне**, поскольку здесь беспристрастие нужно культивировать не только к врагам, друзьям, но и к самому себе. Адепт медитации невозмутим и потому в жизни стоически относится как к проискам недругов, так и к любым невзгодам. В исследовательской лит-ре и переводах У. часто смешивают с безразличием, что неприменимо к будд. духовной практике. Речь идет о совершенном равновесии ума, о совершенной духовной равности и гармонии, что проявляется в переживании высочайших духовных состояний сознания, и это состояние «надо отличать от негативного состояния чисто гедонич. индифферентности... Только человек, освободившийся от власти вещей, ставший безразличным к собственным радостям и горестям, способен принять равное участие в жизни всех существ, не размышляя о том, ответят ли ему другие взаимностью или враждой» (Лама Анагарика Говинда). У. также является последним из семи звеньев (*анга*) на пути к просветлению (**бодхи**) в детальном учении о 37 навыках, способствующих его достижению.

Лит.: Конзе Э. Буддийская медитация. М., 1993; Лама Анагарика Говинда. Психология раннего буддизма. Основы тибетского мистицизма. СПб., 1993.

В.П. Андросов

УТПАЛАДЭВА (Utpaladeva) (X в.) — последователь **кашмирского шиваизма**, философ, автор текста «Ишварапратьябхиджня-карики», посвященного доктрине **пратьябхиджня** — узнавания подлинной природы «Я». Отчасти эта работа, подобно «Шива-дришти» **Сомананды**, наставника У., — реакция на взгляды будд. философов о непостоянстве вещей и, как следствие, — отсутствию высшей реальности как таковой. Отвечая на будд. теорию мгновенности, У. утверждает абсолютное бытие Высшей реальности, к-рую он отождествляет с Шивой и о к-рой говорит как о Боге — **Ишваре**. В представлении У., Шива есть чистое Абсолютное Сознание, проявляющееся как универсальное «Я» во всех живых существах в процессе узнавания (*пратьябхиджня*) их собственной божественной природы.

«Ишварапратьябхиджня-карики» состоят из четырех разделов, или книг (*адхи-кара*). Первые два раздела посвящены проявлениям **джняны** (знание) и **крии** (действие) — двум осн. аспектам Сознания. В первой книге («Джнянадхикара») опровергается будд. доктрина, отрицающая существование познающего субъекта, и утверждается существование подлинного «Я» как чистого вечного сознания — основы памяти и связующей нити между двумя отдельными мыслями. Все существующее проявляется именно благодаря изначально присущему сознанию свету. Т.о., безграничное Сознание представляется единственной основой ограниченных восприятий, воспоминаний и т.д.

Вторая книга посвящена описанию природы природы *крии* — проявлениям движения, относительности, времени, пространства и средств относительного знания. Пространство и время оказываются концепциями ограниченного субъекта, простирающимися из относительности его плюралистич. восприятия. Высшая истина утверждает-ся как абсолютное бытие, сияющее собственным светом чистого «Я»-Сознания, лежащее за пределами всех мирских средств познания.

В третьей книге рассматривается эволюция 36 **таттв** — элементов мироздания, а также дается подразделение живых существ на семь классов, в согласии с шиваитскими **агамами** (отсюда ее назв. — «Агамадхикара»). Обсуждаются и четыре состояния **праны**: бодрствование (*джаграт*), сон (*свапна*), глубокий сон без сновидений (*сушупти*) и четвертое состояние — *турия* — и пять жизненных функций: *прана*, *апана*, *самана*, *удана* и *вьяна*. В свою очередь, четыре состояния *праны* соотносятся с пятью жизненными функциями и с семью типами живых существ.

Четвертая книга посвящена происхождению и природе трех **гун**. В конце работы обсуждается важность доктрины *пратьябхиджня*.

В.А. Дмитриева

УТСАРПИНИ см. АВИСАРПИНИ-УТСАРПИНИ

УТТАРА-МИМАНСА см. ВЕДАНТА

УЧХЕДАВАДА (пали *uccheda* — «разрушение», *vāda* — «учение») — в буддизме учение о разрушении души со смертью тела — «аннигиляционизм», в противоположность **сассатаваде** — учению о вечности души (**Атман**) и мира — «этернализму». Оба учения (сассатавада и У.), первое из к-рых утверждает континуальность и идентичность индивида в процессе жизни и перерождений, а второе отстаивает его абсолютную дискретность и отдельность, **Будда** считает «крайностями» и противопоставляет им свой **Срединный путь**. У. ассоциируется с материалистич. воззрениями и с неверием в силу **кармы** и перерождение, поскольку основывается на отождествлении души и тела и их одновременном разрушении. Вследствие этого У. часто квалифицируется в буддизме как мировоззренческий нигилизм. Брахманисты обвиняют в нигилизме самих буддистов, однако Будда четко отличал свою позицию от точки зрения У. (см. **Анатмавада**). В практич. аспекте У. ассоциируется с гедонизмом (если человек живет лишь один раз, то от этой жизни надо получать максимальное удовольствие — **чарвака**).

Источником У. считается жажда несуществования (*вибхава-таньха*), традиционно толкуемая как стремление прекратить индивидуальное существование из страха воздаяния за проступки в будущих рождениях, хотя термин *вибхава* (букв. «инобытие») указывает скорее на стремление не быть собою, измениться, перестать быть тем, кто ты есть, и стать другим, что не обязательно связано со смертью.

В «Брахмаджала-сутте» в рубрике У. Будда опровергает ряд ложных мнений (**диттхи**) об уничтожении (*учххеда*) **Атмана**: за каждым из к-рых стоит определенное понимание термина **Атман** (пали *Атта*): 1) **Атман**, имеющий форму и состоящий из четырех материальных элементов, рожденный отцом и матерью и разрушающийся после смерти тела (материалистич. концепции типа учения **Аджиты Кесакамбалы**); 2) **Атман** как высшая божественная душа, обладающая формой, пребывающая в обители желаний (*кама-локе*) и питающаяся материальными элементами (отождествить это мнение с какой-то реальной доктриной проблематично); 3) манасический **Атман** (учение **упанишад** о **Пуруше**, состоящем из **манаса**: «Этот состоящий из ума *Пуруша*, сущность которого — свет» (Брихадараньяка-уп. V.6.1)).

См. лит-ру к ст.: **Сассатавада**.

В.Г. Лысенко



ХАРИБХАДРА СУРИ (Haribhadra Sūri) (VIII в.) — джайн. шветамбарский мыслитель и комментатор. Родился в г. Читракута (совр. Читторгарх, шт. Раджастан) в семье ортодоксального брахмана. По легенде, будучи чрезвычайно эрудированным, дал обет стать учеником того, кто знает то, что неизвестно ему самому. Как-то Х.С. услышал, как одна джайн. монахиня recitiрует текст, к-рый он не смог понять. На просьбу объяснить произносимое монахиня направила Х.С. к джайн. учителю, к-рый и обратил его в джайнизм. Х.С. так преуспел в изучении джайн. доктрины, что получил титул «Сури» — мастер. Два его племянника, Ханса и Парамаханса, также приняли джайнизм и стали его учениками. Оставил после себя обширное поэтич. и прозаич. наследие на санскрите и на пракрите. Прославился своим соч. «Шаддаршана-самуччая» («Вьжимки из [доктрин] шести систем»), где изложил теоретич. основы шести совр. ему филос. учений, впервые в истории инд. философии применил термин **даршана** для обозначения филос. учения. Для того чтобы вскрыть внутр. противоречивость теории буддизма, основательно прокомментировал известный трактат Дигнаги «Ньяя-правеша». Осн. филос. работы — «Анэкантаджа-патака» («Рецитация [доктрины] неодносторонности»), «Двиджаваданачапета» («Похвала речениям дваждырожденных»), «Паралока-сиддхи» («Обретение „высшего мира“»), «Сарваджня-сиддхи» («Обретение всеведения»), «Дхармасанграхани» («Собрание [положений] учения»), «Лока-таттва-нирная» («Утверждение „реальности мира“») и др. Значителен вклад Х.С. в разработку джайн. **йоги**, различным вопросам теории и практики к-рой посвящены специальные тексты: «Йога-бинду», «Йога-вимшика», «Йога-шатака», «Йога-дришти-самуччая» и «Шодашака». Анализ джайн. этики и морали представлен в соч. «Дхарма-бинду». Х.С. составил неск. комментариев на ряд текстов шветамбарского канона и два сборника рассказов.

Соч.: *Харибхадра. Шад-даршана-самуччая* // Антология мировой философии. Древний Восток. М., 2001, с. 550–570.

Лит.: EIPh. Vol. X, pt 1. Jain Philosophy. Ed. by D. Malvania, J. Sony. D., 2007.

Н.А. Железнова

ХАТХА-ЙОГА (от корня hath, букв. «тяжелый», «с усилием»; традиц. толкование: ha «солнечный» и tha «лунный» токи энергии в теле) — тип **йоги**, при работе с сознанием делающей акцент на особых методиках контроля тела с целью подвести адепта к т.н. царственной **йоге** (*раджа-йоге*, т.е. **йоге** Патанджали), к-рая результируется в **мокше** (освобождении) — высшей цели всей йогической практики. Включена в состав многочисленных йогических дисциплин Индии. В Х. отчетливо видны элементы не только «восьмичленной **йоги**» (*аштанга-йоги*) Патанджали, но и **гантризма**, *трики* (см. **Кашмирский шиваизм**), многочисленных шиваитских и будд. практик, восходящих ко времени отшельников-*шраманов* периода **упанишад**, др.-инд. медицинских знаний (**аюрведа**), алхимии (*расаяны*). Терминологич. аппарат также синкретичен и включает филос. термины **санкьи**, **йоги**, **веданты** и др. систем.

Хотя само выражение «Х.» встречается в тексте будд. «Гухьясамаджа-тантры», датированной не позднее V в., как назв. комплекса йогических методик оно представлено в тексте йога Сватмарамы (XV в.) «Хатха-йога-прадипика» («Освещение Х.»), к-рый может считаться базовым для этой системы. Др. авторитетные сочинения — «Гхеранда-самхита» («Собрание [мудреца] Гхеранды»), «Шива-самхита» (во мн. перекликающиеся содержанием с «Хатха-йога-прадипикой»), «Сиддха-сиддханта-паддхати» («Введение в доктрину сиддхов»), «Горакша-шатака» («Сотня изречений Горакша[натхи]») и комплекс т.н. йогических *упанишад*.

Очевидна тесная связь индуистской Х. с *сиддха-сампрадаей* (традицией *сиддхов*, также именуемой традицией *натхов*), в рамках к-рой она и развивалась (самое позднее с XII в.). Основателями этой традиции считаются Горакшанатха, его легендарный учитель Матсьендранатх и Адинатх (обычно под последним подразумевается сам Шива); эти имена названы в «Хатха-йога-прадипике» в перечне *парампары* — линии преемственности учителей, они же почитаются как основатели традиции *махасиддхов*, возникшей и развивавшейся на территории Сев. Индии в период с III по XIII в. и находившейся под влиянием идей будд. *махаяны*.

В основе филос. воззрений Х. лежит представление о тождественности макро- и микрокосмич. аспектов Вселенной. Истинная духовная реализация невозможна без участия всех «сфер-тел» (*пинда*) бытия индивида. Подлинное познание макро- и микрокосмич. тела и их тождественности (как единства Шивы и Шакти) ведет к реализации Высшей реальности — *таттва-джняны* (в традиции она обозначается мн. способами — Парам-падам, Парабрахман, **Параматман** и др). Познание индивидуального тела адепта (*пинда-самвитти*) и сознательная интеграция с макрокосмич. телом (*самарасакарана*) кульминируется в состоянии **самадхи**, в к-ром снимается двойственность индивидуального и универсального. Такой адепт (именуемый *авадхута-йогом* — «вдохновенным свободным йогом», подлинным реализованным — *сиддхом*) преодолевает время и смерть и свободно «странствует по Вселенной».

Физич. тело подобно необожженному горшку, помещенному в воду, быстро распадается, если его не «обжечь огнем *йоги*». Этот обжиг — трудоемкий процесс, включающий в себя многоуровневую работу. Ее методики сложны (требуют присутствия компетентного учителя) и секретны. Они включают в себя практику различных позиций тела (*асан*), особых моделей движения энергии (*мудр*), пробуждающих универсальную силу (**кундалини**), латентно присутствующую в комплексе «сознание-тело», контроль дыхания (*пранаяма*), особые техники созерцания (**дхьяна**) тонких каналов (**нади**), энергетич. центров (*чакр*) и пр. Описания методов и этапов постижения *йоги* отличаются в разных источниках.

В наст. вр. исконная традиция Х. продолжает существовать в виде практики в малочисленных и, как правило, закрытых для посторонних сообществах йогов в Индии, однако благодаря инд. и зап. популяризаторам Х. отдельные ее аспекты приобрели всемирную известность. Отчасти это объясняется тем, что мн. методы Х. (особенно нек-рые *асаны*, *пранаяма*, очистительные процедуры) чрезвычайно эффективны для профилактики и лечения ряда заболеваний. В последние годы на Западе приобрели популярность различные синтезированные формы нео-Х. — йога-стречинг, йога-фитнес и др.

Соч.: The Gheranya Samhita. Transl. by R.B.S.C. Vasu. Ed. with Introduction & Notes by J.L. Gupta. D., 2003; The Hathayogapradipika of Svatomarama. With the Commentary Jyotsna of Brahmananda and Engl. Translation. Madras, 1972; The Siva Samhita. Transl. by R.B.S.C. Vasu. Ed. with Introduction & Notes by J.L. Gupta. D., 2004.

Лит.: Элиаде М. Йога. Свобода и бессмертие. Пер. с англ. Киев, 2000; Briggs G.W. Gorakhnath and the Kanphaca Yogis. Calc., 1938; Banerjea A.K. Philosophy of Gorakhnath with Goraksha-Vacana-Sangraha. Gorakhpur, 1962; Goudriaan T., Gupta S. Hindu Tantric and Shakta Literature. A History of Indian Literature. Ed. by J. Gonda. Vol. II, fasc. 2. Wiesbaden, 1981.

В.П. Иванов

ХЕМАЧАНДРА СУРИ (Hemacandra Suri) (1088[9]—1172[3]) — джайн. мыслитель, прозванный современниками за свою эрудицию «Каликала-сарваджня» — «Всеведущий эпохи *кали*». Родился в г. Дхандхука, близ Ахмедабада (совр. шт. Гуджарат) в семье торговца по имени Чачига. После завершения обучения в 21 год родовое имя Чачига было заменено на религ. имя Х. с титулом «Сури», т.е. мастер. Х.С. покровительствовали правители Гуджарата Джаясимха Сиддхараджа и Кумарапала из дин. Чалукьев. Последующая джайн. традиция приписала Х.С. авторство 30 млн. работ. Осн. филос. работами являются текст по **йоге** «Йога-шастра» и трактат по логике и эпистемологии «Прамана-миманса» с автокоммент. Среди поэтич. произведений большое значение придается «Витарага-стотре» — поэме, восхваляющей бесстрастность **Джины Махавиры** и являющейся своеобразным руководством по этике **джайнизма**. Х.С. является также автором знаменитого труда по грамматике «Сиддха-хемачандра».

Соч.: *Хемачандра*. Аньяйога-вьявачхедика (Опровержение других методов). Вступление, пер. с санскр. и коммент. В.Е. Егорова // ИФ. 2000, № 7, с. 231–244; *Hemacandra*. Abhidhānacintāmaṇi. Ed. by Hargondas and Becharadas. Bhavnagar, 1914–1919; *id.* Sthāvirāvalī Caritra, or Prishishtaparvan. Ed. by H. Jacobi. Calc., 1891 (Bibliotheca Indica); *id.* Triṣaṣṭi-śālākāpuruṣa-caritra. Vol. 1–9. Bhavnagar, 1905–1909; *id.* Yogadṛṣṭi-sammuccaya. Calc., 1907 (Bibliotheca Indica).

Н.А. Железнова

ХЕТУ (санскр. hetu — «импульс», «мотив», «основание», «причина») — в инд. философии обозначение побудительных причин, или логич. основ явлений. В **буддизме** — прямая причина в отличие от косвенной (*пратьяя*) (напр., Х. растения является зерно, а *пратьяей* — освещенность, увлажненность почвы и т.п.). В инд. логике и эпистемологии Х. выступает основанием логич. вывода (**анумана**), синонимом выводного знака (**линга**); в классич. примере вывода о наличии огня на холме по признаку поднимающегося над ним дыма Х. служит дым. Сопоставляется со средним термином аристотелевской логики. Если в **ньяе** Х. назван не только сам материальный факт (напр., дым), но и содержащая его упоминание средняя посылка логич. вывода, то вайшешик **Прашастапада** видел в Х. только факт, отличая его от средней посылки, обозначаемой термином *атадеша*. В роли Х. может выступать лишь тот факт, к-рый удовлетворяет трем признакам выводного знака (**трайрупья**): 1) содержаться в **пакше**, локусе или выводе (в классич. примере — холм), 2) неизменно сопровождаться свойствами, принадлежность к-рых *пакше* доказывается посредством вывода (дым должен сопровождаться огнем), 3) не встречаться там, где нет этих свойств (там, где нет огня, не может быть и дыма).

Инд. логики уделяли большое внимание классификации ошибок Х. — хету-абхаса.

В.Г. Лысенко

ХЕТУ-АБХАСА (санскр. hetu-ābhāsa, букв. «видимость логич. основания», или «дефектное логич. основание») — в инд. логике дефект, к-рый превращает логич. основание аргументации (см. **Панча-аваява-вакья**) в псевдооснование, или псевдоаргумент. Синоним Х.-а. — *ахету* (не-аргумент). Строго говоря, псевдоаргументы не являются логич. ошибками: они не связаны с ошибочным восприятием (*бхрама*) и сами по себе могут быть истинными. Однако в контексте того или иного логич. вывода они не способны играть предписанную им роль и тем самым препятствуют обретению достоверного знания. Дефекты *хету* возникают вследствие его несоответствия критериям, выдвинутым в трехаспектном правиле выводного знака (см. **Трайрупья**). Поскольку именно дефекты *хету* считались самым главным препятствием к осуществлению логич. вывода (**Гангеша** определяет Х.-а. как «знание, к-рое предотвращает вывод»), инд. мыслители придавали их классификациям принципиальное значение. Предлагались разные классификации Х.-а. и разные трактовки отдельных Х.-а. Однако для понимания этих классификаций важно принимать во внимание, что классифицировались не высказывания о *хету*, а именно дефекты *хету*. Этим объясняется, что одни и те же высказывания могут содержать разные Х.-а.

Одну из первых классификаций Х.-а. содержат «Вайшешика-сутры» (III.1.11–12), хотя здесь используется термин «неуказание на логическое основание» (*анападеша*): 1) не существующее (*асат*) в приписываемой ему форме; 2) неустановленное, непризнанное (*апрациддха*) и 3) сомнительное (*сандигдха*), или амбивалентное (*анайкантика*) основания. (1) и (2) иллюстрируются примером «Это лошадь в силу [наличия] рогов» (где дефект *хету* «рога» состоит в их отсутствии и, соответственно, неустановленности у лошади). Пример сомнительного или неоднозначного *хету*: «Это корова в силу [наличия] рогов» (рога могут принадлежать и др. животным). «Ньяя-сутры» (I 2.5–9) перечисляют пять разновидностей Х.-а., к к-рым **Ватсьяна** дает свои примеры и пояснения: 1) амбивалентное основание, к-рое характеризуется как «отклоняющееся» (*савьябхичара*), пример: «Звук вечен, поскольку неосязаем, как горшок». Однако известно, что атомы осязаемы и вечны, а суждения неосязаемы и невечны. Это создает «отклонение» *хету* как основания вывода от *садхьи* как выводимого знания, что и портит вывод; 2) противоречивое (*вируддха*) — противоречащее доктрине, на к-рую он должен опираться, например тезис **санкхьи**, согласно к-рому модификации (*викары*) основы мира невечны, но сам он вечен; 3) вызывающее тот же вопрос, к-рый нужно решить (*пракаранасам*), или антитетическое основание (*сампратипакша*) — является источником сомнения, поскольку уравнивает альтернативные решения одного и того же вопроса, например: «Звук невечен ввиду ненаблюдения в нем вечности, как в случае горшка» (здесь уравниваются вечность и невечность звука, поскольку ни то ни другое ненаблюдаемы); 4) основание, само нуждающееся в доказательстве (*садхьясам*), например: «Тень — субстанция, поскольку обладает движением» (не доказано, что тень обладает движением); 5) основание, не соответствующее по времени (*калатита*): разница в длительности между *хету* и *садхьей*, например: «Звук вечен, поскольку обнаруживается благодаря контакту, как цвет» (здесь контакт света и горшка, производящий цвет, отличается от контакта, про-

изводящего звук, первый существует столько, сколько цвет, второй прекращается сразу после возникновения).

Буддист **Дигнага** — первый инд. логик, к-рый построил классификацию Х.-а., опираясь на трехаспектное правило выводного знака — *трайрупья*. Вслед за ним вайшешик **Прашастапада** тоже связал 1) противоречивое *хету* с нарушением второго и третьего правил выводного знака: выводной знак отсутствует в индивидах, однородных предмету вывода (лошадях), и присутствует в индивидах, к-рые не относятся к классу предмета вывода (коровах и т.п.), напр.: «Это лошадь в силу [наличия] рогов» (пункты 1 и 2 в классификации «Вайшешика-сутр»); 2) непризнанное, с нарушением первого правила — сопутствия (**вьяпти**) *хету* и *садхьи*. Непризнанное подразделяется на: а) непризнанное обеими сторонами, т.е. говорящим и слушающим, или пропонентом и оппонентом в диспуте, напр.: «Звук невечен, поскольку состоит из частей»; б) непризнанное одной из двух сторон диспута, напр.: «Звук вечен, поскольку обладает характером следствия»; в) непризнанное в качестве основания, напр. пар как основание для вывода о наличии огня; г) непризнанное в качестве доказательства выводимого: «Темнота — это субстанция типа земли, поскольку она обладает темным цветом»; 3) сомнительное, по Прашастападе, является общим выводным знаком (**лингга**) для более чем одного класса объектов, напр., рога могут быть выводным знаком как коровы, так и *гайяла* (животного, похожего на корову), поэтому в выводе: «Это корова в силу [наличия] рогов» рога не являются достоверным основанием. Частным случаем сомнительного Прашастапада считает неопределенное основание (*анадхьявасита*), когда *хету* слишком специфичен (*асадахарана*), напр.: «Этот холм обладает огнем, поскольку это именно этот холм».

Последующие авторы **ньяя** и **вайшешики**, проясняя классификационные термины Х.-а., еще больше усложняют саму классификацию. Классич. концепция Х.-а. **ньяяи-вайшешики**, опирающаяся на «Ньяя-сутры», изложена **Аннамбхаттой** в «Тарка-санграхе» и «Тарка-дипике». Здесь «амбивалентное» основание (1) делится на а) «общее» (*садхарана*) — обнаруживается в объектах, обладающих отсутствием того, что следует доказать (пример: «Холм есть локус огня в силу познаваемости»), однако *хету* «познаваемость» характеризует и озеро, где огонь отсутствует); б) «специфическое» (*асадахарана*) — не обнаруживается во всех однородных, т.е. вечных, и неоднородных, т.е. невечных объектах (пример: «Звук вечен в силу звучности»), но *хету* «звучность» присуще только звуку, а не др. вечным и невечным вещам); в) «неисключающее» (*анупасаммхари*) — лишено положительных и отрицательных примеров (ср.: «Все невечно в силу познаваемости»). Противоречивое основание (2), когда отсутствует то, что требуется доказать, отличается от антитетического (*сатпратипакша*) (3), когда основание содержит то же самое, что должно быть выведено. Неустановленное (4) делится на три типа: неустановленное по локусу (напр., в случае высказываний, локус к-рых — несуществующий «небесный лотос»), по внутренней сущности (напр., когда звуку приписывается способность восприниматься зрительно) и по «проникновению», к-рое, в свою очередь, подразделяется на четыре разновидности. Наконец, вместо «несоответствующего по времени» — абсурдное основание (5), когда отсутствие того, что требуется доказать, установлено другим более действенным инструментом достоверного познания (пример: «Огонь негоряч в силу субстанциальности», где негорячесть огня противоречит горячести, установленной осязанием, т.е. непосредственным восприятием).

Самую детальную будд. классификацию Х.-а. содержит будд. учебник логики VI в. «Ньяя-правеша» **Шанкарасвамины**, ученика Дигнаги. В нем три осн. категории Х.-а. — «непризнанные», «амбивалентные» и «противоречивые» — разби-

ваются на множество разновидностей. Среди разновидностей «непризнанного»: 1) непризнанные обеими спорящими сторонами, напр.: «Звук невечен, поскольку наблюдаем»; 2) непризнанные одной стороной, напр.: «Звук невечен, поскольку произведен» (неприемлемо для сторонника манифестации звука); 3) непризнанные в силу сомнения в его существовании, напр., когда возникает сомнение, не является ли дым, на к-рый указывает пропонент, паром; 4) непризнанные в силу сомнения в существовании субстрата, когда тому, кто не верит в существование **акаши**, говорят, что она является субстратом качеств. «Амбивалентные» основания подразделяются на: 1) общие для положительных и отрицательных примеров, напр.: «Звук вечен, поскольку он объект достоверного познания» (объектом достоверного познания является и невечно); 2) необщие для положительных и отрицательных примеров, напр.: «Звук вечен, поскольку слышим» (слышимость исключена как из вечного, так и из невечного); 3) характерные для нек-рых положительных и всех отрицательных примеров: «Звук не происходит из человеческого усилия, поскольку невечен» (невечность присуща горшкам, к-рые являются отрицательным примером); 4) характерные для некоторых отрицательных и всех положительных, напр.: «Звук происходит из человеческого усилия, поскольку невечен» (обратный случай); 5) характерные для нек-рых положительных и нек-рых отрицательных примеров: «Звук вечен, поскольку бестелесен» (здесь локус — нечто постоянное, положительные примеры: пространство и атомы, но основание «бестелесное» присуще только пространству, но не атомам); 6) два основания, устанавливающие противоречивые результаты, напр.: «Звук невечен, поскольку произведен, как горшок» и «Звук вечен, поскольку слышен, как звучность». Классификация «противоречивого» включает доказательства противоположного: 1) выводимому свойству («Звук вечен, поскольку произведен» или «...поскольку является следствием усилия»); 2) отличительному свойству (**вишеша**) выводимого («Глаза и др. органы чувств существуют ради иного, чем они сами, поскольку состоят из частей, подобных частям лежанок или сидений»); 3) самому носителю свойств («Существование есть ни субстанция, ни действие, ни качество, поскольку обладает одной субстанцией [в качестве своего локуса] и поскольку пребывает в качествах и действиях, как в низших универсалиях» — аргумент *вайшешики*); 4) отличительному свойству носителя свойства (пример дан выше и заключается в том, что основание обладает свойством порождать понятие «существует», но в то же время доказывает противоположное — непорождение понятия «он существует» — «Ньяя-правеша» III.2.2–3).

В аристотелевской логике проблема ошибок среднего термина практически не поднимается, однако в совр. т.н. не-монотонных логиках (Non-Monotonic Logics) можно найти нек-рые соответствия инд. теории мнимого основания, напр. логику ошибок (Default Logic), систему выводных правил, содержащую правила ошибочных выводов.

См. ст.: **Аваяя; Анумана.**

Лит.: *Bandyopadhyay N.* The Concept of Logical Fallacies: Problems of Hetvābhāsa in Navya-Nyāya in the Light of Gaṅgeśa and Raghunātha Siromani. Benares, 1997; *Gokhale P.* Inference and Fallacies Discussed in Ancient Indian Logic: with Special Reference to Nyaya and Buddhism. D., 1992; *Gupta B.* Are Hevtābhāsas Formal Fallacies? // JIPh. 1980, vol. 8, p. 135–147; *Tachikawa M.* (trans.). A Sixth Century Manual of Indian Logic (the Nyayapravesa) // JIPh. 1971, vol. 1, № 2.

См. также лит-ру к ст.: **Анумана.**

ХИНАЯНА (санскр. hīnaṃyāna — «малая колесница») — одно из двух осн. направлений **буддизма**. Термин «Х.», имея оценочный характер, никогда не использовался как самоназвание. Впервые он появляется в первых вв. н.э., в сочинениях инд. последователей **махаяны**, для обозначения «незначительности» учений и духовных практик ряда школ раннего буддизма. В рамках Х. махаянисты выделяли два субнаправления: *шравака-яна*, или «путь слушателей» (им следовали общинные монахи раннего буддизма), и *пратьекабудда-яна*, или «путь обособленно движущихся к состоянию Будды», к к-рому относились монахи, самостоятельно устремлявшиеся к окончательному освобождению. К Х. можно отнести раннебудд. школы, связанные в той или иной степени с древнейшей из них, **тхеравадой** (или **стхавиравадой**, букв. «учение старейших»), и развивавшиеся в Индии и в ряде сопредельных стран начиная примерно с кон. IV в. до н.э. Между этими школами имелись доктринальные и праксиологические расхождения. Помимо *тхеравады* в Х. входят также школы **сарвастивада** (**вайбхашика**), *саутрантика*, **ватсипутрия**, **самматия** и нек-рые др. К наст. вр. из всех этих школ сохранилась только *тхеравада* (в Юж. и Юго-Вост. Азии), с к-рой, как правило, и отождествляется Х. Осн. корпус священных текстов Х. — **Типитака**, или Палийский канон. В зап. буддологии XIX в. и до 30-х гг. XX в. господствовало мнение, что Х. — это настоящий, истинный буддизм, тогда как *махаяна* — его искаженная разновидность; в результате более близкого знакомства с махаянскими источниками (в т.ч. под влиянием отечественной школы буддологии) это мнение было пересмотрено. Религ. воззрения хинаянских школ в целом сводятся к следующему. Будда — историч. лицо, человек, своими усилиями разорвавший путы **сансары** и ушедший в **нирвану**. Его уход в *нирвану* бесповоротен; не имея больше никаких связей с миром страданий, Будда не слышит обращенных к нему просьб и молений. Только монахи (*бхиккху* или *бхикиу*) являются подлинными буддистами, а значит, именно они способны повторить путь основателя религии и достичь освобождения. Мирские последователи буддизма своей высшей целью могут ставить разве что попадание на одно из небес. Путь к *нирване* очень длителен и занимает мн. перерождений. В последнем же перерождении накопивший многочисленные заслуги адепт достигает состояния духовной пробужденности и становится **архатом** (совершенным). Типологически состояние архатства совпадает с состоянием Будды, и после своей физич. смерти подобное существо окazyвается в *нирване*. Духовный путь адепта реализуется исключительно с помощью собственных усилий. Х. в целом принимает космологич. и космографич. схему, типичную для традиц. инд. мифологии, но дополняет ее учением о **карме**, согласно к-рому процесс творения мира осуществляется в результате кармических потенций существ. В Х. отсутствует сложная культовая практика; акцент в духовной работе ставится прежде всего на практиках созерцания. Х. разделяет (и во мн. сама формирует) все осн. доктрины раннего буддизма — учение о «не-Я», о **Четырех благородных истинах**, невечности бытия, цепи причинности и др. В рамках Х. разрабатывается учение о **дхармах** как элементарных частицах психофизич. опыта. Все существующее представляет собой комбинации этих частиц. Выделяется 75 видов таких *дхарм*, разбитых по пяти отделам-**скандхам**. Среди *дхарм* встречаются как абсолютные, так и причинно обусловленные. Специальные упражнения призваны развить в адепте особое качество — **праджню** (мудрость), с помощью к-рого он учится распознавать поток *дхарм*. В нач. н.э. складывается систематич. хинаянская философия, в осн. в школах *вайбхашика* и *саутрантика*. Огромное значение для дальнейшего развития обеих этих школ имел многотомный трактат **Васубандху** «Абхидхармакоша» (V в.). Х. отрицала положения *махаяны* и полемизировала с ней,

однако по мере своего историч. развития она зачастую перенимала ряд махаянских идей. В период подготовки Шестого буддийского собора в Бирме (устроенного в честь 2500-летия возникновения буддизма) в 1950-е гг. сторонники *тхеравады* выступили с предложением, чтобы термин «Х.» как несущий оскорбительный смысл больше не употреблялся по отношению к ней. В наст. вр. этот термин, во мн. утратив свою былую идеологич. направленность, служит просто для обозначения различных школ раннего буддизма.

С.П. Пахомов



ЧАЙТАНЬЯ (Caitanya) (1486–1533) — один из проповедников **бхакти**, основатель религ.-филос. школы бенг. **вишнуизма**. Жизнь и учение Ч. запечатлены в обширной агиографич. лит-ре на санскрите и бенгали. Ч. (наст. имя Вишвамбхара) родился в Навадвипе (Зап. Бенгалия) в брахманской семье. Согласно биографам, он уже в юности прославился своей ученостью и даже открыл собственную школу, где учил «новой логике» (**навья-ньяя**). Получив в 1509 духовное посвящение у ведантиста Ишвары Пури, Ч. начинает проявлять признаки необычайного религ. вдохновения. Под влиянием этой перемены родные и друзья Ч. начинают воспринимать его как нисшедшего в мир Бога. Оставив семейную жизнь и став *санньясином*, Ч. отправляется в длительное паломничество по Индии. Как повествуют источники, в пути он вступает споры с представителями иных религ.-филос. направлений; из этих споров он неизменно выходит победителем. Так, в Бенаресе ему удается склонить на свою сторону адвайтиста Пракашананду, в Пури — одного из видных теоретиков «новой логики» Васудэву Сарвабхауму, в Матхуре — некоего мусульманина, последователя суфизма, и т.д. Под влиянием проповеди Ч. к его движению присоединяются люди разной этнич., религ. и кастовой принадлежности, между к-рыми он, следуя идее универсальности *бхакти*, не делает никакого различия. В ходе путешествия Ч. встречает братьев-**брахманов** Санатану и Рупу, в будущем — крупных мыслителей, и дает им наставления, к-рые лягут в основу доктрины бенг. *вишнуизма*. В дальнейшем Ч. поселяется в Пури (Орисса) где проводит дни в окружении учеников и последователей, среди к-рых — царь Ориссы Прагатапарудра. Последователи открыто провозглашают Ч. Богом, но он горячо отрицает это, ведя суровую жизнь подвижника. Незадолго до своего ухода он продиктовывает им «Шикшашатаку» — «Наставление в восьми стихах», свое единственное произведение.

Впоследствии авторы посвященных Ч. агиографий (напр., Кришнадаса, автор наиболее значительной из них) создают особую доктрину его жизни и миссии, к-рая не меньше чем его учение оказала влияние на формирование религ.-филос. системы бенг. *вишнуизма*, в особенности на мистицизм этой школы. Суть этой доктрины в следующем: Ч. — это Кришна, Бог, нисшедший, чтобы проложить для людей путь спасения. Но, нисходя в мир, Кришна имел две цели: внешнюю — учить и проповедовать, и сокровенную: пережить самому те чувства, к-рые испытывают любящие его *бхакты*. Ради этой второй цели Кришна слился воедино с Радхой, своей «энергией радости», с к-рой он связан по принципу «непостижимой единораздель-

ности» (**ачингья-бхеда-абхеда**), переняв ее чувства, мысли и даже отчасти ее облик (согласно источникам, Ч. был очень красив и имел светлую кожу). Так Кришна в образе Ч. стал *бхактом* и смог сам пережить религ. экстаз, а заодно показать всем пример истинного *бхакти*.

В своей проповеди Ч. опирается гл. обр. на «Бхагавата-пурану» и «**Бхагавадгиту**», к-рые он толкует в духе теистич. **веданты**, при этом энергично критикуя учение **адвайты**. Сущность учения Ч. следующая: Абсолют — не бескачественный **Брахман**, а Бог, **Бхагаван**, наделенный многообразными личностными характеристиками и энергиями. Индивид (**джива**), к-рый также имеет энергийную природу и «единоразделен» с Богом, — «вечный слуга» *Бхагавана*, такова его сущность (*сварупа*). Только осознав и реализовав эту свою сущность, индивид достигает полноты подлинного бытия (**сат**), знания (**чит**) и блаженства (**ананда**). «Правильное» состояние индивида — быть Кришна-*унмукхой* (букв. «тот, кто лицом к Кришне»), но, обитая в мире и находясь под влиянием иллюзии-**майи**, он становится *бахирмукхой* («тот, кто отвернулся»). Поэтому цель человека в том, чтобы снова обратиться к своему истинному объекту. Такой «поворот» возможен только благодаря *бхакти*. *Бхакти*, согласно Ч., — не просто эмоциональное состояние, а единственный способ самосуществления индивида, истинное индивидуальное бытие. *Бхакти* заключается в служении (*севана*) высшему объекту. Первый и самый главный вид служения — прославление имени Бога пением или повторением (*нама-киртана*). Придерживаясь свойственной последователям *веданты* реалистич. идеи сущностной связи имени и именуемого, Ч. утверждает, что божественное имя и Бог нераздельны; имя, так же как и Бог, есть источник всех энергий. Поэтому повторяющий или памятующий имена приобретает через них к Богу. *Бхакти* противопоставляется **карма** — деятельность ради тех или иных преходящих плодов. Смысл ее не в том, чтобы прекратить всякую деятельность, связывающую индивида с миром, и даже не в том, чтобы действовать «без привязанности», а в том, чтобы посвятить всю деятельность Всевышнему. *Бхакти* в учении Ч. становится своеобразным «абсолютом» религ. жизни: плоды, к-рые оно дает, не достижимы с помощью **йоги**, **джняны** и **кармы**; мало того, любой из этих видов совершенствования может увенчаться успехом только благодаря *бхакти*. *Бхакти* обнаруживает в сердце человека сокрытую любовь к Богу — *бхагават-прему*. Запредельная *према* противопоставляется **каме**, любви к материальным «объектам». С понятием *премы* тесно связано употребляемое Ч. понятие **расы**. Благодаря Ч. этот термин, принадлежащий традиц. инд. эстетике, становится важнейшим понятием вишнуитского мистицизма, обозначая своего рода модус любовных отношений *бхакта* с *Бхагаваном*. Ч. называет пять осн. рас: 1) «спокойная» или «нейтральная» (*шанта*); 2) *раса* «служения» (*дасья*); 3) «дружеская» (*сахья*); 4) «родительская» (*ватсалья*); 5) «любовная» (*шрингара*). Каждая из осн. *рас* характеризуется степенью близости между индивидом и Богом; чем ближе отношения, тем меньше *бхакт* видит в Боге «величия» (*айшварья*) и тем больше «сладости» (*мадхурья*). Квинтессэнция всех *рас* — *шрингара*, когда *бхакт* вообще не воспринимает Бога как владыку, а только как возлюбленного. Пример *шрингары* — описанные в «Бхагавата-пуране» отношения Кришны и девушек-пастушек. Ч. настаивает на эзотеричности *шрингары*, к-рая не имеет ничего общего с мирской эротикой; чтобы достичь такого модуса отношений с Богом, нужно быть аскетом и подвижником. Каждая *раса* имеет две фазы: единение (*йога*) и разлученность (*вийога*). Разлученность выше единения, поскольку вызываемые ею горечь и томление являются мощным двигателем любви. Истинное *бхакти* неотделимо от этого чувства. Ч. придавал огромное значение «любви в разлуке» и, как сообщают ис-

точники, сам постоянно выказывал пример такой любви. Этим настроением проникнут и весь огромный свод религ. поэзии бенг. вишнуитов.

Соч.: *Kṛṣṇadāsa Kavirāja. Śrī Caitanya-caritāmṛta*. Ed. & transl. by A.C. Bhaktivedanta Svami. 17 vols. Los Angeles, 1975; *Locana Dasa Thakura. Sri Caitanya-maṅgala*. Transl. by Mahanidhi Swami. N.D., 1994; *Prabodhānanda Sarasvatī. Śrī-caitanya-candrāmṛta*. Ed. by Haridāsa Śaṣṭrī. Vṛndāban, 1981; *Śrī Śikṣāṣṭaka*. Ed. & transl. by Nārāyaṇa Mahārāja. N.D., 1995; *Vṛndāvana Dāsa. Śrī-caitanya-bhāgavata*. Ed. by Haridāsa Śaṣṭrī. Vṛndāban, 1983.

Лит.: *Корабельник Н.М.* Социальные и религиозно-философские взгляды средневекового инд. мыслителя Чайтаньи (1486–1533). Автореф. канд. дис. М., 1984; *Ватман С.В.* Бенгальский вишнуизм. СПб., 2005; *Chakravarti J.* Bengal Vaishnavism and Sri Chaitanya. Calc., 1975; *Chatterjee A.N.* Śrīkṛṣṇa Caitanya. A Historical Study on Gaudiya Vaisnavism. N.D., 1997; *Das S.* Sri Chaitanya Mahaprabhu. Madras, 1958; *Majumdar A.K.* Caitanya, His Life and Doctrine. Bombay, 1969; *Sen D.Ch.* Chaitanya and His Age. Calc., 1922; *Tirtha Bhakti Vilas.* Śrī Caitanya's Concept of Theistic Vedānta. Madras, 1964.

С.В. Ватман

ЧАЙТИКА (санскр. *caitika* — «поселившиеся [на горе] со ступой») — группа школ **махасангхики**, первые шаги отделения к-рой от «материнской школы» восходят, скорее всего, ко II в. до н.э. По преданиям, «расколоучителем» был монах по имени Махадэва, к-рый, проникнув в общину и объявив себя «посвященным», провозгласил законным вступление в общину без наставника. Этот своеобразный будд. вариант «беспоповщины» вызвал резкую реакцию не только среди старых оппонентов *махасангхики* — традиционалистов-тхеравадинов, но и в ней самой, и Махадэва был изгнан из ее общины. Удалившись со своими последователями в горы, он и основал новый «толк». Форпостом школ Ч. были районы Юж. Индии (в осн. Декан), и Ч. в целом не вышла за рамки группы региональных направлений среди будд. школ.

Чайтики почитали преимущественно только Виная-питаку — тексты дисциплинарных, уставных правил — и провозгласили культ ступы (будд. реликварий и культовое сооружение, в к-ром он хранится), обожествляли **Будду** (допуская, вопреки мнению ряда будд. школ, и возможность его предварительных «низких рождений») и **бодхисаттв**, создали целое учение о дарах, согласно к-рому заслуга (*пунья*), вследствие приношения дара, сохраняется не только для дарителя, но может быть передана также его родственникам, любым близким ему людям, да и вообще всем живым существам. Очевидно, что здесь «теория» была весьма полезна для «практики»: стимулы для пожертвований мирянами монашеской общине значительно усиливались.

Схизма, однако, вследствие харизматич. претензий своих инициаторов, никогда не может остановиться, имея тенденцию к дальнейшей «атомизации», и потому последователи Махадэвы, занимавшие преимущественно район Андхры — отсюда их др. именование — андхаки (букв. «те, что из Андхры») — раскололись на две осн. школы — *пурвашайлу* («школа вост. горы») и *апарашайлу* («школа зап. горы»), распространившиеся со временем на Декане. Расцвет *апарашайлы* приходится на правление в Юж. Индии дин. Сатаваханов и Икшваков, когда были созданы ее центры в Амаравати, Гханташале, Аллури, Канхери, Нагарджунаконде. *Пурвашайла*

базировалась только в Амаравати и Нагарджунаконде. К группе Ч. принадлежали также школы *раджагария* и *сиддхартхика*.

О доктрине школы см. ст.: **Андхака**.

Лит.: *Шохин В.К.* Школы индийской философии. Период формирования. (IV в. до н.э. — II в. н.э.). М., 2004; *Bureau A.* Les Sectes bouddhiques du Petit Véhicule. Saïgon, 1955; *Dutt N.* Buddhist Sects in India. D., 1977; EIPh. Vol. VIII. Buddhist Philosophy from 150 to 350 A.D. Ed. by K.H. Potter. D., 1999.

В.К. Шохин

ЧАНДРАКИРТИ (санскр. candra-kīrti, букв. «Славящий луну») — будд. мыслитель VII в. из Юж. Индии, относящийся к **прасангика-мадхьямаке**, настоятель ун-та-монастыря **Наланды**, автор ок. дюжины религ.-филос. трактатов, большинство из к-рых суть комментарии на труды **Нагарджуны** и **Арьядэвы** (в т.ч. и знаменитая «Прасаннапада» — «Ясное истолкование»). Ч. известен как непревзойденный мастер филос. диспута, к-рый, логически опровергая доводы оппонентов, как правило, сводил их к абсурду (*прасанга*). Этот метод негативной диалектики, позволяющий автору, не обозначая собственной точки зрения, подвергать деструкции категории и понятия оппонентов, разрушать их логич. аргументацию, применялся и применяется буддистами всегда, но именно Ч. сделал его искусством, отстаивая его строгие критерии в полемике со своим предшественником **Бхававивекой** (VI в.). Согласно Ч., значение этого метода в том, что он есть средство (*упая*) очищения филос. умов от доктринально-рассудочного конструирования — главной преграды на пути религ. освобождения. Поэтому участие мадхьямаков в филос. диспутах — это акт сострадания к мыслителям, заблудшим среди лжеидей и лжезнаний, ибо абсолютная истина невыразима и постигается только интуитивно, посредством правильных техник медитации.

Заметный вклад Ч. внес и в мадхьямаковское учение о двух истинах. По его мнению, высшая истина (*парамартха*) святых есть молчание, и ее нельзя выразить вербально в отличие от условной истины (*самврити*), к-рая покрывает все вокруг неск. покровами; задача последних сокрыть, во-первых, подлинную природу (**таттва**) всего воспринимаемого, во-вторых, его взаимозависимость. Ему же принадлежит типология уровней условной истины, к-рая признается средством обретения абсолютной истины.

«Прасаннапада» — филос.-полемич. труд Ч., являющийся комментарием (*вритти*) на строфы «Муламадхьямака-карики» Нагарджуны. Первое критич. издание санскр. источника осуществил Л. Валле-Пуссен при содействии Рос. академии наук (серия Bibliotheca Buddhica, IV, 1903–1913). Именно «Прасаннапада» свидетельствовала об окончательном разделении **мадхьямаки** на две подшколы: критикуемую в трактате *сватантрику*, основанную Бхававивекой, и *прасангика-мадхьямаку*, установленную Ч.

Структурно «Прасаннапада» идентична «Муламадхьямака-карике» и состоит из 27 глав, в каждой из к-рых рассматриваются отдельные понятия оппонентов. Трактат был и остается предметом изучения всеми монахами тиб.-монгольского, а также рос. **буддизма**, особенно представителями школы *гелук*, непосредственно продолжающей традиции *прасангика-мадхьямаки*.

Известный трактат Ч. «Мадхьямака-аватара» («Обретение Срединности») посвящен мадхьямаковскому учению о пустотности (*шуньята*) и махаянской практи-

ке **бодхисаттв**. Труд состоит из 329 строф и прозаич. автокомментария (*бхашья*) к ним. Санскр. оригинал не сохранился, но имеются два тиб. перевода. Один был выполнен с кашмирского манускрипта в IX–X вв. индийцем Тилакакалашей и тибетцем Пацагом Ньимадагом, а затем сверен с вост.-инд. манускриптом инд. наставником Канакаварманом. Именно этот перевод был издан в санкт-петербургской серии Bibliotheca Buddhica (т. IX) Л. Валле-Пуссенном. Второй перевод был выполнен в XI в. индийцем Кришнапандитой и тиб. толмачом (*лоцава*) Нагцо. В тексте выделяют вступление, 12 глав и заключение.

Первые 10 глав произведения описывают соответственно каждый из десяти видов совершенствования (**парамита**), с помощью к-рых *бодхисаттва* проходит десять стадий духовного роста (*бхуми*), чтобы достичь состояния «буддовости» (*буддхатва*). Практика *парамит* здесь тесно увязывается с махаянским учением о пяти последовательных путях *бодхисаттвы*. Свыше половины текста (226 строф) уделено совершенствованию Мудрости (**праджняпарамита**) — шестому по списку, но главному по существу виду осуществления Пути. На каждой стадии *бодхисаттва* обретает духовные качества, свойства и достоинства (гл. 11), благодаря к-рым на десятой стадии он осознает, что в состоянии стать **Буддой**, и этой первой стадии духовного роста (*бхуми*) *будд* посвящена гл. 12.

Но главным филос. подтекстом «Мадхьямака-аватары» является необходимость постижения пустотности (*шуньята*) как на уровне относительной истины (*самврити-сатья*), так и особенно на уровне абсолютной истины (*парамартха-сатья*), т.е. посредством интуитивной и совершенной мудрости (*праджняпарамита*). В **махаяне** и у Ч. видение пустотности означает отсутствие собственной сущности не только у объектов потока сознания (данные органов чувств и мышления), но и у личности (*пудгала-найратмья*). Проникновение в глубины пустотности равнозначно обретению **Срединного пути**, или Срединности. Трактат относится к основному в системе образования буддистов Тибета, Монголии, России, особенно в школе *гелук*.

Соч.: *Чандракирти*. Введение в Мадхьямику. Переводчик-составитель Д. Устьянцев. М., 2001; *он же*. Введение в Мадхьямику. Пер. с тиб., предисл., коммент., глоссарий и указатели А.М. Донца. СПб., 2004; *Madhyamakavatara par Candrakirti*. Traduction Tibetaine. Publ. L. de la Vallée Poussin. St.-Pb., 1912; *Introduction to the Middle Way: Chandrakirti's Madhyamakavatara with Commentary by Jamgön Mipham*. Transl. by the Padmakara Translation Group. Boston–L., 2002.

Лит.: *Frauwallner E.* Die Philosophie des Buddhismus. В., 1956; *Huntington C.W.*, *Geshe Namgyal Wangchen*. The Emptiness of Emptiness. An Introduction to Early Indian Madhyamika. D., 1992; *Murti T.R.V.* The Central Philosophy of Buddhism. A Study of the Madhyamika System. L., 1980.

В.П. Андросов

ЧАНДРАМАТИ (также — Матичандра) (санскр. Candramati Maticandra) — философ-вайшешик, автор трактата «Дашападартха-шастра» («Наука десяти категорий»), дошедшего до наст. вр. в переводе на кит. яз. В нем содержится учение, отличающееся от классич. **вайшешики**, известной по учению **Прашастапады**. Яп. исследователь Х. Уи, опубликовавший этот текст и его перевод на англ. яз., указывает, что кит. пе-

ревод принадлежит знаменитому кит. паломнику Сюань Цзану и был сделан в 648. Уи считает, что Ч. жил в 1-й пол. VI в., т.е. после главного систематизатора учения *вайшешики* Прашастапады; по мнению Э. Фрауwallнера, Ч. жил до Прашастапады, в 1-й пол. V в. И хотя ряд доводов Фрауwallнера можно оспаривать, в пользу его гипотезы свидетельствует ряд фактов: по стилю сочинение Ч. существенно примитивнее сочинения Прашастапады и охватывает гораздо меньше предметов, в нем на четыре категории больше, чем у Прашастапады, а теория логич. вывода Ч. напоминает учение Варшаганы, представителя **санкхьи**, тогда как Прашастапада ориентировался скорее на будд. логику. Кроме того, сочинение Ч. не цитируется и даже не упоминается ни в каких санскр. источниках, что свидетельствует о его маргинальности. От допрашастападовского периода до нас не дошло ни единого текста, и сочинение Ч. сохранилось только благодаря переводу на кит. язык. Все эти факты позволяют предположить, что учение Ч. является одной из ранних версий *вайшешики* (возможно, были и др. версии), к-рая была стерта из историч. памяти систематизаторским трудом Прашастапады.

В «Дашападартха-шастре» перечислено десять категорий (**падартха**) вместо шести категорий классич. *вайшешики*: к субстанции (**дравья**), качеству (**гуна**), движению (**карман**), общему (**саманья**), особенному (**вишеша**) и присущности (**самавая**) добавлены: 1) потенция (**шакти**), 2) отсутствие потенции (*ашакти*), специфич. универсалия (*саманья-вишеша*) и небытие (**абхава**). К 14 качествам «Вайшешика-сутр» Ч. присовокупил еще семь (аналогичные тем, что добавляет Прашастапада: тяжесть, жидкое состояние, вязкость, инерция, **дхарма**, **адхарма** и звук). Логич. вывод (**анумана**) он поделил на вывод на основании восприятия общего свойства (*дришита-саманья*) и на основании невосприятия общего свойства (*адришита-саманья*). В отличие от учения Прашастапады, категория общего содержит у Ч. только универсалию существования (*сатта*), для специфич. универсалий у него выделена специальная категория — *саманья-вишеша*. Потенция подразумевает способность производить следствия, к-рая приписывается субстанциям, качествам и действиям, отсутствие же потенции объясняет их неспособность производить следствия иного рода, чем они сами. Категория небытия делится на пять подвидов: предшествующее, последующее, взаимное, относительное и абсолютное. Трактовка относительного небытия (*самсарга-абхава*) как отсутствия отношений между универсалией существования и субстанциальностью является нововведением Ч. Введением небытия Ч. предвосхитил шаг, к-рый был сделан синкретич. **ньяя-вайшешикой**. В отличие от Прашастапады, Ч. не упоминает бога **Ишвару** и вообще не касается ни сотериологии, ни проблем сверхчувственного (**йога**, йогическое познание), сосредоточившись исключительно на вопросах космологии и логики.

Лит.: *Ui H. Vaiśeṣika Philosophy According to the Daśapādārthaśāstra. Chinese text, Engl. Transl. and Notes. L., 1917; Frauwallner E. Candramati und sein Daśapādārthaśāstra // Studia Indologica. Bonner Orientalische Studien, Neue Serie 3. Ed. by O. Spies. Bonn, 1955, S. 65–85; Sankaranarayan S. Daśapādārthī of Candramati — A Study // The Adyar Library Bulletin. 1996, № 60, p. 199–218.*

В.Г. Лысенко

ЧАРВАКА (санскр. cārvāka; слово с неясной этимологией, по народной этимологии — «чарующая речь») — материалистич.-атеистич. школа инд. философии, не сыграв-

шая существенной роли в филос. жизни, но тем не менее получившая известность. Истоки мировоззрения Ч. восходят к шраманскому периоду (V в. до н.э.) — к материалистич. взглядам **Аджиты Кесакамбалы** и др. атеистов, популярных в эту эпоху кризиса традиц. мировоззрения. По общеинд. легендарной традиции, основателем школы Ч. был *риши* Брихаспати. Возможно, что за этими мифологич. ассоциациями стоит и нечто вроде к.-л. школьного сообщества, т.к. в «Артхашастре» (I–II вв.) с этим именем соотносится школа «политологии», в отличие от др. школ не признававшая за Тремя **Ведами** статус отдельной дисциплины знания, т.к., по ее мнению, учение о них «для знающего житейский обиход только оболочка» (I.2). В классич. период инд. философии Ч. отождествляется с **локайтой**. Собственные тексты Ч. до нас не дошли: долгое время надежды в этом отношении возлагались на трактат Джаярши «Таттвопаплава-синха» (VII в.), к-рый оказался на деле более скептико-нигилистическим, чем собственно материалистическим (здесь подвергается сомнению валидность даже чувственного восприятия, считавшегося инд. материалистами единственным и безошибочным каналом получения знаний о мире). Ответ на вопрос, почему тексты Ч. не дошли, однозначным быть не может: нек-рые индологи полагали, что они были уничтожены их оппонентами, но вполне вероятно, что Ч. так и не сформировалась как стандартная школа, к-рая могла бы опираться на основополагающие **сутры** или *карики* и нормативные комментарии к ним. В любом случае единственными источниками по Ч. остаются полемич. пассажи текстов др. **даршан**, а также посвященные ей главы компендиумов, излагавших основоположения всех систем своего времени: в «Шаддаршана-самуччае» **Харибхадры** (гл. 7), в «Сарвадаршана-сиддханта-санграхе» Псевдо-Шанкары (гл. 1), в «Сарвадаршана-санграхе» **Мадхавы** (гл. 1). При отсутствии внутр. источников по этим компедиумам непросто судить об эволюции системы инд. материализма. Так, мы не знаем, является ли детальная и весьма «профессиональная» критика Ч. источников знания (**праманы**), принимаемых и др. школами, к-рая излагается в трактате Мадхавы, результатом действительной эволюции Ч. в направлении разработки продуманной эпистемологии или это лишь реконструкция самого составителя текста (при типичном для инд. менталитета смешении «исторического» с «логическим»).

Воззрения Ч. отличались цельностью, но не сложностью. Единственный достоверный источник знания — чувственное восприятие-**пратьякша**. На умозаключение (**анумана**) полагаться не следует, т.к. оно само опирается на восприятие, а удостоверение во всех случаях в том, что дым всегда сопровождает огонь (классич. инд. силлогизм), для нас недоступно. Тем менее можно полагаться на источники знания, производные от умозаключения (с т.зр. Ч. иных нет), — такие, напр., как сакральное предание (**шабда**). В мире существуют только четыре материальных элемента-**махабхуты** (земля, вода, огонь, ветер), к-рые действуют по каким-то своим внутренним законам, «по собственной природе» (см. **Свабхававада**) и по тем же законам каким-то образом соединяются, обеспечивая многообразие вещей. Из них, и только из них состоит и человек. Сами будучи бессознательными, они, соединившись особым образом, производят человеческое сознание — подобно тому как в результате брожения безалкогольной бурой патоки мелассы (отход от переработки сахарной свеклы) образуется алкогольный напиток или как сами по себе бесцветные бетель, известь и орех при жевании приобретают красный цвет. Важным аргументом в пользу идентичности души и тела являются для Ч. такие самоопределения людей, как «Я худой», «Я толстый», «Я хромой» и т.д. Поскольку мир образуется действием бессознательных сил, через «счастливые случайности» (см. **Ядриччхавада**),

нет оснований предполагать в нем и действие сознательного Дизайнера, к-рое могло бы быть выведено только умозрительно (а умозаключение как достоверный источник знания отрицается — см. выше), но никак не через единственно достоверное наблюдение. Потому Ч. примыкала к течениям антитеизма (*ниришваравата*). Из того, что сознание — эпифеномен, побочный продукт материи, следует, что оно исчезает после разрушения тела. Поэтому единственная цель человеческого существования (см. **Пурушартха**) — богатство и чувственные удовольствия, но никак не накопление «заслуги» (**дхарма**). Воздаяние же за дела (**карма**) — выдумка, реальное освобождение от воплощения (**мокша**) — физич. смерть, реальный Бог — царь, религ. обряды — эксплуатация предрассудков толпы, а священные тексты — средство обогащения жрецов.

Первой мишенью для оппонентов Ч. закономерно была их теория познания. **Вачаспати Мишра** вполне оправданно подметил тот момент, что сам осн. гносеологич. ее тезис — будто умозаключение не может быть достоверным источником знания — может опираться только на отрицаемое умозаключение, ибо узнать о незнании кого-то о чем-то, т.е. о несоответствии его знания действительности, можно лишь выводным путем, напр. из тех или иных намерений человека или его слов, т.к. незнание, сомнение или заблуждение не наблюдаются, но «находятся внутри» (Таттвакаумуди 5).

Шанкара в своем осн. сочинении «Брахмасутра-бхашья» привел против Ч. аргументы, достаточные, как представляется, для рациональной «нейтрализации» любой материалистич. философии сознания. Основными среди них были: 1) в отличие от реальных свойств тела, мышление или память принципиально невоспринимаемы; 2) признание сознания свойством тела должно вести к абсурдной ситуации: огонь жег бы сам себя, а акробат кувыркался бы на собственном плече (адвайтист подчеркивает несводимость субъектного начала к телу с полностью объективируемыми характеристиками); 3) в отличие от постоянно меняющихся состояний тела субъект познания является «континуальным» и идентичным, что следует из суждения: «Это я, к-рый видел то-то»; 4) из того, что сознание есть, когда есть тело, далеко не следует то, что сознание есть свойство тела — точно так же из того, что если визуальное восприятие осуществляется при дневном свете, не следует, что оно как таковое обусловлено самим светом (Брахмасутра-бхашья III.3.54). Др. аргументы адвайта-ведантиста можно считать уточнением приведенных. В «Прашна-упанишада-бхашье» перечисляются осн. характеристики духовного начала как не имеющие ничего общего с телесным — такие как сознательность, неизменность, «чистота» и простота (отсутствие частей) — и подчеркивается, что телесные характеристики в большей мере зависят от сознания, чем оно от них, — как, напр., тот же цвет от способности зрения (VI.2).

В XX в. идеи Ч. были популярны в среде инд. марксистов, таких как **Дебипрасад Чаттопадхьяя**, М. Рай, К. Миттал и мн. др. Советская индология также изучала историю инд. философии через призму становления «прогрессивных» материалистич.-атеистич. идей, наиболее последовательно выраженных в Ч.

Лит.: *Аникеев Н.П.* О материалистических традициях в индийской философии. М., 1965; *Пятигорский А.М.* Материалы по истории индийской философии. М., 1962; *Чаттопадхьяя Д.* Локаята-даршана. История индийского материализма. Пер. с англ. М., 1961; *Mittal K.K.* Materialism in Indian Thought. D., 1974; *Shastri D.R.* A Short History of Indian Materialism. Calc., 1930.

ЧАТВАРИ АРЬЯ САНТЪЯНИ см. **ЧЕТЫРЕ БЛАГОРОДНЫЕ ИСТИНЫ**

ЧАТТОПАДХЬЯ ДЕБИПРАСАД (Chattopadhyaya Debiprasad) (19.11.1918 — 08.05.1993) — крупный инд. философ, основоположник изучения философского наследия Индии с марксистских позиций. Родился в Калькутте. После окончания учебы в Калькуттском ун-те преподавал в различных колледжах Бомбея и Калькутты (1944–1946). Еще в годы учебы увлекся идеями марксизма, руководил кружками по изучению идей социализма, принимал активное участие в Антифашистской ассоциации писателей и в Ассоциации прогрессивных писателей Индии. Д.Ч. вступил в Коммунистическую партию Индии (СРП) и стал горячим проповедником марксистско-ленинских идей (опубликовал более 40 популярных книг на бенг. яз.). С 50-х гг. Д.Ч. начал серьезно заниматься изучением и интерпретацией инд. философии. Следуя марксистско-ленинской методологии в области истории философии, он стремился доказать, что доминирующими в инд. философии являются материалистич., рационалистич. и атеистич. воззрения.

Хотя большинство индийских философов не разделяли взглядов Д.Ч., тем не менее фундаментальный характер исследований, проводимых философом, его глубокое знание источников, помогли ему завоевать большой авторитет среди коллег. О высоком профессионализме Д.Ч. в т.ч. свидетельствуют: изданный им в сотрудничестве с известным инд. санскритологом М. Гангопадхьей перевод «Ньяя-сутр» и «Ньяя-бхашьи» **Ватсьяяны** на англ. яз., бенг. перевод «Ригведы», англ. перевод «Истории буддизма в Индии» **Таранатхи**, многочисленные антологии, включающие переводы оригинальных текстов на санскрите.

Труды Д.Ч. были изданы во мн. странах, в т.ч. в СССР. Ему первому из инд. философов было присвоено звание почетного доктора наук Института философии АН СССР.

Осн. соч. Д. Чаттопадхья: Индийский атеизм. Марксистский анализ. М., 1973; History of Science and Technology in Ancient India. N.D., 1986; Indian Atheism: a Marxist Analysis. Calc., 1969; Indian Philosophy: a Popular Introduction. N.D., 1964; Knowledge and Intervention: Study in Society and Consciousness. Calc., 1985; Lokayata: a Study in Ancient Indian Materialism. N.D., 1959; Philosophy and the Future. Bangalore, 1991.

Лит.: Philosophy, Science, and Social Progress: Essays in Honour of Debiprasad Chattopadhyaya. Ed. by Suman Gupta, Nitrud Rustau. N.D., 1992.

М.Т. Степаняну

ЧАТТОПАДХЬЯ Д.П. (Chattopadhyaya D.P.) (род. 1931) — философ и общественно-политич. деятель совр. Индии. Родился в Барисале (ныне в Бангаладеш), учился в Правительственном колледже Кришнагара, изучал философию и право в Калькуттском ун-те. Получил степень доктора наук в родном ун-те, а позже в Лондонской школе экономики. Мн. годы преподавал философию в Джадавпурском ун-те (Калькутта).

На протяжении всей жизни Ч.Д.П. сочетает науч.-исследовательскую, преподавательскую работу с общественной и политич. деятельностью. Органичное соединение теоретич. интересов с практикой во многом было обусловлено влиянием, к-рое оказал на Ч.Д.П. еще в студенческие годы марксизм. Хотя он и не состоял в компартии, большинство его друзей по ун-ту были марксистами. По собственному признанию Ч.Д.П., для него «Маркс как личность и марксизм как теория

были... всегда привлекательными». С 1969 по 1981 Ч.Д.П. — член Раджья Сабхи (верхней палаты инд. парламента) от правящей партии Инд. нац. конгресс. С 1971 он возглавляет сначала Министерство здравоохранения и семейного планирования, затем Министерство общественных работ и аграрного развития, входит в состав кабинета министров. В 1990–1991 Ч.Д.П. — губернатор шт. Раджастхан. Активная вовлеченность в политику не мешала Ч.Д.П. заниматься исследовательской и науч.-организационной работой. Он является основателем и первым председателем Инд. Совета по филос. исследованиям (Indian Council of Philosophical Research), а позже — Центра по изучению цивилизаций, инициатором и руководителем многочисленных проектов.

Проблематика, поднятая Ч.Д.П. в его трудах, многочисленность ссылок на зап. авторов, постоянное участие в дискурсе с зарубежными философами — все это может создать впечатление, что Ч.Д.П. относится к разряду западников. Он действительно больше знаком с западной, чем с классич. инд. философией (из соотечественников наибольшее влияние на него оказали **Ауробиндо Гхош** и **М.К. Ганди**). В то же время Ч.Д.П. — знаток не только классиков филос. мысли Запада (Маркса, Гегеля, Канта), но и совр. мировой философии. Он считает себя учеником К. Поппера, лично хорошо знаком с Т. Куном, Х. Патнемом, Ч. Тейлером, П. Рикером и многими др. выдающимися философами современности. Тем не менее Ч.Д.П. — несомненно, подлинно инд. философ. Лейтмотив его трудов — проблема соотношения традиций и модернизма: он страстный и последовательный сторонник «социального динамизма», эволюционного пути развития, приверженец идей свободы. В центре его внимания — одновременно реконструкция сугубо инд. ценностей и критич. осмысление зап. мировосприятия. «Многие из избираемых нами путей формирования будущего, — признает Ч.Д.П., — неоправданно заимствованы за рубежом. Я, конечно, далек от того, чтобы полностью отрицать все, что является иностранным по своему происхождению. Мн. зарубежные идеи и технологии следует приветствовать, поскольку они разумны и полезны. Однако я полагаю, что даже после того, как открытый конфликт между нашей культурной идентичностью и идентичностью др. культуры утихнет, скрытый конфликт (интересов, подходов, ценностей) между ними сохранится». Пожалуй, самым убедительным подтверждением подлинно нац. характера позиции Ч.Д.П. является ставший делом его жизни проект подготовки и издания в 100 т. «Истории науки, философии и культуры в Индии» (к наст. вр. опубликовано 50 т.).

Ч.Д.П. является лауреатом наиболее престижных инд. гос. наград — «Падма Бхушан» и Б.С.Роя. Он — президент Инд. филос. конгресса.

Соч. Д.П. Чаттопадхья: *Individual and Societies: A Methodological Inquiry.* Calc., 1967; *Societies and Cultures.* Bombay, 1973; *Individuals and Worlds: Essays in Anthropological Rationalism.* N.D., 1976; *History, Society and Polity.* D., 1976; *Environment, Evolution and Values: Studies in Man, Society and Science.* N.D., 1982 (2007); *Sri Aurobindo and Karl Marx: Integral Sociology and Dialectical Sociology.* D., 1988 (2nd Ed.); *Knowledge, Freedom and Language.* D., 1989; *Anthropology and Historiography of Science.* N.Y., 1990; *Induction, Probability and Skepticism.* N.Y., 1991; *Interdisciplinary Studies in Science, Technology, Philosophy and Culture.* N.D., 1995; *Sociology, Ideology and Utopia.* Leiden, 1997; *Ways of Knowing the Human Past: Epic, Mythic, Scientific and Historic.* D., 2001.

Лит.: *History, Culture and Truth. Essays Presented to D.P. Chattopadhyaya.* Eds. Daya Krishna, K. Satchidananda Murty. N.D., 1999.

ЧЕТАНА (санскр., пали *cetanā*) — многозначный термин инд. философии.

1. В **буддизме** — воля, намерение, решимость, или мотив как движущая сила действия, закабаляющая человека в **сансаре**. Наделяется способностью влиять на жизнь индивида как в данном существовании, так и в будущих перерождениях. Акцент, к-рый буддисты ставили на принципиальной важности намерения в сравнении с физич. действием, является главной особенностью будд. понимания **кармы**. По словам **Будды**, «намерение и есть действие... ибо по возникновению намерения совершается действие — телом, речью или умом» (Ангуттара-никая VI.13). В абхидхармической философии Ч. является одним из ментальных явлений (*четансика*), неизменно сопровождающих сознание (**читта**) (см. **Санскрита-асанскрита дхармы**). В этом отношении Ч. тесно связана с сознанием, однако кармический «плод», к-рый она приносит, способен определять и совершенно бессознательное действие. Ч. может проявляться (**виджняпти**) в словах и телесных действиях, а может и не проявляться (**авиджняпти**), но в любом случае она «моделирует» индивидуальную серию психосоматич. состояний (см. **Дхармы**). В **махаяане** (особенно в **йогачаре**) именно Ч., как считается, оставляет кармический след (**васана**, *биджа*), к-рый определяет будущие мысли и поступки человека. Однако ассоциирование **кармы** преимущественно с Ч. ставило определенные проблемы: к примеру, как быть в тех случаях, когда, имея хорошие намерения, человек совершает порицаемые с т.зр. морали поступки, напр. лжет или убивает. С т.зр. будд. морали главным в кармическом воздаянии является намерение. Если кто-то, чтобы выманить детей из горящего дома, обещает им нечто, что заведомо не может выполнить, т.е. попросту лжет, то в ретрибуции вознаграждение за благое намерение (ложь во спасение) перевесит наказание за ложь. Если кто-то убивает разбойника, чтобы спасти др. людей, или совершает невольное убийство, то наказание будет несопоставимо меньшим по сравнению с наказанием за сознательно совершенное лишение жизни. Кроме того, возможны случаи, когда **бодхисаттва** намеренно убивает разбойника, чтобы взять на себя его дурную *карму*, поскольку убийство усугубляет *карму* убийцы, но облегчает *карму* жертвы.

2. В **веданте** и др. системах **брахманизма** и **индуизма** — сознание, мысль, мышление. В **веданте** Ч. представляет природу **Атмана**, в др. системах (**вайшешика**, **ньяя**) — его акцидентальное свойство, на основании проявлений к-рого выводится его существование.

См. также ст.: **Атман**; **Чит**; **Читта**.

В.Г. Лысенко

ЧЕТЫРЕ БЛАГОРОДНЫЕ ИСТИНЫ (ЧАТВАРИ-АРЬЯ-САТЬЯНИ) (санскр. *cattari ārya-satyani*, пали *cattari ariya saccani*) — ядро будд. доктрины, сформулированное **Буддой** во время его первой проповеди перед пятью аскетами в Оленьем парке (ныне Сарнатх) под Бенаресом. Согласно традиции, Будда постиг Ч.б.и. в момент духовного пробуждения (**бодхи**), благодаря к-рому искоренил все свои аффекты (**клеша**) и достиг **нирваны**. Проповедь Ч.б.и. была его первой речью в качестве **Будды** («пробужденного»); один из его слушателей, аскет Каундинья, выслушав Будду, тоже достиг «пробуждения», тем самым, как считается, была доказана действенность будд. учения и положено начало его распространению, что обозначается в традиции как «первый поворот колеса **Дхармы**» (т.е. Закона, Праведности, Истины, Учения). Текст проповеди почти без изменений воспроизводится в Палийском

(«Дхаммачаккапаватана-сутта»), санскр., кит. и тиб. канолах разных будд. школ и признается ими основой будд. учения. Говоря коротко, Ч.б.и. — это истина о **духкхе** (неудовлетворенности), о ее возникновении (*самудая*), прекращении (*ниродха*) и пути к ее прекращению (**Восьмеричный путь**). Стандартный эпитет истин — «благородные» (*арья*) — разъясняется в текстах как «полезные, связанные с целью благочестивого поведения, приводящего к отвращению, к отрешенности, к прекращению, к умиротворенности, к глубинному проникновению, к полной реализации, к *нирване*» (Маджджхима-никая, «Чуламалункья-сутта» I.432). Считается, что обычному человеку для постижения Ч.б.и. требуется специальная подготовка, состоящая из общеморалистич. наставлений. Систематич. форма изложения Ч.б.и. тоже призвана облегчить их восприятие и усвоение. Не случайно в основу их систематизации легла схема терапевтич. парадигмы: констатация явления (анамнез болезни), установление его причины (диагноз), прогноз по поводу возможности устранения этой причины (прогноз о возможности излечения) и способ устранения причины (программа лечения).

1. Истина о *духкхе*: «Рождение — *духкха*, старость — *духкха*, болезнь — *духкха*, смерть — *духкха*, печаль и скорбь — *духкха*, страдание и несчастье — *духкха*, беспокойство — *духкха*, соединение с тем, что не нравится, — *духкха*, разъединение с тем, что нравится, — *духкха*, невозможность достичь желаемого — это *духкха*. Одним словом, пять агрегатов „присвоения“ (*упадана-скандха*) суть *духкха*» (Самьюттан-никая, «Дхаммачаккапаватана-сутта» V.420–424).

Первая истина делает акцент на всеобщем характере *духкхи*, охватывающем опыт всех существ во всех планах существования и являющемся неотъемлемой чертой их бытия в мире. Будда дает исчерпывающее перечисление явлений, относящихся к *духкхе*, начиная с рождения, под к-рым понимается не только физиологич. акт, но и возникновение из каких-то причин, т.е. составной характер явлений. Следующая группа явлений, представляющих *духкху*, касается психич. переживаний: печаль, скорбь, страдание, несчастье, беспокойство, соединение с неприятным, разъединение с приятным, неудовлетворенное желание (**таньха**). Заключительная фраза суммирует сказанное на технич. языке будд. теории индивида: **скандхами** называются пять групп элементов (**дхарм**) — **рупа** (тело, телесная форма), **ведана** (ощущения), **санджня** (представления), **санскары** (кармические составляющие) и **виджняна** (сознание).

2. Истина о возникновении *духкхи*: «Это жажда, источник повторного рождения и повторного становления, связанная со страстным желанием, ищущая удовлетворения то в одном, то в другом. Т.е. жажда чувственных удовольствий, жажда существования и становления, жажда несуществования» («Дхаммачаккапаватана-сутта»).

От описания проявлений «болезни» Будда переходит к диагнозу — причиной *духкхи* является «жажда» (пали *таньха*, санскр. **тришна**). Это самая философская из Ч.б.и., поскольку согласно ей *духкха* не является исконным положением вещей, а причинно обусловлена, что сразу меняет ее онтологич. статус: в Индии имеющее причину считается по отношению к этой причине чем-то второстепенным, производным. Жажда бывает трех видов: «чувственных удовольствий»; «существования» и «саморазрушения».

3. Истина о прекращении *духкхи*: «Это полное устранение жажды и полное прекращение жажды, отказ от нее, отречение от нее, освобождение от нее, отпускание ее» (там же).

Это самая «религиозная» из Ч.б.и., т.к. она заявляет о реальной возможности спасения. Все религии обещают последователям избавление от самых мучитель-

ных проблем человеческого существования, облегчение страданий и преодоление конечности бытия. В этом отношении **буддизм** не составляет исключения. Но будд. представления об окончательном освобождении радикально отличаются от христианской и мусульманской идеи спасения. Буддизм не признает благодати, а в деле спасения придает сознательным усилиям человека гораздо больший вес, чем к.-л. помощи извне (это касается прежде всего раннего буддизма и **тхеравады**): «Ибо сам человек совершает зло и сам оскверняет себя. Не совершает зла он тоже сам и сам очищает себя. Чистота и скверна связаны с самим собой. Одному другого не очистить. В небе нет пути, нет отшельника вне нас. Люди находят радость в иллюзиях, **Татхагаты** свободны от иллюзий» (Дхаммапада 165, 254). Важность собственных усилий отвечает и самой стратегии понимания *духкхи*: раз *духкха* есть механизм, запущенный самим человеком, то лишь человек и может остановить его.

4. Истина о пути к прекращению *духкхи*: «Этот благой Восьмеричный путь таков: правильные взгляды, правильные намерения, правильная речь, правильные действия, правильный образ жизни, правильные усилия, правильное осознание и правильное сосредоточение» (Самьютта-никая, «Дхаммачаккаппаватана-сутта» V.420–424).

Без четвертой истины предыдущие три оставались бы чисто теоретич. мировоззренч. принципами, четвертая придает всей системе практич., сотериологич. характер.

Лит.: *Anderson C.S. Pain and Its Ending: The Four Noble Truths in the Theravāda Buddhist Canon. Richmond, 1999; Norman K.R. The Four Noble Truths // Norman K.R. Collected Papers. Vol. 2. Oxf., 2001.*

В.Г. Лысенко

ЧИТ (от санскр. *cit* — «мыслить», «сознать») — в инд. филос. традиции термин, обозначающий чистое сознание. Термин образован необычным способом, т.к. в роли существительного выступает глагольный корень, лишенный к.-л. именных суффиксов. В **адвайта-веданте Шанкары Ч.** обозначает чистое сознание, тождественное **Атману**. С одной стороны, это сознание является «самоочевидным» (*сваям-сиддха*) и «самосветящимся» (*сваям-пракаша*), это первейшая для каждого реальность, подобная Декартову *cogito*; реальность его не нуждается в верификации или схватывании к.-л. др. сознанием. По словам Шанкары, «невозможно отрицать *Атман*, ибо тот, кто [пытается] отрицать, и есть этот *Атман*» (коммент. на «Брахма-сутры» I.1.4; ср. сходный пассаж там же, II.3.7). В то же время эта основа сознания присутствует во всяком опыте, во всяком восприятии или суждении, а это значит, что, пытаясь составить себе нек-рое представление о сознании, мы всякий раз вынуждены использовать ее самое. Получается, что сознание никогда не может обернуться на самое себя, не может сделаться собственным объектом и о нем ничего нельзя сказать, кроме того, что оно существует (ср. Брихадараньяка-уп. III.4.2: «Не может видящий зреть самого видящего... не может познающий знать познающего»; или у Шанкары в коммент. на «Брахма-сутры» III.3.54: «Действие, направленное на свой собственный источник, не может быть [помыслено] непротиворечиво. Ведь и жаркий огонь сам себя не жжет, и искусному актеру самому на свое плечо не взобраться»). В этом и объяснение того, почему в *адвайте* чистое сознание, а стало быть, и *Атман* лишены каких бы то ни было свойств (*ниргуна*) и рассматриваются как нечто принципиально неопределимое. Чистое сознание сближается здесь с представ-

лением о *сакшине* — внутреннем «свидетеле» всех актов восприятия, совершенно отличном от каких бы то ни было ментальных функций.

Н.В. Исаева

ЧИТТА (санскр. *citta*) — в *йоге* Патанджали совокупность когнитивных, волевых, аффективных форм психич. деятельности, синоним **антахкараны**, внутреннего органа, состоящего из **буддхи**, **аханкары** и **манаса**. Ч. — это вся психика в ее динамич. аспекте, включая волевые и неосознанные импульсы, что ставит под сомнение распространенный перевод Ч. как «сознания». Будучи частью **Пракрити**, Ч. трехгунна (см. **Гуны**), ее предрасположенность к ясности — от **саттвы**, к деятельности — от **раджаса**, к торможению — от **тамаса**. *Саттва* в смеси с *тамасом* и *радžasом* привязывает Ч. к чувственным объектам, в смеси с *тамасом* — толкает ее к несправедности и неведению, в смеси лишь с *радžasом* — к праведности и знанию. Ч., состоящая только из *саттвы*, есть высшее познавательное сосредоточение — *сампражнята-самадхи* (см. **Самадхи**).

Согласно *йоге* Патанджали, психич. жизнь представляет собой флюктуации Ч. — Ч.-*вритти*, где под *вритти* имеется в виду пассивное принятие Ч. формы познаваемого — будь то внешний материальный объект, мысль, намерение, настроение, к-рые эмпирич. «Я» (*аханкара*) в силу неведения (**авидья**) считает «своим». Каждая флюктуация создает свой вид латентных психич. диспозиций (**санскар**), к-рые генерируют образцы привычек (**васаны**), определяющие предрасположенность психики к тому или иному типу мыследеятельности. Согласно **Вьясе**, «*санскар*ы, принадлежащие к одному и тому же виду, создаются [соответствующими видами] деятельности [Ч.], а сама деятельность — *санскарами*. И так колесо деятельности [Ч.] и *санскар* вращается непрерывно» («Йога-бхашья» к «Йога-сутрам» I.5). Осн. типы флюктуаций Ч. — это истинное познание (восприятие, логич. вывод и свидетельство авторитетного лица), заблуждение, ментальное конструирование, сон и память (Йога-сутры I.6).

Однако главная **сутра** для понимания роли Ч.-*вритти* в системе *йоги* Патанджали, а также для понимания цели йогической практики вообще гласит: «Йога есть остановка (*ниродха*) Ч.-*вритти*» (Йога-сутры I.2). Смысл этой *сутры* может трактоваться двояко в зависимости от толкования термина *ниродха*. Если под ним имеется в виду абсолютное прекращение Ч.-*вритти*, т.е. остановка функционирования психики, то это может значить, что реализация цели *йоги* связана с состоянием полного безмыслия и даже физич. смерти йога. Однако авторитетные комментаторы «Йога-сутр» Вьяса и **Вачаспати Мишра** утверждают, что реализовавший восьмеричную *йогу* является **дживанмуктой** («освобожденным до смерти»). Это дает основание считать *ниродху* прекращением не психич. деятельности как таковой, а только ложной идентификации **Пуруши** с Ч.-*вритти*. Согласно такой трактовке, жизнь йога продолжается и его психика функционирует, только теперь ее флюктуации определяются не неведением, а высшим знанием природы **Пуруши** и **Пракрити**. Прекращение флюктуаций Ч., обусловленных ложным отождествлением **Пуруши** с **Пракрити**, достигается благодаря упражнению (*абхьяса*) и отрешенности (**вайрагья**) (Йога-сутры I.12). Вьяса уподобляет Ч. потоку, к-рый течет в двух направлениях: к благу — все, что способствует различению **Пуруши** и **Пракрити**, и ко злу — что способствует их ошибочному отождествлению. *Абхьяса* помогает течь в правильном направлении, *вайрагья* останавливает поток, текущий в неправиль-

ном направлении. Для *йоги* Патанджали важны оба метода: *абхьяса* стабилизирует Ч.-*вритти*, делая их однонаправленным потоком концентрированной мысли, а *вайрагья* препятствует тому, чтобы йог испытывал личную заинтересованность в результатах такой практики. Разумеется, стабильность (*стхити*) Ч. — это не заторможенное состояние ума, вызванное *тамасом*, а свобода от доминирования *раджаса* и *тамаса* и преобладание *саттвы*. *Вритти* могут продолжаться, но они саттвичны и ведут лишь к дальнейшему совершенствованию в различающем познании. В то же время *вайрагья* — это не потеря интереса к миру, а разотождествление сознания и психич. флюктуаций, т.е. достижение состояния обособленности *Пуруши* от *Пракрити* (**кайвалья**), когда *Пуруша*, понимая свою несводимость к *Пракрити*, созерцает ее как чистый свидетель (*сакшин*): если в состоянии неведения *вритти* «окрашены» аффектами (**клеша**), то теперь они совершенно прозрачны, просвечены сиянием чистой саттвической Ч., что позволяет йогу видеть реальность в ее истинной форме (*сварупа*).

Лит.: *Whicher I. The Integrity of the Yoga Darśana: A Reconsideration of Classical Yoga. Albany (N.Y.), 1998; id. Nirodha, Yoga Praxis and the Transformation of the Mind // JPh. 1997, vol. 25, p. 1–67.*

См. также лит-пу к ст.: **Йога; Самадхи**.

В.Г. Лысенко

ЧХАЛА (санскр. *chala* — «обман», «притворство», «увертки») — словесные ухищрения, используемые для победы в споре; 14-й категориальный топик **ньяи**. Применение подобных средств, рассчитанное на то, чтобы сбить оппонента с рассуждения и использовать его естественные чувства протеста и смущения с целью приобрести стратегич. преимущества в словесном состязании, несомненно, восходит еще к ведийской **брахмодье**, и оно сравнительно рано фиксируется теоретиками аргументации. Вероятно, одно из самых ранних свидетельств об этих «нечистых» способах ведения спора и даже об их систематизации относится ко времени составления «Чарака-самхиты», т.е. к нач. н.э. Составитель соответствующего раздела текста определяет их как «недостойные средства, имеющие лишь мнимое отношение к предмету, лишенные смысла и представляющие собой лишь словесные увертки». Ухищрения делятся здесь на два вида — в связи со словом и в связи с родом. Пример первой разновидности — когда некто сообщает о ком-то, что тот изучил «новые (нава) тексты», а другой возражает, указывая, что он изучил не «девять (нава) текстов», но лишь один, новый. Здесь используются такие простые средства Ч., как игра с омонимами. Пример второй разновидности — это когда кто-то говорит, что лекарство предназначено для устранения болезни, а ему возражают, что это невозможно, т.к. и лекарство, и болезнь относятся к сущему, а потому через это равны друг другу, и, следовательно, получается, что кашель, скажем, обеспечивает прекращение кашля (III.8.56). Очевидно, что вторая разновидность, как она представлена в этом медицинском трактате, отражающем теорию аргументации ранней **ньяи**, соответствует чистым софизмам. Чуть позднее найяики добавили и третью разновидность Ч. — ухищрения в связи с метафорой. Ч. фиксировали не только найяики.

В «Ньяя-сутрах» термин «Ч.» вначале обнаруживает себя контекстно: сутракарин указывает, что в дискуссии софистич. типа (**джалпа**) Ч., наряду с псевдоответами (**джати**) и тем, что ведет к поражению в споре (**ниграхастхана**), используется и при обосновании своего положения, и при опровержении чужого (I.2.2). Специально же

и развернуто Ч. обсуждается в I.2.10–17: вначале дается общее определение всех разновидностей Ч. — это попытки опровержения оппонента посредством переименования значения (*артха-викальпа*) его слов. Затем подтверждается, что этих разновидностей три. Ч. в связи со словом — это примысливание иного смысла в сравнении с тем, к-рый подразумевает оппонент, с помощью использования омонимов. Ч. в связи с родом — это способ излишнего обобщения действительного значения слов оппонента. Ч. в связи с метафорой — это опровержение наличного смысла утверждения посредством указания на возможность его альтернативного понимания. И далее открывается полемика (единственный случай во всем первом разделе **сутр ньяи**), к-рую раскрыл яп. исследователь Ю. Кадзияма: именно будд. оппонент настаивает на том, что третий вид неотличим от первого (см. выше), сутракарин возражает, что способ переименования значения слов здесь иной, а затем правомерно дополняет свое возражение тем, что если объединять разновидности Ч. исходя из их родового сходства, то лучше уж допускать одну разновидность вместо двух.

Ватсьяна в «Ньяя-бхашье» обстоятельно раскрывает смысл всех приведенных *сутр*. Так, он поддерживает сутракарин в том, что Ч. и др. невалидные способы ведения дискуссии являются вспомогательными средствами в софистич. споре (дополняя, что они становятся основными в эристич. споре — **витанда**) с целью опровержения возражений оппонента (I.2.2). То, что три разновидности Ч. несводимы друг к другу, он подтверждает уже тем, что не признает возможности дать единый пример на все три. Ухищрения в связи со словом демонстрируются почти таким же примером, к-рый был приведен в медицинском трактате, — с той только разницей, что здесь фигурирует «новое одеяло» (или «девять одеял») (I.2.12). Пример Ч. второй разновидности более интересный, чем в «Чарака-самхите»: кто-то говорит, что такой-то **брахман** наделен знанием и добронравием, другой подтвердит, что «брахману присущи знание и добронравие», а третий использует второе высказывание как «компромат», заявляя, что если брахман наделен этими достоинствами и *вратья* (брахман лишь по рождению) — тоже, то *вратья* и брахман суть одно и то же (I.2.13). Пример ухищрения в связи с метафорой — это когда кто-то утверждает, что «подмостки кричат», а другой придирается к выражению, настаивая, что кричать могут только люди, а не неодушевленные предметы (I.2.14). Различие же в способе переименования значения слов в первом и третьем случаях определяется как различие между примысливанием др. значения и созданием «конфликта» между первичным и вторичным смыслом слов (I.2.16).

Уддйотакара в «Ньяя-варттике» не соглашается с «великодушным» Ватсьяной в том, что Ч. (как и др. невалидные средства спора) могут помочь ч.-л. обосновать или опровергнуть даже в софистич. споре. Их предназначение — лишь в содействии победе любой ценой, и это просто «грязные средства» (I.2.2).

Вачаспати Мишра в «Ньяя-варттика-татпарьятике» пытается уточнить различие между первой и третьей разновидностями Ч. Когда отрицается, что подмостки могут кричать, то отрицается сам предикат субъекта, а когда настаивают на том, что у мальчика «новое одеяло» (а не «девять одеял»), то, по его мнению, имеет место лишь частичное ограничение предиката (I.2.12). Представляется, однако, что само это тонкое рассуждение также похоже на «ухищрение».

Типично казуистич. подход демонстрируют поздние из «старых найяиков». **Удаяна** в «Ньяя-паришуддхи» предлагает делить первую и вторую разновидности Ч. на девять дальнейших составляющих, а Маникантха Мишра в «Ньяя-ратне» (XIII–XIV вв.) считает, что было бы очень уместно разделить каждую из трех разновидностей еще на пять — в соответствии с количеством членов силлогизма.

Ч. рассматриваются и в более поздней будд. теории аргументации. В будд. пособии «Упаяхридая» (в наст. вр. датируется не ранее чем V в.) отстаивается взгляд, по к-рому эта третья разновидность не отличается от первой и потому вполне достаточно различать две.

Соч.: Ньяя-сутры. Ньяя-бхашья. Историко-филос. исслед., пер. с санскр. и коммент. В.К. Шохина. М., 2001.

Лит.: Шохин В.К. Школы индийской философии. Период формирования. (IV в. до н.э. — II в. н.э.). М., 2004; EIPh. Vol. II. Indian Metaphysics and Epistemology. The Tradition of Nyāya-Vaiśeṣika up to Gaṅgeśa. Ed. by K.H. Potter. D., 1977; *Kajiyama Yuchi*. On the Authorship of the Upāya-hṛdaya // Studies in the Buddhist Epistemological Tradition. Proceedings of the Second International Dharmakīrti Conference. Vienna, June 11–16, 1989. Ed. by E. Steinkellner. Wien, 1991; *Vidyabhushana S.* History of Indian Logic. Calc., 1921.

В.К. Шохин



Ш **АБДА** (санскр. śabda — «слово», «звук») — слово обозначает широкий спектр явлений: «звук», «шум», «фонема», «звук речи», «слово», «фраза», «язык», «речь», а также является одним из инструментов достоверного познания (**прамана**). Практически все перечисленные разновидности Ш. имели и свои специфич. назв. («шум» и «звук» — **дхвани**, или *нада*; «класс звуков» или «фонема» — *варна*, или *акишара* (слог); «слово» — *пада*; «фраза» — **вакья**; «значимая единица» — **спхота**; «речь» — **вач**).

Ш. как звук. Как и в др. традициях, в Индии звук соотносили со слухом. В филос. школах ставится вопрос, является ли звук субстанцией (**дравья**), движением (**карман**) или качеством (**гуна**). Б. Фаддегон полагал, что на раннем этапе развития инд. филос. мысли субстанциальность звука могла быть «общепринятой догмой». Идея звука-субстанции близка джайнам, считавшим звук материальной сущностью, состоящей из мельчайших частиц, а также нек-рым школам фонетистов, с т.зр. к-рых звук состоит из частичек-атомов ветра (эти позиции по проблеме звука зафиксированы в «Шлока-варттике» **Кумарилы Бхатты** и «Ньяя-манджари» **Джайанты Бхатты**). В **мимансе** звук понимают как вечную субстанцию, присутствующую в латентном виде повсеместно, но проявляющуюся там, где есть орган слуха; в **вайшешике** — как изменчивое, дискретное качество, принадлежащее **акаше** (эфир, пространство). У мимансаков, по свидетельству поздних комментариев к «Ньяя-сутрам» (II.2.13), звук мог рассматриваться и как качество *акаши*, но, в противовес *вайшешике*, качество произведенное и вечное. В **санкхье** звук считался универсальным качеством всех пяти первоэлементов-**махабхут** (следуя теории «аккумуляции» качеств, каждый последующий элемент сохраняет качества предыдущих, и, т.о., все элементы «наследуют» качество звука). В ней, как и в *мимансе*, звук представлялся универсальным и присущим всем вещам.

Вайшешики пытаются доказать, что звук не может быть ни субстанцией, ни движением, являясь лишь качеством. Принадлежность качества звука именно *акаше*

тоже является предметом доказательства. **Прашастапада**, рассуждая «методом от противного», стремится показать, что звук не может принадлежать др. первоэлементам (*махабхутам*), поскольку: 1) не относится к качествам, цвету и др., возникающим из предшествующих качеств причины, напр.: звук, произведенный в музыкальном инструменте, не предшествует в частях этого инструмента, как это свойственно цвету нитей, к-рый предшествует цвету ткани; 2) не может предшествовать (или существовать в латентной форме) в своем носителе — *акаше*, поскольку вайшешики в полемике с *мимансой* отрицают вечность звука и его вездесущность; 3) в отличие от др. чувственных качеств звук, возникнув в одном месте, напр. в музыкальном инструменте или в гортани человека, будет существовать вне этих своих источников; 4) звук не воспринимается в месте своего возникновения. Звук, по *вайшешике*, есть, в сущности, строгая линейная последовательность возникновения и исчезновения индивидуальных звуковых «атомов», занимающих отдельные, но смежные друг с другом пространственные точки.

В разных школах звуки делятся на артикулированные (звуки речи) и неартикулированные (шумы). Процесс звукоизвлечения обычно объясняют желанием, усилием; усилие заставляет ветер, двигаясь вверх, ударяться о гортань и др. места артикуляции (горло, нёбо и т.п.), порождая звуки речи. Согласно *вайшешике*, первый звук производится соединением и разъединением органов артикуляции (в случае артикулированных звуков) или же соединением и разъединением разных предметов, напр. палочки и барабана (в случае неартикулированных звуков); последующие же звуки порождены предшествующими.

Восприятие и передача звука. Полемика о передаче звука на расстояние и о механизме слухового восприятия разворачивается между авторами **ньяя-вайшешики** **Удйотакарой**, Джаянтой Бхаттой, **Вачаспати Мишрой**, **Удаяной**, а также мимансаками Кумарилой Бхаттой и Прабхакарой Мишрой. По *мимансе*, звук как бы разлит по всему пространству, но актуально воспринимается лишь там, где находятся проявляющие его факторы (*вьяньджасака*) — удары, столкновения разных твердых тел и пр. Ветер, образующийся в результате артикуляционного усилия, переносит звук на расстояние, причем сила звучания определяется не только мощностью этого усилия и соответствующей скоростью «внутреннего» ветра, но и благоприятным состоянием внешнего воздуха: если он спокоен, то распространению «внутреннего» ветра ничего не препятствует, и он движется до тех пор, пока не иссякает усилие. При встречном ветре сила звука ослабевает. Достигнув ушной раковины, колебания ветра производят в ней определенные модификации (**санскары**), к-рые и воспринимаются как звуковые сигналы. Кардинальное отличие этой теории от вайшешиковской — самоидентичность звука в процессе передачи: воспринимается тот же самый звук, к-рый и был произведен, тогда как, по *вайшешике*, между звуками «на входе» и «на выходе» есть только сходство, но не тождество (это разные «единицы» звучания). Слуха достигает лишь последний звук в серии. Образ волн, расходящихся концентрич. кругами вокруг точки на водной глади, куда упал брошенный камень, оказался для Прашастапады удачной находкой, позволившей создать оригинальную модель трансмиссии звука: как волна, исчезая, порождает следующую, так и звук, разрушаясь, дает толчок следующему звуку. Эта модель сочетает глубинную дискретность звука, его мгновенность, с одной стороны, и его наблюдаемую длительность — с др.: процесс набегания «волн» продолжается до тех пор, пока действует сила, его порождающая, — артикуляционное усилие или соединение-разъединение (причины неартикулированных звуков).

Если, по *ньяя-вайшешике* и *мимансе*, «переносчиком» звука является в конечном счете ветер, то по теории джайнов, рассматривавших звук как особую тонкую

материю, состоящую из атомов, он движется сам, без постороннего вмешательства. По свидетельству Кумарилы Бхатты, джайны верили в то, что звуковая материя (**пудгала**), обладающая осязаемостью и формой, воспринимается тогда, когда, пройдя свой путь от источника звука, вступает в контакт с органом слуха. С т.зр. Кумарилы, подобная теория вызывает множество вопросов. Каким образом частички звука удерживаются вместе при передвижении? Как они распределяются между собой, чтобы породить слова? Как получается, что звук слышит множество людей, ведь если частички звука входят в ухо одного человека, их не могут воспринимать другие («Шлока-варттика» к «Миманса-сутрам» II.2.6–23). Аналогичные теории отмечены и у фонетистов. По мнению исследователей, на них ссылаются **Бхартрихари** в «Вакьяпади» (I.111): «Атомы, называемые Ш., будучи проявленными их собственной силой, пускаются в ход усилием артикуляции и накапливаются как облака». Странную теорию трансмиссии звука приписывают *санкхье* источники *ньяи* («Татпарьятика-паришуддхи» **Удаяны**) и мимансы («Шлока-варттика» к «Миманса-сутрам» VI.23), хотя в известных текстах *санкхьи* она не подтверждается. Согласно ей, орган слуха, как и сам звук, присутствует везде. В результате удара палочки о барабан звук «проявляется» и производит модификации в той части органа слуха, к-рая находится поблизости от места удара, — так осуществляется его восприятие.

Ш. как слово. В философии языка различается два аспекта Ш.: фонический и семантический, — соответственно слышимые артикулированные звуки (*дхвани*, *варна*, *нада*) и воспринимаемое слово (*нада*). Грамматист **Патанджали** различает два вида Ш.: 1) Ш. как то, что при произнесении порождает в сознании представление об объекте (в примере Патанджали — представление о корове как существе, обладающем подгрудной складкой кожи, и т.п.), — т.е. звук как носитель значения; 2) Ш. как последовательности звуков (в отношении фонического аспекта применяются разные фонетич. правила, напр. правила *сандхи*).

Звуки (*дхвани*, *нада*), исчезающие сразу после произнесения, сами по себе не наделены смыслом, но они входят в состав осмысленных слов и предложений. Откуда же берется смысл? Поиски лингвистич. носителя смысла привели грамматистов к введению понятия *спхоты*, с к-рым Бхартрихари отождествил Ш.

Варна, *акшара* понимаются как классы звуков, различия внутри к-рых определяются разной тональностью, скоростью и др. характеристиками индивидуального звукоизвлечения (*вайкрита-дхвани*), тогда как сходство — своего рода звуковыми архетипами — «базовыми звуками» (*пракрिति-дхвани*). Среди ученых нет единства во мнениях относительно того, можно ли трактовать термины *варна* и *акшара* как «фонемы». Странники точки зрения «фонем» (Ж. Филльоза) ссылаются на признание инд. грамматистами того факта, что с изменением фонемы смысл слова меняется, напр. звук [к] в слове *kīra* («колодец») является фонемой, поскольку если ее заменить на звук [у], то «колодец» станет «горшком» (*uīra*).

Грамматисты и сторонники *мимансы* верили в вечность Ш., понимая под ней слово **Вед**. Вместе с тем и те и другие признают, что звуки речи дискретны и диахронны (напр., когда воспринимается звук [к] в слове «корова», остальные звуки еще не существуют, а когда воспринимается звук [а], звук [к] уже исчез) и поэтому неспособны передать континуальность и синхронность смысла, воспринимаемого сознанием. Однако, отправляясь от одних и тех же фактов, они приходят к совершенно разным выводам. Грамматисты утверждают, что помимо звуковой материи Ш. еще является особой смыслопорождающей сущностью (доктрина *спхоты*). Мимансаки же, отрицая *спхоту*, ссылаются на «вечные» фонемы и производимые ими в созна-

нии мысленные отпечатки, благодаря к-рым и происходит восприятие смысла слова. Получается, что у мимансаков с одной стороны — мгновенность фонем, с др. — их вечность, с одной стороны — отрицание Ш. как сущности, отличной от фонем, с др. — признание вечности Ш. Однако в этом нет противоречия: для мимансаков вечное слово Вед не слышимо и не воспринимаемо, воспринимаемы лишь его изменчивые проявления (*дхвани*). Отсюда вывод, что Ш. вечна не как особая сущность (в этом случае мимансакам не было бы смысла спорить с грамматич. концепцией Ш.-*схоты*), а лишь за счет вечности фонем: когда говорится, что фонемы исчезают, имеется в виду, что «вечные» фонемы, проявившись при произнесении, переходят в непроявленное состояние. Поэтому фонемы при произнесении не создаются, а лишь проявляются, — напр., каждый раз когда произносится фонема [а], речь идет об одной и той же фонеме, к-рая по-разному проявляется.

Кроме веры в вечность Вед, *миманса* и грамматисты разделяли постулат о неизменности и врожденности связи между Ш.-словом и обозначаемым им объектом (*артха*). Для *мимансы* это был способ оправдания отсутствия у Вед автора (*анапурушея*): если текст не создан автором и в него не вложена чья-то мысль, то смысл слов и фраз должен обеспечиваться самим объектом, его вечной связью со словом: «Те же звуки, взятые в том же порядке, к-рые однажды уже показали свое соответствие объекту, всегда будут выражать тот же смысл, что в первый раз», — отмечает Кумарила Бхатта («Шлока-варттика», разд. «Спхотавада» 69). Однако если для мимансаков вечное (*нитья*) — это никем не созданное и существующее вне времени, то у грамматистов оно прежде всего инвариантное, т.е. повторяющееся при разных употреблении. Соединение грамматич. теории вечного слова и идей *адвайты* дало оригинальную концепцию лингвистич. монизма (*Ш.-адвайта*) Бхартрихари. Он отличает недифференцированное слово, лежащее в основе мироздания (Ш.-*Брахман*) и воспринимаемое только йогами (уровень *пашьянти-вач* — «видящей» речи), от слова, пребывающего в уме, с одной стороны, и от звучащего слова — с др., соотнеся первое с *мадхьяма*, «срединным» ментальным уровнем речи, когда есть только мысленное намерение нечто высказать (*вивакша*), а второе — с манифестацией в звуке (уровень *вайкхари-вак*). В *тантризме* к этим трем уровням добавляют четвертый — *паравач* (наивысшая стадия единства, недоступная даже йогину). Наряду с мистич. и спиритуалистич. концепциями Ш. школ *кашмирского шиваизма* существует реалистич. доктрина *шайва-сиддханты*, согласно к-рой Ш. есть чистая материя звука (*нада*), являющаяся одновременно потенцией-силой (*шакти*), которая, проходя стадии *пашьянти*, *мадхьяма* и *вайкхари*, постепенно «огрубляется».

Ш. как прамана. Все инд. философы, за исключением чарваков, признавали Ш.-слово источником достоверного познания, однако нек-рые из них не считали ее независимым инструментом познания (*праманой*) и сводили к логич. выводу (вайшешики и буддисты). Естественно, что все неортодоксальные школы (*джайнизм*, *буддизм*, *чарвака*) отрицали авторитетность текстов Вед в качестве *праманы*, а ортодоксальные ее защищали (особенно *миманса* и *веданта*). Вместе с тем буддисты (*Дхармакирти*) подчеркивали авторитетность слова и всего опыта Будды, называя Будду *праманой*. Мимансаки считали Ш., слово Вед, осн. *праманой* своей системы на том основании, что слово, лишенное автора, не может быть ошибочным; найяики, возражая им, утверждали, что достоверность Вед основывается, напротив, на том, что их автор — *Ишвара*. *Санкхья-йога* и *ньяя* сводили Ш. к свидетельству авторитетного лица (*аптавачана*). В *веданте* именно Ш. (*шрути*), понимаемая как великие речения (*махавакья*) *упанишад*, считается осн. инстру-

ментом познания чувственно невоспринимаемого и рационально непостижимого абсолюта **Брахмана**.

См. также ст.: **Языка философия**.

Лит.: *Bilimoria P.* Śabdapramāṇa: Word and Knowledge. A Doctrine in Mīmāṃsā-Nyāya Philosophy (with reference to Advaita Vedānta-paribhāṣā Āgama) Towards a Framework for Śruti-prāmāṇya. Dordrecht etc., 1988; *D'Sa Francis X.* Śabdaprāmāṇyam in Śābara and Kumārila. Towards a Study of the Mīmāṃsā Experience of Language. Publications of the De Nobili Research Library. Vol. 17. Vienna, 1980; *Faddegon B.* The Vaiśeṣika System Described with the Help of the Oldest Texts. Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Ams. Afdeeling Letterkunde. Nieuwe Reeks, deel 18, no. 2. Ams., 1918; *Matilal B.K.* The Word and the World: India's Contribution to the Study of Language. D., 1990; *Singh J.* Verbal Testimony in Indian Philosophy. D., 1990; *Knowing From Words: Western and Indian Philosophical Analysis of Understanding and Testimony.* Ed. by B.K. Matilal, A. Chakrabarty. Dordrecht, 1994 (Synthese Library Studies in Epistemology, Logic, Methodology, and Philosophy of Science 230).

В.Г. Лысенко

ШАБДА-АДВАЙТА (санскр śabdādvaita — «недвойственность слова») — назв., под к-рым известна религ.-филос. концепция инд. грамматиста **Бхартрихари**. Изложена гл. обр. в 1-й части («Брахма-канда» — «Глава о Брахмане») его трактата «Вакьяпадия» («О предложении и слове»). «Лингвистич. монизм» — так часто интерпретируют Ш.-а. — обозначил, с одной стороны, отказ Бхартрихари от реалистич. теории значений, разделяемой прежними грамматистами, а также **мимансой**, **ньяей** и **вайшешикой**, с др. — его сближение с монистич. и абсолютистскими традициями, восходящими к **упанишадам** и ярко выраженными в будд. **виджнянаваде**.

Если для реалистов основой всякого познания было прежде всего чувственное восприятие (**пратьякша**), причем первая его фаза, на к-рой объект еще не дифференцируется в сознании и не получает словесного определения (**нирвикальпака**), то для Бхартрихари несловесное познание невозможно в принципе: «В мире нет ни единой идеи, мысли или понятия, к-рые бы не приняли форму слова, все познание пронизано словом» (Вакьяпадия I.123). Однако не следует спешить проводить аналогии с рассуждениями зап. философов о связи мышления и слова, поскольку под «словом» Бхартрихари понимал нечто более фундаментальное, чем словесная форма речи. Оно выступает у него символом первоначального внутреннего единства сознания, еще не рожденной лингвистич. формы и обозначаемого объекта, а познание является интуитивным открытием в себе этого глубинного Слова, врожденной способностью всех существ.

Это первичное, всеобъемлющее Слово Бхартрихари отождествляет с единым и вечным **Брахманом**, к-рый содержит в себе реальные потенции-силы — **шакти**. Подобно тому как в шести факторах действия, признаваемых грамматистами (см. **Карака**), по-разному реализуется природа деятеля (**картритва**), сущность слова (**шабда-таттва**), или бытие **Брахмана**, реализуется в шести модификациях: это рождение, существование, изменение, рост, упадок и смерть. Эти модификации разворачиваются во времени, к-рое также является одной из **шакти Брахмана**.

Благодаря своим *шакти* *Брахман* предстает как субъект, объект и сам акт познания. М. Биардо назвала онтологию Бхартрихари «онтологией потенциал-сил».

См. также ст.: **Прагибха**; **Спхота**; **Шабда**.

В.Г. Лысенко

ШАЙВА-СИДДХАНТА (санскр. *śaiva-siddhānta*, букв. «канонич. учение **шиваизма**») — шиваитская филос. школа, распространенная в Юж. Индии (преимущественно в Тамилнаде) и уходящая своими корнями в общеинд. традицию *шиваизма* 2-й пол. I тыс. до н.э. Непосредственными источниками Ш.-с. являются 28 шиваитских **агам**, труд «Тирумантирам» тамил. поэта и мыслителя Тирумулара (VII в.), а также гимны 63 шиваитских поэтов-**нааянаров**. Систематич. форму Ш.-с. принимает в трактате Мейкандара (Мейкандадэвы) «Шиваджняна-бодхам» (XIII в.). Последующие авторы (Арунанди, Умапати и др.) углубили и развили отдельные аспекты учения Ш.-с. По своим методологич. принципам школа является дуалистической. Как и нек-рые др. филос. системы *шиваизма* (см. **Пашупата**), Ш.-с. исследует три осн. категории: *пати*, *паша* и *пашу*. *Пати* (букв. «господин», «повелитель») — это высший Бог (Шива), владыка всех существ, неизменный принцип бытия, источник блаженства. У Бога есть восемь духовных атрибутов (всезнание, абсолютная свобода, наивысшая чистота и др.) и пять высших функций: самоограничение, творение—сохранение—разрушение Вселенной, а также благодать. Шива одновременно и имманентен, и трансцендентен миру. Он является действенной причиной мира.

В категории *паша* исследуются «узы» (**мала**), или различные ограничения, препятствующие освобождению души. Выделяются три *малы*: 1) *анава*, или безначальное неведение; 2) **карма**, или поступки, приводящие к перевоплощениям (правда, по милости Шивы душа может избавиться от этой *малы*); 3) **майя**, или весь универсум, в к-ром существует душа, воплощенная в материальном теле. Однако окружающий мир, представляя собой «оковы», в то же время способствует тому, чтобы душа обрела свой путь к Богу. *Майя* — материальная, неиллюзорная причина мироздания; она напоминает скорее **Пракрити санкхьи**, чем *майю адвайта-веданты*. Будучи по своей природе бессознательной, она нуждается в сознательном руководстве со стороны высшего Бога. В процессе космогенеза Шива воздействует на *майю* посредством своей сознательной энергии (*чит-шакти*), к-рая тем самым становится инструментальной причиной мироздания. Вселенную конституируют 36 **таттв** (см. **Кашмирский шиваизм**), исходящих из *майи*. *Майя* делится на два типа — «чистую» (более тонкую) и «нечистую» (более грубую). Соответственно различаются *таттвы* «чистого» и «нечистого» уровней эволюции.

Третья категория, *пашу* (букв. «домашнее животное», «скот») относится к феномену души. По своей природе души являются бесконечными, вездесущими, всезнающими. Однако из-за наличия «уз» они становятся «связанными», т.е. превращаются в *пашу*. Ш.-с. выделяет три типа душ: 1) *сакала* — душа, опутанная всеми тремя *малами*; 2) *пралаякала* — душа, временно пребывающая в **пралае** (она свободна от *майи*, но сохраняет *карму* и *анаву* и когда-то в будущем ниспадет до уровня *сакалы*); 3) *виджнянакала* — душа, избавляющаяся от *карма-* и *майя-малы* и сохраняющая только *анаву*. По природе душа подобна Богу, но по сущности она отлична от него, а значит, не может обрести пяти высших функций Бога. При освобождении (**мокша**) душа сохраняет самоидентичность и не растворяется в Боге. Ш.-с. знает четыре вида освобождения, известных и в иных религ.-филос. тради-

циях Индии: *салокья*, или пребывание в одном мире с Богом; *самипья*, или пребывание возле Бога; *сарупья*, или частичное обретение формы Бога; *саюджья*, обретение истинного союза с Богом. Мн. положения Ш.-с. разделяют и др. шиваитские филос. школы, прежде всего кашмирский шиваизм. Это говорит о возможности их происхождения из одного источника.

Лит.: *Dasgupta S.N.* A History of Indian Philosophy. In 5 vols. Vol. V. Southern Schools of Śaivism. D. etc., 1975; *Muthupackiam J.X.* Mysticism and Metaphysics in Saiva Siddhanta. N.D., 2001; *Saveri N.M.* Die Metaphysik des Shaiva-Siddhānta-Systems. St. Ottilien, 1985; *Schomerus H.W.* Der Śaiva Siddhānta. Lpz., 1912.

С.В. Пахомов

ШАКТИ (санскр. śakti, букв. «сила», «потенция») — 1) термин инд. религ.-филос. мысли, означающий в широком смысле энергетич. источник как физич., так и психич. явлений. В нек-рых религиях Индии олицетворяется одноименной богиней.

См. ст.: **Шактизм; Шиваизм.**

В.Г. Лысенко

2) В лингвистич. философии **Бхартрихари** — сила означения, реализуемая в речи. Согласно Бхартрихари, высшая реальность есть единое Слово (*шабда-таттва*), из к-рого разворачивается вся Вселенная во всем многообразии смыслов (Вакьяпадия I.1). Слово есть Ш., неотделимая от ее носителя, поэтому дихотомия «слово–смысл» иллюзорна (II.31), что доказывается способностью слова к автореференции (I.60 и далее): слово, даже если мы не понимаем его смысл, в первый момент коммуникации означает само себя *сварупа*, а лишь потом — иное (I.56). В этом отличие слова от мира вещей и явлений. Слово, по Бхартрихари, должно пониматься не субстанционально, но лишь функционально — как сила. Поэтому он рассматривает традиц. предметы исследования инд. философии (универсалия, субстанция, связь, направление, средство, действие, время, число и др.) не в качестве филос. категорий (**па-дартха**), а как семантич. силы.

См. также ст.: **Вакья; Пратибха.**

Лит.: *Тавастхиерна С.С.* Терминология «силы» в трактате «Вакьяпадия» Бхартрихари // История философии. 2004, № 11, с. 94–118; *Sharma P.S.* The Idea of Power (śakti) in the Vākya-padīya // Bhāratīya Vidyā. Bombay, 1981, vol. 41, p. 75–79.

С.С. Тавастхиерна

ШАКТИЗМ — одно из важнейших направлений **индуизма**, в основе к-рого лежит культ верховной Богини (Шакти). В патриархальной религии индоариев культ женских божеств не получил сколько-нибудь заметного развития. Ш. имеет несомненное доарийское происхождение; он восходит к аборигенным народным культам богинь-матерей. Вероятнее всего, Ш. появился в таких регионах, как Бенгалия, Ассам, Тамилнад и др. В орбите индуизма он активно развивается примерно с сер. I тыс. н.э., когда образы многочисленных местных богинь постепенно сливаются

в целокупном образе Дэви (Шакти) и воспринимаются индуистскими ортодоксами как ее формы и функции. Ш. — главное направление индуистского **тантризма** (иногда Ш. и тантризм даже отождествляются). Зачастую Ш. рассматривается как ответвление **шиваизма**, с к-рым он имеет немало общего. Мировоззрение шактистов отражено в их священных произведениях — **тантрах**, к-рых традиционно насчитывается 64. К Ш. относятся различные школы, в т.ч. **шривидья** и **кула** (*кула* часто считается шиваитским течением). Эти школы схожи друг с другом в понимании высшей реальности как абсолютного женского начала — Парашакти (или Трипурасундари). Пребывая за пределами времени, пространства и причинности, Абсолют на самом деле содержит в себе и мужской (Шива), и женский (Шакти) первопринципы. Вместе с тем Абсолют понимается также как единое высшее Сознание, объединяющее два аспекта — божественный свет (**пракаша**) и динамичное самосознание (**вимарша**). Шактисты подчеркивают активную природу Шакти по сравнению с пассивностью мужского начала: без Шакти Шива «не способен даже пошевелиться». Мир пронизан потоками энергии, к-рые представляют собой частные элементы единой трансцендентной Шакти. С целью достичь освобождения и тем самым приобщиться к Абсолюту адепты Ш. используют различные духовные практики. В целом эти практики разделяются на две части. В разряд *дакшиначара* (т.н. путь правой руки) входят практики сравнительно нейтрального, созерцательного характера, большинство из к-рых поддерживается ортодоксальной традицией индуизма. К разряду *вамачара* — «путь левой руки» — относятся различные ритуальные и психотехнич. процедуры, в т.ч. и такие, к-рые выглядят неоднозначно из-за использования в литургич. практике сексуального соединения. К *дакшиначаре* традиционно принадлежит школа *шривидья*, а к *вамачаре* — *кула*, хотя историч. развитие обеих школ связало их судьбы настолько, что проводить столь жесткую дихотомию оказывается сложно. Считается, что адепт способен обрести освобождение еще при жизни, однако в любом случае для этого необходима милость Шакти. Ш. отрицает аскетизм и отстаивает жизнеутверждающую позицию; мир мыслится здесь как воплощение Божества. Примечательна и такая формула Ш., как «*мукти — бхукти*», т.е. гармоничное сочетание духовного освобождения (*мукти*) и всего спектра земного жизненного опыта, наполненного ощущением реального присутствия Богини (*бхукти*). Поскольку в Ш. почитается женское начало, все женщины считаются воплощениями самой Шакти; шактисты часто выбирают своими духовными наставниками (**гуру**) именно женщин. Важным культовым объектом Ш. является *йони* — детородный женский орган, понимаемый как символ непроявленного «чрева», в к-ром зарождается и из к-рого развивается Вселенная. Помимо «школьных» шактистских традиций существует также «универсалистский», народный Ш., в к-ром почитается не столько трансцендентная энергия-Шакти, сколько мифологич. Дэви в различных своих обликах. Высшая Богиня в этом виде Ш. понимается как добрая и великая Мать мира (Джаганматри), щедрая подательница всевозможных благ. Последователем такой формы Ш. был и известный мистик XIX в. **Рамакришна**.

Лит.: *Beane W.C.* Myths, Cult and Symbols in Śākta Hinduism. Leiden, 1977; *Bhattacharyya N.N.* History of Śākta Religion. N.D., 1974; *Kaviraj G.* Some Aspects of the Philosophy of Śākta Tantra. Varanasi, 1967; *Pradhan B.C.* The Origin and Development of Śaktism. Calc., 1997; *Sharma P.K.* Śakti Cult in Ancient India. Varanasi, 1974; *Woodroffe J.* Śakti and Śākta. Essays and Addresses on the Śākta Tantraśāstra. Madras, 1959.

ШАКТИПАТА (санскр. śaktipāta, букв. «нисхождение силы») — в **шиваизме** и **шактизме** — божественная благодать, открывающая адепту подлинное знание. Без Ш. невозможно ни стремление к реализации «Я», ни тем более свершение ее. В то же время сама Ш. не зависит ни от каких обстоятельств и усилий и проявляется как непредсказуемое, спонтанное, ничем не обусловленное волеизъявление Абсолюта. В гл. 13 «Тантралоки» **Абхинавагупта** говорит о трех осн. видах Ш.: быстром (*тивра*), умеренном (*мадхья*) и медленном (*манда*). В свою очередь, каждый из этих трех видов подразделяется на три, образуя т.о. девять видов: 1) *тивра-тивра*, 2) *мадхья-тивра*, 3) *манда-тивра*, 4) *тивра-мадхья*, 5) *мадхья-мадхья*, 6) *манда-мадхья*, 7) *тивра-манда*, 8) *мадхья-манда*, 9) *манда-манда*.

Кашмирские шиваиты видят все во Вселенной как проявления пяти божественных действий — созидания, сохранения, разрушения, омрачения и раскрытия. Последнее из них — раскрытие подлинной природы «Я» — осуществляется именно через Ш. — нисхождение на *садхаку* (адепта) благодатного озарения. Ш. может передаваться **гуру**, напр. во время обряда посвящения, или же непосредственно исходить из божественного источника. При этом считается, что Ш., посылаемая сверхбогами, оперирующими на уровне **майи**, такими как Брахма или Вишну, не ведет к освобождению, а лишь приносит наслаждение (**бхога**). Степень интенсивности Ш. определяется опытным наставником в зависимости от уровня развития ученика. Несмотря на то что Ш. может ниспосылаться абсолютно независимо, в посвященном Шиве гимне «Шивастотравали» **Утпаладэва** говорит о взаимозависимости Ш. и **бхакти**, к-рое также является своего рода Ш., т.к. посылается свыше.

Лит.: *Бейнорюс А.* Шактипата: «нисхождение благодати» в Кашмирском тантризме // История философии. 2004, № 11, с. 120–133.

В.А. Дмитриева

ШАКЬЯМУНИ см. **БУДДА ШАКЬЯМУНИ**

ШАЛИКАНАТХА МИШРА (санскр. Śalikanātha Mīśra) — наиболее авторитетный представитель **мимансы** школы Прабхакары, писавший в IX–X вв. Осн. сочинения Ш. — «Риджувимала-панчика» («Правильное и чистое подробное изложение») и «Бхашья-паришишта» («Остаточный комментарий») — истолкования «Брихати» Прабхакары, а также обобщающий трактат «Пракарана-панчика» («Подробное изложение предметов [учения]»). «Пракарана-панчика» является наиболее цитируемым источником по всем пунктам учения школы Прабхакары, для чего она, собственно, и была составлена.

Трактат состоит из 14 глав, обеспеченных заголовками и содержащих прозу с резюмирующими стихами. Главы, как правило, посвящены отдельным большим тематич. блокам, напр. первая — проблеме цели изучения **Вед**, третья — проблеме ошибочного познания и т.д. Для Ш.М. характерен иронический стиль в полемике с осн. оппонентами его школы — буддистами, найяиками и мимансаковской школой **Кумарилы**. Ш.М. обстоятельно освещает проблемы, над к-рыми работали обе школы мимансы и в к-рых у них не было расхождений, — такие как сравнение в качестве отдельного источника знания (**прамана**), гипотетич. суждение (**артхапатти**), активность **Атмана** или особый тип потенциальности обрядовых действий (**апурва**). Так, рассматривая проблему источников знания, он подвергает

ет критике с позиций реализма и буддистов, которые преподносили **дхармы** как «чистую реальность», полностью изолированную от присутствия любых элементов дискурса (в виде прежде всего атрибуции воспринимаемого объекта классу: «Это — то-то»), и адвайта-ведантистов, к-рые также говорят о «чистом существовании» без к.-л. дифференциаций. На основании этой критики альтернативных учений Ш.М. достраивает концепцию двух уровней самого восприятия (**нирвикальпака–савикальпака**).

Ему принадлежит большая заслуга в создании классич. формулировок и специфич. доктрин школы Прабхакары. Напр., он пишет, что свидетельство «неведийского авторитета» дает познание через умозаключение, основывающееся на предполагаемой авторитетности самого авторитета. Ш.М. отстаивает и концепцию ошибочного познания своей школы, в соответствии с к-рой человек принимает свернутую веревку за змею в результате погрешности памяти (*смрити-прамода*) и, как следствие этого, из-за отсутствия различения объектов прошлого и настоящего (*вивекаграха*); при этом подчеркивается, что все составляющие этого ошибочного восприятия сами по себе истинны. Ш.М. проясняет позицию своей школы и по вопросу познания «Я»: во всех познавательных актах осуществляется примысливание «Я» (типа «Я знаю этот горшок»), и это закономерно, ибо если бы субъект сам не выступал в качестве субъекта в любом познании, его знание было бы неотличимо от знания др. человека. Ш.М. разъясняет позицию Прабхакары и в вопросе о правильной мотивировке совершения обрядовых действий, каковой может быть только само чувство должностования, а не перспектива приобретения небесных или земных благ. Наконец, в «Пракарана-панчике» ставятся ясные антиистеич. акценты (*ниршиваравада*): проблематично рассматривать богов в качестве адресатов обрядовых действий, а также верить в то, что призываемые в гимнах божества могут незримо присутствовать во всех местах их призывания.

Лит.: Jha G. The Prābhākara School of the Pūrvamīmāṃsā. Banaras, 1942; Schmithausen L. Vorstellungsfreie und vorstellende Wahrnehmung bei Śālikanātha // WZKSÖA. 1963, Bd VII, S. 104–115.

В.К. Шохин

ШАМАТХА (САМАТХА) (санскр. śamatha, пали samatha — «покой», «невозмутимость») — в традиц. **буддизме** система медитативных практик, направленных на искоренение аффектов, препятствующих духовному самосовершенствованию, и достижение глубинного внутреннего покоя (синоним **самадхи**), к-рый способствует развитию силы понимания (**випашьяна**). В **йоге** Патанджали Ш. соответствует *самадхи*. Внутренняя сила Ш. состоит в мысленной концентрации на одном объекте («одноточечности» ума), в идеале — на самом сознании и неотвлечении ни на что другое. Возникает как результат свободы от желаний, от злонамеренности и т.п. и установки на достижение полного освобождения сознания от к.-л. содержания, приходящего извне. В «чистом виде» Ш. включает практику четырех **дхьян** и четырех *саманатти*, а также культивирование четырех внутренних состояний (*брахма-вихара*): 1) благорасположенности ко всему живому (*метта*), 2) сострадания (**каруна**), 3) радостного сопереживания успехам и радостям др. людей (*мудита*), 4) умиротворенности (*упекха*), — к-рые рассматриваются как «противоядия» против соответственно: 1) агрессивности, 2) жестокости и сентиментальной жалостливости, 3) зависти и 4) равнодушия и апатии. Однако в обычных перенях

медитативных практик, напр. в «Висудхимагге» **Буддагхосы**, Ш. перемежается с практиками **випашьяны**.

О соотношении методов Ш. и *випашьяны* см. ст.: **Медитация в буддизме**.

В.Г. Лысенко

ШАНКАРА (Śaṅkara) — инд. религ. философ и проповедник, основатель школы **адвайта-веданта**. В зап. исследовательской традиции долгое время держалась датировка К.П. Тиле, относившего время жизни Ш. к 788–820; однако в последнее время она сместилась к VII — нач. VIII в.

Ш. родился в селении Калади в Керале; в инд. агиографич. лит-ре он считается воплощением самого Бога Шивы. Еще в детстве приняв обеты бродячего аскета-*санньясина*, Ш. начинает свою лит.-филос. деятельность под руководством учителя Говинды. К предшественникам Ш. традиция причисляет Гаудападу, автора трактата «Мандукья-карики», учителей Бхарттрипрапанчу и Сундарапандю, а также отчасти грамматиста **Бхартрихари**.

Осн. труды: «Бхашья» — коммент. на «Брахма-сутры» Бадараяны, коммент. к осн. **упанишадам**, коммент. к «**Бхагавадгите**», трактаты «Упадеша-сахасри» («Тысяча учений»), «Вивека-чудамани» («Жемчужина различения»), «Атма-бодха» («Пробуждение Атмана»), стихотворные циклы «Дакшинамурти-стотра» («Восхваление благодатного [Шивы]»), «Шивананда-лахари» («Волна блаженства Шивы») и др.

В традиц. сознании сущность учения Ш. выражена в популярном санскр. стихе: «**Брахман** — истина, мир — ложь, душа неотличима от *Брахмана*». В целом *адвайта* Ш. оказалась первой вполне оформленной и наиболее влиятельной школой в рамках **веданты**. Опираясь на тексты Священного писания, Ш. предлагает собственную интерпретацию отношений между Богом и миром; он стремится прежде всего примирить речения **упанишад** о *Брахмане* как источнике Вселенной с не менее авторитетными речениями о его неизменности. Согласно Ш., *Брахман* — это высшая и единственная реальность; он не просто един — с т.зр. «высшей истины» (**парамартхика**) с ним никогда ничего не происходило, а все многообразие природного мира обязано своим феноменальным существованием **майе**, или «космич. иллюзии». *Майя* — это творящая сила (**шакти**), или своего рода оборотная сторона самого *Брахмана*; в своем гносеологич. аспекте *майя* тождественна **авидье**, или неведению. Именно *майя-авидья* мешает осознать, что духовное начало, или **Атман**, каждого живого существа абсолютно тождественно высшему *Брахману*. Освобождение индивидуальной души из-под власти иллюзии и прекращение сансарного цикла перерождений возможно лишь как возвращение ее к *Брахману* как чистому знанию. Ш. был не только философом-теоретиком, но и выдающимся религ. деятелем, талантливым проповедником своего учения. Многочисленные агиографии повествуют о *диг-виджае* Ш. (древний царский обряд «завоевания сторон света»), т.е. о странствиях адвайтиста, во время к-рых он участвовал в публичных диспутах и обращал в свою веру множество сторонников. Хотя упадок неортодоксальных учений в Индии начался еще до рождения адвайтиста, традиция связывает именно с Ш. окончательное вытеснение **буддизма** из страны. Ш. реформировал, а точнее, заново создал монастырскую организацию **индуизма**, во многом взяв за образец будд. *санху*. В жизнеописаниях Ш. перечислены десять основанных им индуистских монастырей и десять монашеских орденов аскетов-*санньясинов*; четы-

ре из этих монастырей — в Шрингери, Канчи, Двараке и Пури — сохраняют свое значение и по сей день.

Соч.: Sri Sankara-granthavali. Madras, 1978–1983; Brahma-sutra-bhasya. Transl. by Swami Gambhirananda. Calc., 1972; Eight Upanisads. With the Commentary of Sankara, transl. by Swami Gambhirananda. Calc., 1956; Gita in Sankara's Own Words, transl. into Engl. by V. Panoli. Vol. 1–4. Madras, 1979.

Лит.: Костюченко В.С. Классическая веданта и неоведантизм. М., 1983; Исаева Н.В. Шанкара и индийская философия. М., 1991; *Deussen P.* Das System des Vedanta, nach den Brahma-Sutras des Badarayana und dem Commentare des Cankara über dieselben als ein Compendium der Dogmatik des Brahmanismus vom Standpunkte des Cankara aus dargestellt. Lpz., 1883; *Devanandan P.D.* The Concept of Maya. L., 1950; *Ghate V.S.* Le Vedanta: étude sur les Brahmasutras et leurs cinq commentaires. P., 1918; *Hacker P.* Untersuchungen über Texte des fruhen Advaita-vada. Bd 1. Die Schüler Sankaras // Akademie der Wissenschaften und der Literatur (Wiesbaden). 1950, № 26, S. 1907–2072; *Halbfass W.* Kumarila and Sankara. Reinbek, 1983; *Lacombe O.* L'Absolu selon le Vedanta. P., 1937; *Mahadevan N.M.P.* Hymns of Sankara. Madras, 1970; *Walleser M. von.* Die altere Vedanta. Heidelberg, 1910.

Н.В. Исаева

ШАНККАРСВАМИН (санскр. śaṅkarasvāmin) (сер. VI в.) — юж.-инд. логик-буддист, ученик **Дигнаги**. Согласно кит. источникам, вместе с десятью др. учениками мастера передал логич. доктрину Дигнаги настоятелю ун-та-монастыря **Наланды** Шилабхадре, через к-рого она в 635 стала известна кит. паломнику Сюань Цзану, основоположнику школы кит. буддизма *фасян-цзун*. Кит. **Трипитака** приписывает Ш. трактат «Хетувидья-ньяяправеша-шастра» («Учебник по применению правил логики»), или «Ньяяправеша-таркашастра» («Изложение логич. доктрины»), будто бы переведенный на кит. яз. Сюань Цзаном в 647. Исследователи считают его самостоятельным произведением и не отождествляют с близким по назв. «Ньяя-правешонама-прамана-пракарана» («Трактат [о науке] об инструментах достоверного познания, именуемой [наукой о] применении правил»), по тиб. источникам, принадлежащим Дигнаге.

Н.А. Канаева

ШАНТАРАКШИТА (санскр. śāntarākṣita, букв. «Хранитель мира») — будд. мыслитель Индии VIII в. (родился в царском роду, видимо, в Зап. Бенгалии, умер в Тибете примерно в 791), настоятель ун-та-монастыря **Наланды**, проповедник буддизма в Тибете, основатель первого тиб. монастыря Самье, автор монументальной энциклопедии полемич. инд. философии «Таттва-санграха» («Собрание сущностных проблем») и ряда др. работ по **мадхьямаке**, эпистемологии, **тантре**. В тиб. Тенгьюре имеются переводы 11 его трудов разного содержания: от тантрических гимнов и комментариев на сочинения по *тантре* до трактатов по будд. логике. Его главный труд «Таттва-санграха» сохранился и на санскрите вместе с толкованием (*паньджика*) его ученика и последователя **Камалашилы** (VIII в.).

Благодаря этой энциклопедии, а также не менее знаменитой «Мадхьямака-аланкары» («Украшение мадхьямаки») с автокомментарием (*вритти*) имя Ш. вошло не только в список великих инд. мыслителей, но и в мировую историю философии. В Тибете его вклад в будд. философию высоко оценивается всеми школами и он считается «одним из четырех Солнц, воссиявших светом истинного Учения над Страной снегов».

Его филос.-творческий метод опирался на установки мадхьямаковской подшколы течения *сватантрика*, к-рая принимала и отдельные положения **йогачары**, — *йогачара-сватантрика-мадхьямаки*. Он главный представитель этой подшколы, хотя у него были предшественники и последователи. Это направление специализировалось на опровержении взглядов идейных противников в духе **Нагарджуны** и *мадхьямаки*, но при этом отчетливо отстаивало и собственную умозрительную позицию (*сватантра*), к-рая близка воззрениям йогачаров на самодостоверность, или безотносительность, сознания (**виджняна**) (однако в отличие от последних школа Ш. считала сознание множественным и не отождествляла его с абсолютной реальностью).

Ш. стал духовным наставником тиб. царя Трисонг Децэна (740–798) и приступил к организации монастыря — важнейшей экономич. и духовно-политич. ячейки буддизма. Строительство развернулось юго-восточнее Лхасы в местности Самье, или Самъяй, давшей назв. монастырю, существующему поныне. Идея Ш. состояла в том, чтобы расположение храмов и др. сооружений отражало строение Вселенной в соответствии с будд. космографией, а также тантрическими культами Амитабхи и Авалокитешвары.

Ш. сам стал первым настоятелем (*упадхья*) нового монастыря. Ему же принадлежит инициатива организации учебного процесса по примеру классич. будд. ун-тов-монастырей Индии. Влияние Ш. на царя и правительство сказалось также в том, что религ. учреждению жаловались феодальные привилегии, благодаря чему в монастырь регулярно поступали продукты сельского хозяйства, необходимые ремесленные товары и т.д. Такой порядок снабжения монастырей и обеспечения монахов всем необходимым был тоже заимствован из Индии. Особым указом, высеченным в камне, царь объявил буддизм гос. религией, а монастыри — гос. структурами со своими обязанностями и льготами.

Ш. понимал, что будд. идеи недолго удержатся в умах тибетцев, если они сами не станут их проповедовать. Поэтому он всемерно ратовал за посвящение в духовное звание коренных горцев. «Прежде в Тибете не было так, чтобы кто-либо становился монахом. Для того чтобы в Тибете были монахи, семь способных детей из знатных и могущественных семей стали монахами с благословения Ш.».

Труд Ш. «Таттва-санграха» состоит из 3646 строф (26 гл.), в к-рых последовательно рассматриваются категории **санкхьи**, **ньяи**, **вайшешики**, **мимансы**, **локаяты**, **йогии**, **веданты**, а также **джайнизма** и буддизма. Посредством развитой системы будд. теории познания все аргументы оппонентов подвергаются логич. анализу, демонстрирующему их недостоверность. Вместо них предлагаются махаянские решения филос. проблем. Напр., Бог-творец (**Ишвара**) в качестве созидательного начала должен уступить место совокупной **карме** существ (гл. 2), а многочисленные методы познания индуистских школ — будд. непосредственному восприятию (**пратьякша**) и выводу (**анумана**) в трактовке **Дигнаги** и **Дхармакирти** (гл. 19). Различные идеалы святости уступают место махаянскому идеалу Всеведущего **Будды** — первого совершенного существа, освободившегося от страданий, медитировавшего на *шуньяте*, после чего даровавшего людям Закон, к-рый превосходит даже учение Кришны (гл. 26).

Стройная композиция сочинения может быть условно подразделена на три отдела будд. философии: онтологический (гл. 1–15), эпистемологич. (гл. 16–20) и сотериологический (гл. 21–26, из них гл. 21–23 посвящены проблематике всех трех отделов). Каждая глава содержит идеи и учения из др. отделов, потому что вся структура памятника отражает религ.-воспитательное назначение трактата: убедить идейных противников в преимуществах *йогачара-свантантрика-мадхьямаки*. Об этой задаче Ш. заявил в первых же строках: «На круговращение *кармы* существ не влияют ни праматерия (**Пракрити**), ни Бог-творец, ни они оба, ни **Атман**, ни другое, но оно зависит от плода, отношения, расположения и пр. Из-за трюков со свойством, субстанцией, движением, общим, присущим и т.п. пустота (*шуньята*) стала областью обусловленных понятий, приписывающих природе одного другое» (Таттва-санграха 1–2). Критерий истинности и целесообразности теории автор усматривает в ее сотериологич. роли, в отношении к-рой системы оппонентов (кои суть «трюкачества» с иллюзорными понятиями) являются бесполезными, застывшими и не способствующими освобождению (строфа 4). Только беспристрастный к самостоятельному откровению великомилосердный Будда «ради благополучия мира провозгласил Учение о взаимозависимом происхождении. Поклоняясь Его всеведению, в дар Ему создана эта „Таттва-санграха“» (5–6).

Строфы памятника столь лаконичны и емки, что ныне читать их без комментария Камалашилы практически невозможно — не только потому, что сложно овладеть тончайшими полемич. приемами того времени, но еще и потому, что нередко оппонентами Ш. являлись неизв. нам мыслители, о воззрениях к-рых подробнее общается комментатор, и это единственный источник в истории инд. философии, сохранивший эти имена. Тиб. перевод памятника включен в Тенгьюр.

Соч.: *Tattvasangraha of Shantarakshita with the Commentary of Kamalashila*. Ed. in 2 vols by E. Krishnamacharya. Bar., 1926 (Gaekwad's Oriental Series); *Tattvasangraha of Shantarakshita with the Commentary of Kamalashila*. Transl. into English by G. Jha. Vol. 1–2. Bar., 1937–1939 (Gaekwad's Oriental Series).

Лит.: *Андросов В.П.* Индийский буддизм и тибетская цивилизация // Азия — диалог цивилизаций. СПб., 1996; *Дараната*. История буддизма в Индии. Пер. с тиб. В. Васильева. СПб., 1869; *Андросов В.П.* Indian Buddhism: History and Doctrine. Points of Methodology and Studies of Sources—Lewiston—Queenston, Lampeter, 2000.

В.П. Андросов

ШАСТРА (санскр. śāstra, от śās «учить», — «наука», «дисциплина», «знание», а также «правило», «предписание», «норма») — одно из важнейших понятий инд. традиц. культуры, означающее одновременно: 1) систему норм и правил, по к-рым должна строиться культурно значимая деятельность в той или иной области, 2) знание или теорию этой области, науку о том или ином предмете. Ш. как знание обычно считается вечной и как бы тождественной самой Вселенной. Посредники — боги или великие святые и мудрецы — постепенно адаптируют ее для людей с учетом краткости человеческой жизни. Вот типичный пример генеалогии Ш. из «**Махабхараты**»: «Дабы установить порядок-**дхарму**, бог Брахма составил сочинение, состоящее из 100 тыс. глав... Шива сократил эту обширную Ш. до 10 тыс. глав... Индра далее сократил ее до 5 тыс. глав, Брихастпати — до 3 тыс., Кавья — до 1 тыс....» (12.59.13 и сл.).

Термин «Ш.» применялся прежде всего к ортодоксальным дисциплинам знания, связанным с **Ведами** и ценностями **индуизма**, — напр., шести **ведангам** (дополнениям к Ведам), сводам норм, регулирующих социальную и индивидуальную жизнь индуса как реализацию трех целей человека (*триварга*): чувственного удовольствия и эстетич. переживаний (**кама**), извлечения выгоды (**артха**) и следования добродетели (**дхарма**). *Кама-Ш.*, *артха-Ш.* и *дхарма-Ш.* представлены соответственно текстами по эротике, наиболее известный из к-рых «Камасутра» Ватсыяны, знаменитым трактатом о науке управления об-вом и преследовании своей выгоды («Артхашастра» Каутильи), и, наконец, рядом текстов о нормах правильного поведения для членов *варн* (**дхармашастры**, *дхармасутры*), самым известным из к-рых является «Ману-смрити» («Законы Ману»). В авторитетных списках Ш. значатся также эпич. сочинения, **пураны**, филос. системы (**даршаны**), объединенные понятием **анвикшики** («наука рассуждать»), традиц. медицина (**аюрведа**), *дханурведа* (наука оружия), *гандхарва* (музыка, танец, драма) и др.

Вместе с тем в разные периоды истории инд. культуры к Ш. причислялись также и самые разные области культурной деятельности или профессии: возделывание земли, дрессировка слонов, фокусничество, искусство петушинных боев, парфюмерия, рисование, воровство, предсказания, алхимия, скульптура, аскеза, дрессировка лошадей и т.п. Это означало, что любая сфера человеческой деятельности в принципе может стать объектом шастрической кодификации, или профессионализации, предполагающей овладение не просто мастерством или практич. умением, но также и основами теории — глубинным знанием предмета. Совр. индолог Ш. Поллок назвал Ш. «грамматикой инд. культуры». Такое значение Ш. для инд. культуры указывает на своеобразный культ «умелого знания», или «умного умения», в к-ром знание всегда предшествует практике и определяет ее — именно в этом заключается инд. решение проблемы соотношения теории и практики.

Лит.: Pollock S. The Idea of Śāstra in Traditional India // Shastric Traditions in Indian Arts. Ed. by Anna Libera Dallapiccola. Stuttgart, 1989; *id.* Playing by the Rules: Śāstra and Sanskrit Literature // *Ibid.*; *id.* The Theory of Practice and the Practice of Theory in Indian Intellectual History // JAOS. 1985, vol. 105, p. 499–519.

В.Г. Лысенко

ШВЕТАМБАРЫ (санскр. śvetambara, букв. «одетые в белое») — религ.-филос. направление в рамках **джайнизма**. Назв. фиксирует наиболее значимый пункт разногласий Ш. с другой ветвью джайнизма — **дигамбарам** (букв. «одетые в стороны света»), поскольку Ш. предписывают ношение белых одежд монашествующим, тогда как с т.зр. дигамбаров, данная практика «не канонична» и монахи должны ходить обнаженными. Помимо этого Ш. полагают, что душа, воплощенная в теле женщины, может обрести освобождение и тому подтверждение 19-й **тиртханкар**-женщина — Мали. Кроме того, имеются разночтения между шветамбарской и дигамбарской версиями «биографии» последнего, 24-го *тиртханкара* **Джины Махавиры**: согласно преданию Ш., зародыш Махавиры по приказу Шакры (Индры) был перенесен из лона брахманки Дэвананды в лоно кшатрийки Тришалы; Махавира был женат и имел дочь, что отрицается дигамбарам. Имеющийся на сегодняшний день корпус канонич. текстов, составленный в осн. своей части на соборе в Валлабхе (Гуджарат) ок. V в. н.э., является шветамбарским, дигамбары же отрицают аутентичность дан-

ного собрания проповедям Махавиры. Ш., в отличие от дигамбаров, допускают возможность принятия еды и питья всеведущим. Принципиальных разногласий в области метафизики между двумя направлениями нет, за исключением одного пункта: Ш. не признают время (**кала**) субстанцией (**дравья**).

Данная ветвь совр. джайнизма представлена школами *муртипуджаса*, *стханакаваси*, *терапантха*, к-рые могут включать в себя неск. различных толков. Точно неизвестно, когда в джайнизме появилось почитание изображений *тиртханкаров*, но муртипуджаки (т.е. «поклоняющиеся образам») составляют подавляющее большинство Ш. В своих религ. обрядах и ритуалах они используют цветы и шафрановую пасту, к-рыми (наряду с цветными одеждами и драгоценностями) украшают статуи *тиртханкаров*. При поклонении (омовении, прикосновении, натирании пастой и т.д.) муртипуджаки закрывают рот, а аскеты-муртипуджаки носят *мухапатти* (кусочек ткани, закрывающий рото-носовую полость). Другое назв. этой школы — *дераваси*, *чайтьяваси* (эти назв. означают «жители храмов»), *мандирмарги* (букв. «ходящие в храм») и *пуджера* (букв. «почитатели, совершающие пуджу»). Стханакавасины отличаются тем, что проводят все религ. церемонии не в храмах, а в общинных домах (*стханаках* или *упаширах*). Стханакавасины отрицают почитание статуй и изображений *тиртханкаров* на том основании, что подобная практика «не канонична». Они оставляют свои мирские имена, принимая монашество, что отличает последователей этого толка от Ш. Школа возникла в 1460 в Ахмедабаде (Гуджарат) в результате «иконоборческой» деятельности некоего образованного купца по имени Лонкасаха (или Лонка). Позднее члены общины Лонки под руководством Лаваджи Риши настаивали на реформах, более соответствующих учению Махавиры, чем вольный образ жизни их школы. По численности своих приверженцев эта школа сопоставима с совр. дигамбарской общиной. Кроме поклонения образам стханакавасины не сильно отличаются от муртипуджаков. *Терапантха* (букв. «тринадцатый путь») — подшкола в рамках *стханакаваси*, основанная в 1760 Муни Бхикханджи (позднее известный как *ачарья* Бхикшу). Назв. секты объясняется тем, что Бхикханджи сделал осн. акцент на 13 религ. принципах: пяти «великих обетах» (*врата*), пяти видах осторожности (*самити*) и трояком контроле (*гупти*). Осн. отличия: отсутствие в религ. практике поклонения образам и наличие одного руководителя-*ачарьи* для всей общины (в данное время общину возглавляет десятый *ачарья* Махапрагья, ставший главой в 1994). Все аскеты носят *мухапатти*.

С целью проповеди и пропаганды джайнизма на Западе девятый *ачарья* Тулси добавил к традиц. группам аскетов две новые: *самана* (для мужчин) и *самани* (для женщин), к-рые могут пользоваться совр. средствами передвижения, техникой и в исключительных случаях готовить пищу для самих себя (что категорически запрещено для всех аскетов — *садху* и *садхви*).

Лит.: *Buhler G.* On the Indian Sects of the Jainas. L., 1903; *Jain M.U.K.* Jaina Sects and Schools. D., 1975; *Sen A.Ch.* Schools and Sects in Jaina Literature. Calc., 1931; *Shah N.* Jainism. The World of Conquerors. D., 2004 (Lala S.L. Jain Research Series. Vol. XVIII–XIX).

Н.А. Железнова

ШИВАИЗМ — одно из осн. направлений **индуизма**, в к-ром главным объектом почитания и целью устремлений адептов является бог Шива. Нек-рые совр. ученые возводят истоки Ш. к протоиндийской цивилизации (XXV–XVII вв. до н.э.): на одной

из печатей, обнаруженных при раскопках, изображено некое рогатое божество, своими обликом и гипотетич. функциями напоминающее более позднего Шиву. Впрочем, гипотеза о столь раннем возникновении Ш. не получила всеобщего признания среди специалистов. По всей видимости, Ш. сформировался позже, в ходе постепенного сращивания индоарийской традиции и древних местных культов. Еще в ранневедийском пантеоне был известен такой бог, как Рудра — гневный повелитель грозных сил природы. В эпоху **брахманизма** популярность его возрастает, и уже в «Шветашватара-уп.» (IV–II вв. до н.э.) Рудра прославляется как единый Бог с уникальными функциями и атрибутами и в то же время — как высший **Брахман**. Один из эпитетов Рудры — Шива («Благий»), к-рый впоследствии становится личным именем бога. Но существует небезосновательная версия, что это имя происходит из местных (дравидских) языков. С нач. н.э. Ш. распространяется в различных регионах Индии и с успехом соперничает с **вишнуизмом**, **буддизмом** и **джайнизмом**, становится благоприятной почвой для развития многочисленных йогических традиций. Ш. очень тесно связан с **шактизмом**, и учение нек-рых школ (напр., *капалики* и *кулы*) фактически находится на стыке Ш. и шактизма. Видимо, по аналогии с шестью индуистскими **даршанами** в Ш. тоже выделяются шесть школ, многие из к-рых оставили богатое текстовое наследие. Самой ранней считается **пашупата** (I–II вв. н.э.); впоследствии она оказала влияние на гетеродоксальную школу *капалика*. Кроме того, в рамках *пашупаты* развивалась школа *каламукха*. Остальные пять школ таковы: **шайва-сиддханта**, **натха**, **лингайта**, **кашмирский шиваизм** и *шайва-адвайта*. На их филос. положения большое влияние оказали разработки классич. **йоги**, **санкхьи** и особенно **веданты**. Единого для всех школ Ш. священного канонич. писания нет. В Ш. сравнительно высок авторитет 28 **агам** — сочинений преимущественно практич. характера, создававшихся на протяжении I тыс. н.э. Но в осн. каждое направление Ш. располагает собственным набором авторитетных произведений. Шиваитские традиции отличаются друг от друга по своим мировоззренч. позициям. Однако все они так или иначе воспринимают Шиву как абсолютного, высшего и милостивого Бога (Парамашива, Парамешвара, Махешвара), как творца, охранителя и разрушителя мира, носителя высших достоинств. Мир эманурует из абсолютной, «бездонной» сущности Бога в серии последовательных ступеней, и это происходит благодаря божественной энергии Шакти — неотъемлемой женской ипостаси Шивы, его динамичного принципа. Возникнув из небытия по воле Абсолюта, мир управляется законом **кармы**, к-рой подвластны все существа, кроме Шивы. Очень часто высший Бог в Ш. понимается в смысле недвойственного Сознания, сочетающего в себе принципы **пракаши** и **вимарши**. Человек в Ш. — одно из мн. существ, вращающихся в круговороте **сансары**. Он потенциально свободен и способен преодолеть свою обусловленность и духовную слепоту, если будет предпринимать соответствующие усилия (в осн. это практики *йоги*) и уповать на бесконечную милость Шивы. Каждый человек содержит в себе божественное начало, к-рое актуализируется при освобождении. В зависимости от конкретной традиции освобождение в Ш. понимается либо как полное погружение индивидуальной души в безличную божественную бездну, либо как соединение с Богом при частичном сохранении индивидуальности: в последнем случае полагается, что человек, при всем своем богоподобии, все-таки не может полностью обладать всеми совершенствами Бога. Характерным элементом шиваитского культа и системы образов является *лингам* — фаллич. символ, к-рый понимается в Ш. как выражение беспредельной творческой мощи великого божества.

Лит.: *Dasgupta S.N.* A History of Indian Philosophy. In 5 vols. Vol. V. Southern Schools of Śaivism. D. etc., 1975; *Jash P.* History of Śaivism. Calc., 1974; *Pandit M.L.* Śaivism: A Religio-Philosophical History. N.D., 1987; *Sinha J.* Schools of Śaivism. Calc., 1970; *Tagare G.V.* Śaivism: Some Glimpses. N.D., 1996.

С.В. Пахомов

ШИЛА (санскр. śīla, пали sīla — «поведение», «нравственность») — будд. термин, обозначающий нравственное поведение, мораль в целом. В палийских текстах он означает: 1) нравственный тренинг адепта в целом, 2) нравственное воление как такое, 3) совокупность предписаний для мирян и монахов. Задача буддиста в реализации тренинга связана с осуществлением действий, соответствующих нравственному сознанию, культивированием в себе такого сознания и, наконец, с уничтожением самих «корней» аморального поведения и сознания в виде вожделения, ненависти и «ослепления» (см. **Кушала–акушала**; **Клеши**). Правильное усилие, совершаемое с этими целями, предполагает внимательное хранение трех «дверей» — ума, тела и речи. Совокупность же нравственных предписаний систематизируется будд. классификаторами в виде серии обетов и самоограничений (от простых ко все более сложным). Начальная нравственная практика соответствует в палийских текстах *паньча-Ш.*: воздержанию от убийства (см. **Ахимса**), нечестности, распутства, лжи и спиртных напитков. Для желающих «продвинуться» на пути самосовершенствования предполагается следующая ступень — *аюта-Ш.*: к пяти названным обетам добавляются еще три — воздержание от приема пищи в неустановленное время, от танцев, музыки и зрелищ, а также отказ от употребления цветочных украшений, косметики и т.п. На следующей стадии — *даша-Ш.* — воздерживаются еще от использования высоких лож (признак богатства и предмет роскоши) и от принятия в дар серебра и золота. Практически речь идет о подготовке к монашеской жизни. Для монахов же предполагается особый дисциплинарный «устав» — *патимокхасамвара-Ш.* — 311 правил по тексту Виная-питаки «Патимокха» (жизнь монахинь регулируется 272 правилами). Помимо этих осн. групп в систему Ш. включаются нек-рые дополнительные обеты. *Мангала-Ш.*, или «похвальные деяния», — это значит бывать только в об-ве «достойных», говорить благожелательно и учтиво, служить родителям, развивать в себе воздержание. Еще один своеобразный обет, включающий Ш., означает благие деяния, объекты к-рых символизируются странами света (главными и промежуточными): подразумеваются благодеяния родителям, учителям, сыновьям, жене, друзьям, родственникам, рабам и работникам, *шраманам* и **брахманам**. *Индриясамвара-Ш.* — это контроль над пятью органами чувств и умом, *сантоша-Ш.* — культивирование умеренности в желаниях, чувства удовлетворенности тем, что есть. Осн. добродетели, «поддерживающие» Ш., — вера (см. **Шрадха**), внимание, твердость (см. **Парамиты**), необходимая по причине постоянного натиска аффектов и силы желаний; дополнительные — чувства чести и стыда.

В **махаяане** различаются две осн. разновидности Ш.: добродетель воздержания (*нивритти-Ш.*) и положительная добродетель (*п्राврितти-Ш.*). В «Бодхисаттва-бхуми» (I.9) ставится вопрос о природе Ш. и дается ответ, что она заключается в отсутствии нарушения правил и содержит четыре момента: 1) «стыд» в связи с другими, 2) чистота намерений и скромность в связи с собой, 3) исправление се-

бя после нарушения правил, 4) постоянное держание в уме закона, **дхармы**. У махаянистов различаются также три вида Ш.: 1) мораль «всеобщая» (*сарва*-Ш.): соблюдение правил для мирян и монахов, накопление спасительной заслуги для себя — преданность учению, рефлексии, медитации и т.д.; действия, направленные на обращение других, — общение с ними в благополучии и бедах, наставление, утешение и т.д., 2) «трудная мораль» (*дуккара*-Ш.): когда кто-то приносит в жертву даже высокий социальный статус (напр., статус царя или придворного брахмана), чтобы принять обеты **бодхисаттвы**, культивирует высочайшее внимание и т.д., 3) «совершенная мораль» (*сампуруша*-Ш.): совершение добродетельных поступков, побуждение к ним других, восхваление добродетели, симпатия к сходно мыслящим, должное самовосстановление после проступков.

После щедрости, возглавляющей перечень совершенств (*парамита*), Ш. — второе совершенство вставшего на путь *бодхисаттвы*. Поскольку буддисты пытались довольно четко отличать совершенства-*парамиты* от начальных обетов нравственности, можно предположить, что Ш. как совершенство должна была означать в данном контексте, видимо, не простое соблюдение осн. поведенческих предписаний, но высшую искусность в нем, «этич. профессионализм». И в **буддизме** традиционном, и в махаянском Ш. и мудрость рассматриваются как два столпа «практич. учения», тесно взаимосвязанные: мудрость очищается через Ш., а Ш. — через мудрость.

Лит.: Шохин В.К. Древняя и средневековая Индия // История этических учений. Под общ. ред. А.А. Гусейнова. М., 2003; Prebish C.S. Buddhist Monastic Discipline. L., 1975; Saddhatissa H. Buddhist Ethics. Essence of Buddhism. L., 1970; Shukla H.S. Pañca Śīla // Buddhist Studies. The Journal of the Department of Buddhist Studies Univ. of Dehli. 1989, vol. 13, p. 80–88; Tiwary M. Śīla // Ibid., p. 60–79.

В.К. Шохин

ШРАДДХА (САДДХА) (санскр. śradhdhā, пали saddhā; от глагольного сочетания śrat + dhā) — осн. обозначение веры и как «доверия» (кому-то), и как «уверенности» (в чем-то) в **брахманизме** и **буддизме**. Несмотря на очевидную древность глагола (родственного лат. credere и ирландскому cretim — «в кого-то верить», «чего-то придерживаясь»), термин становится заметным только в самой поздней, X *мандале* «Ригvedы». В одном из гимнов безымянный поэт заверяет Индру в том, что «верит первой ярости» верховного бога, когда тот убил Вритру, приведя к цели свою «мужественную деятельность» (X.147.1). В той же *мандале* содержится и специальный гимн, обращенный к Ш. уже как к абстрактному божеству (X.151). В первой строфе поэт умиливает ее, перечисляя ее заслуги (благодаря ей возжигается огонь, возливается жертва; Ш. — чувство, к-рое люди, испытывая величайшее счастье, выражают речью), во второй и третьей строфах он выражает желание, чтобы Ш. оценила его хвалу и не оставила его без награды. В четвертой повторяются, уже более обобщенно, ее «заслуги» (ее почитают и люди, и боги и с ее помощью находят благо), а в пятой строфе сообщается, что Ш. следует призывать и утром, и около полудня, и при заходе солнца, а завершается гимн призывом: «О вера, сделай нас заслуживающими веры!»

В *брахманах* обнаруживается развитие и лексики, связанной со Ш. и ее персонафикацией. Однако очевидное повышение значимости веры среди того, что социологи назвали бы ценностями религии, обнаруживается только в **упанишадах**. В по-

следнем разделе «Брихадараньяка-уп.» царь Правахана Джайвали сообщает **брахману** Гаутаме, отцу Шветакету, тайное для брахманов, но известное ему учение о «пути богов» и «пути предков» — учение о пяти аллегорич. огнях, поэтапно ведущих к восхождению. На первом огне боги совершают жертвоприношение Ш., в результате к-рого появляется царь Сом (VI.2.9) (следующие жертвенные огни — бога дождя Парджаньи, этот мир, мужчина, женщина). Те, кто по завершении жизни знают учение о посмертной судьбе человека, а таковыми являются те, кто в лесу «почитают веру и истину» (*śraddhām satyam upāsate*) (VI.2.15), идут после смерти в пламя, а затем последовательно в день, в светлую половину месяца, в полугодие, в мир богов, в Солнце, в молнию, а оттуда состоящий из разума **Пуруша** ведет их в миры **Брахмана**, из к-рых они больше не возвращаются, и это — путь богов. Те, кто не знают всего этого, в конце концов возвращаются на землю, вновь перевоплощаясь, это — путь предков (VI.2.15–16).

То же самое поучение воспроизводится в «Чхандогья-уп.». Единственное различие состоит в том, что идущие путем богов в лесу «почитают веру и подвижничество» (*śraddhā tapa ityupāsate*) (V.10.1). Учение о двух посмертных путях мы обнаруживаем и в т.н. средних (по относительной хронологии) *упанишадах*. Согласно «Мундака-уп.», те, кто с верой предаются в лесу подвижничеству, достигают успокоения и знания, а затем, через врата Солнца, и обителей бессмертного *Пуруши* — в противоположность обычным, «ослепленным» совершителям обрядов, к-рые возвращаются после смерти в этот или низший мир (II.10–11). А в «Прашна-уп.» Ш. наряду с подвижничеством, воздержанностью и знанием включается в перечень благих качеств того, кто претендует на достижение пути Солнца (I.10). Так в ракурсе видения эзотериков Ш., наряду со стремлением к истине и подвижничеством, а затем и с самовоздержанием, мыслится как деяние избранных, в определенном смысле «аристократизируется», а рядовым «религ. обывателям» особенно не нужна. Это воззрение не разделялось, однако, поздневедийскими ритуаловедами, т.к., согласно «Бадухаяна-шраутасутре», Ш. входила в пять необходимых компонентов любой обрядовой церемонии — наряду с ведийскими гимнами (**мантры**), их истолкованиями (*брахманы*), методич. правилами (**ньяя**) и самой структурой жертвоприношения (*самстха*) (XXIV.1–5). Вероятнее всего, здесь вера означала уверенность в результативности обряда.

В шраманский период брахманистская вера подвергается очень серьезному испытанию со стороны новых религий, в первую очередь раннего буддизма. Нек-рые брахманисты сознательно продолжали держаться веры в то, что их учителя, получившие от своих учителей, как те от своих, знание о пути соединения с *Брахманом*, получили это знание в конечном счете от самого *Брахмана*. Другие пытались отстаивать практически теистич. модель происхождения мира, придерживаясь веры в того, кто есть «Брахма, Великий Брахма, всемогущий, самовластный, всевидящий, всемогущий, господин, деятель, создатель, лучший, распределитель жребиев, владыка, отец всего, что есть и что будет» и к-рым «созданы эти существа» (Дигха-никая I.17–18). Нек-рые же поставили вопрос об источниках знания самих своих оппонентов, как, напр., брахман Поккхарасати (Маджджхима-никая II.200–201).

К. Джаятиллеке был прав, указывая на то, что будд. критика брахманистской веры оказала влияние на фактич. отказ брахманистов от идеи божественного авторства **Вед** (к-рая отставалась в философии только найяиками) в пользу концепции их безначальности (безошибочность текста, подчеркивали мимансаки, может быть гарантирована только отсутствием автора, к-рый всегда может ошибаться). Однако будд. дезавуирование брахманистской веры имело еще большие последствия.

Этому, кажется, противоречит одна из глав «**Бхагавадгиты**», где различаются трехгунные состояния сознания и действия человека, и первым среди них называется Ш., которая, по словам Кришны, соответствует природе человека (*саттва-нурупа*), и, более того, «этот человек состоит из веры, какова его вера, таков он» (XVII.3), притом что жертва, приносимая без веры, называется низшей — тамасичной, а аскеза, совершаемая с верой, — высшей, саттвичной (XVII.13, 17). В др. стихах Кришна разъясняет Арджуне, что он дает веру даже почитателям др. божеств — с тем чтобы они могли получить от них искомые плоды (VII.21–22, IX.23). Однако здесь сама вера включается в арсенал средств инклюзивистской миссионерской деятельности (стратегия к-рой была заимствована у тех же буддистов) — с целью убедить буддистов, джайнов и др., что они, не зная того сами, являются анонимными почитателями Вишну.

Но здесь же налицо и снижение статуса веры среди приоритетов «послебуддийского брахманизма». Так, та же «**Бхагавадгита**» в своем перечне добродетелей как атрибутов души тех, кто рожден с божественной природой, перечисляет целых 23 положительных атрибута, не включая, однако, в этот список веру (XVI.1–3). И в этом отношении она никак не составляет исключения. Очень авторитетные «**Законы Ману**», перечисляя десять признаков **дхармы**, также опускают веру (VI.91–92). Не обнаруживается она и среди двух списков добродетелей и в другом авторитетном тексте **дхармашастр** — «**Яджнявалкья-смрити**» (I.122, VI.92), равно как и в списке признаков дхармичности в «**Гаутама-смрити**» (VIII.22–24).

Определенная реабилитация статуса Ш. среди приоритетов брахманизма обнаруживается в раннеср.-век. филос. текстах. Так, **Прашастапада**, рассматривая среди атрибутов субстанций и такое качество души, как возможность приобретения «заслуги» (*пунья*), называет среди условий этого приобретения Ш. наряду с ненасилием (**ахимса**), дружественностью (**майтри**) и еще десятью добродетелями (Падартхадхарма-санграха 310). Однако **Шанкара** в дидактич. трактате «Упадеша-сахасри» не включает веру в число осн. благих наклонностей, требуемых от последователя **веданты**, чья цель — «реализация» адептом своей идентичности *Брахману* (I.1.6). Правда, в нек-рых псевдошанкаровских адвайтистских трактатах Ш. упоминается в аналогичных списках: так, в «Апарокша-анубхути» она названа в списке девятой (из 11), после способности сносить страдания и перед концентрацией сознания (ст. 8), а в «Атма-анатма-вивеке» завершает список из пяти пунктов, на сей раз следуя за концентрацией сознания (ст. 18). В обоих случаях она трактуется как преданное доверие (**бхакти**) к сакральным текстам и словам учителя. Еще в одном псевдошанкаровском трактате, «Вивека-чудамани» (X в.), предписывается изучение текстов *веданты* с верой, преданностью и сосредоточением (ст. 41–47), и здесь Ш. включается в атрибуты «смешанной **саттвы**», но не в более высокие диспозиции сознания, соотносимые с «чистой *саттвой*», к к-рым относятся мир, блаженство и самопознание (ст. 108–123).

Скромное место Ш. в аретологических перечнях может быть осмыслено в контексте того незначительного пространства, к-рое было уделено ей осн. мировоззренч. позициями брахманизма. «Сверхразумные истины», хотя бы отдаленно напоминающие догматы теистич. религии, здесь отсутствуют, т.к. те осн. установки, к-рые определяли брахманистскую картину мира — закон кармического воздаяния, его материализация в **сансаре** (реинкарнации), возможность освобождения от нее, безначальные и бесконечные космич. периоды, знаменитая формула единства **Атмана** и **Брахмана** и др., — не содержат в себе ничего собственно сверхразумного, представляя собой «естественно-разумные», философич. истины.

В общеисторич. перспективе брахманистская Ш. вполне соответствует тем античным лексемам, к-рые были выбраны для передачи библейских понятий (прежде всего *elpis* и *spes*), но никак не тому измерению библейской веры, к-рая соответствует глубинной основе интересубъективных отношений между человеком и Богом.

Соч.: Ригведа. Мандалы IX–X. Изд. подгот. Т.Я. Елизаренкова. М., 1999.

Лит.: Семенцов В.С. Проблемы интерпретации брахманической прозы. М., 1981; Шохин В.К. Брахманистская вера-*śraddhā* и ее испытание буддизмом // В.С. Семенцов и российская индология. Сост. и отв. ред. В.К. Шохин. М., 2008; Hacker P. *Śraddhā* // WZKSOA. 1962, Bd VII, S. 151–189; Jayatilke K.N. Early Buddhist Theory of Knowledge. L., 1963.

В.К. Шохин

ШРИВИДЬЯ (санскр. *śrīvidyā*, букв. «священное знание») — шактистская религ.-филос. и психопрактич. школа. Истоки Ш. не совсем ясны; ее отдельные мировоззренч. представления прослеживаются уже с VII в. (трактат «Тирумантирам» Тирумулара). Школа развивалась в осн. на юге Индии, где она распространена и по сей день. Самые важные тексты данной традиции — «Вамакешвара-тантра», «Тантраараджа-тантра», «Видьярнава-тантра» и «Джнянарнава-тантра». Среди мыслителей Ш. наиболее авторитетными считаются Лакшмидхара (XV в.) и особенно Бхаскарарая (XVIII в.). Школа испытала влияние **кашмирского шиваизма**; кроме того, она находилась в тесных отношениях с тамил. **шайва-сиддхантой**. Считая себя изначальной тайной (*адирахасья*) всех Вед, Ш. в целом придерживается предписаний индуистской ортодоксии. Главное божество Ш. — Лалита Трипурасундари, или Шридеви, к-рая воспринимается как абсолютное начало. Ее называют «Матерью всех Вед, *варн* и **ашрам**», повелительницей всех богов, правительницей мироздания. Будучи демиургом, Лалита творит мир из самой себя. Вначале она раздваивается на мужской (Шива-Камешвара) и женский (Шакти-Камешвари) принципы. Из этих двух взаимосвязанных, но неслиянных божественных принципов эмануирует Вселенная, развиваясь через последовательные серии триадических структур. Т.о., творение мыслится как процесс саморасширения, самораспускания Абсолюта. Проявленная Вселенная одновременно и идентична Абсолюту, и отлична от него. Используя др. термины, Ш. утверждает, что Абсолют, проявляясь, разделяется на самосвещение (**пракаша**) и отражение (**вимарша**). Выделяются три формы абсолютной Богини, в каждой из к-рых есть *пракаша* и *вимарша*: физическая (*стхула*), тонкая (*сукшма*) и высшая (*пара*). Физич. форма Богини воплощена в ее антропоморфном иконографич. образе. Тонкая форма Богини воплощена в звуках **мантры**. В высшей форме Шакти предстает как благостное и прекрасное существо (*саундарья*), хотя, будучи Абсолютом, она имплицитно содержит и устрашающие признаки (*гхора*). Философия занимает в традиции Ш. вторичное место по сравнению с психопрактикой и ритуалистикой. В этой школе разработана детальная богослужбная практика, применяется рецитация *мантр*, внутреннее поклонение, медитация на различных сакральных объектах. Огромное значение в Ш. имеет почитание Богини в виде *шриянтры* или *шричакры*. Эта знаменитая разновидность

класса **янтр** выглядит как множество взаимопересекающихся треугольников, исходящих из символич. центр. точки-*бинду* и обозначающих мужское и женское начала. Среди *мантр* особенно важна 15-сложная *мантра*, посвященная Шридеви; она носит такое же название, как и вся школа. Слоги, составляющие *мантру*, являются санскр. фонемами, и при этом они не образуют лексически связной фразы. Адепты Ш., в т.ч. Бхаскарарая, предлагали множество эзотерич. толкований *мантры*-Ш. Они разделяли ее на отдельные секции (*куты*), проводили мистич. отождествления между Богиней, *янтрой*, *мантрой*, наставником и практикующим. Как и во всех остальных инд. религ.-филос. школах, цель адептов Ш. состоит в обретении окончательного освобождения (**мокша**).

Лит.: *Bhattacharyya N.N. History of Śākta Religion. D., 1974; Brooks D.R. Auspicious Wisdom: The Texts and Traditions of Śrīvidyā Śākta Tantrism in South India. Albany, 1992.*

С.В. Пахомов

ШРУТИ (санскр. śruti, букв. «услышанное») — 1) в широком смысле: собрание др.-инд. священных текстов, содержащих, по преданию, вечно существующее сакральное знание, открывшееся посвященным мудрецам-*риши*; помимо **Вед**, включает ряд классов текстов, опирающихся на веды: *брахманы*, **араньяки**, **упанишад**ы; 2) в узком смысле: четыре Веды, или *самхиты* (собрания гимнов и молитв): «Ригведа», «Самаведа», «Яджурведа» и «Атхарваведа». Категория Ш. в инд. традиции является парной категории **смрити** («запомненное»), их взаимодополнительность примерно аналогична отношению Священного Писания и Священного Предания в христианской культуре. Изучение определенного вида текстов Ш. традиционно вменялось в обязанности человека на каждой из четырех «жизненных стадий», закрепившихся в этосе еще ведийской культуры и сохранившихся в индуистской. Четыре Веды предписывалось изучать молодому человеку, проходящему социализацию на стадии ученичества (**брахмачарья**), текст *брахман* — домохозяину (**грихастха**), находящему в них руководство для исполнения регулярных домашних и торжественных обрядов. *Брахманами* называют толкования жрецов (**брахманов**), специалистов по ритуалу, создававшиеся в VIII–VII вв. до н.э. и включающие не только ритуальные предписания, но изложения мифов и филос. идеи (в «Шатапатха-брахмане», к примеру, обсуждаются проблемы первоначала мира и космогенеза, соотношения мышления и речи, к-рой в *брахманах* придается статус космич. силы). Наиболее древними и авторитетными из них считаются «Айтарея-брахмана» и «Каушитаки-брахмана», относящиеся к «Ригведе»; «Тандья-махабрахмана», «Шадвимша-брахмана» и «Адбхута-брахмана», относящиеся к «Самаведе»; «Тайттирия-брахмана», относящаяся к «Черной Яджурведе», и «Шагапатха-брахмана», связанная с «Белой Яджурведой». Канонизированной позже других Вед «Атхарваведе» была приписана «Гопатха-брахмана», значительная часть содержания к-рой заимствована из «Шатапатха-» и «Айтарея-брахманы».

Араньяки (букв. «лесные книги») связываются со стадией отшельничества (**вананпратха**). По достижении старости домохозяин вместе с женой должен был удалиться в лес и стать лесным отшельником (*вананпратха*), ему предписывалось вести жизнь созерцательную и бесстрастно размышлять о священных предметах.

Создаются *араньяки* в период VII–VI вв. до н.э. При близости их содержания к *брахманам* в *араньяках* больше места отводится рассуждениям о смысле обрядности, рациональным обоснованиям **брахманизма** и социального статуса брахманского сословия. В филос. аспекте наиболее примечательна «Айтарея-араньяка», обнаруживающая новый подход к человеческой личности и филос. толкование **Атмана** как Абсолютного сознания.

Упанишады ассоциируются с последним периодом жизни — **санньясой**, стадией странника, лишенного к.-л. собственности и даже семьи; они излагают «сокровенное» учение, доступное лишь немногим избранным. Структурно *араньяки* и ранние *упанишады* рассматриваются как «конец Вед» (*веданта*) и включаются в ведийский цикл либо в составе самих *брахман*, как их завершающие части, либо примыкают к *брахманам* как их продолжения. Так, к «Айтарея-брахмане» примыкает «Айтарея-араньяка», состоящая из пяти книг; гл. 4–7 во 2-й кн. «Айтарея-араньяки» составляют «Айтарея-уп.». К «Каушитаки-брахмане» примыкает «Каушитаки-араньяка» в 15 главах, а гл. 3–6 этой *араньяки* составляют «Каушитаки-уп.».

Н.А. Канаева

ШУНЬЯВАДА (санскр. śūnyavāda — «учение о пустоте») — одно из основных четырех филос. направлений **буддизма**. Др. название — **мадхьямака** («учение о Срединности»), **нихсвабхававада** («учение об отсутствии собственной сущности»). Основана в Индии во II в. **Нагарджуной**. Одной из основных категорий Ш., давшей название направлению, является категория *шуньяты* — «пустоты», широко использовавшаяся в **сутрах праджняпарамиты**. В определенной степени Ш. является дальнейшей теоретической систематизацией основных филос. положений, содержащихся в обширном своде **праджняпарамитских текстов**. В качестве основного методологического принципа своего направления Нагарджуна избирает принцип причинно-зависимого происхождения (**пратитья самутпада**).

В «Шуньята-саптати» («О пустоте в семидесяти строфах»), в гл. XXVI «Мула-мадхьямака-карики», в «Пратитьясамутпада-хридая-кариках» и в нек-рых других своих работах Нагарджуна излагает одну из основных концепций Ш., которая, опираясь на категорию *шуньяты*, переосмысливает центр. положение будд. доктрины — теорию взаимозависимого возникновения — *пратитья самутпада*. Эта концепция утверждает, что поскольку в мире нет ничего существующего в силу наличия собственной сущности (*свабхавы*), то все лишнее *свабхавы* — пусто (*шунья*). Нагарджуна рассматривает это положение на примере разбора двенадцатичленной формулы *пратитья самутпада*. В «Шуньята-саптати» он утверждает, что «двенадцать причинно-обусловленно возникающих членов (*пратитья самутпада*. — С.Л.), результатом к-рых является страдание, не рождены». И далее: «Их существование (т.е. существование членов *пратитья самутпада*. — С.Л.) невозможно ни в одном уме, ни во многих» (8).

Поскольку «сняты» не только те дихотомии, к-рые обычно ассоциируются с представлениями о личности (**пудгала**), но и те, к-рые могут возникнуть на уровне рассмотрения психич. состояний и процессов, заменяющих в концепции *пратитья самутпада* и теории **дхарм** традиционное «Я», Нагарджуна полагает логичным

«снять» и др. дихотомии, связанные с этими двумя важнейшими будд. концепциями. «Вследствие этого, — рассуждает автор трактата, — нет неведения, опирающегося на неправильные концепции». Нагарджуна ставит вопрос: «Как может то, что не определено само по себе [в своей собственной сущности], порождать другое?» (12) и приводит пример ложного вывода о причинно-следственных отношениях: «Удовольствие и боль, причиняемые объектом во сне, не [означают] наличия этого объекта» (14). Следовательно, наши представления о причинно-следственных связях — не самое надежное основание для вывода о действительных отношениях в мире.

Прежде всего, Нагарджуна полемизирует с точкой зрения вайбхашиков. В ответ на возражение: «Если вещи не существуют по своей сущности, тогда низшее, среднее и высшее и все многообразие мира не могут быть установлены даже через причину» (15) Нагарджуна обыгрывает противоречивость понятий «собственная сущность» и «причинная обусловленность»: «Если „собственная сущность“ была установлена — причинно обусловленные вещи не могут появляться. Если они не были обусловлены — могла ли „собственная сущность“ быть утрачена? Подлинная сущность также не исчезает. Как может несуществование иметь „собственную сущность“ (*свабхава*), „другую сущность“ (*анубхава*) или „не-сущность“ (*абхава*)?» (16–17).

Отрицание существования «собственной сущности» (*свабхава*) подрывало в корне одно из основных доктринальных положений сарвастивады, поскольку центральное понятие — **дхарма** определяется в этой школе как «имеющее свою собственную природу». Не случайно во всех основных трактатах Нагарджуны его оппонент-вайбхашик пытается оспорить прежде всего именно этот вывод. В «Шуньята-саптати» он выдвигает следующий аргумент: «Если вещи пусты, „возникновение“ и „прекращение“ не могут происходить. Что есть пустота собственной сущности: как она возникает и как исчезает?» (18). Ответ Нагарджуны: «„Сущность“ и „не-сущность“ не одновременны. Без „не-сущности“ нет „сущности“. „Сущность“ и „не-сущность“ должны всегда быть. Нет „сущности“ независимой от „не-сущности“. Без „сущности“ нет „не-сущности“. Она не возникает ни сама из себя, ни из чего-то другого. Так же и с „сущностью“ — эта „сущность“ не существует. Таким образом, нет „сущности“ и, следовательно, нет „не-сущности“» (19–20).

Далее речь заходит об одной из центральных буддийских категорий — нирване, единственной с точки зрения вайбхашиков, к-рая отражает понятие абсолютной, высшей реальности. Вайбхашик, ссылаясь на этимологию, резонно замечает: «Если нет „возникновения“ и „прекращения“, „прекращением“ чего должна быть *нирвана*?» Нагарджуна отвечает своему оппоненту: «Разве не является освобождением [осознание того], что по своей природе ничто не возникает и не прекращается?» (24). «Если *нирвана* появляется из „прекращения“, то она — „разрушение“. Если, напротив, [из возникновения] — она постоянна. Поэтому неправильно утверждение, что *нирвана* есть „сущность“ или „не-сущность“. Если придерживаться определения [*нирваны* как] „прекращения“, то оно (прекращение) должно быть независимо от „сущности“. [В действительности] оно не существует ни без „сущности“, ни без „не-сущности“» (25–26).

Тем же способом Нагарджуна доказывает, что понятие *нирваны* не определяется через понятия **дхармы** и *свабхавы* или, другими словами, не может быть определено только онтологически. Он, по существу, переводит эту проблему в «семиотическое» и «герменевтическое» русло: «Обозначение устанавливает посредством

знака различие с обозначаемым; оно не обозначает себя. Они (обозначаемое и обозначающее) не могут взаимно определять себя, поскольку то, что не определено, не может определяться неопределенным» (26).

«Испытывая» своим методом важнейшие концепции вайбхашиков, Нагарджуна в «Шуньята-саптати» последовательно доказывает, что не существует трех модусов времени (всё — вневременно), трех знаков обусловленности (нет «обусловленных» и «необусловленных» *дхарм*), кармической длительности, кармической природы и кармических последствий. Обсуждая проблему **кармы**, Нагарджуна сравнивает «действующую силу» (**карака**) с призраком, порожденным магической силой Будды, а ее результат — *карму* — со вторичным магическим порождением этого призрака (призрак, созданный призраком). «Оба, — говорит Нагарджуна, — всего лишь названия, просто бессодержательные отличительные признаки» (40–42).

В своих работах, в т.ч. в «Юктишаштике» («Доказательства в шестидесяти строфах»), «Шуньята-саптати» и «Вьявахарасиддхи» («Доказательство [с использованием] условных определений»), Нагарджуна доказывает, что правильное понимание учения о *пратитья самутпаде* ведет к отказу от признания как «существования», так и «не-существования». В «Юктишаштике» приводится следующая аргументация:

1) Если допустить, что вещи субстанциональны, то тогда несубстанциональность становится равносильной освобождению (*вимокше*). Но утверждение о несущностном характере *вимокши* (конечной цели религиозной практики в любой др.-инд. школе, а не только в буддизме) противоречит *Дхарме* (в частности, **Четырем благородным истинам**). Ведь если, рассуждая согласно логике Нагарджуны, считать, что все *дхармы* сущностны (т.е. вечны), тогда вечно и непобедимо страдание, ибо «волнение» этих *дхарм* неостановимо. Но освобождение Будды Шакьямуни — эмпирический факт, а не просто теоретическое утверждение. Как эмпирический факт, он доступен верификации и поэтому не может отвергаться. На этом основании отвергаются утверждения как о субстанциональности, так и о несубстанциональности.

2) Если предположить, что вещи несубстанциональны, то тогда возникновение, разрушение и прекращение (*ниродха*) иллюзорны. Об иллюзорном же образе нельзя сказать, что он существует или не существует. Нагарджуна приводит пример луны, отраженной в воде: о ней нельзя сказать, что она подлинна, но в то же время нельзя сказать, что луна вообще не существует в реальности. Все вещи, утверждает Нагарджуна, следует рассматривать как такое «отражение». Значит, никакие утверждения не могут претендовать на абсолютную истинность, в лучшем случае они условны и только намекают на реальность, подводят к ней. Все абхидхармистские теории содержат только относительную истину. Они не ложны в буквальном смысле слова, но и не отражают высшего понимания сути вещей. Различие **абхидхармы** и *праджняпарамиты* — это различие между разными уровнями понимания: относительным и абсолютным, **вьявахарика** и **парамартхика** соответственно.

Согласно Будону, Нагарджуна написал специальную работу под назв. «Вьявахарасиддхи» для того, чтобы показать, что, «хотя в высшем смысле (*парамартах*) и не существует собственной сущности (*свабхава*), с т.зр. относительной истины (*самврититах*) мирская условность, конвенциональность (*лаукика-вьявахара*) оправданна». От «Вьявахарасиддхи» до нас дошло лишь шесть фрагментов. Но и на основании того, что сохранилось, можно судить, что Нагарджуна, хотя и

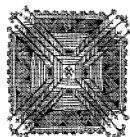
считал учение *абхидхармы* (в частности, ее трактовку двенадцатичленной *пра-титья самутпада*) условным, относительным в смысле истинности, тем не менее признавал его необходимым для постижения *парамартха-сатьи* (к-рая и есть *праджняпарамита*). Непосредственно же *парамартха-сатья* постигается как *шунья*.

Крупнейшими представителями Ш. были **Арьядэва**, Буддхапалита, **Чандракирти**, **Шантидэва**, Бхавья, **Шантаракшита** и **Камалашила**. Ш. оказала влияние на все школы **махаяны** и вошла в качестве важнейшей теоретической составляющей в учение этих школ, в т.ч. и другого важнейшего философского направления — **виджнянавады**, или **йогачары**. Идеи Ш. оказали определенное влияние и на идеологию т.н. народного буддизма. Ш. явилась одной из определяющих черт буддийской культуры в Индии, Тибете, Китае, Монголии, Корее, Японии, Вьетнаме.

Соч.: *Kumar B.* The Critical Edition of Yuktiṣaṣṭika of Nagarjuna // The Tibet Journal. 1993, vol. XVIII, № 3, p. 3–16; Śunyatasaptati. Transl. by gZhon nu mchog, gNyan Dharma grags, and Khu lo. // bsTan 'gyur. Peking ed. Vol. 95 Mdo 'grel (Dbu ma) XVII, 5227, Tsa, fol. 27a–30b; Narthang. ed. 3218, Tsa, fol. 24a–26a. Xil; Vyavahārasiddhi / Śantarakṣita. Madhyamākālam-Karavṛtti // bsTan 'gyur. Peking ed. Vol. 95 Mdo 'grel (Dbu ma) XVII, 5285, Tsa, fol. 69b; Yktiṣaṣṭika-kārikā, tr. by Muditaśrī and Nyi ma grags // bsTan 'gyur. Peking ed. Vol. 95 Mdo 'grel (Dbu ma) XVII, 5225, Tsa, fol. 22b–25a; Narthang. ed. 3216, Tsa, fol. 20b–22b. Xil.

Лит.: *Buston A.* History of Buddhism. Transl. by E. Obermiller. Heidelberg, 1931–1932; *Lamotte E.* The Assessment of Textual Authenticity in Buddhism // Buddhist Studies Review. 1983–1984, vol. 1, № 1; *Murti K.S.* Nagarjuna. D., 1978; *Murti T.R.V.* The Central Philosophy of Buddhism. L., 1960; *Ramanan K.V.* Nagarjuna's Philosophy. D., 1978.

С.Ю. Ленехов



ЭПИСТЕМОЛОГИЯ (санскр. *pramāṇavāda*, букв. «учение [об источниках] достоверного знания») — важная составная часть филос. учений всех школ, отличающаяся от аналогичной теории в зап. философии. Включала в себя и логику. Интерес к теоретико-познавательным проблемам инд. мыслителей проявился уже в префилос. период — в **упанишадах**.

В истории становления и развития гносеологии и логики в Индии выделяют четыре периода: 1) древний — припл. 650 до н.э. — II в. н.э.; 2) ср.-век. — II–XIII вв.;

3) период **навья-ньяи** — XIII в. — 2-я пол. XVII в.; 4) период *постнавья-ньяи* — со 2-й пол. XVII в. по наст. вр. В древний период теория познания развивалась в рамках теории аргументации и полемики, называвшейся **анвикшики**, *хету-шастра*, *тарка-видья*, *тарка-шастра*, *ньяя-шастра*. Главным источником для изучения происходивших тогда процессов является медицинский трактат «Чарака-самхита» (II–IX вв.), излагающий теорию аргументации жившего ранее Медхатитхи Гаутамы (сер. VI в. до н.э.), к-рого нек-рые исследователи считают гипотетич. фигурой. Древний период имел характер подготовительного этапа: развитых теорий познания в это время еще не существовало, но отдельные вопросы были поставлены, и отдельные концепции и методы ведения спора были разработаны, к примеру получившие наибольшую известность две джайн. концепции — десятичленного «силлогизма» и «семичастного паралогизма», причем первая послужила основанием для последующей разработки пятичленного силлогизма найяиков.

В ср.-век. период Э. выделяется в самостоятельную область исследований и обретает собственное имя — *прамана-шастра*, *прамана-видья* (наука об источниках достоверного знания) и *ньяя-шастра* (наука о методах познания). Диалектика становится одним из разделов науки о познании. Парадигмой для построения собственных теорий познания и логики во всех школах стали «Ньяя-сутры» Готамы-Акшапады (II–IV вв.). Помимо найяиков, сыгравших выдающуюся роль в развитии теории познания (см. **Ньяя**), в названный период творили и известные мыслители др. филос. школ: буддисты **Нагарджуна** (II–III вв.), Асанга и **Васубандху** (III–IV вв.), **Дигнага** (450–520), **Дхармакирти** (VII в.) и Дхармоттара (ок. 750 — 810), мимансак **Кумарила** (VII–VIII вв.), вайшешик **Прашастапада** (V–VI вв.) и др. Главным достижением найяиков является начало теоретич. разработки проблем познания и логики, и в частности создание пятичленного силлогизма. Вкладом Нагарджуны является использование им трех видов аргументации: «четырёхчастного отрицания» (*чатушкотика*), доказательства ошибочности положений оппонента (**витанда**) и сведения к абсурду (*прасанга*), а также сокращение пятичленного силлогизма найяиков до трехчленного. Дигнага разделил вывод на «для себя» и «для других» и сделал еще ряд нововведений в теорию выводного знания (см. **Анумана**). Эти концепции Дигнаги отстаивались и развивались его учениками Дхармакирти и Дхармоттарой. Дальнейшее развитие инд. Э. связано со школой *навья-ньяя*.

В ср.-век. период во всех школах принимается единое представление об осн. структурных элементах познавательного акта, для к-рых существуют аналоги в зап. традиции: в нем выделяются субъект познания (*джнятри*, *праматри*, *грахитри*), объект познания (*джнея*, **прамея**, *грахья*, *вишья*), инструмент, или источник, получения знания (**прамана**, *грахана*) и результат процесса познания — достоверное знание (**прама**, *джняна*, *прамити*). В нек-рых школах это разделение полагалось условным, что не мешало тем не менее им пользоваться. В **буддизме** и **адвайта-веданте**, к примеру, отмечался условный характер противопоставления субъекта и объекта. Буддисты, со своей стороны, отождествляли инструмент получения знания к само знание: **пратьякша** у них обозначает и акт восприятия, и результат этого акта, *анумана* — и процесс вывода, и выводное знание.

В теориях различных религ.-филос. школ четыре названных элемента получили различное концептуальное наполнение в зависимости от онтологич. позиций соответствующих школ, и не всем понятиям, к-рые использовали инд. теоретики для описания когнитивного процесса, можно найти соответствия в зап.

философии. В структуре субъекта на основании инд. текстов можно выделить аффекты, эмоции и различные дефекты познавательных способностей, дающие искажения в знаниях, душу (**Атман** — в *ньяе*, **вайшешике**, **мимансе**; **джива** — в **веданте** и **джайнизме**), воспринимающие способности (**индрии**), сознание, включающее различные интеллектуальные способности (**манас**, **виджняна**, **читта**, **буддхи**). *Манас* часто переводят как «ум», но это не равнозначный перевод, поскольку точного аналога ему нет, *манас* обозначает самые разнообразные проявления: интеллект, способности к осмысливанию чувственных впечатлений и к реакции на чувственные впечатления, восприятие, чувства, сознание, волю и др. Его считали «внутренним чувством», располагающимся в сердце. Сходное положение и с остальными способностями. *Читту* представители **йоги** соотносили с *манасом* как внешнее с внутренним и представляли как совокупность модификаций ума, определяющих разные состояния духовной жизни. В *йоге* различают пять модификаций *читты*: три инструментальные причины достоверного знания (*пратьякша*, *анумана* и *шабда*), недостоверное познание, знание слов, сон и память. У санкхьяиков подобная способность называется **махат**, у ведантистов — **буддхи**. В **санкхье** и *йоге* сознание и душа объединяются в одной духовной сущности, именуемой **Пуруша**. Практически во всех школах, кроме **чарваки**, субъекту приписываются также сверхъестественные познавательные способности. У джайнов их три: предвидение (*авадхи*), с помощью к-рого можно получить знание о предметах, удаленных в пространстве и времени; телепатия (*манахпарьяя*), дающая непосредственное знание о чувствах и мыслях др. людей; всеведение (*кевала*). Последняя способность признавалась также в школах *йоги*, но только как привилегия бога **Ишвары**. Буддисты признают существование сверхъестественного восприятия йогингов. О похожей способности под названием *йогаджа* говорится и в теории найяиков.

Механизм получения знания в текстах различных школ также описывался по-разному. В синкретич. **ньяя-вайшешике** и у мимансаков знание рассматривалось как синоним сознания и считалось непостоянным качеством души, возникающим при контакте души и ума (*манас*) с к.-л. объектом. Сама по себе душа считалась не обладающей сознанием. Джайны, напротив, считали сознание неотъемлемым качеством души, с к-рым она не расстается даже во сне или в бессознательном состоянии. Функцию сознания в процессе познания они объясняли через аналогию с Солнцем, освещающим себя и все др. предметы, включая препятствия на пути к знанию.

Осн. теоретико-познавательные категории «знание» и «истина» получили в инд. философии следующее концептуальное наполнение. Знания подразделялись на истинные и ложные, непосредственные и опосредованные, внешние (получаемые через внешние органы чувств) и внутренние (такие как чувства голода, боли и др.). Найяики считали истинное знание репрезентацией реальности. Они утверждали, что в суждении, выражающем истинное знание, объект соотносится с тем качеством, к-рым обладает в реальности. Если суждение выражает ложное знание, то в нем объект связывается с качеством, к-рым в реальности не обладает. Мир найяики полагали полностью познаваемым. Так же отвечали на вопрос о познаваемости мира чарваки и вайшешики. Ведантисты и буддисты считали, что существует два вида истины: высшая и низшая, соответствующие двум видам реальности: высшей (*парамартха-сат*) и низшей (*самврити-сат*). Низшая реальность — эмпирич. мир, результатом ее познания являются истины, позволяющие нам осуществлять предметную деятельность. Высшая реальность — Абсолют (в *веданте*) или мир **дхарм**

(в буддизме), для ее познания недостаточно познавательных способностей субъекта, являющегося лишь иллюзией. Высшая истина — категория не только гносеологическая, но также этич. и сотериологическая, постигается она не эмпирич. сознанием, и в принципе не существует рациональных критериев ее проверки. Познанию мира в инд. Э. изначально был придан подчиненный статус, вытекающий из признания очень низкой ценности человеческого бытия в мире. Процесс познания никогда не был ориентирован в Индии на покорение мира, приспособление мира к себе, комфортное обустройство в нем человека, как это типично для зап.-европ. культуры, но всегда — на достижение подлинной реальности (*мокши, нирваны*), перестройку человека для обретения этой реальности. Этим можно объяснить, почему развитие филос. мысли не привело к появлению экспериментально-математич. естествознания и техники, как в Европе, почему идеал истины как критерий оценки достоверного знания был заимствован не из «наук о природе», а из гуманитарных дисциплин — грамматики и логики: истинность, по мнению инд. учителей, — это то, что поддается проверке только на уровне эмпирич. реальности, эмпирич. истина есть правильность, соответствие установленным правилам. Достигнуть единства при установлении этих правил представители главных инд. систем не смогли, поэтому пользовались конвенциональной истиной: истинно то, что доказано в настоящий момент; если в др. раз кто-то более искусный докажет др. положение, то истинным станет последнее.

Главный предмет инд. теории познания — инструменты, или источники, получения достоверного знания (*праманы*). Всего упоминалось 11 *праман*, из числа к-рых в различных системах выбирался свой комплекс (см. **Праманавада**).

Н.А. Канаева

ЭСХАТОЛОГИЯ см. КОСМОГОНИЯ И ЭСХАТОЛОГИЯ



ЯДАВАПРАКАША (Yādavaprakāśa) (XI в.) — представитель одного из направлений **веданты** — **бхеда-абхеды** (учения о тождестве-и-различии), учитель **Рамануджи**, с к-рым у него произошел разрыв на почве различного понимания пассажа из «Чхандогья-уп.», интерпретируемого Я. в монистич. духе. Я. написал коммент. на «Брахма-сутры», к-рый не сохранился. Взгляды Я. на природу **Брахмана**, мира и души дошли в переложении др. мыслителей, в частности в «Ведартха-самграхе» («Краткое изложение смысла Вед») Рамануджи. Согласно Я., **Брахман**, обладая бесконечным количеством положительных атрибутов, реально преобразовывается во все виды живых существ (*чит*) и неодушевленных предметов (*ачит*). Несмотря на свою трансформацию в различные формы одушевленных и неодушевленных сущностей, истинная природа **Брахмана** понимается Я. как единственно реальная. В силу этого равно реальными оказываются и акт трансформации **Брахмана**, и ее плоды в виде мира и душ. При этом он остается не-

запятнанным несовершенством и страданием мира, поскольку не исчерпывается своими модификациями, сохраняя свою трансцендентность.

Специфика идей Я. хорошо видна через их сравнение с идеями **Бхаскары** (VIII–IX вв.). Несмотря на то что оба варианта *бхеда-абхедавады* очень похожи, между ними существуют принципиальные различия: 1) в отличие от Бхаскары, возводящего различие и многообразие в мире к реально существующим «ограничительным условиям» (*упадхи*), Я. утверждает реальность различий только как видоизменения *Брахмана*: *Брахман* реально модифицируется в личного Бога, материальный и психич. мир; 2) согласно Я., *Брахман* частично ощущает собственное несовершенство, будучи модификацией мира и душ, а частично нет, сохраняя свою чистоту и совершенство в неприкосновенности, в то время как в системе Бхаскары *Брахман* лишь причастен несовершенству мира в силу ограничения его *упадхи*.

Рамануджа в своем трактате «Ведартха-самграха» подвергает критич. рассмотрению понимание Я. **Ишвары** как модификации *Брахмана*. *Ишвара*, по мнению Рамануджи, не может быть просто модификацией чистого *Брахмана* — они должны быть тождественны. Главный тезис Я. — о наличии тождества и различия между индивидуальными душами и *Брахманом* — Рамануджа отвергает как ложный, поскольку полагает связь между миром, душами и Богом нерасчленимой (*апритхак-сиддхи*).

Лит.: Псху Р.В. «Ведартхасамграха» Рамануджи: полемика вишишта-адвайта-веданты с бхеда-абхеда-вадой // Вестник РУДН. Сер. «Философия». 2006, № 2(12), с. 105–120; *Srinivasachari P.N.* Bhedābheda School of Vedānta // The Cultural Heritage of India. Vol. 3. Calc., 1953; *id.* The Philosophy of Bhedabheda. Adyar, 1950; *Varadachari K.C.* Philosophy of Yava Prakasa // Siddha Bharati. Hoshiarpur, 1950, № 2, p. 109–115.

Р.В. Псху

ЯДРИЧХАВАДА (санскр. yadrīcchavāda — «учение о случайности») — обобщение идей инд. «оказионализма», нек-рое время конкурировавших с детерминизмом (см. **Ниятивада**). Как и детерминизм, Я. восходит к шраманскому периоду — эпохе первых философов Индии, отчасти как реакция на модные тогда фаталистич. воззрения. Судя по «Поттхапада-сутте», среди **париббаджаков**, напр., велись дискуссии на предмет причины возникновения состояний сознания, и, согласно одному из взглядов по этому вопросу, «состояния сознания появляются у человека и исчезают без причины и без основания (*ахету-апаччая*). В момент, когда они появляются, [он] обладает ими, когда же исчезают, лишается их» (Дигха-никая I.180). Хотя «классику» инд. детерминизма **Маккхали Госале** приписываются те же формулировки в связи с беспричинностью и «бездосновностью» загрязнения и очищения живых существ, он подразумевал отсутствие лишь внутр. причинности между их действиями и последствиями, а в данном случае снимается причинное объяснение как таковое. Еще более четко «оказионализм» встраивается в панораму филос. учений времени **Будды**, к-рую предлагает «Брахмаджала-сутта». Здесь среди 62 позиций обнаруживаются две, соответствующие учению о случайном происхождении и **Атмана**, и мира. Согласно первой из них, тот, кто следует этому воззрению, оказывается бывшим божеством из класса «бессознательных существ» (называемых так, вероятно, вследствие своего бездумного времяпровождения), к-рое в свое время воплощается в мире людей и, накопив достаточную, как ему кажется, аскетич.

энергию для больших обобщений, выступает с идеей, будто все в этом мире необусловлено — потому что он не помнит, был ли он раньше того времени, как получил свое нынешнее существование. По др. позиции, к тому же выводу приходят исходя из одного только рационального изыскания (Дигхана-никая I.28–29). Будда «окказионалистские» представления однозначно отвергал. В беседе с *париббаджакками* в той же «Потгхапада-сутте» он отверг обозначенное объяснение состояний сознания как наиболее ложное, противопоставив ему собственное учение о возможности воздействия на них посредством психотехники и дисциплины. Разрабатывая же свое учение о зависимом происхождении состояний квазииндивида (**пратитья самутпада**), к-рое можно определить и как учение о «внутренней причинности» действий психофизич. организации, он отвергал как предопределенность этих состояний, так и их «спонтанность».

В ранний, школьный период Я. засвидетельствована как одна из доктрин, допускавших **брахманизм** для объяснения причин совершения человеком тех или иных действий. В «**Махабхарате**» супруга братьев Пандавов Драупади выделяет три позиции по вопросу об источнике результативности человек. действий: одни видят его в произволе случая, другие (это *ниятивада*) — в судьбе, третьи — в личных усилиях (III.33.30). Те, кто видят источник результативности действий в воле случая, поставлены в этом ряду на первое место, и это свидетельствует о маргинальности их позиции в эпоху редактирования великого эпоса. Но суждение Драупади о филос. ориентации брахманизма по данному вопросу проецируется и в более объемном измерении. Каждая из позиций имеет право на существование: если к.-л. благо приходит к человеку неизв. откуда, то можно предположить действие случая; если что-то случается с человеком по божественному установлению, то это фактор судьбы; если же человек обретает плод действия собств. усилиями, то это его собств. деяние (к ним добавляется и еще одна позиция: когда кто-то что-то приобретает без видимой причины, то приобретаемое есть то, что обусловлено природой, — ср. **свабхававада**). В разделе «Махабхараты», называемом «Раджадхарма», также рассматриваются четыре возможности объяснения причины человек. действий: 1) детерминация со стороны Высшего Существа, 2) активность самого индивида, 3) воля судьбы, 4) случай. Здесь *риши* Вьяса доказывает несостоятельность всех четырех объяснений, в т.ч. и *ниятивады*, находя выход в «аргументе от практики»: надо обращаться к предписаниям **дхармашастр** (Мбх. XII. 33).

Как и детерминизм, «окказионализм» рано попадает в список учений, считавшихся и брахманистами, и буддистами ложными. В «Шветашватара-уп.» случайность (*ядриччха*) названа в списке таких квазипричин, как время, «собственная природа» (*свабхава*), необходимость, материальные элементы (**махабхуты**) и даже **Пуруша** (I.2). В приписываемом **Нагарджуне** «Дружественном послании» утверждается, что **дхармы** не происходят ни от одной из квазипричин мира, признаваемых др. школами, список к-рых начинается со случайности (далее следуют время, **Пракрити**, «собственная природа»-*свабхава*, **Ишвара**), и — что было направлено непосредственно против Я. — не возникают беспричинно (II.50). Сравнительно нечастое появление случайности в др. списках этих начал (вместе с **Пракрити**, «собственной природой» или *Ишварой*) свидетельствует о том, что Я., наряду с контрарным ей детерминизмом, теряет актуальность в инд. философии. И это понятно: учение о **карме** как принципе причинности как внутренней (отношения между действиями и соответствующими результатами), так и внешней (без учета ее места в распределении мировой материи ни антитеисты, ни даже теисты не решались объяснять мироустройство) по мере расширения его признания постепенно, но неизмен-

но сужало пространство для попыток объяснения и индивида, и мира, в к-ром он живет, действием случайности.

Лит.: Шохин В.К. Индийская философия. Шраманский период. СПб., 2007; *он же*. Школы индийской философии. Период формирования (IV в. до н.э. — II в. н.э.). М., 2004.

В.К. Шохин



ЯЗЫКА ФИЛОСОФИЯ — идеи инд. мыслителей о природе языка (его структуре, функциях и происхождении) и семантич. теории (о соотношении языка и значения, о лингвистич. единице смысла и т.п.). Осн. источником многих теоретич. парадигм брахманистской философии были ведийские ритуалистич. дисциплины (**веданги**): «фонетика» (*шикша*), «этимология» (*нирукта*) и особенно лингвистика (**вьякарана**). Хотя отцом-основателем лингвистики считается великий ученый **Панини** (V–IV вв. до н.э.), очевидно, что он скорее являлся систематизатором уже существовавшей традиции (в его труде «Аштадхьяи» упоминается 10 имен авторитетных ученых, представлявших разные точки зрения). Признано, что уровня систематизации и объяснения лингвистич. фактов, засвидетельствованного в «Аштадхьяи», европ. лингвистика достигла лишь в XIX в. Для брахманистских философов лингвистика играла ту же парадигмальную роль, что и математика, и особенно геометрия, для таких др.-греч. философов, как Пифагор и Платон. Если в Др. Греции интерес к грамматич. категориям зародился после учения о категориях Аристотеля, то в Индии наоборот — филос. категории возникли под влиянием грамматических (см. **Падартха**), и в целом лингвистика как наука не только предшествовала логике и философии, но и значительно повлияла на их формирование и развитие.

Осн. этапы истории. Особый интерес индийцев к языку, способствовавший его превращению в один из важнейших объектов филос. исследования, восходит к **Ведам**, где речь (**Вач**) обожествлялась как высшая космич. сила. Через мн. ведийские гимны проходит мысль о том, что Речь познается не слухом, способным ухватить только какую-то ее форму или часть, а вся сразу и целиком. Подспудное противопоставление целого, как правило трудно «ухватываемого» и постоянно ускользающего, и воспринимаемых эмпирич. частей играло огромную роль в ведийской модели языка и впоследствии в лингвистич. концепциях инд. философов, особенно **Бхартрихари**. Именно в брахманический период (см. **Брахманизм**), когда первой задачей считалось «правильное», а значит, эффективное исполнение предписанных для каждого ритуала гимнов, песнопений и заклинаний, и сложилась та экзегеза Вед, к-рая стала источником лингвофилос. представлений о языке в последующей брахманистской и индуистской традиции и повлияла на концепции неортодоксальных школ **буддизма** и **джайнизма**.

В рамках жреческих школ, или ветвей (*шакха*), экзегезы Вед, к-рые занимались проблемами воспроизведения точной «звуковой» формы того или иного собрания гимнов (*самхита*), создавались тексты, составившие корпус *шикши* — «фонетики». Именно фонетич. тексту («Рик-праतिшакья») более поздняя грамматич. традиция приписывает формулировку проблемы, ставшей впоследствии одним из важнейших

предметов лингвофилос. дискуссии: что первично — отдельные слова или предложение? Либо Веда изначально состояла из отдельных слов, к-рые затем были преобразованы в комплекс непрерывных фраз, либо она комбинировалась из блоков непрерывных фраз, к-рые были впоследствии поделены на слова. С первой т.зр., слитный текст, или *самхита-патха*, гимнов Вед является результатом синтеза слов (*пада*); согласно второй, деление на отдельные слова, или *пада-патха*, следует из *самхиты*. Большинство инд. фонетистов отдавали предпочтение второй точке зрения (именно на ней основывался и Бхартрихари). Это выражало глубинную тенденцию санскрита отрицать независимый характер слова в предложении. Признание «первичности» *самхиты* в конечном счете означало привилегированный онтологич. статус целого в сравнении с частями, поэтому в совр. лит-ре этот подход называется «холистическим», а противоположный ему — «атомистическим».

Если в фонетич. экзегезе речь, понимаемая прежде всего как некая магич. сила, организованная с помощью ритуала, структурируется с помощью грамматической формы, то **Яска**, автор «Нирукты» (букв. «Изыяснение», «Сказанное»), в классификации грамматиц. форм ориентируется на смысл. Для разбивки слитного текста на части он предлагает свою классификацию частей речи: глагол (*акхьята*), имя (*наман*), к-рое включает как существительное, так и прилагательное, глагольная приставка (*упасарга*) и частица (*нипата* — в эту категорию попадают «случайные», не включенные в предшествующие категории слова). Если глагол выражает становление или процесс (*бхава-прадхана*), то имя — это существование, результат действия (*саттва-прадхана*), являющийся *мурта* — застывшим (I.1). Именно противопоставление *бхавы* и *саттвы* как значений соответственно глаголов и имен, где первое выражает «становление», «процесс», «бытие в ходе его реализации», «некое длящееся или постоянно воспроизводящееся состояние», а второе — «свершенное бытие», «сущее», «законченную вещь», стало краеугольным для всех последующих лингвофилос. рефлексий грамматистов и онтологич. конструкций философов. Значительное влияние на последующую лингвофилос. традицию оказала и концепция шести модификаций глагола некоего Варшьяяни, цитируемого Яской: нечно «рождается», «существует», «изменяется», оставаясь прежней сущностью; «растет», «деградирует», «разрушается». Нек-рые грамматисты и философы рассматривают эти модификации как разные состояния одного и того же неизменного, статичного бытия, сводя их к трем стадиям: возникновению, существованию и разрушению.

Главным принципом учения Яски служит выведение всех частей речи, включая приставки и частицы, из глагольных корней. Однако ни он, ни др. упомянутые им авторы не пытаются определить историч. происхождение слова, считая его вечным, поэтому принятое уподобление «Нирукты» этимологии является чисто условным. Среди разных учений, на к-рые ссылается Яска, учение Аудумбараяны, утверждающего, что слово является вечным только в **индриях** — органах чувств (Нирукта I.1), послужило источником идеи Бхартрихари, согласно к-рой смысл фразы, содержащийся в уме, более фундаментален, чем смысл отдельных слов.

В отличие от Яски, к-рый, как считается, мог жить раньше Панини, последний отказался рассматривать грамматиц. явления с т.зр. их значения и подходил к их описанию чисто структурно. Объектом исследования Панини было не письм., а устное слово: гимны Вед (*чхандас*) и разг. язык (*бхашиа*) образованных слоев. Так что первая в истории человечества лингвистич. систематизация и первая грамматиц. теория возникли на базе устной, а не письм. традиции. Хотя выражение «грамматиц. анализ» можно весьма часто встретить на страницах индологич. трудов именно в связи с Панини, оно, строго говоря, к нему неприменимо. В «Аштадхьяи» нет деления ис-

следуемого объекта на составляющие его элементы. Грамматика Панини не анализирует, а синтезирует, генерирует языковые формы (параллель метода Панини и совр. генеративной грамматики часто отмечается совр. исследователями). Фактически Панини обращается с языком так же, как ритуалисты обращаются с жертвоприношением. Язык представляется ему не затвердевшей материей, к-рую можно делить на части, а динамич. реальностью, «порождаемой» и «облагораживаемой» структурирующими усилиями грамматиста, подобно тому как организованный космос выпестовывается организованными ритуальными действиями участников жертвоприношения. Ритуалисты представляют ритуал как действие, воссоздающее космос из частей жертвенных субстанций; Панини проделывает это с языком, порождая, конструируя его из частей, приготовленных др. грамматистами (предполагается, он использовал существовавшие в его время справочники фонем, морфем и т.п.). Однако это не значит, что он конструирует некий искусственный, несуществующий язык. Мастерство грамматиста состоит в том, что, имея дело с живым языком, употреблявшимся в его время, он открывает законы его устройства и как бы заново воссоздает его по этим законам.

Прообразом одной из системообразующих тем инд. философии стала оппозиция теории субституции (одного грамматиц. элемента другим), предлагаемой Панини, теории модификации (*викара*), разрабатываемой фонетистами. Теория модификации была вполне уместна для объяснения простых фонетич. явлений, напр. озвончения, оглушения, церебрализации и т.п., когда между исходным звуком и результатом модификации существовало ощутимое звуковое сходство. Теория субституции объясняла не только те изменения, к-рые имели сходный фонетич. облик, но и гораздо более широкий круг фонетич. и морфонологич. явлений. По сути она знаменовала переход от преимущественно континуалистской модели объяснения трансформации языка к дискретно-континуалистской. Если в теории модификации молчаливо предполагается, что исходный и конечный результат фонетич. изменений — это лишь разные формы, фазы или состояния одного и того же звука и между ними существует непрерывность, обеспечивающая самоидентичность одной и той же сущности в процессе изменения, то теория субституции основывается на совершенно др. методологич. предпосылках. «Заменитель» и «заменяемое» представляют собой разные сущности, между к-рыми нет собственно фонетич. континуальности, их связь относится к совершенно другому, внелингвистич. уровню: субститут всегда выражает смысл оригинала. Именно смысл регулирует их отношения и является тем континуальным элементом, к-рый обеспечивает самождественность слова в процессе субституции. Столкновение теорий модификации и субституции в описании лингвистич. явлений послужило прообразом филос. полемики между сторонниками двух теорий причинности: **саткарьявады**, согласно к-рой следствие уже содержится в своей причине и является ее модификацией (**веданта**, **санкхья**), и **асаткарьявады**, по к-рой следствие не содержится в причине и является чем-то радикально новым по сравнению с ней.

Но в целом Панини не занимается семантикой, поэтому осн. лингвофилос. тематизация исследования языка берет свое начало у его комментаторов — **Катьяны** (III в. до н.э.) и особенно **Патанджали** (II в. до н.э.), их точка зрения представлена в «Махабхашье» Патанджали. Среди тем, затрагиваемых в этом труде, многие будут обсуждаться последующими философами и грамматистами: языковая единица значения, связь слова и значения, отношение слова и реальности, слова и предложения и, наконец, слово как инструмент познания. Но если у Патанджали теоретич. рассуждения на эти темы не носят систематич. характера, то грамматист

Бхартрихари, живший в V в. н.э., создает филос. систему, к-рая, охватывая достижения и проработки совр. ему филос. направлений, таких как буддизм, **вайшешика**, **ньяя**, **миманса** и джайнизм, выдвигает ряд филос. и лингвофилос. идей, оказавших значительное влияние на *веданту*, буддизм и особенно **кашмирский шиваизм (Абхинавагупта)**. Именно в V в. определяются главные действующие лица в дискуссиях по лингвофилос. проблемам: мимансак Шабара, найяик **Ватсьяяна**, грамматист Бхартрихари и буддист **Дигнага**. В дальнейшем к ним присоединились ведантист **Мандана Мишра**, мимансаки **Кумарила Бхатта** и Прабхакара Мишра, найяики **Уддйотакара** и **Вачаспати Мишра**, вайшешик Шридхара, а также буддист **Дхармакирти** и его комментаторы. Традицию Панини продолжали три главных комментатора «Вахьяпадии» — Хелараджа (X в.), Пуныяраджа и Вришабхадэва (точные даты жизни неизв.). В XVII–XVIII вв. начался ренессанс философии грамматики, связанный с именами Бхаттоджи Дикшиты, Каунда Бхатты, Нагешы Бхатты.

Новый этап развития инд. семантики начинается в эпоху школы **навья-ньяя** (с XV в.) в связи с попытками формализации суждения. Фундаментальный трактат по семантике «Шабдашакти-пракашика» («Объяснение силы слова») создан в XVII в. логиком Джагадишу. Философия грамматики стимулировала размышления о творческой силе слова в инд. поэтике. Систематич. развитие ведийских идей о магич. силе языка содержится в **тантризме**.

Минимальная смыслообразующая единица. С т.зр. инд. лингвистов, язык обладает внутренней потенцией к выражению значения. В лингвистич. терминах слово является передатчиком, носителем значения (*вачака*), а само передаваемое — значением, содержанием слова (*вачья*). Возникал вопрос: какая лингвистич. форма является минимальной единицей, или носителем значения, — отдельные буквы, фонемы (*варна*), части слова (выделялись префиксы, аффиксы, основа и глагольные корни), само слово (**пада**) или предложение (**вахья**)? В инд. лингвофилософии существовали две осн. тенденции: «холистическая» — смысл целого (морфемы, словоформы, фразы, текста) определяет смысл составляющих частей (фонем, морфем, слов и т.п.), и «атомистическая» — смысл целого есть результат сложения смысла частей. Хотя тантристы не занимались семантич. проблемами обычного языка, наиболее полно «атомистич.» тенденция проявилась в учениях именно тантристских школ, наделявших метафизич. смыслом индивидуальные фонемы и слоги (*акшара*). Буддисты, приверженные «атомистич.» подходу к реальности в своей теории **дхарм**, в отношении языка проявляют его весьма своеобразно. В списке взаимозависимых элементов реальности (см. **Санскрита–асанскрита дхармы**), диссоциированных с мыслью (*читта-випраюкта самскара*), буддисты школы **сарвастивада** перечисляют единичные артикулированные звуки (*вьянджана-кая*), слова (*нама-кая*) и предложения (*пада-кая*). Характерно, что они не предпринимают попытки свести предложения к словам, а слова — к звукам-буквам, а считают и слово, и предложение предельными реальностями, наряду с единичными звуками, из к-рых те состоят.

Из грамматистов в русле «атомистич.» подхода работает прежде всего Панини. В «Аштадхьяи» (I.2.45) он признает три значимые единицы: глагольные корни, именн. основы и суффиксы, определяющие при их сложении значение слов и предложений. Яска наделял независимыми значениями лишь имена и глаголы, приставкам приписывалась способность модифицировать значения осн. глагола, значение же частиц, формирующих группу неизменяемых слов (союзов), понималось из контекста. Патанджали упоминает мнение, по к-рому поскольку слова *kīra* (колодец),

sīra (суп) и uīra (горшок) отличаются по смыслу благодаря первому артикулируемому звуку (*варна*), то именно отдельные звуки (фонемы) являются минимальными значимыми единицами. С этой т.зр. характер целого определяется характером частей (пример Патанджали: если один слепой не видит, то и сто слепых ничего не увидят, если же один видит, то и сто зрячих будут видеть). Для самого Патанджали таковыми являются лишь состоящие из одной фонемы глагольные корни, основы, суффиксы и частицы, однако если слово состоит более чем из одной фонемы, то его смысл не зависит от смысла каждой фонемы, они несигнификативны вне слова — собрания фонем (*самгхата*), к-рое неделимо. Т.о., Патанджали, отмечая роль фонем в дифференциации звуков речи, не считал их сигнификативными единицами, приписывая эту роль не частям, а целому — слову. Однако наиболее полно «холистич.» тенденция воплотилась в учении Бхартрихари, видевшего единицу смысла не в слове, а в предложении.

Подход мимансаков основывался на первичности смысла слова по отношению к предложению, но с учетом разных факторов. Кумарила Бхатта рассматривал значение предложения как слияние (*самсарга*) индивидуальных значений слов при учете их «смежности» (*самнидхи*, *асатти*), «семантич. ожидаемости» (*аканкша*) и «семантич. соответствия» (*йогьята*). Согласно же Прабхакаре, главной целью ведийских предложений являются предписания к действию, поэтому смысл каждого элемента предложения становится ясным только через анализ его связи с предписываемым действием. Противоположность взглядам этих учителей *мимансы* позиции Бхартрихари можно охарактеризовать также как разногласия между «конструктивистами» и «интуиционистами»: с т.зр. первых, смысл не дан, а имплицитно задан, и поэтому его еще надо рационально конструировать (ср. понятие потенциальной бесконечности), вторые, отрицая возможность рационального познания, утверждают, что смысл есть нечто данное, постижимое только интуитивно (о разных взглядах на соотношение предложения и слова см. **Вакья—пада**).

Что касается онтологич. аспекта «холистич.» и «атомистич.» подходов, то он тесно связан с проблемой сравнительного статуса целого и частей. В соответствии с моделью аддитивного целого (целое есть лишь сумма частей), наиболее ярко представленной в комментарии мимансака Шабарасвамина, слово сводится к совокупности отдельных звуков. Модель целого как синтеза частей можно обнаружить в концепции связи слова и предложения Кумарилы Бхатты, а модель, в соответствии с к-рой целое реально, а части иллюзорны, — в концепции Бхартрихари. Под влиянием Патанджали и Бхартрихари более поздние мыслители преодолели онтологич. акцент «атомистич.» позиции, состоящий в том, что минимальные значимые единицы, выделяемые грамматистами, более реальны, чем то, что из них конструируется, и сосредоточили свое внимание на анализе сравнительной смысловой важности разных компонентов предложения. Напр., в предложении «*Caitra pacati*» («Чайтра готовит еду») грамматисты выделяют экспрессивные элементы: подлежащее *Caitra*, глагольный корень -рас- и окончание 3-го лица ед.ч. -ti, из к-рых наиболее значимым для самих грамматистов является глагол, для мимансаков же — глагольное окончание (поскольку их интересует прагматич. смысл ведийских предписаний), для предшественников *навья-ньяи* — подлежащее-субъект.

Слово и его значение (смысл). В Индии не проводили строгого терминологич. различия между значением и смыслом: значением слова Вед, как и слов обычного языка, считается не идея или понятие, а определенная объективная реальность — **артха**, объект или аспект объекта (референт). Даже Бхартрихари, для к-рого слово не обязательно отсылает к внешнему объекту (*васту*), а может иметь ментальное

значение (*бауддха*), подразумевал под этим значением опять-таки не идею или концепцию, а скорее лингвистич. конструкт (**викальпа**) — универсалию самого этого слова, налагаемую на определенный объект.

В основе лингвистич. теорий грамматистов, мимансаков и найяиков лежал принцип соответствия языка и реальности (исключение составляет концепция Бхартрихари), относившийся прежде всего к толкованию Вед и уже потом — к анализу обычной речи. Для мимансаков эта реальность вечна и неизменна (все сказанное в Ведах вечно — как со стороны формы, так и со стороны содержания), для найяиков она может быть изменчивой и разнообразной, но от этого не менее реальной. Эти реалистич. школы противостояли буддистам, к-рые напрочь отрицали связь языка и реальности, полагая, что слова являются чисто ментальными конструкциями (*викальпа*), лишенными объективного содержания (см. **Универсалии**).

Связь между «словом» (**шабда**, *пада*) и его «объектом» (*артха*) есть «обозначение» (**санджня**). Отношение между словом и объектом обычно представлено как локализация свойства в субстанции (*вритти*): слово как бы накладывается на объект (используется местный падеж — локатив); кроме того, объект считается «опорой» (*адхикарана*) слова. Грамматисты и мимансаки подчеркивали, что связь между словом и объектом вечна (*нитья*), но не в онтологич. смысле абсолютно неизблемого бытия (*куттастханитья*), а в смысле того, что она никем не создана, постоянна и существует изначально вместе с вещами и словами. Фактически для грамматистов «вечность» связи слова и объекта была лишь способом сказать о том, что грамматика не занимается созданием значений, а находит их уже данными, предустановленными (*сиддха*): когда кому-то нужен горшок, он просит горшечника сделать его, но никто не идет к грамматисту с просьбой сделать слово (пример Паганджали). Бхартрихари («Вакьяпадая», ч. III, разд. «Самбандха») подчеркивает естественную пригодность (*йогьята*) языка для выражения значения, извечно присущую ему экспрессивность (*вачья-вачака-бхава*). Именно в этом смысле, по Бхартрихари, следует понимать «вечность» (*нитьятва*) связи слова и значения, а не в том, что определенное слово выражает одно определенное значение (он признает возможность и соглашения относительно значений слов, но, правда, лишь в области специальной терминологии). Вместе с тем Бхартрихари отмечает, что слова имеют тенденцию сохранять свое значение, несмотря на разницу в контекстах, напр., слово «горшок» будет означать индивидуальный горшок, даже если оно относится к разным индивидам. Бхартрихари называет эту разновидность «вечности» *праваха-нитьята*, неизменностью в потоке изменения.

Миманса предлагает скорее метафизич. объяснение вечности (а точнее, несотворенность людьми — *анапурушея*): слова Вед вечны за счет вечности фонем санскр. алфавита, из к-рых они составлены. При произнесении можно слышать лишь изменчивые звуки (**дхвани**), к-рые не создают, а лишь «проявляют» форму (**акрити**) вечных фонем. Разнообразие и последовательность фонем — условие восприятия слов и предложений. По этому вопросу с мимансаками полемизировали сторонники *ньяи*, утверждавшие, что слово и его значение связаны соглашением (*самая*): подобно тому как в грамматике Панини термин *вриддхи* употребляется «по соглашению» по отношению к трем гласным звукам ([ā], [ai], [au]), первые носители языка в незапамятные времена пришли к соглашению относительно значений разных обычных слов, поэтому изучение языка состоит в изучении этих соглашений. Если бы, рассуждали найяики, отношение было вечным, то одни и те же слова должны были повсюду значить одно и то же, но практика опровергает это утверждение. Кроме того, при вечности связи слова и объекта значение должно было бы не-

изменно сопутствовать слову, и в этом случае произнесением слова «огонь» можно было бы обжечь, а прознесением слова «бритва» порезать рот, слово же «мед» наполнило бы его сладостью. Позднее нек-рые найяки приписали создание языка **Ишваре**. Мимансаки отвечали им, что соглашение не создает, а лишь проявляет извечную *самбандху*.

Уровни значения. Грамматисты выделяли разные способы выражения значения: прямой, или первичный (*абхида* — букв. «покрывающий»: слово, «наложенное» на объект, как бы покрывает его целиком); косвенный, или метафорический (*лакшана*), — один объект показывают с помощью др. объекта, выраженного прямо (напр., предложение «Деревушка на Ганге» косвенно указывает на берег реки); суггестивный (*вьянджана*) (теория метафоры и суггестивного смысла разрабатывается в инд. поэтике). Выделяется также указание (*дьютана*) — для глагольных приставок, к-рые, не имея собственного смысла, моделируют смысл осн. глагола. Связь значения с контекстом выразилась в признании важной роли намерения говорящего (*вивакша*, *татпарья*, бхава, *абхипрая*). Напр., предложение «Принеси „saindhava“» (слово *saindhava* может значить «соль» или «лошадь»), произносимое во время еды, будет означать «Принеси соль».

Бхартрихари, обсуждая деление значения слов на первичные и вторичные, перечисляет неск. теорий: согласно одним авторам, первичность определяется частотой употребления (наиболее употребляемое значение и будет первичным); согласно другим, слово имеет только одно значение (то, что называют метафорой, — это просто др. слово — точка зрения мимансаков, для к-рых одинаковые слова с разным смыслом являются омонимами); согласно третьим (приписывается грамматисту **Вьяди**), первичным смыслом будет самый известный, независимый от контекста (метафорический устанавливается с большим трудом с помощью контекста); согласно четвертым, поскольку слова обозначают качества, первичное значение относится к объектам, обладающим этими качествами, в большей степени, вторичное — в меньшей степени; согласно пятым, метафорич. значение основано на сходстве (фраза «Дэвадатта — лев» основана на сходстве Дэвадатты со львом). Сам Бхартрихари считает, что слова не имеют самостоятельного метафорич. смысла вне контекста предложения, и перечисляет целый ряд «контекстуальных» (грамматич., синтаксич. и психологич.) факторов: синтаксич. отношение членов предложения, цель, ситуация, место, время и т.п. Именно намерение говорящего — его желание говорить об определенных вещах в определенном аспекте — способствует использованию слов в качестве тех или иных факторов действия (см. **Карака**). В предложении «Дэвадатта рубит мечом» (*devadattaḥ asinā chinnatti*) слово «меч», использованное в инструментальном падеже, является *каракой* инструмента, а Дэвадатта — *каракой* агента; в др. предложении: «Меч рубит хорошо» (*asiḥ sādhu chinnatti*) агентом является сам меч.

Значения слова. Панини упоминает две осн. позиции по вопросу о значении слова. Согласно первой, приписываемой грамматисту Вьяди, слово обозначает индивидуальную вещь (**дравья**) — напр., референтом слова «корова» является конкретная корова. Согласно второй, ассоциируемой с грамматистом **Ваджапьяной**, его значением является родовая форма (**акрити**), значением слова «корова» выступает то, что объединяет ее с др. индивидами класса коров, — горб, подгрудок и т.п. Можно выделить и точку зрения грамматиста Катьяяны, упомянутую в «Махабхашье» Патанджали: слова применяются к вещам на основании свойств, к-рыми эти вещи обладают. Патанджали синтезирует позиции Вьяди и Ваджапьяны через введение намерения говорящего, к-рое, по его мнению, и определяет, что следует

выразить — индивидуальную вещь или родовую форму. Вместе с тем, основываясь на определении Катьяяны, он классифицирует слова в соответствии со свойствами объектов, к-рые служат основанием их (слов) применения (*п्रावритти-нимитта*). Напр., в предложении «Идущая белая корова Диттха» по отношению к одному и тому же референту (корове) употребляются четыре слова — каждое на своем основании: слово «корова» является именем класса (*джати-шабда*), поскольку относится к родовой форме; слово «белая» — именем качества (*гуна-шабда*), поскольку относится к качеству данного индивида; слово «идущая» — именем движения (*крия-шабда*), поскольку выражает его движение; имя же Диттха — случайно (*ядриччха*), поскольку определяется субъективным выбором говорящего. Т.о., у Патанджали слово обозначает объект не просто в силу раз и навсегда заданной парадигмы, как в *мимансе*, а через посредничество основания (*нимитта*).

Последователи *мимансы* считают, что слово выражает лишь одно значение — родовую форму (*акрити*) или универсалию (*джати*), индивид же познается по импликации, поскольку известно, что универсалии локализованы в индивидуальных вещах. Сторонники же *ньяи* (Ньяя-сутры II.2.66) признают три возможных значения: индивидуальная вещь (**вьякти**), родовая форма (*акрити*) и универсалия (*джати*). Когда говорящий хочет выразить различие между постигаемой им вещью и др. вещами, то первичным значением слова становится индивид, а форма и универсалия — производными. Когда же он постигает сходство (**саманья**) вещей, первичным значением становится универсалия, индивид же и форма — вторичными. То же самое происходит и с родовой формой — иногда говорящий намерен выразить именно ее. Найяик **Ватсьяяна**, как и грамматисты, ставит значение слова в зависимость от конкретной ситуации, в к-рой происходит языковая коммуникация, а точнее, от субъективных намерений говорящего. Нек-рые поздние найяики придерживаются мнения, что слово выражает индивида как специфицируемого универсалией.

Буддист Дигнага объясняет связь значения и слова принципиально иначе, чем брахманистские философы. Поскольку с т.зр. буддизма вещи представляют собой в действительности лишь потоки мгновенных состояний (*дхарм*), к-рые не воспринимаются чувствами, предметы-целостности, к к-рым отсылают слова, являются мысленными конструкциями, стало быть, и их познание есть познание не чего-то реального, а лишь мысленных конструкций. Слово, не имеющее прямого доступа к реальности, может обозначать объект лишь косвенно, через исключение др. объектов как не являющихся данным, — напр., слово «корова» фактически означает все, что не является не коровой, т.е. «не лошадь» и т.п. (см. **Апохавада**).

Познание слова и познание через слово (*шабда-боддха*). Грамматисты отрицали довербальную стадию познания (**нирвикальпака**), с их т.зр., познание и даже чувственное восприятие могут быть только вербальными (**савикальпака**). Проблема, к-рой они уделяли особое внимание, касалась чувственного восприятия самих единиц речи в слове и предложении. Восприятие речи не может опираться исключительно на произнесение звуков, поскольку последние мгновенны и никогда не существуют одновременно, чтобы составить целое. Когда произносится звук [g] слова gauḥ (корова), последующие звуки, составляющие это слово, — [au], [h] — еще не произнесены. Когда же произносится [au], звук [g] больше не существует, а следующие звуки еще не существуют. Как возможно познание при такой «летучести» звуковой материи? Отправляясь от одних и тех же фактов, они приходят к совершенно разным выводам. Грамматисты утверждают, что помимо звуковой материи слово (*шабда*) является еще и особой смыслопорождающей сущностью (доктрина **спхоты**), мимансаки же, ссылаясь на принцип экономии, считают допущение *спхо-*

ты избыточным, полагая, что можно обойтись отдельными звуками и производимыми ими в сознании мысленными отпечатками. С т.зр. мимансака Шабары, при восприятии на слух слова, напр. слова «корова» (g-au-ḥ), каждый из звуков воспринимается отдельно, оставляя в памяти свой отпечаток (**самскара, васана**), но только восприятие последнего звука в сочетании с отпечатками, оставленными восприятием предыдущих, позволяет постигнуть универсалию «коровности» (gotva), к-рая извечно присуща этим звукам.

Др. важная гносеологич. проблема касается способов познания связи слова и объекта: каким образом мы узнаем, что определенное слово означает определенный объект? С т.зр. *ньяя*, когда ребенок слышит фразу «Приведи корову» и кто-то приводит корову, то при повторении этой ситуации он осознает неизменное присутствие (**анвая**) слова «корова» и животного с горбом и подгрудной складкой кожи; когда же просят привести лошадь, то он делает вывод о неизменном соотсутствии слова «корова» обозначаемого им животного. Т.о., он осмысливает связь слова и его значения через логич. вывод.

Буддисты школы Дигнаги–Дхармакирти рассматривают слово как причину (**карана**) познания значения, к-рое является его следствием (**карья**), отказываясь тем самым от принципа реалистич. эпистемологии, согласно к-рому познание вызвано реальным объектом. К этой же позиции, но совершенно с др. стороны приходит Бхартрихари. Несмотря на то что лингвистич. монизм и холизм Бхартрихари прямо противоположны плюрализму и атомистич. подходу его старшего современника Дигнаги, оба признают невыразимость подлинной реальности (Дигнага — ввиду ее предельной конкретности и мгновенности — доктрина **свалакшаны**, Бхартрихари — ввиду недифференцированности высшего **Брахмана-Слова**) и согласны в том, что обычная речь, не давая прямого доступа к объектам, отражает лишь мысленные конструкции (Бхартрихари считает, что познание сначала имеет дело с универсалией слова, к-рая потом накладывается на универсалию объекта), а также в том, что обобщение и концептуализация тесно связаны с дифференциацией и отрицанием (у буддистов это теория **анохи**, с т.зр. Бхартрихари, дифференциация и отрицание происходят на уровне слов, а не в области реальных вещей). Нек-рые исследователи считают, что Дигнага в создании своей теории *анохи* опирался на аргументы Бхартрихари.

В ряде школ (*миманса, веданта, ньяя, санкхья, йога*) словесное познание является отдельным инструментом достоверного познания наряду с восприятием и логич. выводом, в др. школах оно считается разновидностью логич. вывода (будд. школа Дигнаги–Дхармакирти, *вайшешика* **Прашастапады**; см. также ст.: **Аптавачана; Праманавата; Шабда**).

Лит.: Топоров В.Н. Санскрит и его уроки // Древняя Индия. Язык. Культура. Текст. М., 1985; A Reader on the Sanskrit Grammarians. Ed. by F. Staal. Cambridge (Mass.)–D., 1972; *Biardeau M.* Théorie de la connaissance et la philosophie de la parole dans le brahmanisme classique. P., 1964; *Bilimoria P.* Śabdapramāṇa: Word and Knowledge. A Doctrine in Mīmāṃsā-Nyāya Philosophy (with Reference to Advaita Vedānta-paribhāṣā “Agama”) Toward a Framework for Śruti-prāmāṇya. Dordrecht etc., 1988; *Bronkhorst J.* The Correspondance Principle and Its Impact on Indian Philosophy // Studies in The History of Indian Thought. 1996, p. 1–19; *Cardona G.* Pāṇini: His Work and Its Traditions. Vol. 1. Background and Introduction. D., 1997; EIPh. Vol. V. The Philosophy of the Grammarians. Ed. by H.G. Coward, K. Kunjunni Raja. D., 1990; *Ganguli H.K.* Philosophy of Logical Construction; An Examination of Logical Atomism and Logical

Positivism in the Light of the Philosophies of Bhartṛhari, Dharmakīrti and Prajñākaragupta. Calc., 1963; *Matilal B.K.* The Word and the World: India's Contribution to the Study of Language. D., 1990; *Padoux A.* The Concept of the Word in Selected Hindu Tantras. Albany (N.Y.), 1990; *Raja K.K.* Indian Theories of Meaning. Madras, 1977; *Ruegg D.S.* Contributions à l'histoire de la philosophie linguistique indienne. P., 1959; *Scharfe H.* A History of Indian Literature. Vol. 5, fasc. 2. Grammatical Literature. Wiesbaden, 1977; *id.* Die Logik im Mahābhāṣya. Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Institut für Orientforschung, 50. B., 1961; *Siderits M.* Indian Philosophy of Language. Studies in Selected Issues // Studies in Linguistic and Philosophy. № 46. Dordrecht, 1991; *Staal F.* Sanskrit Philosophy of Language // History of Linguistic Thought and Contemporary Linguistics. Ed. by H. Parret. B.—N.Y., 1976; *Varma S.* Critical Studies in the Phonetic Observations of Indian Grammarians. L., 1929.

В.Г. Лысенко

ЯМА см. **ЙОГА**

ЯМУНА см. **ЯМУНАЧАРЬЯ**

ЯМУНАЧАРЬЯ (Yāmunācārya) (918–1038) — вишнуитский философ. Сформулировал основоположения учения **вишишта-адвайты**, в дальнейшем детально разработанные **Рамануджей**, а также согласовал положения вишнуитской теологии, представленной в гимнах **альваров** и в учении *панчаратры*, с осн. доктринами **веданты**.

Родился в брахманской семье в местечке Виранараянапурам (Юж. Индия). Учился у последователя **Натхамуни** — Рамы Мишры. С ранних лет Я. был известен своим полемич. искусством. В результате победы в диспуте при дворе царя дин. Чола получил в награду полцарства и прозвище «Алавандар» (тамил. «Победитель»). Нек-рое время Я. жил, предаваясь чувственным удовольствиям, пока его духовный наставник Рама Мишра не обратил его к вишнуитскому вероучению, после чего Я., поселившись в Шрирангаме, возглавил общину вишнуитов.

Осн. источниками филос. идей Я. были **Веды**, **упанишады**, «**Бхагавадгита**», труды Натхамуни, тексты *панчаратры*, гимны альваров, вишнуитские **пураны**. Главные труды: «Сиддхитрайя» («Тройное постижение»), сохранился во фрагментах, является результатом осмысления Я. учения *упанишад*; состоит из трех разделов: 1) «Атма-сиддхи» («Постигание Атмана») — о природе индивидуальной души; 2) «Ишвара-сиддхи» («Постигание Ишвары»; см. **Ишвара**) — о природе Бога; 3) «Самвит-сиддхи» («Постигание сознания») — о природе высшего знания. Текст содержит критич. аргументы Я. против **адвайта-веданты Шанкары** (напр., признание иллюзорности мира ставит под вопрос весь опыт, в т.ч. и знание о **Брахмане**) и **бхеда-абхеды Бхаскары**. Трактат «Агама-праманья» («Доказательство агамы»; см. **Агамы**) посвящен обоснованию авторитета вишнуитского канона *панчаратра* как не противоречащего осн. учению *веданты*. В этой работе Я. ссылается на др. свою работу, не дошедшую до нас, — «Кашмиранама-праманья». Небольшой (32 *шлоки*) коммент. к «Бхагавадгите» «Гитартха-самграха» («Краткое изложение смысла Гиты») лег в основу коммент. Рамануджи «Гита-бхашья». В этом тексте Я. выдвигает в качестве осн. содержания «Бхагавадгиты» принцип **бхакти** как единственный метод достижения Бога. «Махапуруша-нирная» («Обоснование Великого Пуруши»;

см. **Пуруша**) посвящен обоснованию Высшей Личности как Высшей Реальности и объекта почитания **шастр**. Считается одной из важнейших работ Я. (не сохранился), вероятно, это продолжение «Агама-праманы». Сб. гимнов «Стотра-ратна» («Сокровище гимнов», 65 шлок) посвящен почитанию Вишну-Нараяны, описанию его образа в соответствии с вишнуйскими *пуранами* как всемогущего и всемилостивого Господа, милосердие к-рого очищает любой грех. Осн. содержание гимнов сводится к изложению учения об абсолютном уповании на милосердие Бога (см. **Прапатти**). Гимны «Чатухшлоки» («Четыре шлоки») посвящены богине Лакшми, выявлению ее природы и сущности.

Согласно Я., душа (**Атман**) обладает атомистич. размером, индивидуальностью, неизменяемостью и вечностью, ее осн. характеристикой является самосознание. Существование же душ, а также и реального мира зависит от *Брахмана* — всемогущей и всезнающей Высшей Личности. Высшим путем к спасению Я. считает путь медитативной любви (*бхакти*). В его интерпретации путь **кармы** (*карма-марга*), или бескорыстное исполнение предписаний священных текстов, очищает сердце, а путь **джняны** (*джняна-марга*), или познание природы собственной души, помогает осознать ее абсолютную зависимость от Бога. В дальнейшем идеи Я. были развиты в системе *вишишта-адвайты* Рамануджей.

Соч.: *Ямуначарья*. Гитартха-самграха. Пер. с санскр. Р.В. Псху // *Псху Р.В.* Становление вишишта-адвайта-веданты на материале «Ведартха-Самграхи» Рамануджи. М., 2007; *Mesquita R.* Yāmunaċāryas Samvitsiddhi: Krit. Edition, Übers. u. Anm. mit einem Rekonstruktionsversuch der verlorenen Abschnitte. Wien, 1988; Siddhitraya. Ed. and transl. by R. Ramanujachari. Annamalainagar, 1943; Yāmuna's Agama Pramanyam, or Treatise on the Validity of Pancaratra. Sanskrit text with Engl. transl. by J. Van Buitenen. Madras, 1971; *Yamunacarya*. Gitarthasamrgaha. Ed. and transl. by J. Van Buitenen // *Buitenen J. Van Rāmānuja on the Bhagavadgītā. A Condensed Rendering of His Gītābhaṣya with Copies Notes and Introduction.* D., 1974, p. 177–182.

Лит.: *Dasgupta S.* History of Indian Philosophy. Vol. III. D., 1975, p. 139–155; *Mesquita R.* Yāmuna's Vedānta and Pāncarātra: a Review // WZKSOA. 1980, vol. 24, p. 199–224; *id.* Yāmunaċāryas Lehre von der Grösse des Ātman // WZKSOA. 1989, vol. 33, p. 129–150; *id.* Yāmunaċāryas Philosophie der Erkenntnis: Eine Studie zu seiner Samvitsiddhi. Wien, 1990; *id.* Yāmuna-muni: Leben, Datierung und Werke // WZKSOA. 1973, vol. 27, p. 177–193; *Narasimhacharya M.* Contribution of Yamuna to Visistadvaita. Hyderabad, 1971; *Ramanujam B.V.* History of Vaishnavism in South India up to Ramanuja. Annamalainagar, 1973, p. 250–271; *Walter G., Neevel Jr.* Yamuna's Vedanta and Pancaratra: Integrating the Classical and the Popular. Montana, 1977.

Р.В. Псху

ЯНТРА (санскр. yantra, букв. «инструмент», «средство», «механизм») — особым образом оформленный визуальный объект, использующийся в различных религ. традициях Индии, прежде всего в **тантризме**. Исторически Я., вероятно, восходит к схемам планировки ведийских алтарей. Обычно Я. представляет собой двухмерную диаграмму, условно изображающую форму того или иного божества, к-рая в то же время оказывается символом эмануирующей Вселенной. Элементы Я. — это различные символич. фигуры: круги, треугольники, квадраты, лепестки, слоги **мантр**, числа.

В центре Я. обычно находится точка-*бинду* — непроявленный центр мироздания и сущность божества. Типологически Я. схожа с **мандалой**, но отличается от последней большей абстрактностью и простотой в изображении. Все элементы Я. исполнены смысла. Так, треугольник может означать комбинацию трех аспектов божества, треугольник вершиной вниз — женскую энергию, вершиной вверх — мужское начало, графич. сочетание двух треугольников говорит об их единстве. Круг — символ актуализирующейся Вселенной, квадрат — уже проявленного мира. Символичен и цвет Я. (если он есть): напр., **гуны саттва, раджас** и **тамас** обозначаются соответственно белым, красным и черным цветом. «Негативные» Я. — более темного цвета, «позитивные» — более светлого. Видоизменение элементов Я., их добавление, перестановка и пр. в сочетании с разными *мантрами* позволяют получать множество новых Я., число к-рых, т.о., неограниченно. В духовной практике Я. никогда не используются без *мантр*. Я. может наноситься на любую поверхность. В качестве Я. может фигурировать объемный предмет — напр., кувшин (в Бенгалии) или даже человеческое тело. Я. — преимущественно ритуалистич. инструмент. Само начертание (сооружение) Я. является ритуальным занятием, учитывающим специфику времени и места. Во время ритуала божество с помощью *мантр* призывают сойти в приготовленную Я., после чего совершается поклонение сошедшему духу. Кроме того, правильное сосредоточение на Я. позволяет адепту, устанавливающему связь с божеством, развивать свои внутренние силы и обретать более высокие состояния сознания. Я. используется также в магич. целях, их могут носить в качестве амулетов. Я. играет большую роль в инициациях. Существуют различные виды Я.: культовые (посвященные тому или иному божеству или форме божества), из к-рых наиболее известна *шри-Я.*, посвященная Шакти в ее благой форме (см. **Шривидья**); архитектурные Я., или планы храмов; астрологич. Я., относящиеся к разным аспектам небесных тел; нумерологич. Я., состоящие из чисел; оккультные (напр., *дхарана-Я.*).

С.В. Пахомов

ЯСКА (Yaska) (прибл. V в. до н.э.) — инд. мыслитель-языковед, автор трактата по семантике «Нирукта» (букв. «Сказанное»). Изначально «Нирукта» — это коммент. к более древнему тексту «Нигханту», своеобразному ведийскому словарю, к-рый считался **ведангой**. Я., вероятно, восстановил ранее прерванную устную передачу данного словаря, поэтому его коммент. к нему получил со временем статус *веданги*. «Нирукта» состоит из 14 глав. Первые 12 глав объединяются в 3 книги. 1-я кн., «Найгхантука» (от *нигантха* — «гlossарий»), трактует слова из первых трех разделов «Нигханту». 2-я кн., «Найгама» (от санскр. *нигама* — букв. «выборка», т.е. ведийский контекст, в к-рый помещается конкретное слово), комментирует 4-й разд. — редких слов; 3-я кн., «Дайвата» (от санскр. *дэвата* — божество), разъясняет 5-й разд. — имен божеств. Считается, что последние две главы «Нирукты», называемые «Паришишта» (букв. «остаток»), — позднее добавление.

В своем коммент. Я. сначала дает объяснение слова методом, к-рый заключается либо в его этимологизировании (определении корня и выведении значения слова из значения корня), либо в т.н. мистич. этимологиях — по созвучию или ассоциации слова с другими. Иногда на одно слово дается неск. толкований; далее приводится контекст из **Вед**. К цитате прилагается отдельный коммент., поэтому «Нирукта» имеет ценность еще и как первый образец комментирования ведийского текста.

С т.зр. филос. семантики наибольший интерес представляют первые две вводные главы, где Я. излагает принципы науки, называемой *нирукта*, приводит ряд воззрений по проблемам семантики как своих сторонников, так и оппонентов. В сферу рассмотрения «Нирукты» попали следующие вопросы: теория членения речи, семантика частей речи, философия действия и его выражения в высказывании, теория высказывания, теория происхождения слов, проблема толкования текстов-откровений и др. Это первый в истории Индии текст, где вопросы семантики довольно подробно рассматриваются с теоретич. позиций, что дает важный материал для характеристики состояния данной науки во времена Я.

Я. дает четырехчленную классификацию частей речи (частицы, превербы, имя и глагол), к-рая впоследствии была принята мн. инд. языковедами, и подробно описывает их семантику. Наиболее важное значение для последующей лингвофилос. традиции имело его толкование имени и глагола. «Глагол — это то, что имеет в основании „бывание“, „процесс“ (*бхава*), имя — то, что имеет в своем основании существо (*самтв*)». И глагол и имя, согласно Я., могут выражать *бхаву*, но если речь идет о последовательности, переходе от одного состояния к другому, то для выражения *бхавы* употребляется глагол, напр. «[Кто-то] варит». Если тот же процесс должен быть выражен как некая «вещь» (т.е. процесс неважен для говорящего), то употребляется имя, напр. «варка». Я. приводит учение Варшьяяни о шести видоизменениях (*викара*) *бхавы*: 1) [нечто] рождается (*jāyate*), 2) [оно] есть (*asti*), 3) изменяется (*vipariṇamate*), 4) возрастает (*vardhate*), 5) уменьшается (*apakshyate*), 6) исчезает (*vinaśyati*). Судя по тому, что Я. сводит все многообразие состояний к данным шести типам, он разделяет это учение. Идеи Я. заложили основы философии действия, разработанной впоследствии такими инд. лингвистами, как **Патанждали** и **Бхартрихари**.

Я. упоминает неск. семантич. теорий и своих сторонников, и противников. В рамках дискуссии о происхождении слов им приводится учение грамматиста Шакагаияны, к-рый вместе с представителями школы *нирукта* утверждал, что все имена производны от глаголов, в то время как Гаргья и нек-рые др. грамматисты считали, что не все, т.к. нек-рые следует признать конвенциональными. Я. избегает крайних воззрений, показывая слабые стороны обеих теорий, но при этом в целом остается сторонником точки зрения, что по крайней мере большинство имен произведено от глаголов. Я. цитирует некоего Аудумбараяну, согласно к-рому значение предложения воспринимается органом чувств как нечто целое, поэтому деление языка на четыре части речи не имеет под собой основы. В этом утверждении нек-рые интерпретаторы видят истоки теории **спхоты** и неделимого предложения у Бхартрихари. Я. дает, вероятно, первое в истории инд. лингвистики определение языка. Он выделяет два существенных признака слова: компактность (*аньяства*), т.е. возможность малым набором средств выражать множество сложных содержаний, и всеобщность, универсальность (*вьяптимааттва*), т.е. возможность выразить абсолютно все. От этого определения всего один шаг до постулирования «вечности слова» — центр. темы инд. лингвофилософии в эпоху средневековья. Свой метод семантич. анализа Я. называет *нирвачана* (букв. «выговаривание /выявление [смысла]», отглагольное существительное от того же корня, что и назв. дисциплины *нирукта*). Главная цель Я. — познание смысла (**артха**) Вед, причем в контексте самих Вед и традиции их толкования. Процедуре *нирвачаны* подлежат только те слова, где известно ударение, выявлена грамматич. форма и восстановлена форма корня, от к-рого произведено слово. В случае неясности значения и невозможности корня следует устанавливать значение по аналогии употребле-

ния (*вритти-саманьяна*). Если аналогия не усматривается, то следует прибегнуть к фонетич. аналогии (*акшара-варна-саманьяна*). Но главный постулат Я. состоит в том, что все в Ведах имеет смысл, а потому его обязательно следует выявить. Оппонентом Я. выступает Каутса, утверждавший, что толкование Вед бессмысленно, поскольку сами *мантры* Вед не несут смысла. Этого Каутсу нек-рые считают, с одной стороны, крайним ритуалистом, полагавшим, что важно само действие и правильное произнесение в ритуале текстов-откровений, понимание к-рых недоступно человеку, а с др. стороны, в нем видят одного из сторонников неортодоксальных учений, отрицавших авторитет Вед, поскольку именно аргументы Каутсы позднейшая традиция вкладывает в уста локаятиков-чарваков. Вердикт Я. в отношении указанного подхода прост: не вина чурбана, что слепой его не видит. Опровергая Каутсу, Я. постулирует принципиальное единство языка Вед и обыденного языка — что, конечно, не означает профанирования священного текста, а только открывает для экзегетов-найруктов возможности к его пониманию. Метод *нирвачана* хотя и является важнейшим в науке толкования Вед, однако исследователь, согласно Я., также должен быть незаурядным человеком, воспитанным в традиции и вооруженным методологией грамматич. анализа.

Соч.: *Kahrs E.G. Indian Semantic Analysis: the «Nirvacana» Tradition.* Cambridge, 1998 (Univ. of Cambridge Oriental Publication, 55); *Nirukta.* By Yāska with the Commentary of Durgācārya. Ed. by V.K. Rajwade. Pune, 1921, 1926 (Anandasrama Sanskrit Series. Vol. 88, pts I–II); *Sarup L. The Nighaṇṭu and the Nirukta, the Oldest Indian Treatise on Etymology, Philology, and Semantics.* Engl. Transl. Oxf., 1921.

С.С. Тавастшерна

ЯШОВИДЖАЯ (Yaśovijaya) (XVIII в.) — джайн. шветамбарский логик. Автор работ по эпистемологии «Джайнатарка-бхаша» («Комментарий на джайнскую [систему] рассуждения»), «Джняна-бинду» («Капля знания») и «Ньяя-лока» («Мир логики»). Занимался разработкой проблемы различия между модусами (*парьяя*) и атрибутами (*гуна*), отстаивая вслед за **Сиддхасеной Дивакаррой** «учение о неразличимости [атрибутов и модусов]» (*абхедавада*). Я. предлагал ввести различие между естественным, внутренним (*сахабхави*) и вытекающим, внешним (*крамабхави*) аспектами модусов. Он отождествлял внутренний аспект модусов с атрибутом, а внешний — с модусом как таковым, отмечая при этом, что каждый из этих двух терминов является особым знаком (*вишеша санджня*) для соотносимого с ним аспекта и приводит к тому, что два аспекта объединяются общим понятием (*саманья санджня*) «модус».

Лит.: *Yaśovijaya. Jaina-tarkabhaṣā.* Sanskr. Text with Transl. by D. Bhargava. D., 1973.

Н.А. Железнова

ОСНОВНЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

- акад. — академик
б.ч. — большая часть, большей частью
б-ка — библиотека
бенг. — бенгальский
будд. — буддийский
букв. — буквально
введ. — введение
внеш. — внешний
внутр. — внутренний
вост. — восточный
в осн. — в основном
вступ. — вступительный
в ср. — в среднем
в т.ч. — в том числе
вьет. — вьетнамский
г. — город
гг. — годы
гл. — глава
гл. обр. — главным образом
греч. — греческий
гос. — государственный
дер. — деревня
дин. — династия
джайн. — джайнский
Др. — Древний
др. — другой, другие
др.-... — древне-...
европ. — европейский
ед. ч. — единственное число
ж.р. — женский род
журн. — журнал
зап. — западный
изд. — издание
имп. — император
инд. — индийский
иностр. — иностранный
ин-т — институт
испр. — исправленный
исслед. — исследование
кит. — китайский
к.-л. — какой-либо, кто-либо
к.-н. — какой-нибудь
кн. — книга
коммент. — комментарий
кон. — конец
к-рый — который
лат. — латинский
лит. — литературный
лит-ра — литература
мн. — многие
мн. ч. — множественное число
м.р. — мужской род
н.э. — наша эра
назв. — название
напр. — например
наст. вр. — настоящее время
нац. — национальный
нач. — начало
неизв. — неизвестный, неизвестен, неизве
нем. — немецкий
неск. — несколько
об-во — общество
оз. — озеро
ок. — около
осн. — основной
пер. — перевод
письм. — письменный
пол. — половина
прибл. — приблизительно
пр. — прочее
псевд. — псевдоним
р. — река
разг. — разговорный
разд. — раздел
ред. — редактор
религ. — религиозный
респ. — республика
рос. — российский
рус. — русский
санскр. — санскритский
сев. — северный, северо-...
сер. — середина
см. — смотри
совр. — современный
сокр. — сокращенный, сокращенно
соч. — сочинение
ср. — сравни
ср.-... — средне-...
ср.-век. — средневековый
ср. р. — средний род
ст. — стих
суф. — суффикс
т. — том
тамил. — тамильский
т.е. — то есть
т.зр. — точка зрения
т.к. — так как
т.н. — так называемый

т.о. — таким образом
 тиб. — тибетский
 традиц. — традиционный
 тт. — тома
 тыс. — тысячелетие
 ум. — умер
 ун-т — университет
 -уп. — упанишада
 устар. — устаревший, устарелый
 филос. — философский
 фр. — французский
 центр. — центральный
 ч.-л. — что-либо
 числит. — числительное
 шт. — штат
 юж. — южный, южно-...
 яз. — язык (в сочетаниях)
 яп., япон. — японский

Города

Ams. — Amsterdam
 В. — Berlin
 Bar. — Baroda
 Calc. — Calcutta
 D. — Delhi
 N.D. — New Delhi
 N.Y. — New York
 P. — Paris

Тексты и издания

Бхг. — «Бхагавадгита»
 Мбх. — «Махабхарата»
 Рам. — «Рамаяна»
 AS — Asiatische Studien

BEFEO — Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient. P.
 BSOAS — Bulletin of the School of Oriental and African Studies. L.
 EIPh — Encyclopedia of Indian Philosophies
 IHQ — Indian Historical Quarterly. D.
 IJ — Indo-Iranian Journal
 IPhQ — International Philosophical Quarterly. N.Y.
 JA — Journal Asiatique. P.
 JAAR — Journal of the American Academy of Religion
 JAOS — Journal of American Oriental Society. Ann Arbor
 JBRS — Journal of the Bihar Research Society. Patna
 JIABS — Journal of International Association of Buddhist Studies
 JIBS — Journal of Indian and Buddhist Studies. Tokyo
 JICPhR — Journal of Indian Council of Philosophical Research. D.
 JIPh — Journal of Indian Philosophy
 JOI — Journal of the Oriental Institute. Bar.
 JRASGIBI — Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. L.
 MKB — Materialien zur Kunde des Buddhismus. Heidelberg.
 PhEW — Philosophy East and West. Honolulu
 SII — Studien zur Indologie und Iranistik. Reinbeck
 WZKSOA — Wiener Zeitschrift für die Kunde (Süd- und) Ostasiens
 WZKM — Wiener Zeitschrift für des Kundes Morgenlandes
 ZDMG — Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН*

- Абхинавагупта** Abhinavagupta 19, **38–40**, 156, 198, 202, 234, 244, 245, 389, 453, 456, 465, 479, 647, 683, 749, 750, 763, 858, 885
Абхинандана Abhinandana 334, 789
Авалокитешвара Avalokiteśvara 153, 210, 449, 508, 523, 862
Авантиварман Avantivarman 202, 749
Агни Agni 146, 148, 258, 260, 395, 396, 512, 516, 666, 795
Агнивеша Agniveśa 135
Агниманава Agnimānava 335
Агнишикха Agniśikha 335
Аджаташатру Ajataśatru 498, 591, 662, 699
Аджита Ajīta 334,
Аджита Кесакамбала Ajīta Kesakambalī (пали) Keśakambala (санскр.) **58**, 116, 296, 359, 499, 591, 602, 662, 712–713, 787, 788, 826, 840
Аджитанатха Ajītanātha 789
Ади-Будда Ādibuddha 211, 793
Адинатха Ādinātha 559, 789, 828
Айтрея Aitreyā 215
Айтрея Пунарвасу Āitreyā Punarvasu 132, 135
Акаланка Бхатта Akalaṅka Bhaṭṭa 18, 52, **61**, 338, 339,
Акашагарбха Ākāśagarbha 210
Акбар Akbar 352
Акхандананда Akhandānanda 74
Акхо Бхагат Akho Bhagat 194
Акшапада Akṣarpāda 768
Акшобхья Akṣobhya 164, 210, 211, 793
Алавандар Alavandar 891
Амбатта Ambaṭṭha 486
Амида Amida 169
Амитабха Amitābha 164, 169, 175, 210, 211, 523, 715, 793, 862
Амитавахана Amitavāhana 335
Амитагати Amitagati 335
Амохасиддхи Amoghasiddhi 164, 793
Амритачандра Сури Amṛtacandra Sūri **69–70**, 338, 469, 471
Анагарика Говинда Anagārikā Govinda 825
Ананда Ānanda 104, 128, 166, 171, 533, 731, 732
Анандавардхана Ānandavardhana 39, 388, 682
Анандагири Ānandagiri **74**
Анандаджняна Ānandajñāna 74, 254
Анантанатха Anāntanātha 789
Аната Anata 334
Ангираса Āṅgīrasa 260
Андаль Āṇḍāl 67, 68
Анируддха Aniruddha 19, **83–84**, 703, 704, 707, 765
Аннамбхатта Annambhaṭṭa **85–86**, 91, 484, 541, 585, 831
Апастамба Apastambha 249
Апишали Apīśali 305
Аппар Appar 561, 562
Аппаядикшита Appayadīkṣita 350
Ара Ara 334
Арада (Алара) Калама Āraḍa (Ālāra) Kālāma **98–100**, 122, 123, 127, 164, 165, 181, 184, 185, 306, 391, 412, 533, 701
Аранатха Aranātha 789
Арджуна Ārjuna 187, 191, 287, 321, 361, 374, 409, 644, 700, 870
Ариштанеми Ariṣṭanemi 789
Арунанди Arunāndi 855
Арьядэва Āryadeva 17, **106**, 127, 302, 492, 556, 642, 837, 876
Асанга Asaṅga 17, 18, 38, 66, 106, 153, 228, 229, 233, 255, 269, 270, 299, 418, 460, 483, 494, 524, 527, 534, 556, 567, 598, 661, 793, 798, 799, 877
Асита Дэвала Asita Devala 165, 701
Атикайя Atikāya 336
Атирупа Atirūpa 336
Атри Atri 260
Атригупта Atrigupta 234
Аудоломини Audolomini 204
Аудумбараяна Audumbarāyana 883
Аупаманьява Aupamanyava 263

* В Указателе включены имена индийских мифологических персонажей и исторических личностей, а также современных индийских ученых.

Имена философов и ученых, которым посвящены отдельные статьи в энциклопедии, набраны полужирным шрифтом; имена мифологических персонажей и легендарных личностей, историчность которых вызывает сомнения, выделены курсивом.

Имена приводятся вместе с эквивалентами в латинице — в соответствии с правилами написания на санскрите, пали и тибетском языках. Однако имена философов, религиозных деятелей и ученых, относящихся к новому и новейшему времени (не ранее XIX в.), приводятся в устоявшемся в англоязычном мире написании.

- Ашадха Āsadha 332
Ашвагхоша Āsvaghōṣa 98, 123, 124, **127–128**, 144, 184, 185, 306, 416, 624, 701, 725, 734, 792
Ашвалайна Āśvalāyana 249
 Ашвамित्रа Āśvamitra 332,
Ашвины Āśvina 132, 251, 260, 264
 Ашмаратхья Āśmarathya 204
Ашока Āśoka 34, 57, 114, 124, **128–130**, 164, 166, 170, 171, 178, 179, 189, 191, 235, 332, 375, 722, 783, 784, 802
- Бавари Bāvāṅī 131
 Бадараяна Bādarāyaṇa 17, 138, 204, 251, 253, 254, 289, 355
 Баладитья Bālāditya 555
Баладэва Bālādeva 44
Баладэва Видьябхушана Bālādeva Vidyābhūṣaṇa **138–143**, 289, 324
Баласубраманиан Р. Balasubramaniyan R. 24, **142–143**
Бали Bali 43, 794
Бали (джайн.) Bali 335
 Банде Палцер dPalbrtsegs 550
Баннерджи Никунджа Вихари Bannerjee Nikunja Vihari 24, **143–144**
 Баннерджи Сурендранатх Banerjee Surendranath 687
 Басава Basava 194, 405, 481
 Баудхяйна Baudhāyana 249
Бахубали Bāhubali 334, 789, 790
 Бимбисара Bimbisāra 165, 171
 Биндусара Bindusāra 128
Бодхидхарма Bodhidharma **151–152**
Брахма Brahma 73, 104, 109, 130, 148, 150, 153, 156–158, 164, 186, 260, 269, 287, 319, 330, 401, 402, 404, 410, 429, 431, 464, 495, 587, 628, 666, 704, 727, 787, 794, 795, 824, 825, 858, 869
 Брахмамуни Brahmamuni 215
Брахми Brāhmī 42, 789, 790
Брихаспати Brīhaspati 305, 609, 840, 863
Будда Шакьямуни Buddha Śakyamuni 15, 16, 32–38, 43, 44, 50, 51, 75–79, 82–84 87, 103, 104, 108, 113, 114, 123, 124, 127, 128, 131, 138, 144, 145, 150–154, 156, 162, 163, **164–167**, 169–180, 183, 187, 189, 207, 209–211, 232, 235, 248, 261, 267, 270, 278, 287, 293, 296, 297, 313–315, 332, 345, 359, 360, 370, 373, 375, 378–381, 384, 385, 389–392, 401, 412, 416, 417, 422, 429, 430, 440, 441, 449, 452, 476, 483, 486–488, 492–495, 497, 508, 510, 519, 521–525, 527, 529–531, 533, 534, 548–550, 553, 556, 568–570, 576, 599–603, 617–622, 645–648, 655, 660, 661, 664, 666, 675, 696, 699–701, 717, 720, 721, 724, 725, 728, 731, 732, 734, 742, 744, 748, 751, 752, 760, 761, 767, 768, 775, 776, 780–786, 788, 791–793, 795–797, 801, 802, 805, 807, 820, 824, 826, 833, 836, 838, 844, 853, 858, 862, 863, 875, 880, 881
- Буддагхоса** Buddhaghosa 17, 40, 58, 78, **167–169**, 183, 267, 270, 278, 293, 375, 389, 495, 497, 499, 513, 532, 534, 570, 590, 591, 602, 661, 662, 700, 783, 803, 806, 820, 860
 Буддамитра Buddamitra 229
 Буддаракша Buddarakṣa 725
 Буддхагупта Buddaguṭpa 555
 Буддхадэва Buddhadeva 230, 452, 719, 723, 725
 Буддхалпита Buddhapālita 18, 183, 492, 641, 642, 876
 Будон Budon 228, 416, 875
 Бутон Ринчендуб bu ston rin chen 'grub 776
Бхававивека Bhāvaviveka 18, 183, 269, 492
Бха(ва)сарваджня Bhā(va)sarvajñā 183, **199–200**, 246, 279, 294, 368, 376, 583, 585
 Бхавья Bhāvya 183, 876
Бхагаван Bhāgavān 664, 721
 Бхагури Bhāguri 487
 Бхадра Р.М.К. Bhadra R.M.K. 24
Бхадрабаху Bhādrabahu 90, **189–190**, 332
Бхайрава Bhairava 402, 456, 467
Бхайраві Bhayravī 402, 456, 465
 Бхактиведанта (Свами Прабхупада) Bhaktivedānta (Svāmī Prabhupāda) 321, 406
 Бхарадваджа (ведийск.) Bharadvāja 260
 Бхарадваджа Bhāradvāja 810
Бхарата Bhārata 511, 682
Бхарата (джайн.) Bhārata 789
 Бхарата Мишра Bhārata Mīśra 759
 Бхартрипрапанча Bhartṛprapañca 204, 214, 252, 860
Бхартрихари Bhartṛhari 17, 41, 81, **196–198**, 200, 212, 221, 222, 225, 244, 252, 294, 303, 305, 308, 317, 346, 377, 387, 388, 427, 434, 446, 455, 503, 586, 590, 605, 606, 609, 644, 647, 703, 756–759, 813, 818, 852–856, 860, 882, 883, 885–888, 890, 894
- Бхаскара** Bhāskara 19, 20, 156, **200–202**, 204, 205, 246, 274, 282, 283, 286, 290, 291, 324, 579, 675, 678–680, 808, 880, 891
 Бхаскаравай Bhāskararāy 871, 872
 Бхатта Ананда Bhaṭṭa Ānanda 456
 Бхатта Бхаскара Bhaṭṭa Bhāskara 202, 454, 455
Бхатта Калатта Bhaṭṭa Kalatta 19, **202–203**, 234, 453, 454, 456, 749
Бхаттачария Калидас Bhattacharyya Kalidas 24, 77, **203**
Бхаттачария Кришна Чандра Bhattacharyya Krishna Chandra **203–204**, 326, 544

- Бхаттачарья Bhattacharya 215
 Бхаттоджи Дикшит Bhaṭṭoḥi Dikṣita 224, 759, 885
 Бхеда Bheda 135
 Бхикханджи Bhikhanji 865
 Бхикшу Bhikṣu 865
 Бхи́ма Bhīma 336
 Бходжа Bhoja 19, 414
 Бхригу Bhr̥gu 794
 Бху Bhū 401, 491
 Бхутабали Bhūtabali 53
 Бхутананда Bhūtānanda 335
 Бхутешвара Bhūteśvara 409
- Вагбхатта Vāgbhaṭṭa 132, 135, 137
Ваджапьяна Vājaryūyana 64, **209**, 250, 303, 363, 587, 607, 757, 814, 888
Ваджрагарбха Vajragarbha 153
Ваджрадхара Vajradhara 793
Ваджрапани Vajrapāni 153
Ваджрасатта Vajrasatta 793
 Вадидэва Vādideva 339, 368
 Вадиндра (Бхатта) Vāḍindra (Bhaṭṭa) 20, 215, 583, 778
Вайвасват Vaivasvat 663
Вайрочана Vairocana 164, 175, 210, 211, 793
 Вала Vala 461
 Валлабха Vallabha 20, 72, 638
Валлабха(чарья) Vallabha(acarya) 20, 72, 156, 193, 214, **223–224**, 254, 288, 291, 324, 571, 583, 585, 648, 697, 711
 Вальмики Vālmīki 127, 681
 Вамадэва Vāmadeva 260
 Вамалабдха Vāmalabdhā 725
 Ванамали Мишра Vanamālī Mīśra 330
 Вангасена Vaṅgasena 137
Варадарджа Varadarāja **224–226**, 278, 436, 455, 575, 585, 631, 778
 Варадарджа Мишра Varadarāja Mīśra 344
 Вардхамана Vardhamāna 20, 545, 672
 Вардхамана (джайн.) Vardhamāna 32
 Вардхаманопадья Vardhamānopadyā 311
 Варуна Varuṇa 259, 260, 262, 373, 394, 395, 515
 Варшаганья Vārṣagaṇya 557, 702, 703, 770
 Варшьяяни Varsyaṇi 182, 883, 894
 Васиштха Vāsiṣṭha 644
Васиштха (риши) Vāsiṣṭha 260
Васиштха (джайн.) Vāsiṣṭha 335
Васубандху Vasubandhu 17, 18, 29, 33, 38, 47, 66, 78, 87, 90, 106, 119, **228–234**, 268–271, 299, 307, 357, 385, 386, 416, 418, 419, 439, 452, 460, 461, 475–478, 483, 524, 533, 534, 556, 598, 601, 632, 651, 652, 695, 715, 717, 720, 726, 790, 793, 798, 799, 833, 877
Васугупта Vasugupta 19, 202, **234**, 755
- Васудэва* Vāsudeva 67, 190, 287, 704, 723
 Васудэва Сарвабхаума Vāsudeva Sārvabhauma 545, 671, 672, 834
 Васудэва Сури Vāsudeva Sūri 279
Васука Vāsuka 795
Васумитра Vasumitra 37, 87, 179, 230, **235**, 452, 453, 718, 722, 724, 725
Васутуджья Vāsupūjya 334, 789
Ватсьяян Капила Vatsyayan Kapila 24, **237–238**
Ватсьяяна Vātsyāyana 17, 18, 27, 80, 81, 90, 208, 237, **238–241**, 272, 278, 294, 302, 344, 346–348, 367, 376, 422, 482, 484, 516, 566, 567, 582–584, 597, 627, 630, 632–634, 637, 657, 698, 741, 742, 746, 752–754, 777, 810, 812, 830, 842, 849, 864, 885, 889
 Ватсьяяна Маллананга Vātsyāyana Mallāṅga 432
 Ваттакера Vaṭṭakera 52
Вач Vāc 241
Вачаспати Мишра Vācaspatī Mīśra 19, 55, 56, 78, 88, 181, 186, 213, **245–247**, 254, 268, 269, 278, 350, 414, 415, 424, 448, 478, 489, 495, 507, 572, 573, 582, 601, 631, 632, 653, 666, 667, 684, 698, 702, 703, 709, 742, 754, 765, 770, 777, 809, 811, 815, 841, 847, 849, 851, 885
 Вачча(готта) Vaccha(gotta) 603, 721, 731, 732, 788
 Вашпа Vaṣpa 725
Ваю Vāyu 260, 330, 491, 680
Ведангадешика Vedāntadeśika 188, **255–257**, 285, 286, 611, 677
Веламба Velamba 335
 Венкатанатха Veṅkaṭanātha 20, 255, 285, 573
 Венкатараман Айяр Venkataraman Iyer 676
Венудари Veṅudāri 335
Венудэва Veṅudeva 335
Вивекананда (Свами) Vivekananda (Swami) 23, 188, **266–267**, 322, 328, 405, 564, 676, 687
Виджняна Бхикшу Vijñāna Bhikṣu 19, 62, 83, 320, 264, **268–269**, 414, 423, 573, 705, 707, 765
Видхатри Vidhātri 401
 Видьянанда Vidyānanda 338, 339, 483
 Видьяпати Vidyāpati 194
 Видьяранья Vidyāraṇya 117, 147,
 Викрама(дитя) Vikramāditya 189, 246, 742
Вимала(натха) Vimala(nātha) 334, 789
 Вимокшапраджня Vimokṣaprajñā 550
Вимуктатман Vimuktātman 20, 246, **273–275**, 489, 507
 Виндхьявасин Vindhyaśin 123, 185, 186, 309, 702, 703, 764

- Винитадэва Vinītadeva 18
 Виноба Бхаве Vinobā Bhāve 131, 377, 541
 Виразхавачарья Т. Viraghavācārya Т. 215
Вирадждж Viraj 666, 794
Виттхаль Viṭṭhal 195
 Виттхальнатх Viṭṭhalnāth 193
Вишвакарман Viśvakarman 161, 463, 809
Вишвамित्रа Viśvamitra 260
 Вишванатх Джжа Viśvanāth Jhā 214
Вишванатха (Ньяяпанчанана) Viśvanātha (Nyāyapañcānana) 86, **280**, 325, 409, 573
Вишванатха Viśvanātha 409
Вишну Viṣṇu 43, 44, 67, 68, 109, 118, 126, 138, 141, 147–149, 156, 187, 192, 194, 211, 253, 260, 283, 286–288, 319, 330, 331, 352, 384, 395, 396, 398, 400–405, 409, 424, 464, 512, 587, 626, 628, 663, 664, 666, 678, 680, 697, 704, 726, 727, 774, 794–796, 808, 858, 870
 Вишнусвамин Viṣṇusvāmīn 223
 Вopaдэва Vopadeva 664
 Вохра А. Vohra А. 24
 Вриддхавадин Сури Vṛddhavādin Sūrī 742
Вритра Vṛtra 251, 264, 462, 615, 868
 Вришабхадева Vṛṣabhadeva 885
Вьомашива Vyomaśiva 88, 214, **294–295**, 445, 558, 588, 597, 670, 753
Вьяди Vyāḍī 64, 209, 250, **303–304**, 305, 363, 587, 605, 607, 814, 888
 Вьяс Ч.С. Vyasa Ch.S. 474
Вьяса (йогин) Vyāsa 18, 19, 95, 125, 213, 228, 247, 268, 275, 307, **309–311**, 389, 390, 448, 461, 475, 495, 652, 690, 716, 747, 748, 756, 847
Вьяса Vyāsa 409, 413, 414, 511, 577, 663, 664
 Вьясатиртха Vyāsātīrtha 331
 Гададхар Чаттопадхья Gadadhara Cattopādhyāya 675
 Гададхара Gadadhara 325
Галава Gālava 263
 Ганака Моггалана Gaṇaka Moggalana 530
 Ганга Gaṅgā 332
Гангеша (Упадхья) Gaṅgeśa (Upādhyāya) 20, 29, 279, 309, **311–312**, 325, 484, 542, 545, 548, 583, 631, 632, 671, 672, 779, 810, 830
 Гангешвара Gaṅgeśvara, см. **Гангеша**
 Ганги (дин.) Gaṅga 332
Ганди Мохандас Карамчанд Gandhi Mohandas Karamchand 23, 108, 125, 131, 188, 266, **312–313**, 377, 541, 687, 843
Ганеша Gaṇeśa 211
 Гаргья (грамматист) Gārgya 894
 Гаргья (пашупата) Gārgya 611
Гаруда Garuda 287, 335
 Гаудапада (ведангист) Gauḍapāda 252, 254, 255, 298–301, 800
 Гаудапада (санхьяик) Gauḍapāda 18, 107, 185, 186, 410, 424, 640, 702, 703, 707, 735, 751, 752, 755, 762, 763, 770, 860
Гаури Gauṛī 402
 Гаутама(-Акшапада) Gautama(-Akṣapāda) 280, 482, 545, 581, 877
 Гаутама Gautama см. **Будда Шакьямуни**
Гитарати Gītārati 336
Гитаяшас Gītayaśas 336
Говинда Govinda 138, 287
 Говинда Govinda 860
 Говиндагупта (Баладитья) Govindagupta (Bālāditya) 229
 Говиндананда Govindānanda 254
Гомматешвара Gommateśvara 334
 Гонги (дин.) Gongās 539
Гопала Gopāla 351
 Гопала Бхатта Gopāla Bhaṭṭa 352
 Гопинатх Бхаттачария Gopināth Bhaṭṭācārya 204
 Горакхнатх Gorakhnāth 559
 Горакшанатха Gorakṣānātha 559, 828
 Готама Gotama 17, 30, 323, 482, 484
 Готама(-Акшапада) Gotama(-Akṣapāda) см. Гаутама(-Акшапада)
 Гоштхамахила Goṣṭhamahilā 332
Гритсамада Gṛtsamada 260,
 Гумани Рам/-й Gumānī Rām/-y 357
 Гунабхадра Guṇabhadra 52, 53
 Гунадхара Guṇadhara 53
 Гунаратна Guṇaratna 19, 338, 663
 Гупта С. Gupta S. 24
 Гупты (дин.) Gupta 288, 332, 396, 555, 661
 Гхеранда Gheraṇḍa 828
Гхош Ауробиндо Ghosh Aurobindo 23, 131, 143, 188, 203, 266, **321–322**, 328, 377, 408, 541, 843
 Гхошаварман Ghoṣavarman 725
 Гхошака Ghoṣaka 37, 38, 230, 452, 725
 Даду Dādū 194
Дакша Dakṣa 402
 Далай-лама V 775
 Далай-лама XIV 492
Дамаянти Damayanti 512
 Дара Шукох Dārā Śukoh 823
 Дардхабала Dardhabāla 135
Дасгупта Сурендратх Dasgupta Surendra-nath 103, 203, **323–325**, 580
 Датта Д. Dātta D. 80
Дашаратха Daśaratha 546, 547, 680
Дая Кришна Daya Krishna 24, 204, **325–326**

- Даянанда Сарасвати** Dayānanda Sarasvatī 23, 104, 105, **326–329**, 405, 564
 Де Абхай Чаран De Abhay Charan 406, 564
 Девендра Сури Devendra Sūrī 338
 Девендраракшита Devendrarakṣita 550
 Джагадиша Таркаланкара Jagadīśa Tarkālaṅkara 214, 484, 545, 748, 885
Джаганматри Jagannātrī 857
Джаганнатх Jagannāth 288, 808
Джаймини Jaimini 17, 249
 Джайнендра Jainendra 305
 Джайсингх II Jaysingh II 138
Джалаканта Jalakānta 335
Джалапрабха Jalaprabhā 335
 Джамали Jamali 332
Джанака Jānaka 161
 Джанардана Janārdana 74
 Джаядэва Jayadeva 194
 Джаядэва (Мишра) Пакшадхара Jayadeva (Miśra) Pakṣadhāra 484, 545, 672
 Джаянанда Jayānanda 550
 Джаянараяна Jayanārgāyaṇa 215
Джайнта Бхатта Jayanta Bhaṭṭa 91, 103, 271, **347–348**, 357, 367, 376, 422, 427, 484, 573, 583, 622, 631–633, 637, 670, 698, 742, 754, 791, 812, 818, 850, 851
 Джаяратха Jayaratha 465
 Джаяраши Jayaraśi 18
 Джаярши Jayaṛṣi 648, 840
 Джаясена Jayasena 469, 471
 Джаясимха Сиддхараджа Jayasimha Siddhārāja 829
 Джаятиртва Jayatīrtha 20, 331
Джива Госвами Jīva Gosvāmī 289, 324, **351–354**
 Дживака Jīvaka 134
 Дживала Jīvala 725
Джина Махавира Вардхамана Jīna (Mahāvīra Vardhamāna) 15, 16, 42, 51, 52, 57, 69, 107, 113, 124, 187, 189, 293, 331–334, 338, 339, 343, **354–355**, 356, 498, 518, 549, 556, 562, 563, 576, 591, 742, 785, 789, 790, 829, 864, 865
 Джинабхадра (Гани) Jinabhadra (Gaṇi) 107, 338, 483
 Джинавардхана Сури Jinavardhana Sūrī 213
 Джиначандра Гани Jinacandra Gaṇi 19
 Джинендрабуддхи Jinendrabuddhi 357
Джйоти Jyoti 449
 Джнянагарбха Jñānagarbha 550
 Джнянашри Митра Jñānaśrī Mitra 246
 Джнянешвар Jñāneśvar 195
 Джоши Кирит Joshi Kirit 24
Дивадаса Divadāsa 132
Дигнага Dignāga 13, 17, 18, 21, 30, 47, 90, 106, 183, 196, 199, 229, 231, 270, **357–358**, 381, 416, 417, 422, 474, 478, 524, 571, 582, 583, 587, 597, 598, 601, 632, 636, 648, 651–653, 655, 656, 703, 735, 738, 790, 811, 814, 818, 827, 831, 862, 877, 885, 889, 890
 Дигханакха Dighanakha 602
Дипанкара Dīpaṅkara 164
 Додепал mDo sde dpal 550
 Долпопа Шерап Гьялцен dol po pa Shes rab Rgyal mtshan 775
Драупади Draupadī 576, 577, 881
 Дридхабала Dridhabala 132
 Дурвинита Durvinīta 661
Дурга Durgā 402, 491, 512, 773
 Дхаммадинна Dhammadinna 731
 Дхаммакирти Dhammakīrti 168
 Дхаммапала Dhammapāla 807
Дханвантари Dhanvantarī 132
 Дхарадатта Dharadatta 725
Дхарана Dharaṇa 335
Дхарма Dharma 334
 Дхармагупта Dharmagupta 378
Дхармакирти Dharmakīrti 13, 18, 29–31, 61, 66, 90, 106, 200, 246, 269, 294, 357, **381–383**, 417, 422, 433, 474, 478, 479, 483, 504, 524, 529, 567, 572, 575, 582, 583, 587, 601, 632, 633, 636, 649, 703, 735–738, 791, 811, 814, 818, 853, 862, 877, 885, 890
 Дхарманандин Dharmanandin 725
Дхарманатха Dharmanātha 789
 Дхармапала Dharmapāla 18, 66, 124, 196, 416, 417
 Дхармараджа Dharmarāja 302, 800
 Дхарматрата Dharmatrāta 230, 452, 719, 725
 Дхармашри Dharmasrī 119, 297
 Дхармоттара Dharmottara 18, 90, 246, 269, 383, 483, 650, 684, 877
Дхатри Dhātṛ 401
Дьяус-питар Dyaus-pitar 395
 Дэвадатта Devadatta 215
Дэвананда Devānanda 354, 864
 Дэвараджа Б.К. Devarāja B.K. 24
 Дэвасури Devāsūrī 368
 Дэвашарман Devaśarman 722
Дэви Devī 396, 404, 456, 857
 Икшваки (дин.) Ikṣvaka 82, 520, 525
Индира Indirā 401
Индра Indra 43, 44, 46, 80, 132, 157, 209, 251, 259, 260, 262, 264, 286, 305, 337, 354, 373, 395, 400, 450, 461, 512, 561, 607, 609, 615, 618, 666, 680, 794, 814, 863, 864, 868

- Иन्द्रабхути Гаутама Indrabhuti Gautama 338, 355
 И Цзин 135, 525, 722
Иша Iṣa 409
Ишана Iṣaṇa 409
Ишвара Пури Īśvara Puri 834
Ишваракришна Īśvaraakṛṣṇa 17, 18, 60, 88, 125, 181, 185, 186, 212, 213, 247, 302, 307, 319, 320, 323, 376, **410–412**, 424, 557, 625, 668, 702, 703, 734, 764, 765, 769, 770
 Ишварасена Īśvarasena 357, 381
- Кабир Kabīr 194, 405
Кавья Kāvya 863
Кала Kāla 336
Кали Kālī 149, 311, 400, 402, 561, 675, 773
 Калидаса Kalidāsa 127, 541, 795
Калки(н) Kalki(n) 287, 401
 Калхана Kalhaṇa 202
Камала Kamala 401
Камалашила Kamalaśīla 18, 29, 79, 417, **433**, 492, 533, 627, 661, 734, 739, 861, 863, 876
Камара Kamara 335
Канабхудж Kaṇabhuj 214
Канада Kaṇāda 17, 214, 294, 323, 581
 Канакаварман Kānakavarman 838
Канакамуни Kānakamuni 164
Канва Kaṇva 260
 Канджи Свами Kañji Svāmī 357
 Канишка Kaniśka 127, 132, 135, 171, 172, 179, 524, 722
 Каньянамалла Kanyaṇāmalla 432
 Капалибала Kapālibala 135
Капила Kapila 32, 124, 186, 704, 768
 Карейкал Аммеяр Kāraikkāl Ammaiyaṛ 561
Карна Kaṛṇa 43
 Катанди Kaṭandi 215
 Катантра Kātantra 305
 Катияна Kātiyāna 603
Катьяна Kātyāyana 249, 722
Катьяна (Вараручи) Kātyāyana (Vararūci) 209, 250, 303, 305, 315, **450–451**, 595, 605, 606, 608, 609, 884, 888, 889
Катьянипутра Kātyāyanaīputra 37, 127, **451–453**, 722, 724
 Каундинья Kaudīnya 111, 611, 844
 Кауравы Kaurava 142, 187, 511, 512, 700
Кауруша Kaurusa 611
 Каутилья Kauṭilya 482, 864
 Каутса Kautsa 244, 251, 264
Кашьяпа Kāśyapa 164, 520, 793
 Кашьяпа Kāśyapa 171, 520, 457
 Каята Kayaṭa 315, 606
Кешава Keśava 287
- Кешава Кашмири Бхатта Keśava Kaśmīrī Bhaṭṭa 330
Кешава Мишра Keśava Miśra 20, **458–459**, 583, 585, 638, 748
Кимпуруша Kimpuruṣa 336
Киннара Kinnara 336
 Киса Санкичча Kiśa Saṅkicca 56
 Коккока Kokkoka 432
Кракучханда Krakuchanda 164
Кришна Kṛṣṇa 43, 44, 67, 68, 118, 126, 127, 147, 149, 187, 190, 191, 193–195, 223, 224, 253, 283, 286, 288, 291, 292, 321, 329, 352, 353, 361, 374, 398, 400–402, 406, 409, 490, 491, 512, 564, 565, 587, 644, 664, 665, 675, 683, 700, 733, 790, 834, 862, 870
 Кришнадас Kṛṣṇadās 351, 834
Кришнамурти Джидду Krishnamurti Jiddu 321, **466–467**
 Кришнапандита Kṛṣṇapaṇḍita 838
 Куйци 66, 234
 Кумарагупта I Kumāragupta I 555
 Кумараджива Kumārajīva 492
 Кумарапала Kumārapāla 829
Кумарила Бхатта Kumārīla Bhaṭṭa 18, 19, 21, 27–29, 41, 78, 79, 103, 118, 222, 228, 294, 357, 372, 376, 426, **468**, 474, 478, 483, 502, 503, 571, 590, 598, 604, 629, 632, 635, 653, 654, 711, 739, 754, 759, 814, 818, 819, 850–853, 858, 877, 885, 886
 Кунга Ньингпо Kun-dga' snying-po 775
 Кунда (Каунда) Бхатта Kunda (Kaunda) Bhaṭṭa 759
Кундакунда Kundakunda 17, 18, 52, 70, 302, 338, 339, 341, 357, **469–472**, 813
Кунтху Kunthu 334
Кунтхунатха Kunthunātha 789
 Кушаны (дин.) Kuśana 524
Кушика Kuśika 611
 Кшемадатта Kṣemadatta 725
Кшемараджа Kṣemarāja 19, 39, 453–456, 465, **479–480**
Кшиттигарбха Kṣitigarbha 153, 210, 523
- Лаваджи Риши Lavaji Ṛṣi 865
 Лагху Хавва Laghu Havva 61
Лакулиша Lakuliśa 611
Лакимана Lakṣmaṇa 680
Лакими Lakṣmī 149, 287, 288, 330, 331, 398, 400, 401, 491, 680, 892
 Лакшмидхара Lakṣmīdhārā 871
 Лалита Трипурасундари Lalitā Tripurasundarī 871
 Лаллу джи Лал Lallū jī Lāl 665
 Лаугакша Бхаскара Laugakṣa Bhāskara 484
Локагуру Lokaguru 401

- Локашема Lokakṣema 616, 617
 Ломахаршана Lomahaṛṣana 663
 Лонкасаха (Лонка) Loṅkasaha (Loṅka) 865
- Мадхава Видьяранья Бхаратитиртха**
 Mādhava Vidyārāṇya Bhāratīrtha 83, 410, 488, **489–490**, 503, 507, 735, 747, 759, 819, 840
 Мадхава Мукунда Mādhava Mukunda 330
 Мадхавакара Madhavākara 132, 137
Мадхва Madhva 20, 44, 118, 119, 138, 141, 142, 147, 205, 218, 223, 252, 254, 268, 288, 290, 324, 331, 353, 398, 489, **490–491**, 571, 578, 590, 626, 648, 697, 704, 711
 Мадхусудана Сарасвати Madhusūdana Sarasvatī 108
 Майон Māyōṇ 67
 Майтрака Maitraka 196
Майтрея Maitreya 152, 154, 210, 416, 466, **494**, 523, 611, 793, 797
 Майтрея (пашупата) Maitreya 17, 411
Майтреянатха Maitreyanātha 269, 416, **494–495**
 Майя Māyā 165, 794
Макхали Госала Makkhali Gosāla 15, 16, 56, 57, 107, 354, 359, 429, 440, **497–500**, 556, 576, 662, 787, 788, 880
 Манки Manki 500
 Манкхали Mankhali 498
 Манкхалипутта Mankhaliputta 498, 500
 Мали Mali 333, 334, 864
 Малини Mālinī 245
 Маллавадин Mallavadin 216, 357, 632
 Маллика Mallikā 601
 Мали(натха) Malli(nātha) 333, 356, 631, 789, 790
Маллишена Malliṣena 19, 338, **501**
 Малукдас Malukdās 194
 Маль Māl 67
 Малькани Г. Malkani G. 80
Мандана Мишра Maṇḍana Mīśra 19, 55, 73, 247, 273, 274, 489, **503–508**, 604, 641, 671, 756, 759, 767, 885
 Манджуши Mañjuśrī 153, 210, 523
 Манибhadра Māñībhadra 336
 Маникантха Мишра Māṇikāntha Mīśra 344, 779, 849
 Маниккавасагар Māṇikkavāsahar 561, 562
 Маноратха Manoratha 229
 Ману Manu 384, 401, 430, 444, 663, 728, 746, 864, 870
 Мара Māra 127, 166, 362
 Маруты Marutas 260, 517, 615
Матилал Бимал Кришна Matilal Bimal Kṛishna 24, **509–510**, 542, 809
- Матрика* Mātṛkā 245
Матсьендранатх(а) Matsyendranāth(a) 467, 559, 828
Минанатх Mīnanāth 559
 Матхуранатха (Таркавагиша) Mathuranātha Tarkavāgiṣa 20, 215, 484, 545,
 Маудгальяна Maudgalyāyana 104, 124, 378, 556, 722
 Маурьи (дин.) Maurya 128, 171, 178
 Маха Мангала Mahā Maṅgala 168
Махавайрочана Mahāvairocana 211
Махагоша Mahāghoṣa 335
Махадеван Тельяварам Махадеван Панаболам Mahadevan Telyavaram Mahadevan Pannabolam 24, **518–519**
Махадэва Mahādeva 104, 178, 519, 520, 802, 836
Махакайя Mahākāya 336
Махакала Mahākāla 336, 742
Махакауштхила Mahākauṣṭhila 722
Махамайя Mahāmāya 794
 Махамати Mahāmātī 507
 Махамахопадхья Калипада Таркачарья Mahāmahorāpādhyaya Kalipada Tarkācārya 509
Маханага Mahānāga 570
 Маханама Mahānāma 168
 Махапрагья Mahapragya 865
Махапуруша Mahāpuruṣa 336
 Махарishi Махеш Йоги Maharshi Mahesh Yogi 321
Махасаммата Mahāsammata 130
Махастхаманпрапта Mahāsthāmanprāpta 210
 Махендрадигья Mahendradītya 555
Махеша Maheśa 409
Махешвара Maheśvara 217, 409, 410, 464, 727, 866
 Махешварананда Maheśvarānanda 465
Маччанда Macchanda 467
 Мегханадари Meghanādāri 286
 Медхатитхи Гаутама Medhātithi Gautama 482, 877
 Мейкандара Maikandara 855
 Мейкандадэва Maikandadeva 855
 Менандр Menandr 78, 171, 537, 605
 Милинда Milinda 78, 537
 Мипем Гьяцо Mipham Gyamtso 776
 Мира Баи Mīrā Vāī 352, 405
Митра Mitra 259, 260, 262, 373
 Мишра U. Misra U. 80
Моханти Джитендра Натх Mohanty Jitendra Nath 23, 24, **541–543**
Мудгала Mudgala 263
 Мулшанкар Muḥṣaṅkar 326
 Муни Джамбувиджая Muni Jambuvijaya 215
Мунисуврата Munisuvrata 334, 789

- Мурти К. Сатчидананда** Murty K. Satchidananda 25, **543–544**
- Мурти Тирупаттур Рамасешаер Венкачата** Murti Thirupattur Ramaseshayer Venkachatala 24, **544**
- Муруган* 192
- Мухаммад Икбал Muhammad Iqbal 23
- Нага* Nāga 149
- Нагарджуна** Nāgārjuna 11, 17, 18, 106, 107, 127, 153, 174, 207, 211, 255, 265, 297, 298, 381, 411, 415, 417, 427, 446, 460, 482, 483, 492, 493, 495, 524, 534, **548–555**, 556, 567, 578, 580, 632, 641, 642, 648, 661, 734, 776, 780, 794, 837, 862, 873–875, 877, 881
- Нагасена Nāgasena 78, 171, 537, 745
- Нагеша (Бхатта) Nāgeśa (Bhaṭṭa) 315, 317, 606, 759, 885
- Нагцо Nag-mtsho 838
- Накула* Nakula 43
- Наль* Nala 512,
- Намби Андар Намби Nambi Āṇḍār Nambi 562
- Нами(натха)* Naminātha 334, 789
- Наммальвар Nammālvār 67, 68, 283, 284
- Нанак Nānak 194
- Нанда* Nanda 128
- Нанда Ваччха Nanda Vaccha 56
- Нанди* Nandi 149, 402
- Нандивардхана* Nandivardhana 354
- Нанды (дин.) Nanda 332
- Нарада Nārada 532
- Нарада* (риши) Nārada 44
- Нараяна* Nārāyaṇa 67, 187, 287, 464, 666, 678, 727, 727
- Нараяна* (риши) Nārāyaṇa 44
- Нараянан М.Г. Narayanam M.G. 192
- Нарендранатх Датта Narendranath Dutta 266
- Наропа Naropa 211, 522
- Насатьи* Nāsatiya 259
- Натхамуни** Nāthamuni 67, 68, 283, 286, **559–560**, 677, 697, 891
- Начикетас* Naciketasa 60
- Неминатха* Nemīnātha 334, 789, 790
- Немичандра Сиддханта Чакравартин** Nemīśandra Siddhānta Cakravartin 338, **563–564**, 653
- Неру Джавахарлал Nehru Jawaharlal 238, 266, 545, 687
- Нимбарка Nimbārka 20, 156, 205, 223, 254, 288, 330, 697
- Ньяятаркатиртха Ананта Кумара Nyāyatarkatīrtha Anānta Kumāra 509
- Падманабха Мишра Padmanābha Miśra 214
- Падмапада Padmapāda 146, 254
- Падмапратбха* Padmaprabhā 334, 789
- Падмасамбхава Padmasambhava 210
- Пакудха Каччаяна** Pakudha Kassāyana 56, 58, 124, 296, 513, **590–593**, 701, 729, 787, 788
- Паллавы (дин.) Pallava 332
- Палы (дин.) Pala 172, 488, 556
- Пандавы Pāṇḍavā 142, 187, 511, 512, 576
- Пандей И. Pandey I. 80
- Панини** Pāṇini 64, 80, 115, 134, 168, 190, 209, 221, 224, 225, 250, 264, 303–305, 315, 346, 362, 363, 425, 427, 434–437, 450, 451, 487, 576, 579, 587, 588, **593–596**, 605–608, 669, 703, 756, 768, 771, 882–885, 887
- Панникар Р.М. Pannikar R.M. 24
- Панчадхикарана Pañcādhikāraṇa 123, 185, 186, 702, 703, 764
- Панчаканга Pañcakāṅga 603
- Панчашикха Pañcaśikha 185, 306, 701
- Парамартха Paramārtha 127, 228, 229, 417, 702, 735, 765, 770
- Парамаханса Paramahansa 827
- Парамашива* Paramaśiva 779, 780, 866
- Парамешвара* Parameśvara 327, 328, 454, 866
- Парамештхин* Parameṣṭhin 401
- Параскара* Paraskara 249
- Парашакти* Pāraśakti 857
- Парашара* Parāśara 284
- Парашурама* Paraśurāma 159
- Парвати* Pārvatī 149, 402, 562
- Партхасаратхи Мишра** Pārthasārathi Miśra 19, 228, **604–605**
- Паршва Paśva 127, 293, 452
- Паршва(натха)* Paśva(nātha) 334, 742, 789, 790
- Патаджали** (грамматист) Patañjali 17, 63, 64, 92, 115, 196, 199, 303, 305, 315, 346, 362, 363, 377, 413, 425, 437, 446, 450, 451, 487, 579, 587, 588, 595, 596, **605–610**, 669, 690, 756, 757, 814, 852, 854, 884–889
- Патаджали (йога) Patañjali 115, 149, 228, 275, 279, 281, 323, 327, 389–391, 413, 414, 445, 448, 530, 531, 534, 638, 639, 655, 657, 716, 717, 743, 752, 762, 768, 827, 847, 848, 859
- Патаджали (санкхья) Patañjali 702, 706, 764, 765
- Паурика Paurika 703
- Пацаг Ньимадаг dpal bzang mkhan po ngag dbang 838
- Паушупати* Paśupati 403, 610
- Паяси Pāyasi 785
- Пей Рёу 67
- Перияльвар Periyālvār 67
- Пикван (корейск.) 492
- Пиллаи Локачарья** Pillai Lokācārya 20, 285, **611–612**, 642

- Пингала Piṅgala 249, 250
 Пиядаси Piyadasi 128, 129
 Приядарши Деванамприя Priyadarśi Devā-
nāmpriya 128
 Пойхей Pouhey 67
 Прабодхананда Сарасвати Prabodhānanda Sa-
rasvatī 290
 Прабхакара Мишра Prabhākara Miśra 18, 19,
21, 28, 81, 82, 103, 118, 222, 376, 474, 504,
590, 601, 604, 605, 635, 653, 654, 706, 754,
851, 858, 859, 885, 886
Прабханджана Prabhāñjana 335
Праджяпати Prajāpati 132, 157, 260, 396,
462–464, 666, 726, 728, 762
 Праджнякарагупта Prajñākaragupta 383, 417,
632
 Праджняручи Prajñāruči 550
Прадьюмна Pradyumna 704
 Пракашананда Prakāśānanda 350, 368, 749,
767, 834
Пракашатман Prakāśātman 20, 55, 74, 147,
254, 301, 350, 489, 507, **623–624**
 Прасад Раджендра Prasad Rajendra 24
 Пратапарудра Pratāparudra 834
Праतिрупа Pratirūpa 336
 Прашастадэва Praśastadeva 655
 Прашастакара Praśastakāra 655
 Прашастакарэдэва Praśastakāradeva 655
 Прашастамати Praśastamatī 655
Прашастапада Praśastapāda 13, 18, 19, 27,
59, 60, 62, 71, 86, 90, 103, 120, 121, 206,
214–218, 276, 280, 281, 294, 295, 316, 323,
357, 363, 364, 365, 376, 410, 422, 423, 426,
447, 483, 505, 514–518, 557, 571, 572, 574,
585, 588–590, 597, 598, 628, 632, 634, 640,
652, 653, **655–657**, 659, 688, 689, 695, 697,
698, 709, 712, 717, 728, 747, 753, 778, 791,
809, 811, 815, 829, 831, 838, 839, 850, 870,
877, 890
Притхиви Pṛthivī 395, 700
Приядаршиана Priyadarśana 354
 Пудам Pūdam 67
Пуджъяпада Pūjyapāda 18, 52, 336, 339, **661**
 Пуккуса Pukkusa 98
 Пуньяраджа Puṅyārāja 197, 885
 Пуньяшас Puṅyauśās 127
Пурана Кассапа Pūraṇa Kassapa 56, 57, 359,
440, 486, 499, 576, 591, **661–663**, 785,
787
 Пурна Purṇa 722
Пурна Purṇa 335
 Пурна Майтраянипутра Purṇa Maitrayaniputra
618
Пурнабhadра Purṇabhadra 336
 Пурнаяшас Purṇauśās 725
- Пурушоттама Прасада Puruṣottama Prasāda
330
Пушан Puṣan 260, 395
 Пушпаданта Puṣpadanta 53
Пушпаданта Puṣpadanta 789
- Равана Rāvaṇa 215
Равана Rāvaṇa 680
 Равидас Ravidās 194
 Равишена Raviśeṇa 52
Рагхунатха Широмани Raghunātha Śiromaṇi
20, 29, 215, 280, 325, 427, 484, 544, 545,
547, 632, **671–673**
 Раджамала II Чамундараи Rajamala P. Cha-
mundarai 563
 Раджан Р.С. Rajan R.S. 24
 Раджашекхара Rājaśekhara 81
 Раджниш Ошо Rajnish Osho 321, 406, 564, 565
Раджу Пула Тирупати Raju Poola Tirupati
24, **673–674**
Радха Rādhā 126, 194, 195, 288, 353, 406, 565,
587, 733, 834
Радхакришнан Сарвепалли Radhakrishnan
Sarvepalli 23–25, 80, 103, 143, 188, 203,
266, 323, 519, **674–675**
Рама Rāma 194, 196, 288, 400, 401, 512, 546,
547, 680, 681, 683
 Рама Мишра Rāma Miśra 891
 Рама Рао Паппу Rama Rao Pappu 24
 Рамакантха Rāmakaṇṭha 202, 454, 456
 Рамакришна Бхаттачарья Чакраварти Rāma-
kṣṇa Bhaṭṭācārya Cakravartī 672
Рамакришна (Парамахамса) Ramakrishna
(Paramahansa) 195, 266, 405, 564, **675–**
676, 740, 857
 Рамамишрадешика Rāmamiśradesīka 286
Рамана Махариши Ramana Maharshi 131,
354, **676–677**
 Рамананда Rāmānanda 138, 194
Рамануджа Rāmānuja 20, 49, 68, 89, 108, 118,
149, 156, 188, 192, 194, 202, 205, 223, 252,
254–256, 268, 282–286, 288, 290, 327,
352–353, 355, 356, 398, 497, 540, 559, 573,
626, 642, 673, **677–680**, 692, 693, 697, 711,
732, 879, 891, 892
 Рао П.Н. Rao P.N. 80
 Ратнакарашанти Ratnākaraśānti 417, 684
Ратнакирти Ratnakīrti 417, 632, **684**
Ратнасамбхава Ratnasambhava 164, 210, 793
Рахула Rāhula 165
 Ревата Revata 168, 802
Ришабхадэва Ṛṣabhadeva 334, 789
Ришабха(натха) Ṛṣabha(nātha) 32, 354, 789,
790
 Рой Б.С. Roy B.S. 542, 843

- Рой Раммохан** Roy Rammohun 23, 160, 405, 564, **684–687**
Ромахаршана Romaharṣana 663
Рудра Rudra 242, 260, 615, 628, 795
Рупа (Госвами) Rūpa (Gosvāmī) 289, 683, 834
- Сабхия Sabhiya 278
Савитар Sāvitar 260, 395
Савитри Sāvitrī 512
 Садананда Sadānanda 410
 Сая Баба Sai Baba 321
 Сайид Ахмад-хан Sayyid Ahmad-khan 23
 Сакья Пандита Sakya Pañḍita 383
 Сакулудайи Sakuludāyī 360
 Самандака Sāmaṇḍaka 603
Самантабhadра Samantabhadra 18, 52, 61, 210, 338, 483, **694**, 793
 Самбандар Sambandar 405, 561, 562
Самбхава(натха) Sambhava(nātha) 334, 789
 Самбхутивиджая Sambhūtivijaya 189
Самвид-дэви Samvid-devī 479
 Самудрагупта Samudragupta 229
Санатана Sanātana 186, 289, 834
 Санатани Sānātānī 279
 Сангама Saṅgama 168
 Сангамадитья Saṅgamāditya 234
 Сангхабhadра Saṅghabhadra 119, 229, 230
 Сангхавасу Saṅghavasū 725
 Сангхадэва Saṅghadeva 451
 Сангхапали Saṅghapālī 168
Санджая Белаттхипутта Sañjaya Belatṭhi-putta 69, **698–700**, 787, 788
Санкаршана Saṅkarṣaṇa 287, 626, 704
 Сарамати Sāramatī 781, 793
 Сарасват Sarasvatī 305
Сарасвати Sarasvatī 401, 743
 Сараха Saraḥa 522
 Сарваджнятман Sarvajñātman 20, 147, 368, 767
 Сарвадэва Sarvadeva 214
 Сарипутта Sariputta см. Шарипутра
 Сатаваханы (дин.) Sātavāhana 82, 171, 172, 520, 525
Сати Sati 402
Сатпуруша Satpuruṣa 336
 Сахадэва Sahadeva 43
 Сачака Saccaka 278
 Саяна Sāyaṇa 264
 Свами Вираджананда Svāmī Virājānanda 327
 Свами Прабхупада Svāmī Prabhupāda 126–127, 195, 321, 565
 Свапракшанубхава Svaprakāśanubhava 623
 Свасти Svāstī 812
 Сватмарама Svātmarāma 828
Сваямбху Svayambhū 464, 727
Сен Кешаб Чандра Sen Keshab Chandra 23, 160, 687, **740–741**
- Сен П.К.А. Sen P.K.A. 24
 Сиддхартха Siddhārtha 354
 Сиддхартха Гаутама Siddhārtha Gautama 32, 127, 162, 164–166, 169, 721, 742, 751
 Сиддхасена Гани(н) Siddhasena Gaṇi(n) 339, 483
Сиддхасена Дивакара Siddhasena Divākara 18, 338, 339, 483, **742–743**
 Синхасури Siṃhasūri 216
Сита Sītā 680
Скамбха Skambha 261
Сканда Skanda 192, 395, 402
 Скандасвамин Skandasvāmīn 264
 Скандила Skandila 51
Сома Soma 260, 395, 615
 Сомананда Somānanda 202, 305, 453, 455, 825
 Спхотаяна Sphoṭāyana 305
 Стхирамати Sthiramati 18, 124, 416, 781, 798–800
 Стхулабhadра Sthūlabhadra 189, 190, 332,
 Субхачандра Subhacandra 536
 Субхути Subhuti 618, 619, 621
Суvidхи(натха) Suvidhi(nātha) 334, 789
Сугхоша Sughoṣa 335
 Сударшана Сури Sudarṣana Sūrī 677
Суджата Sujātā 165
 Судхарман Sudharman 338, 355
Сумати(натха) Sumati(nātha) 334, 789
 Сундарапанья Sundarapāṇḍya 860
 Сундарар Sundarar 561, 562
Сундари Sundarī 128, 790
Супаршва(натха) Suparśva(nātha) 334, 789
 Сурдас Sūrdās 194, 405
Сурешвара Suresvara 19, 20, 41, 55, 56, 72, 73, 88, 108, 123, 213, 214, 273, 350, 368, 424, 489, 504, 671, **767**
Сурья Sūrya 260, 395, 400, 516
 Сушрута Suśrūta 132, 135, 136, 754
 Сьюмарашми Syūmaraśmi 124
 Сюан(ь) Цзан 66, 228, 229, 234, 417, 451, 488, 525, 555, 611, 839, 861
- Тагор Дебендранатх Tagore Debendranath 160, 687, 740
 Тагор Рабиндранат Tagore Rabindranath 23, 24, 687
Тара Tārā 793
 Тарана Свами Taraṇa Svāmī 356
Таранатха Tāranātha 229, 488, 521, **775–776**, 842
 Таранатха Таркатиртха Tāranātha Tarkatīrtha 509
 Тарани Мишра Taraṇi Mīśra 279
 Татхагатагупта Tathāgatagupta 555
Тваштри Tvāṣṭrī 401, 607
 Тилак Б.Г. Tilak B.G. 23, 266

- Тилакакалаша Tilakakalaśa 838
 Тилопа Tilopa 211
 Тимбарука Timbaruka 603
 Тирумажисей Tirumazhisei 67
Тирумаль Tirumāl 67
 Тирумуплар Tirumūlar 562, 855, 871
 Тирупанальвар Tirupāṇālvār 67
 Тисса Моггалипутта Tissa Moggaliputta 171, 178, 236, 783, 802
 Тишьягупта Tiṣya Gupta 332
 Тодарамал Todarmāl 357
 Тондарадипподи Toṇḍarādippodī 67
 Торам Шах Toram Śāh 525
 Тотака Toṭaka 123
 Трайямбака Trayāmbaka 234
 Трилочана Trilocana 246, 583
 Трипурасундари Trīpūrasundarī 773, 857
 Трисонг Децэн Khri-srong lDe-btsan 433, 862
Тришала Trīśāla 354, 864
 Тукарам Tukarām 405
 Тулси Tulsī 865
 Тулсидас Tulsīdās 194, 681
- Уггахамана Саманамандикапутта Ugghamana Samaṇamaṇḍikāputta 603
 Уграшраваса Ugraśravasa 511
Удаяна Udayana 19, 20, 71, 78, 85, 214, 246, 294, 317, 516, 567, 573, 583, 588, 638, 672, 698, 714, 746, 753, 754, 778, **807–810**, 815, 816, 818, 849, 851, 852
 Уддака Рамапутта Uddaka Rāmaputta 391
Уддйотакара Uddyotakara 18, 27, 78, 199, 208, 218, 246, 294, 344, 348, 357, 367, 478, 482, 567, 577, 582, 585, 597, 622, 626, 630, 632, 670, 698, 709–711, 741, 742, 753, 754, 777, **810–812**, 818, 849, 851, 885
 У-ди 151
 Удрака Рамапутра Udraka Rāmaputra 127, 164, 165, 533
Улука Ulūka 768
Ума Umā 402
 Умапати Umāpati 855
Умасвати Umāsvatī 17, 18, 61, 70, 119, 338, 339, 369, 377, 448, 483, 495, 661, 694, 742, **812–813**
 Упадхья М.В Upadhyaya M.V. 707
 Упака Upara 56
 Упали Urali 171, 695, 785
 Утпала Вайшнава Utpala Vaiṣṇava 202, 454, 456
Утпаладэва Utpaladeva 38, 202, 273, 456, 647, 749, **825–826**, 858
Ушас Uśas 260
- Ханса Haṅsa 827
Хануман Hanumān 680, 681
- Хари* Hari 287, 330, 335, 351
 Харибхадра Haribhadra 614, 739
Харибхадра Сури Haribhadra Sūrī 18, 19, 338, 339, 487, 490, 735, **827**, 840
 Харивришабха Harivr̥ṣabha 197
Харисаха Harisaha 335
Харихара Harihara 402
 Харшавардхана Harṣavardhana 556
Хатакешвара Hatakeśvara 794
 Хафиз Hāfiz 685
 Хелараджа Helārāja 197, 317, 885
Хемачандра Сури Hemacandra Sūrī 19, 338, 339, 501, **829**
 Хемачандра Hemacandra 305
Химавант Himavant 402
 Химашитала Himaśītala 61
Хираньягарбха Hiraṇyagarbha 269, 431
 Хит Хариванш Госвами Hit Harivaṃś Gosvāmī 194
 Хуэйкэ 151
- Цзицзан 492
 Цонкапа Tsong kh pa 776
- Чайтанья** Caitanya 44, 126, 127, 138, 194, 288, 289, 324, 351, 406, 545, 564, 671, 683, 684, 733, **834–835**
 Чакрабарти, Ариндам Chakravarti Arindam 24, 510
 Чакрапанидатта Sakrapānidatta 137
 Чалукьи (дин.) Cāluka 829
 Чандра Candra 305
 Чандрагомин Candragomin 605
 Чандрагупта II Chandragupta 229
 Чандрагупта Маурья Chandragupta Maurya 189
 Чандраканта Candrakānta 215
Чандракирти Candrakīrti 18, 77, 78, 93, 492, 549, 642, 661, 776, **837–838**, 876
Чандрамати Chandramati 18, 91, 214, 316, 588, 655, **838–839**
 Чандрнанда Candrananda 27, 215, 516
Чандрапрабха Chandraprabha 334, 789
 Чарака Caraka 132, 135, 444, 639, 754
 Чаттерджи С. Chatterjee S. 80
Чаттопадхья Дебипрасад Chattopadhyaya Debiprasad 24, 841, **842**
Чаттопадхья Д.П. Chattopadhyaya D.P. 25, 80, **842–843**
 Чачига Čaciḡa 829
Четака Cetaka 354
 Чжи Лоу-цян 616
 Читсукха Citsukha 20, 74, 624, 626
 Чола (дин.) Cola 891
 Чоудхури Р. Chaudhuri R. 80

- Чунда* Cunda 166
 Чхалуя Рохагупта Chaluya Rohagupta 332
Чхиннамаста Chinnamastā 773
- Шабара Śabara 323, 759, 814, 885, 890
 Шабарасвамин Śabarāsvāmin 18, 97, 375, 376, 579, 667, 703, 886
Шака Śāka 246
Шакарпүни Śākarpūṇi 263,
 Шакатаяна Śākaṭāyana 263, 305, 894
Шакра Śakra 337
 Шакрадितья Śakrāditya 555
Шакти Śakti 39, 147, 149, 404, 453–456, 465, 467, 480, 481, 755, 772–774, 780, 828, 856, 857, 866, 871
Шаликанатха Мишра Śālikanātha Miśra 19, 82, 97, 604, 605, 816, **858–859**
Шанкара Śaṅkara 321, 402
Шанкара Śaṅkara 11, 19, 20, 22, 41, 44, 49, 53, 55, 72–74, 88, 107, 108, 111, 118, 123, 142, 146, 148, 156, 161, 181, 188, 190, 197, 200, 201, 204, 213, 223, 228, 247, 252–255, 264, 265, 266, 282, 284, 288, 290, 299–301, 324, 327, 331, 349, 355, 368, 377, 397, 398, 410, 424, 431, 455, 456, 474, 480, 489, 490, 497, 503, 504, 506, 507, 516–518, 527, 540, 557, 573, 579, 590, 615, 623, 626, 640, 654, 658, 669, 670, 673, 675, 679, 693, 702, 720, 729, 730, 732, 747, 749, 751, 753, 754, 763, 766, 767, 770, 800, 821, 822, 841, 846, **860–861**, 870, 891
 Шанкара Мишра Śaṅkara Miśra 41, 72, 215, 216, 246, 279, 345, 516, 567, 754
Шанкарасвамин Śaṅkarāsvāmin 365, 597, 831, **861**
Шанкхьяяна Śaṅkhyāyana 249
Шантаракшита Śāntarakṣita 13, 18, 29, 79, 90, 269, 383, 417, 433, 492, 550, 627, 632, 734, 738, 739, 818, **861–863**, 876
Шанти Śānti 401
 Шантидэва Śāntideva 153, 449, 522, 599, 661, 876
Шантинатха Śāntinātha 334, 433, 789, 790
 Шарипутра Śāriputra 104, 124, 235, 556, 618, 619, 722
 Шарма Ч. Sharma Ch. 80
 Шарнгадхара Śārṅgadhara 137
 Шатананда Śatānanda 83
 Шаунака Śaunaka 221, 250, 261, 264
Шеша Śeṣa 287, 401
 Шеша Шарншадхара Śeṣa Śārṅgadhara 214
 Шешакришна Śeṣakṛṣṇa 759
- Шива* Śiva 19, 39, 43, 44, 111, 147–149, 156, 192, 194, 211, 245, 260, 287, 319, 326, 394–396, 401–405, 409, 450, 453, 454–457, 464, 467, 481, 497, 506, 512, 559, 561, 562, 587, 594, 610, 611, 623, 624, 626, 647, 663, 704, 727, 742, 749, 752, 755, 772, 774, 775, 780, 794–796, 825, 828, 855, 857, 858, 860, 863, 866
 Шивадитья Śivāditya 71, 213, 583, 588, 778
 Шивананда Śivānanda 465
 Шивопадхья Śivopādhyāya 456, 465
 Шилакара Śilakara 550
 Шиланка Śīlāṅka 578, 662, 735
Шитала(натха) Śītala(nātha) 334, 789
 Шремадатта Śremadatta 87, 453
 Шреника Vatsarogṭra Śreṇika Vatsarogṭra 721
Шреямса(натха) Śreyamaṣa(nātha) 334, 789
Шри Śrī 287, 362, 401, 491, 677
 Шри Гхошанандин Śrī Ghoṣanandin 812
 Шри Мула Śrī Mūla 812
Шри Натх Śrī Nāth 193, 223
 Шридхара Śrīdhara 60, 71, 121, 214, 276, 294, 422, 426, 478, 502, 514, 515, 518, 572, 573, 588, 597, 632, 640, 665, 697, 698, 709, 711, 754, 755, 807, 885
Шридэви Śrīdevī 871, 872
 Шриниваса Śrīnivāsa 286, 330
 Шри Харша Śrīharṣa 20, 74, 247, 279, 624, 626, 648, 672, 808
 Шуддха Чайтанья Śuddha Caitanya 327
Шуддходана Śuddhodana 165
Шука Śuka 577
 Шунги (дин.) Śuṅga 171
- Юдхитхира* Yudhiṣṭhira 511
 Юмо Микйю Дорже yu mo mi bskyod rdo rje 775
- Ядавы (клан) Yādava 44
Ядавапракаша Yādavaprakāṣa 20, 201, 204, 205, 282, 677–679, **879–880**
Яджнявалкья Yājñavalkya 144, 161, 384, 727, 750, 751
Яма Yama 146, 148, 183, 259, 260, 764
Ями Yamī 259
Ямуначарья Yāmunācārya 20, 68, 192, 256, 283, 284, 285, 286, 559, 560, 642, 677, 678, **891–892**
 Яса Yāsa 802
Яска Yaska 182, 244, 250, 251, 263, 264, 475, 668, 883, 885, **893–895**
Яшовиджая Yaśovijaya 339, **895**
Яшода Yaśodā 354
Яшодхара Yaśodhara 165

УКАЗАТЕЛЬ ПРОИЗВЕДЕНИЙ

- Абхидхарма-амрита Abhidharmāmṛta 38
Абхидхармакоша Abhidharmakośa 17, 78, 87, 229, 233, 275, 307, 452, 460, 475, 476, 502, 533, 569, 661, 687, 695, 717, 723, 726, 833
Абхидхармакоша-бхашья Abhidharmakośa-bhāṣya 29, 119, 229, 230, 231, 477
Абхидхармакоша-марма-прадипа Abhidharmakośamarmapradīpa 358
Абхидхарма-махавибхаша Abhidharmamahāvibhāṣa см. Махавибхаша
Абхидхарма-питака Abhidharmapiṭaka 144, 169, 171, 178, 179, 520, 522, 722, 780, 782, 783, 787, 788
Абхидхарма-самуччая Abhidharmasamuccaya 66, 416, 460, 567
Абхидхарма-сара Abhidharmasāra 38
Абхидхарма-хридая Abhidharmahṛdaya 38, 119, 297, 430
Абхисамая-аланкара Abhisamayālaṅkāra 494
Абхисамая-аланкаралока Abhisamayālaṅkā-rāloka 614
Аватамсака Avatamsaka 416, 524, 599
Авашьяка Āvaśyaka 52
Авашьяка-нирьюкти Āvaśyaka-niryukti 333
Агама-адхикара Agamādhikara 826
Агама-праманья Āgamaprāmāṇya 891, 892
Агама-шастра Agamaśāstra 254
Аггиваччаготта-сутта Aggivačchagotta sutta 732
Агни-пурана Agnipurāṇa 401, 627, 664
Ади-пурана Ādipurāṇa 52
Адхамма-сутта Adhammasutta 60
Адхикарана-саравали Adhikaraṇasārāvalī 256
Айтарея-араньяка Aitareyārāṇyaka 261, 262, 666, 873
Айтарея-брахмана Aitareyabrāhmaṇa 261, 262, 615, 872, 873
Айтарея-упанишада Aitareyopaniṣada 261, 513, 666, 668, 822, 873
Акутобхья Ākutobhaya 578
Акшьяматинирдеша-сутра Akṣayamatinirdeśa-sūtra 229, 314
Алагаддупама-сутта Alagaddupamasutta 76
Аламбана-парикша Alambanaparīkṣā 358, 417
Алочана Alocana 456
Амбхатта-сутта Ambattasutta 823
Анангаранга Anaṅgarāṅga 432
Анатталаккхана-сутта Anattālakkhanaṣutta 76
Ангуттара-никая Aṅguttaranikāya 104, 124, 169, 172, 429, 430, 440, 441, 487, 495, 499, 531, 600, 662, 722, 761, 786, 787
Антакриддаша Antakṛddaśā 51
Анубхашья Anubhāṣya 223
Анувьякхьяна Anuvyākhyāna 331, 490, 491
Анумана-сутта Anumānasutta 90
Ануттара-упапатикадаша Anuttaraupapātika-daśā 51
Аньяйога-вьяваччедика Anyayogavyavacche-dika 338, 501
Анэкантаджа-патака Anekāntajapataka 827
Апаннака-сутта Appannakasutta 498, 662, 788
Апарокша-анубхути Aparokṣānubhūti 870
Апастамба-дхармасутра Apastambadharmasūtra 264, 579
Апта-миманса Aptamīmāṃsā 694
Араньяка-самхита Arāṇyakasaṃhitā 261
Арияпаривесана-сутта Ariyaparivesanaṣutta 98
Артхашастра Arthaśāstra 80, 81, 182, 239, 248, 272, 374, 482, 746, 771, 840, 864
Атма-анатма-виека Ātmānatmaviveka 870
Атмабодха Ātmabodha 73, 766, 860
Атмакхьяти Ātmakhyāti 70, 469
Атмататтва-виека Ātmatattvaviveka 78, 583, 672, 753, 808, 809
Аттхасалини Atthasālinī 168
Атхарваведа Atharvaveda 116, 131, 145, 155, 157, 249, 258, 261, 262, 371, 374, 395, 537, 666, 754, 772, 794, 822, 872
Аупапатика Aupapātika 51
Ачарадаша Ācāradaśā, прк. Āyāradasāo 52
Ачаранга-сутра Ācāraṅgasūtra, прк. Āyāraṅga-sutta 52
Ачаранга-тика Ācāraṅgaṭīkā 735
Ачела-сутта Acelasutta 761
Ашраяпраджняпти-шастра Aśrayaprajñāpti-śāstra 695
Аштагрантха Aṣṭaśrantha 451, 452
Аштадхьяи Aṣṭādhyāyī 80, 190, 221, 224, 225, 250, 264, 304, 305, 434, 435, 450, 576, 593–595, 605, 608, 768, 771, 882, 883, 885
Аштанга-санграха Aṣṭāṅgasāṅgraha 137
Аштангахридая-самхита Aṣṭāṅgahṛdayasaṃhitā 132, 137
Аштапрабхрита Aṣṭaprabhṛta 469

- Аштасahasрика(-праджняпарамита-сутра) Aṣṭasāhasrikā(praññāparamitāsūtra) 302, 381, 524, 614, 616, 618, 620, 792
- Ашташати Aṣṭaśati 61
- Бадхяна-смрити Baudhāyanasmṛti 125
- Бадхяна-шраутасутра Baudhāyanaśrautasūtra 249, 578
- Белая Яджурведа Śukla Yajurveda 160, 260–262
- Бодхиачарья-аватара Bodhyacaryāvatara 153, 599
- Бодхисаттва-бхуми Bodhisattvabhūmi 599, 600, 867
- Бодхисаттва-питака Bodhisattvapiṭaka 379, 783
- Брахмаведа Brahmaveda 261
- Брахмаджала-сутта Brahmajālasutta 68, 124, 155, 296, 359, 429, 430, 527, 533, 591, 699, 728, 729, 787, 826, 880
- Брахма-канда Brahmakāṇḍa 854
- Брахма-самхита Brahmasamhitā 351
- Брахма-сиддхи Brahmasiddhi 55, 73, 247, 301, 504, 507, 641
- Брахмасутра-бхашья Brahmasūtrabhāṣya 19, 41, 53, 97, 123, 181, 247, 299, 301, 377, 410, 431, 626, 669, 670, 766, 770, 841
- Брахма-сутры Brahma-sūtra 17, 20, 74, 117, 138, 139, 146, 200, 204, 223, 251, 253, 254, 269, 283, 284, 286, 330, 331, 355, 377, 490, 497, 560, 623, 640, 658, 670, 675, 677, 697, 732, 821, 846, 860, 879
- Брахмоинду-упанишада Brahmobindopaniśada 763
- Брихадараньяка-упанишада Bṛhadāraṇyakopaniśada 41, 62, 73, 77, 116, 159, 161, 174, 213, 248, 261, 262, 263, 269, 299, 300, 369, 371, 374, 443, 517, 540, 615, 638, 639, 668, 727, 750, 761, 763, 767, 822, 826, 846, 869
- Брихадараньяка-упанишада-бхашья Bṛhadāraṇyakopaniśadabhāṣya 72
- Брихадараньяка-упанишада-бхашья-варттика Bṛhadāraṇyakopaniśadabhāṣyavarttika 41
- Брихаддэвата Bṛhaddevata 221, 250, 264
- Брихат-(садху)кальпа Bṛhat(sādhu)kalpa 52
- Брихат-санньяса-упанишада Bṛhatsaṁnyāso-paṇiśada 110
- Брихат-тика Bṛhatṭikā 468
- Буддагхосуппатти Buddhaghosuppatti 168
- Буддачарита Buddhacarita 123, 124, 126, 128, 165, 181, 184, 306, 624, 701, 734
- Бхавана-вивека Bhavanaviveka 503, 504
- Бхавана-крама Bhavanakrama 433
- Бхавана-упанишада Bhavanopaniśada 404
- Бхагавадгита** Bhagavadgītā 20, 43, 44, 67, 74, 112, 138, 141, 149, 187–188, 191, 192, 251, 263, 269, 284, 287, 288, 312, 320, 321, 331, 361, 374, 377, 402, 403, 409, 412, 444, 489, 512, 560, 612, 624, 667, 668, 675, 678, 679, 697, 700, 701, 704, 746, 835, 860, 870, 891
- Бхагавата-пурана Bhagavatapurāṇa 68, 138, 139, 223, 288, 331, 351, 402, 489, 490, 664, 665, 796, 835
- Бхагавати Bhagavati 498
- Бхагават-сандарбха Bhagavatsandārbha 352
- Бхадрабаху-самхита Bhadrabahusamhita 189
- Бхакти-сандарбха Bhaktisandārbha 352, 353
- Бхамати Bhāmatī 246, 247, 254
- Бхасвагикарана Bhāsvatīkaraṇa 83
- Бхаскарабхашья Bhāskarabhāṣya 200
- Бхаттикавья Bhāṭṭikavya 196
- Бхаша-парицхедда Bhāṣarapriccheda 280
- Бхашья (Дэвадатты) Bhāṣya 215
- Бхашья (коммент. к «Вайшешика-сутрам») Bhāṣya 215, 216, 655
- Бхашья (Шанкары) Bhāṣya 254, 860
- Бхашья-паришишта Bhāṣyapariśiṣṭa 858
- Бхеда-самхита Bhedasamhita 135
- Бхеда-сиддхи Bhedasiddhi 280
- Бхикшу-сутры Bhikṣusūtra 253
- Вадавидхи Vādaividhi 231, 651, 790
- Ваданья Vādanyāya 382
- Ваджрабхайрава(-тантра) Vajrabhairava 210
- Ваджрачхедика-праджняпарамита-сутра Vajracchedikāpraññāparamitāsūtra 621, 792
- Вади-винода Vādi-vinoda 279
- Вайдалья-пракарана Vaidalyaprakaraṇa 567, 580
- Вайрагья-шатака Vairāgyaśataka 212
- Вайшешика-сутры Vaiśeṣika-sūtra 17, 18, 27, 41, 59, 90, 120, 121, 214–218, 253, 281, 294, 316, 363, 364, 376, 426, 437, 447, 516, 557, 588, 655, 688, 703, 768, 815, 830, 831, 839
- Вакроктидживита Vakroktijīvita 389
- Вакья (коммент. к «Вайшешика-сутрам») Vākya 215, 216, 655
- Вакья-вритти Vākyaṁvṛtti 424
- Вакьяпадия Vākya-padīya 17, 182, 196–198, 222, 244, 294, 303, 305, 308, 446, 644, 647, 757, 758, 818, 852, 854, 856, 885, 887
- Вамакешвара-тантра Vāmakeśvaratantra 871
- Вараха-пурана Varahapurāṇa 288
- Варттика Vārttika 767
- Васиштха-смрити Vasiṣṭhasmṛti 125
- Ваччаготта-сутта Vacchagottasutta 603
- Ваю-пурана Vāyupurāṇa 663
- Веданта-дипа Vedāntadīpa 678
- Веданта-парибхаша Vedāntaparibhāṣa 427, 711

- Ведантапариджата-саурабха Vedāntaparijāta-saurabha 330
- Веданта-сара Vedāntasāra 678
- Веданта-сутры Vedāntasūtrāṇi 264, 268, 768
- Веданта-сьямантака Vedānta-syamantaka 138, 140
- Ведартха-самграха Vedārthasaṅgraha 202, 677, 678, 693, 880
- Веддалла-сутта Veddallasutta 731
- Веды** Veda 15, 21, 32, 43, 44, 52, 53, 64, 80, 104, 105, 109, 115, 116, 124, 130, 131, 141, 147, 148, 157–159, 160, 170, 185, 187, 198, 226, 227, 241, 243, 248, 249, 251, **257–265**, 266, 271, 272, 274, 292, 294, 300, 304, 323, 325, 327, 328, 331, 362, 371, 374, 377, 384, 394–396, 398, 399, 401, 405, 423, 425, 431, 440, 445, 448, 460, 461, 464, 468, 481, 495, 512, 537, 538, 540, 564, 579, 586, 587, 594, 595, 604, 607–609, 634, 636, 641, 663–665, 667, 677, 679, 704, 706, 716, 726, 729, 730, 739, 746, 750, 768, 774, 785, 808, 810, 813, 814, 822, 840, 852, 858, 864, 869, 871–873, 879, 882, 883, 886, 887, 891, 893, 895
- Вессантара-джатака Vessantarajātaka 600
- Вибханга Vibhāṅga 279, 449, 744, 787
- Вибхрама-виека Vibhramaviveka 503, 504, 505, 506
- Виварана Vivaraṇa 55
- Виека-чудамани Vivekacudamaṇi 860, 870
- Виграха-вьявартани Vighrahavyāvartanī 550, 551
- Виджняна-амрита Vijñānāmṛta 269
- Виджняна-бхайрава-(тантра) Vijñānabhairava-(tantra) 452, 456, 457
- Виджнянакая Vijñānakāya 236
- Виджняптиматра-сиддхи Vijñāptimātrasiddhi 66, 271, 416
- Видьямартанда Vidyamārtaṇḍa 215
- Видьярнава-тантра Vidyarnavatāntra 871
- Вималакиртинирдеша-сутра Vimalakīrtinirdeśa-sūtra 104, 524
- Вимана-стхана Vimānasthāna 135
- Вимшатика Viṃśatikā 229, 232, 416, 439, 652
- Вимшатика-вритти Viṃśatikāvṛtti 416
- Виная-питака Vinayaṭīka 82, 104, 124, 144, 169, 179, 378, 488, 520, 722, 726, 782–784, 820, 836, 867
- Випака-шрутам Vipākaśrutam 51
- Вирастава Vīrastava, прк. Vīratthava 52
- Висуддхиматта Visuddhimatṭa 17, 168, 183, 271, 389, 495, 513, 532, 534, 820, 860
- Витарага-стотра Vītarāgastotra 829
- Вишеша-авашьяка-бхашья Viśeṣāvaśyaka-bhāṣya 338
- Вишну-пурана Viṣṇupurāṇa 288, 517, 664, 678
- Вишну-сахасранаме-стотра Viṣṇusāhasranāma-stotra 138
- Вритти (Вишванатхи Ньяяпанчананы) Vṛtti 280
- Вритти (коммент. к «Вакьяпади») Vṛtti 196, 197
- Вритти (Чандррананды) Vṛtti 215
- Вришнидаша Vṛṣṇidaśā, прк. Vaṅhidasāo 52
- Вьомавати Vyomavati 294, 753
- Вьявахара Vyavahāra 52
- Вьявахарасиддхи Vyavahārasiddhi 874, 875
- Вьякхья Vyākhyā 215
- Вьяса-бхашья Vyāsabhāṣya 309
- Гадья-трайи Gadyatrayī 679
- Ганакамогалана-сутта Ganakamoggalanasutta 530, 531
- Ганакарика Gaṇakārikā 611
- Ганapati Gaṇapatha 594
- Гандавьюха-сутра Gaṇḍavyūhasūtra 380, 381
- Гандхасастмаха-бхашья Gandhahastmahā-bhāṣya 694
- Ганивидья Gaṇavidyā, прк. Gaṇivijjā 52
- Гаруда-пурана Garuḍapurāṇa 288, 664
- Гаудапада-карика Gaudapadakarika 254
- Гаудападия-карика Gaudapadiyakārikā 254
- Гита-бхашья Gītābhāṣya 256, 678, 679, 891
- Гита-бхашья-вивачана Gītābhāṣya vivācana 74
- Гитаговинда Gītāgovindam 237
- Гитартха-самграха Gītārthasaṅgraha 256, 891
- Гитартха-самграха-ракша Gītārthasaṅgraha-rakṣā 256
- Говинда-бхашья Govindabhāṣya 138, 139, 142
- Гоммата-сара Gommatasāra 338, 563
- Гопала-чампа Gopālacampa 351
- Гопатха-брахмана Gopathabrāhmaṇa 261, 586, 872
- Горакша-шатака Gorakṣaśataka 828
- Гухья-кали-упанишада Guhyakālyopaniṣada 404
- Гухьясамаджа-тантра Guhyasamajatantra 210, 714, 828
- Гхеранда-самхита Gheraṇḍasaṃhitā 828
- Дайвата Dvaita 893
- Дакшинамурти-стотра Dakṣiṇāmūrtistotra 767, 860
- Данджур см. Тенгьюр
- Дасуттара-сутта Dasuttarasutta 33
- Дашабхумика-вибхаша Daśabhūmikavibhāṣa 207
- Дашабхумика-сутра Daśabhūmikasūtra 153, 229, 495, 522, 795
- Даша-бхумишвара-сутра Daśabhūmīśvarasūtra 599, 781
- Дашавайкалика(-сутра) Daśavaikālika(-sutra), прк. Dasaveyāliya 92
- Дашавайкалика-нирьюкти Daśavaikālika-niryukti 92

- Дашападартха-шастра Daśapadārthaśāstra 18, 214, 838, 839
 Даша-пракарана Daśaprakaraṇa 490
 Дашашрута-скандха Daśāśrutaskandha, прк. Daśāsuyakkhandha 52
 Двадша-анупрекса Dvadaśanupreksa 469
 Двадшара-ная-чакра Dvadaśaraṇayacakra 216
 Двиджаваданачапета Dvijāvādanacapeṭa 827
 Джайминия-араньяка Jaiminiyāraṇyaka 261
 Джайминия-брахмана Jaiminiyābrāhmana 261
 Джайминия-упанишада Jaiminiyopaniṣada 261
 Джайнатарка-бхаша Jainatarkabhāṣa 895
 Джайнендра-вьякарана Jainendravyaḥkaraṇa 661
 Джатака-нидана-гатха Jātakanidānagatha 721
Джатаки Jātaḥka 345
 Джая-дхавала Jayadhavalā 52
 Джая-мангала Jayamaṅgala 702, 770
 Джива-абхигама Jīvābhigama 51
 Дживанмукти-вивека Jīvanmuktiviveka 489
 Джинаправачана-рахасья-коша Jīnapravācana-rahasyakośa 69
 Джйотиша-веданга Jyotiśavedāṅga 250
 Джняна-бинду Jñānabindu 895
 Джняна-прастха Jñānaprastha 451, 452
 Джняна-прастхана Jñānaprasthāna 17, 37, 722
 Джнянарнава-тантра Jñānarnavatāntra 871
 Джнянодая Jñānodaya 168
 Джнятадхарма-катха Jñātādharmaḥkathā 51
 Дивья-авадана Divyāvadāna 726
 Дивья-прабандхам Divyaprabandham 559
 Дигха-никая Dīghanikāya 51, 58, 60, 68, 75, 124, 134, 169, 258, 296, 297, 375, 379, 429, 486, 487, 495, 498, 576, 591, 600, 602, 662, 699, 722, 744, 764, 783–785, 787, 788, 869, 880, 881
 Дипика Dīpikā 606
 Диргха-агама Dīrghāgama 378, 722
 Дравья-санграха Dravyasaṅgraha 338, 563
 Дравья-санграха-вритти Dravyasaṅgrahavṛtti 563
 Диштивада Dīṣṭivāda, прк. Dīṭṭivāya 51
Дхаммапада Dhammapada 104, 168, 373, 375, 531, 752, 786, 846
 Дхаммасангани Dhammasaṅgaṇī 34, 36, 168, 448, 744, 787
 Дхаммачаккапаватана-сутта Dhammacakka-pravatanasutta 785, 845, 846
 Дхарани-питака Dharaṇipīṭaka 379, 783
 Дхарма-бинду Dharmabindu 827
 Дхарма-дхармата-вибхга Dharmadharmata-vibhāga 416, 494
 Дхармадхату-става Dharmadhātustava 381
 Дхарма-питака Dharmapitaka 378, 520, 783
 Дхармасангити-сутра Dharmasaṅgītisūtra 449
 Дхарма-санграха Dharmasaṅgraha 460, 495
 Дхармасанграхани Dharmasaṅgrahāni 827
 Дхармаскандха Dharmaskandha 36
 Дхатукатха Dhatukathā 35, 787
 Дхатукая Dhatukāya 37, 235
 Дхатупатха Dhatupatha 594
 Дхваньялока Dhvanyaloka 388, 389, 682, 683
 Дэви-упанишада Devyopaniṣada 404
 Иша-упанишада Iṣopaniṣada 261, 288, 822
 Ишварагита Īśvaragītā 268, 269, 409
 Ишвара-пратьябхиджня(-вимаршини) Īśvara-pratyabhiññā(vimārṣiṇī) 38
 Ишвара-пратьябхиджня-виврити-вимаршини Īśvarapratyabhiññāvivṛtivismārṣiṇī 39
 Ишварапратьябхиджня-карики Īśvarapratyabhiññākārikā 647, 825
 Ишвара-стути Īśvarastuti 409
 Ишта-сиддхи Iṣṭasiddhi 273
 Йога-бинду Yogabindu 827
 Йога-варттика Yogavārttika 19, 268, 414
 Йога-васиштха Yogavāsiṣṭha 489, 639, 713
 Йога-вимшика Yogavimśika 827
 Йогодришти-самуччая Yogadṛṣṭisamuccaya 827
 Йога-рахасья Yogarahasya 560
 Йогасара-санграха Yogasārasaṅgraha 269, 414
 Йогасутра-бхашья Yogasūtrabhāṣya 18, 19, 247, 268, 307, 390, 414, 415, 756, 847
 Йога-сутры Yogasūtra 17, 95, 115, 123, 125, 168, 199, 213, 228, 241, 275, 307, 309, 327, 389, 390, 409, 413, 424, 448, 460, 461, 475, 495, 525, 586, 652, 690, 691, 716, 717, 752, 756, 768, 847
 Йога-шатака Yogasātaka 134, 827
 Йогини-тантра Yoginītantra 404
 Йогини-хридая Yoginīhṛdaya 775
 Кавья-миманса Kavyamīmāṃsā 81
 Каликала-сарваджня Kalikālasarvajñā 829
 Калика-пурана Kalikāpurāṇa 664
 Кальпатагамшика Kalpāvataṃśikā, прк. Карпāvaḍaṃśiā 51
 Кальпа-стхана Kalpasthāna 135, 137
 Кальпа-сутра Kalpasūtra 189
 Кама-сутра Kāmasūtra 432, 670, 864
 Канада-рахасья Kaṇādarahasya 215
 Канада-сутра-нибандха Kaṇādasūtranibandha 215
 Карака-чакра Kārakacakra 280
 Карана-ануйога Karaṇānuyoga 52
 Карма-грантха Karmagrantha 338
 Карма-прабхрита Karmaprabhṛta, прк. Камма-рāhuḍa 52
 Кармасиддхи-пракарана Karmasiddhiprakaraṇa 231
 Катанди Kaṭandī 216, 655

- Катха-араньяка Kathāraṇyaka 261
 Катха-брахмана Kathābrāhmaṇa 261
 Катхаваттху Kathāvattu 35, 82, 87, 90, 104, 178, 236, 237, 297, 458, 519–521, 525, 600, 661, 723, 780, 783, 784, 787, 788, 802, 803
 Катха-упанишада Kathopaniṣada 180, 261, 371, 517, 586, 624, 668, 729, 822
 Каушитаки-араньяка Kauṣītaki-araṇyaka 261
 Каушитаки-брахмана Kauṣītakibrāhmaṇa 261
 Каушитаки-упанишада Kauṣītakiyopaniṣada 261, 263, 638, 822, 873
 Кашая-прабхрита Kaṣāyaprabhṛta, прк. Kaṣāyapāhuḍa 52
 Кашика-вритти Kāśikāvṛtti 595
 Кашмиранама-праманья Kāsmīranāmapramāṇya 891
 Кеваддха-сутта Kevaddhasutta 392
 Кена-упанишада Kenopaniṣada 261, 822
 Киранавали Kiraṇavālī 317, 778, 809
 Крамасиддхи-пракарана Kramasiddhi-prakāraṇa 231
 Кришна-сандарбха Kṛṣṇasandarbhā 352
 Куларнава-(тантра) Kulārṇava(tantra) 404, 467, 775
 Курма-пурана Kūrmapurāṇa 269
 Кханданоддхара Khaṇḍanoddhara 247, 631
 Кхуддака-никая Khuḍḍakanikāya 786
 Кхуддака-патха Khuḍḍakapatha 168, 786
 Кшапана-сара Kṣapaṇasāra 563
 Лабдхи-сара Labdhisāra 563
 Лагхиястрая Laghiyastraya 61
 Лагхуманджуша Laghumañjūṣa 759
 Лагху-сиддханта-кауmundи Laghusiddhānta-kaumudī 224, 436
 Лагхутаттваспхота Laghutattvasphoṭa 70
 Лакшанавали Lakṣaṇavālī 214, 808
 Лакшанавали-парикша Lakṣaṇavālīparīkṣā 214
 Лакшана-мала Lakṣaṇamālā 638, 809
 Лакшана-манджари Lakṣaṇamañjari 311
 Лалита-вистара Lalitavistara 126, 153, 165
 Ланкаватара-сутта Laṅkāvatārasūtra 66, 151, 299, 307, 416, 487, 506, 524, 568, 792, 797, 798
 Локататтва-нирняя Lokatattvanirṇaya 827
 Локаята-сутта Lokāyatasutta 486
 Лочана Locana 389, 683
 Лоян цзюэлань цзи 151
 Магавагга, см. Махавагга Magavagga
 Магандия-сутта Māgandiyasutta 801
 Маджджхима-никая Majjhimanikāya 50, 76, 90, 169, 258, 359, 442, 498, 530, 531, 591, 603, 645, 650, 662, 699, 721, 722, 732, 780, 785, 787, 788, 801, 823, 845, 869
 Мадхаванидана Mādhavanidāna 132
 Мадху-вахини Madhuvāhinī 202
 Мадхьяма-агама Madhyamāgama 722
 Мадхьямака-аватара Madhyamakāvātāra 776, 837, 838
 Мадхьямака-аватара-бхашья Madhyamakāvātārabhaṣya 78
 Мадхьямака-аланкара Madhyamakālaṅkāra 862
 Мадхьямака-хридая-карики Madhyamakāhṛdayakārikā 183
 Мадхьянта-вибханга Madhyāntavibhaṅga 416, 494
 Мадхьянта-вибханга-сутта Madhyāntavibhaṅga-sūtra 17, 798, 799
 Майтраяния-упанишада Maitrāyaṇiyopaniṣada 822
 Майтри-упанишада Maitriyopaniṣada 261, 425, 657, 762, 795
 Малинивиджая-тантра Malinivijaya(tantra) 452, 467, 775
 Манав-дхамашастра см. Ману-смрити Mānavadharmasāstra
 Манасолласа Mānasollāsa 123, 424, 767
 Мандукья-карики Maṇḍukyakārikā 254, 255, 300, 496, 751, 755, 762, 763, 800, 860
 Мандукья-упанишада Maṇḍukyopaniṣada 116, 254, 261, 586, 615, 640, 751, 762, 763, 822
 Ману-смрити Manusmṛti 80, 115, 125, 159, 226, 272, 328, 374, 384, 396, 444, 448, 468, 482, 495, 579, 670, 727, 728, 746
 Маркандея-пурана Mārkaṇḍeyapurāṇa 404
 Матсья-пурана Matsyapurāṇa 664
 Матхара-вритти Matharavṛtti 702, 770
 Маха-бхагавата-пурана Mahābhāgavatapurāṇa 404
Махабхарата Mahābhārata 43, 63, 64, 80, 115, 124, 125, 138, 180, 181, 185, 187, 248, 263, 284, 286–288, 305, 306, 318, 319, 331, 396, 398, 401, 412, 413, 423, 490, 500, **511–512**, 576, 577, 624, 663, 664, 667, 668, 681, 700, 701, 764, 768, 810, 863, 881
 Махабхарата-татпарья-нирняя Mahābhārata-tātparyanirṇaya 490
 Махабхашья Mahābhāṣya 115, 303, 315, 362, 377, 425, 579, 587, 595, 605–609, 756, 814, 884
 Махабхашья-дипика Mahābhāṣyādīpikā 196
 Махавагга Mahāvagga 731, 760, 784, 820
 Махаванса Mahāvamsa 168
 Махавасту Mahāvastu 155, 165, 488, 522, 801
 Махаведалла-сутта Mahāvedallasutta 745
 Махавибхаша Mahāvibhāsa 17, 87, 119, 126, 171, 230, 231, 235, 237, 379, 429, 450, 452, 458, 521, 526, 722–725, 806
 Махадуккхаккхандана-сутта Mahādukkhakkhandanasutta 801

- Махакаммавибханга-сутта Mahakammavibhaṅgasutta 440
 Махали-сутта Mahālisutta 823
 Маханараяна-упанишада Mahānārāyaṇopaniśada 261
 Маханиддеса Mahāniddeśa 38
 Маханирвана-тантра Mahānirvāṇatantra 23, 404, 775
 Маханисиха Mahānisīha 535
 Махапариниббана-сутта Mahāparinibbānasutta 166, 314, 785
 Махапаринирвана-сутра Mahāparinirvāṇasūtra 726
 Махапраджняпарамита-упадеша-шастра Mahāprajñāparamitopadeśaśāstra 495, 599
 Махапратьякхьяна Mahāpratyākhyāna, прк. Mahāprassakkhāna 52
 Махапурана Mahāpurāṇa 52
 Махапуруша-нирняя Mahāpuruṣanirṇaya 892
 Махатапха-санкхья-сутта Mahātañhasankhaya-sutta 267
 Махаяна-санграха Mahāyānasamgraha 17, 66, 416, 418, 798
 Махаяна-сутра-аланкара Mahāyānasūtrālaṅkāra 153, 416, 494, 793
 Махаяна-шратхопатха-шастра Mahāyānaśratthopathaśāstra 792
Милинда-панья Milindapañha 78, 90, 171, 487, 537, 569, 755, 780, 783, 803
 Миманса-анукраманика Mīmāṃsānukramaṇikā 503
 Мимансасутра-бхашья Mīmāṃsāsutrabhāṣya 18, 376, 468, 703
 Миманса-сутры Mīmāṃsāsūtra 17, 375, 468, 579, 649, 667, 759, 768, 814, 852
 Муктика Muktikā 823
 Муламадхьямака-карика Mūlamadhyamakākārikā 17, 297, 493, 549, 550, 553, 554, 578, 641, 642, 837, 873
 Мулачара Mūlācāra 52
 Мундака-упанишада Muṇḍakopaniśada 161, 213, 248, 261, 263, 269, 822, 869
- Навантика Navanṭika 134
 Надобинду-упанишада Nādobindupaniśada 763
 Найгхантука Naighaṇṭuka 893
 Найрукта Nāirukta 893
 Найшкармя-сиддхи Naiṣkarmyasiddhi 123, 424, 767
 Налайра тиввияппирабандам Nālāyirattivi-rappirapantam 67, 283
 Нанвада Nānvāda 280, 672
 Нанди Nandī 52
 Нарادا-пурана Nārada-purāṇa 288, 324
 Нарادا-смрити Nārada-smṛti 384
- Нарадия-пурана Nārādīya-purāṇa см. Нарада-пурана
 Натья-шастра Nāṭyaśāstra 669, 682, 683
 Нетра-тантра Netratantra 452
 Неттиппакарана Nettippakaraṇa 38
 Нигханту Nighaṇṭu 893
 Нидана Nidāna 184, 532
 Нидана-катха Nidānakathā 165
 Нидана-стхана Nidānasthāna 135, 137
 Нираявали Nirayāvalī 51
 Нирукта Nirukta 182, 250, 263, 264, 475, 883, 893, 894
 Нирьюкти Niryukti 189
 Нити-шастра Nītiśāstra 101
 Нитья-грантха Nityagrantha 678, 679
 Нишитха Niśītha 52
 Нияма-сара Niyamasāra, прк. Niyamasāra 469, 471
 Ньяса-тилака Nyāsatilaka 256
 Ньяя-сара Nyāyasāra 199, 279, 368, 376, 583, 585
 Ньяя-аватара Nyāyavatāra 338, 742
 Ньяя-бинду Nyāyabindu 29, 382
 Ньяя-бхашья Nyāyabhāṣya 17, 27, 80, 239, 272, 294, 302, 347, 367, 369, 376, 427, 437, 516, 582, 630, 632–634, 637, 741, 746, 752, 753, 777, 810, 842, 849
 Ньяя-бхушана Nyāyabhūṣaṇa 200, 583, 631, 753
 Ньяя-варгтика Nyāyavārttika 18, 78, 294, 367, 427, 630, 633, 741, 810, 819, 849
 Ньяя-варгтика-татпарьятика Nyāyavārttikatātparyāṭikā 246, 278, 582, 633, 777, 809, 849
 Ньяя-варгтика-татпарьятика-паришуддхи Nyāyavārttikatātparyāṭikāparisuddhi 583
 Ньяя-винишчая Nyāyavinīśaya 61
 Ньяя-кандали Nyāyakandalī 778
 Ньяя-кусуманджали Nyāyakusumāñjali 19, 583, 809
 Ньяя-лилавати Nyāyalīlavatī 214, 585, 638, 753
 Ньяя-лока Nyāyaloka 895
 Ньяя-манджари Nyāyamañjarī 271, 347, 376, 427, 484, 583, 631, 637, 670, 818, 850
 Ньяя-муктавали Nyāyamuktāvalī 214, 778
 Ньяя-мука Nyāyamukha 358
 Ньяя-нирняя Nyāyanirṇaya 74
 Ньяя-паришита Nyāyapariśiṣṭa 85, 809
 Ньяя-паришуддхи Nyāyapariśuddhi 256, 809, 849
 Ньяя-правеша Nyāyapraveśa 597, 827, 831, 832
 Ньяя-правеша-таркашастра Nyāyapraveśatar-kaśāstra 861

- Ньяя-правешонама-прамана-пракарана
Nyāyapraveśanamaṣṭānāṣṭakāraṇa 861
- Ньяя-ратна Nyāyaratna 344, 779, 849
- Ньяя-ратнакара Nyāyaratnākara 604
- Ньяя-ратнамала Nyāyaratnamālā 604
- Ньяя-судха Nyāyasudha 331
- Ньяя-сутры Nyāyasūtrāṇi 17, 18, 27, 30, 45, 64, 90, 121, 122, 162, 199, 208, 218, 238, 239, 246, 272, 278, 280, 325, 326, 344, 347, 367, 369, 458, 459, 482, 484, 545, 551, 565, 566, 575, 580, 581, 582, 622, 629, 630, 632, 633, 637, 638, 650, 670, 698, 741, 746, 752, 753, 768, 777, 778, 809, 814, 819, 830, 831, 842, 848, 850, 889
- Ньяясучи-нибандха Nyāyasūcīnibandha 246
- Ньяя-таттва Nyāyatattva 560
- Падартхадхарма-санграха Padārthadharmasamgraha 18, 27, 103, 214, 216, 217, 218, 294, 376, 410, 655, 709, 778, 791, 809, 870
- Падма-пурана Padmapurāṇa 288, 663
- Падма-пурана (Равишены) Padmapurāṇa 52
- Панджика Pañjikā 79
- Панчавимшати-сахасрика Pañcaviṃśatisāhasrikā 620
- Панчавиṃша-брахмана Pañcaviṃśābrāhmaṇa 261
- Панчадаши Pañcadaśi 489
- Панчакальпа Pañcakalpa, прк. Pañcakarṇa 52
- Панчаладика Pañsarādikā 254, 623, 821
- Панчаладика-виварана Pañsarādikāvivarāṇa 74, 254, 489, 623
- Панчаладика-ньяя-сара Pañsarādikānyāyasāra 368
- Панчаратра Pañcārātra 282
- Панчартха-бхашья Pañcārthabhāṣya 611
- Панчастикая-сара Pañcāstikāyasāra, прк. Pañcāstīhikāyasāra 70, 469, 471
- Панчатантра 159
- Панчикarana Pañcīkāraṇa 767, 770
- Панчикarana-варттика Pañcīkāraṇavārtika 767
- Папа-панчика Pārapañcīkā 279
- Паралоксиддхи Paṅalokasiddhi 827
- Параматма-сандарбха Paramātmāsandarbhā 352
- Паратримшика Parātrimśikā 749
- Паратримшика-виварана Parātrimśikāvivarāṇa 749
- Парикирна-пракаша Parikīraṇaprakāśa 197
- Паспаша Paśpaśa 587, 606, 608–610
- Патимоккха(-сутра) см. Пратимокша(-сутра)
Pātimokkha(sūtra)
- Патисамбхидамагга Paṭisambhidāmagga 786
- Паттхана Paṭṭhāna 36
- Пашупата-сутры Pāśupatasūtra 111, 611
- Петаккопадеса Peṭakopadesa 38
- Пингала-пракашика Piṅgalaprakāśika 280
- Пинданирюкти Piṅḍaniryukti, прк. Piṅḍanjutti 52
- Поттхапада-сутта Poṭṭhapādasutta 602, 788, 824, 880, 881
- Правачана-сара Pravacanasāra, прк. Pāvacaṇasāra 17, 70, 469
- Праджняпана Prajñāpāṇā
- Праджняпарамита-хридая-сутра Prajñāpāramitāhṛdayasūtra 616
- Праджня-прадипа Prajñāpradīpa 734
- Праджняпти-бхашья Prajñāptibhāṣya 36
- Праджняпти-шастра Prajñāptiśāstra 622
- Прадипа Pradīpa 606
- Пракаранапада Prakaraṇapāda 718
- Пракарана-панчика Prakaraṇapañcīkā 604, 858, 859
- Пракаша Prakāśa 85, 197
- Прамана-варттика Pramāṇavārttika 66, 200, 294, 381, 633, 736, 737
- Прамана-винишчая Pramāṇaviniścaya 29, 382, 575
- Прамана-манджари Pramāṇamañjarī 214
- Прамана-миманса Pramāṇamīmāṃsā 829
- Прамана-самуччая Pramāṇasamuccaya 17, 18, 358, 381, 417
- Прамана-санграха Pramāṇasamgraha 61
- Прамея-ратнавали Prameyaratnāvalī 138, 141
- Прапанчасара-тантра Prapañcasāraṇatantra 763
- Прасанна-пада Prasannapāda 18, 549, 837
- Пратимокша(-сутра) Pratimokṣa(sūtra) 114, 375, 520, 726
- Прагитьясамутпада-хридая-карика Pratityasamutpadahṛdayakārika 873
- Прагитштхпатха Pratiṣṭhāpātha 563
- Прагмаха-ануйога Prathamānuyoga 52
- Пратьябхиджня-хридая Pratyabhijñāhṛdaya 479
- Прашамарати-пракарана Praśamaratiprakaraṇa 813
- Прашастапада-бхашья Praśastapādabhāṣya 121, 216
- Прашна-вьякаранани Praśnavyākaraṇāni 51
- Прашна-упанишада Praśnopaniṣada 261, 269, 496, 590, 769, 822
- Прашна-упанишада-бхашья Praśnopanisadabhāṣya 841
- Прем-сагар Premeśāgar 665
- Прити-сандарбха Prītisandarbhā 352
- Пуггала-паньяти Puggalapāññāti 787
- Пудгала-пратиседха-пракарана Pudgalapratīśedhaprakaraṇa 78
- Пурохитаведа Purohitaveda 261
- Пурушартха-сиддхьяопая Puruṣārthasiddhyopāya 69, 338

- Пушпа-чулика Puṣpacūlikāḥ, прк. Puphacūliāo 52
Пушпика Puṣpikāḥ, прк. Pupphiāo 51
- Рагхувинишчая Raghuviniścaya 137
Раджа-дхарма Rājadharmā 881
Раджамартанда Rājamārtaṇḍa 19, 414
Раджа-гарангини Rājatarāṅgiṇī 202, 750
Рамачаритаманаса Rāmacaritamānasa 194, 681
Рамаяна Rāmāyaṇa 194, 287, 288, 396, 398, 401, 487, 512, 663, 680–681
Раса-сара Rasasāra 778
Расаяна Rasāyana 215
Раги-рахасья Ratirahasya 432
Ратнавали Ratnāvalī 298, 552
Ратнавалираджа-парикатха Ratnāvalīrājaparikathā 298
Ратнаготра-вибхага Ratnagotravibhāga 494, 781, 793
Ратнакаранда-шрвакачара Ratnakaraṇḍasrāvākācāra 694
Ратнакоша Ratnaśośa 279
Ригведа Rgveda 109, 116, 145, 148, 157, 158, 161, 204, 226, 241, 242, 243, 249, 250, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 271, 286, 328, 348, 373, 395, 463, 508, 516, 537, 615, 794, 821, 842, 868, 872
Ригведеди-бхашья-бхумика Rgvedādibhāṣya-bhūmika 328
Ригвидхана Rgvidhāna 250, 264
Риджувимала-панчика Rjuvimalapañcikā 858
Рик-пратишакья Rkprātiśākya 182, 882
Ругвинишчая Rugviniścaya 137
Рудраямала-тантра Rudrayāmalatantra 456, 467
- Саддхармапундарика-сутра Saddharmapuṇḍarikasūtra 104
Самаваянга Samavāyaṅga 51
Самаведа Sāmaveda 157, 241, 258, 260, 261, 271, 326, 395, 537, 821, 872
Саманамандика-сутта Samaṇamaṇḍikāsutta 603
Саманнапхала-сутта Sāmaññaphalasutta 57, 58, 429, 498, 591, 662, 699, 787
Саманта-пасадика Samantapāsādikā 113
Саманья-лакшана Sāmānyalakṣaṇa 672
Самая-дипика Samayādīpikā 70
Самая-сара Samayasāra 70, 302, 469
Самбандха-парикша Sambandhaparīkṣā 382
Самгхараха Saṃgharaha 305
Самматияникая-шастра Sammatīyanīkayaśāstra 695
Самдхинирмочана-сутра Saṃdhinirmocanasūtra 66, 314, 416
Самстара Saṃstāra 52
- Самьюкта-агама Saṃyuktāgama 722
Самьютта-никая Saṃyuttanīkāya 50, 75, 76, 104, 169, 275, 441, 448, 486, 495, 532, 646, 662, 717, 722, 761, 783, 785, 845, 846
Самьютта-питака Saṃyuttapaṭṭaka 520
Сангити-парья Saṅgītiparyāya 448
Сангити-сутта Saṅgītisutta 296, 744
Санграха Saṅgraha 303, 305, 605
Сандака-сутта Saṇḍakasutta 498, 591, 699
Сандарбхи Sandarbha 138, 289, 351, 352
Санкальпа-кальпадрума Saṅkalpakalpadruma 351
Санкхья-карика-бхашья Sāṃkhyakārikabhāṣya 18, 702
Санкхья-карика Saṃkhyakārika 17, 18, 60, 88, 95, 123, 125, 137, 181, 185, 212, 247, 302, 307, 319, 320, 376, 410–412, 424, 557, 625, 640, 667, 668, 702, 703, 716, 734, 764, 765, 769, 770
Санкхья-правачана-бхашья Sāṃkhyapravacanabhāṣya 19, 269, 706, 766
Санкхьясаптати-вритти Sāṃkhyasaptativṛtti 213, 702
Санкхья-сара Sāṃkhyasāra 269, 703, 707
Санкхья-сиддханта-парамарша Sāṃkhyasiddhāntaparamārṣa 703
Санкхья-сутра-вритти Sāṃkhyasūtravṛtti 19, 83, 706
Санкхья-сутры Sāṃkhyasūtra 19, 83, 269, 626, 669, 671, 703, 704, 706, 707, 765, 768
Сантана-антара-сиддхи Santanāntarasiddhi 382
Сапта-падартхи Saptapadārthi 213, 778
Саптати-вритти Saptativṛtti 212, 702
Сарасвати-рахасья-упанишада Sarasvatīrahasyaupanīṣad 404
Сараттхаппакасини Saratṭhappakāsinī 476
Сарваведанта-сиддханта-сара-санграха Sarvaśvedāntasiddhāntarasārasaṅgraha 213, 840
Сарвадаршана-санграха Sarvadarśanaśaṅgraha 80, 323, 487, 489, 735, 759, 840
Сарвадаршана-сиддханта-санграха Sarvadarśanasiddhāntasaṅgraha 80, 487, 490, 749
Сарваджня-сиддхи Sarvajñāsiddhi 827
Сарватата-санграха Sarvāmatasaṅgraha 490
Сарварта-сиддхи Sarvārthasiddhi 661
Сарва-самвадини Sarvasamvādinī 351, 353
Сатипаттхана-сутта Satipaṭṭhānasutta 748
Сатьяртха-пракаш Satyārthaprakāś 327
Саундарананда Saundarānanda 128, 734
Сахитья-каумуди Sāhityakaumudī 138
Сваллакшара Svalpākṣarā 616
Свасвабхава-самбодхана Svasvabhāvasaṃbodhana 202
Сваччанда-тантра Svacchanda-tantra 452
Сету Setu 214

- Сиддханта-дарпана Siddhāntadarpaṇa 138
 Сиддханта-кауmundi Siddhāntakaumudī 224
 Сиддханта-муктавали Siddhāntamuktāvalī 280, 368
 Сиддхант-ратна Siddhānta-ratna 138, 142
 Сиддханта-стхана Siddhāntasthāna 135
 Сиддха-сиддханта-паддхати Siddhasiddhānta-paddhati 828
 Сиддха-хемачандра Siddhahemacandra 829
 Сиддхи-вишишчая Siddhiviniścaya 61
 Сиддхитрайя Siddhitraya 891
 Спанда-виврити Spanda-vivṛiti 456
 Спанда-вритти Spandavṛtti 202, 456
 Спанда-карики Spandakārikā 19, 202, 203, 234, 452, 454, 456, 479, 763
 Спанда-нирняя Spanda-nirṇaya 456
 Спанда-прадипика Spanda-pradīpikā 456
 Спанда-сандоха Spanda-sandoha 456
 Спанда-сарвасва Spandasarvasva 456
 Спанда-сарвасва-таттвартха-чинтамани Spandasarvasvatattvārthacintāmani 202
 Спанда-сутры Spandaśūtra 456
 Спхотавада Sphoṭavāda 759, 853
 Спхота-сиддхи Sphoṭasiddhi 503
 Стотра-ратна Stotraratnaṃ 892
 Субала-упанишада Subalopaniṣada 537
 Субодhini Subodhini 223
 Субхагья-лакшми-упанишада Subhāgyalakṣmi-upaniṣada 404
 Сварнапрабхаса-сутра Suvarṇaprabhāsa-sūtra 793
 Сварнасаптати-вритти Suvarṇasaptativṛtti 702, 735
 Сукти Sūkti 214
 Сукхавати-вьюха Sukhāvati-vyūha 721
 Сукшма-тика Sūkṣmaṭikā 138
 Сурангама-сутра Sūraṅgamasūtra 731
 Сурсагар Sūrsāgar 194
 Сурья-праджняпти Sūryaprajñāpti, прк. Sūriya-ṛaṇṇāpti 52
 Сусима-сутта Susīmasutta 532
 Сутракритаṅга Sūtrakṛtāṅga, прк. Sūyaga-ḍaṅga 591
 Сутра-питака Sūtrapiṭaka 144, 171, 179, 520, 522, 525, 648, 780, 783
 Сутра-стхана Sūtrasthāna 135, 136
 Сутта-нипата Suttanipāta 168, 258, 448, 569, 641, 786, 801
 Сутта-питака Suttapiṭaka 164, 169, 375, 378, 744, 769, 782–785, 787, 788
 Сухриллекха Suhṛllekha 734
 Сушрута-самхита Suśrutasaṃhitā 132, 136, 137, 516, 771
 Съядвада-манджари Syādvādamañjarī 338, 501
 Съядвада-ратнакара Syādvādaratnakāra 368
 Тайттирия-араньяка Taittirīyāranyaaka 90, 261
 Тайттирия-брахмана Taittirīya brahmaṇa 261
 Тайттирия-самхита Taittirīyasamhitā 243, 261, 586, 666
 Тайттирия-упанишада Taittirīyopaniṣada 72, 117, 263, 269, 300, 374, 461, 463, 513, 638, 763, 767, 822
 Тантра-алока Tantrāloka 39
 Тантра-варттика Tantravārttika 468
 Тантра(-)лока Tantraloka 453, 763, 780, 858
 Тантра-раджа-тантра Tantrarājatantra 871
 Тантрика-ракша Tantrikarakṣā 278
 Тарка-аланкара Tarkālaṅkāra 215
 Тарка-бхаша Tarkabhāṣa 20, 458, 459, 583, 585
 Тарка-дипика Tarkadīpika 85, 86, 831
 Тарка-панчанана Tarkapañcāna 215
 Тарка-ратха Tarkaratha 215
 Тарка-санграха Tarkasaṃgraha 74, 85, 515, 541, 585, 831
 Тарка-шастра Tarkasāstra 567
 Таркика-ракша Tarkikarakṣā 278, 344, 575, 585, 631
 Татвартха-чинтамани Tatvārthacintāmani 203
 Татпарья-чандрика Tātparyacandrikā 256
 Таттва-алока Tattvāloka 74
 Таттва-бинду Tattvabindu 247
 Таттва-бодха Tattvabodha 88, 766
 Таттва-вайшаради Tattvavaiśārādī 247, 268, 414, 415
 Таттва-вичара Tattvavicāra 202
 Таттва-дипана Tattvadīpana 74
 Таттва-дипика Tattvadīpikā 70, 469, 471
 Таттва-кауmundи Tattvakaumudī 247, 702, 703, 770, 841
 Таттва-мукта-калапа Tattvamuktākālapa 256
 Таттвартха-адхигама-сутра Tattvārthādhigama-sūtra 17, 61, 70, 338, 377, 448, 475, 495, 661, 813
 Таттвартха-раджа-варттика Tattvārtharājāvārttika 61
 Таттвартха-сапа Tattvārthasāra 70
 Таттва-самаса-сутры Tattvasamāsa-sūtra 19, 703, 704
 Таттва-санграха Tattvasaṃgraha 29, 79, 550, 627, 734, 738, 861–863
 Таттва-сандарбха Tattvasaṅdarbha 352
 Таттва-сиддхи Tattvasiddhi 495
 Таттва-тика Tattvaṭikā 256, 677
 Таттва-трая Tattvatraya 611
 Таттва-чинтамани Tattvacintāmani 20, 311, 484, 545, 671, 672, 779
 Таттва-шекхара Tattvaśekhara 611
 Таттвopaплава-синха Tattvopaplavasinha 18, 840

- Татхагата-гухьяка-сутра Tathāgataḡuhyaka-sūtra 781
Тевиджджа-ваччаготта-сутра Tevijjavacchagottasūtra 721
Тевиджджа-сутта Tevijjasutta 785, 823
Тенгьюр bstan gyur 549
Тика Tika 294, 655
Типитака Tipiṭaka 17, 126, 144, 164, 168, 171, 179, 236, 385, 389, 440, 448, 477, 510, 527, 532, 549, 553, 617, 620, 645, 648, 651, 717, 722, 769, **782–789**, 833
Тирувасахам Tiruvāsaham 562
Тирукковейяр Tirukkōveiyār 562
Тирумантирам Tirumantiram 855, 871
Тирумурей Tirumurei 561
Тируттондаттохей Tiruttoṅṅattohai 562
Триварначара Trivaraṅcāra 52
Триканди Trikaṅḡi 196
Трилока-сара Trilokasāra 563
Тримшика Triṁṣikā 229, 232, 268, 271, 308, 416, 798
Трипитака Tripiṭaka 135, 171, 603, 718, 722, **782–789**, 802, 861
Трипура-упанишада Tripuropaniṣada 404
Трисвабхава-нирдеша Trisvabhāvanirdeṣa 66, 233, 793, 798
Тришаштилакшана-пурана Triṣaṣṭilakṣaṅa-purāṅa 52
Туп-тика Turṭika 468
Туриятита-упанишада Turīyātītopaniṣada 763
Тхерагатха Theragāthā 375, 603, 786
Тхеригатха Therīgāthā 786
Удана Udāna 124, 369, 786
Уданавага Udānavaga 373
Уддьота Uddyota 606
Упадешаратна-мала Upadeṣaratnamālā 269
Упадеша-сахасри Upadeṣasāhasrī 181, 213, 300, 540, 767, 860, 870
Упасакадаша Upāsakādaśāḡ 51
Упаскара Upaskāra 215
Упаяхридая Upāyahṛdaya 567, 580, 850
Утгара-миманса-сутры Uttaramīmāṁsāsūtra 253
Утгара-пурана Uttarapurāṅa 52
Утгара-стхана Uttarasthāna 137
Утгара-тантра Uttaratāntra 494
Харивамша-пурана Harivamṣapurāṅa 52
Харинамамрита-вьякарана Harināmāmṛtavū-kaṅa 351
Хатха-йога-прадипика Nathayogapradīpikā 828
Хеваджра(-тантра) Hevajra(-tantra) 210
Хету-бинду Hetubindu 382
Хетувидья-ньяяправеша-шастра Hetuvidyā-nyāyapraveṣāśāstra 861
Хетучакра-дамару Hetucakraḡamaru 358
Хету-чакра-самартхана Hetucakrasamarthana 30
Хридая-сутра Hṛdayasūtra 621
Чайтанья-чаритамрита Caitanyacaritāmṛta
Чандра-праджняпти Candraprajñapti 52
Чарака-самхита Carakasamhitā 90, 132, 135–137, 199, 207, 208, 278, 344, 367, 439, 444, 482, 516, 517, 565, 580, 581, 741, 771, 848, 877
Чарана-ануйога Caraṅanuyoga 52
Чатухстава Catuḡstava 298
Чатухшарана Catuḡśaraṅa, прк. Causaraṅa 734, 776
Чатухшатака Catuḡśataka 17, 302
Чатухшлока Catuḡśloka 892
Черная Яджурведа Kṛṣṇa Yajurveda 196, 248, 260, 261
Чикитсасара-санграха Cikitsāsārasaṅgraha 137
Чикитса-стхана Cikitsāsthāna 135, 137
Чулавагга Cūlavagga 784
Чулакаммавибханга-сутта Cūlakammavibhaṅga-sutta 442
Чуламалункья-сутта Cūlamālunkyasutta 845
Чуласакулудай-сутта Cūlisakuludāyīsutta 360
Чуланиддеса Cullaniddeṣa 38
Чхандас-сутра Chandassūtra 249, 250
Чхандах-каустубха Chandaḡkaustubha 138
Чхандогья-упанишада Chāṅḡogyopaniṣada 122, 124, 161, 187, 200, 248, 261, 263, 301, 374, 424, 443, 513, 540, 557, 586, 657, 668, 678, 692, 714, 727, 761, 762, 822, 869, 879
Шабара-бхашья Śabarabhāṣya 633
Шабдадхату-самикша Śabdadhātusamikṣa 196
Шабдашакти-пракашика Śabdaśaktiprakāśika 885
Шаддаршана-самуччая Śaddarśanasamuccaya 18, 80, 338, 487, 490, 735, 827, 840
Шайва-пурана Śaivapurāṅa
Шалистамбха-сутта Śālistambhasutta 75
Шанкара(-диг)-виджая Śaṅkara(dig)vijaya 74, 504
Шаранагати-гадья Śaraṅagatigadya 678
Шарипутра-абхидхарма-питака Śāriputrābhidharmapiṭaka 379
Шарипутра-абхидхарма-шастра Śāriputrābhidharmasāstra 379
Шарипутра-пракарана Śāriputraprakaraṅa 128
Шарирака-бхашья-тика Śārīrabhāṣyaṭkā 74
Шарирака-сутры Śārīrakasūtra 251
Шарира-стхана Śārīrasthāna 135, 137

- Шарнгадхарма-самхита Śarṅgadharmasaṃhitā 137
- Шастра-дипика Śāstradīpikā 604
- Шата-душани Śatadūṣaṇī 256
- Шатака-траям Śatakatrāyam 196
- Шатапатха-брахмана Śatapathabrāhmaṇa 248, 261, 262, 666, 716, 727, 872
- Шатасахасрика-праджняпарамита Śatasāhasrikāprajñāpāramitā 616, 620
- Шата-шаstra Śataśāstra 106
- Шаткхандагама Satkhaṇḍāgama 53
- Шашти-гантра Śaṣṭitantra 90, 702
- Шветашватара-упанишада Śvetāśvataropaniśada 161, 190, 261, 330, 403, 409, 578, 624, 626, 700, 703, 704, 734, 822, 866, 881
- Шивавиджняна-упанишада Śivavijñānopaniśada 456
- Шиваджняна-бодхам Śivajñānabodham 855
- Шива-дришти Śivadṛṣṭi 452, 455, 456, 749, 750, 825
- Шивадришти-вритти Śivadṛṣṭivṛtti 456
- Шивананда-лахари Śivānandalahari 860
- Шива-самхита Śivasamhitā 828
- Шива-стотравали Śivastotrāvalī 858
- Шива-сутра-варттика Śivasūtravārtikā 455
- Шива-сутра-вимаршини Śivasūtravimarśinī 455
- Шива-сутра-вритти Śivasūtravṛtti 455
- Шива-сутры Śivasūtram 19, 202, 203, 234, 452, 454, 456, 479, 594
- Шива-упанишада Śivopaniśada 456
- Шикша-самуччая Śikṣāsamuccaya 449
- Шикшаштана Śikṣāṣṭana 126
- Шлока-варттика Śloka-vārttika 28, 78, 294, 468, 604, 759, 818, 819, 850, 852, 853
- Шодашака Śoḍaśaka 827
- Шомбад Коумуди Śamvad Kaumudī 686
- Шри Шри Чанда Śrīśrīcanda 404
- Шри-бхашья Śrībhāṣya 254, 256, 286, 677, 678
- Шривайкунтха-гадья Śrīvaikuṇṭhagadya 678
- Шривачана-бхушана Śrīvacanabhūṣaṇa 612
- Шрималадэви-сутра Śrīmāladevisūtra 781
- Шриранга-гадья Śrīraṅgagadya 678
- Шрута-пракашика Śrutaprakāṣikā 677
- Шрутисара-самуддхара Śrutisārasamuddhāra 123
- Шуньята-саптати Śunya-tāsaptati 873–875
- Экакшара Ekākṣara 616, 621
- Экоттара-агама Ekottarāgama 722
- Юкти-дипика Yuktīdīpikā 18, 185, 702, 703, 764, 765, 770
- Юкти-шаштика Yuktiṣaṣṭikā 875
- Яджнявалкья-смрити Yājñavalkya-smṛti 125, 384, 870
- Яджняпарибхаша-сутра Yājñaparibhāṣasūtra 258
- Яджурведа Yajurveda 157, 241, 258, 260, 261, 271, 395, 537, 821, 872
- Ямака Yamaka 787

УКАЗАТЕЛЬ ТЕРМИНОВ*

- абиджа abjja 220, 275,
абхава abhāva 27–30, 182, 216, 218, 247, 295,
459, 477, 588, 590, 604, 630, 635, 809,
839, 874
абхавья abhāvya 351
абхаса ābhāsa 30–32, 598, 790
абхасавада ābhāsavāda 350
абхеда abheda 32, 61, 139, 156, 200, 202, 204–
205, 252–254, 282–284, 286, 290, 291, 302,
339, 611, 677–680, 879, 891
абхедавада abhedavāda 742, 895
абхивьяктиввада abhivyaktivāda 757
абхиджня abhiñña 32, 151, 168, 277, 533, 721,
725, 743
абхидха abhidhā 209
абхидхамма (пали) abhidhamma 32–33
абхидхарма abhidharma 32–33, 34, 66, 171,
176, 179, 229, 270, 279, 297, 386, 416, 418,
477, 510, 533, 551, 556, 614, 622, 650, 651,
688, 718, 720, 875, 876
абхидхея abhidheya 289, 290
абхидхейтва abhidheyatva 588, 655
абхийогья abhiyogya 337
абхимана abhimāna 123, 206
абхинивеша abhiniveśa 228, 460
абхинна abhinna 757
абхинья (пали) abhiññā 40, 391
абхисама 526, 804
абхихита-анвая abhihitānvaya 41, 82, 196,
222
абхишека abhiṣeka 714
абхранта abhrānta 650
абхутартха-ная abhutārtha-naya 343
абхьюдая abhyudaya 41, 376, 377, 424, 609,
670
абхьяса abhyāsa 213, 644, 692, 746, 847, 848
аваграха avagraha 342
авадхута avadhūta 110
авадхути avadhūti 555
авадхья avadhya 159
аварана āvaraṇa 163, 420, 497, 801
аварана-шакти āvaraṇa-śakti 49
аваса avasa 114
авасарпини avasarpinī 42
авастха avasthā 254, 723
аватара avatāra 42–45, 127, 148, 149, 160,
287, 321, 331, 352, 398, 400–402, 663, 664,
679, 680, 793
аваччхедавада avacchedavāda 350, 821
авашьяка avaśyaka 333
авая avaya 342
аваява avayava 45–47, 86, 90, 107, 136, 208,
219, 345, 364, 366, 367, 481, 483, 574, 578,
593, 596, 597, 598, 657, 703, 737, 816, 832
аваява-аваяви-бхеда avayava-avayavi-bheda 86
аваяви avayavi 86
аваявин avayavin 219, 364, 737
авиджняпти avijñāpti 47–48, 270, 271, 307,
380, 718, 844
авиджняптирупа avijñāptirūpa 379, 806
авидья avidyā 19, 20, 48–49, 54–56, 71, 73,
74, 88, 115–118, 149, 184, 200, 201, 247,
254, 265, 271, 273, 274, 291, 299, 301,
319, 324, 329, 350, 355, 369, 415, 455,
460, 489, 496, 504–507, 532, 541, 638,
641, 646, 693, 697, 729, 731, 745, 749,
753, 763, 766, 767, 801, 821, 822, 847,
860
авинабхава avinābhāva 90, 309, 231, 484
авирата самьяг дришти avirata samyaḡ dṛṣṭi
318
авирати avirati 143
ависсахи (пали) avissahi 334
авишеша aviśeṣa 315, 514
авьяката avyākata 49, 50–51, 76, 77, 411
авьякрита avyākṛta 473, 743, 824
авьякта avyakta 37, 49, 99, 100, 122, 126,
180, 233, 306–308, 319, 460, 611, 624, 691,
701, 706, 730, 732, 761, 769
агама āgama 51–53, 344, 355, 453, 597, 635,
772
агамы āgama 53, 54, 179, 180, 304, 338, 454,
549, 722, 735, 742, 749, 775, 790, 826, 855,
866, 891
агни agni 515, 516
агнихотра agnihotra 249, 260, 630

* В список не включены названия языков, этнических групп, наименования представителей философских школ и течений, религиозных групп и т.п. (напр., найяки, йоги и др.). Исключение составляют альвары, наянры, париббаджаки, дигамбары и шветамбары, которым посвящены специальные статьи. Основная часть терминов — санскритского происхождения; в иных случаях язык указывается при кириллическом слове.

- агничаяна agnicayaṇa 260
 агхора aghora 772
 адана-виджняна adana-vijñāna 267, 418
адвайта(-веданта) advaita(-vedānta) 19–22, 49, 53–56, 74, 83, 88, 108, 117, 118, 146–149, 156, 180, 182, 190, 200, 203–205, 213, 223, 243, 247, 252, 254–256, 264, 265, 268, 273, 274, 282–284, 286, 289, 292, 294, 298, 299, 302, 322, 324, 325, 328, 330, 349, 350, 355, 356, 368, 372, 397, 410, 418, 425, 438, 455, 456, 463, 474, 480, 489, 490, 493, 497, 502–507, 518, 524, 529, 540, 543, 544, 572, 573, 584, 598, 623, 635, 651, 654, 658, 665, 669, 673, 675–680, 685, 706, 715, 716, 729, 730, 732, 749, 752, 753, 755, 756, 759, 766, 767, 770, 797, 800, 808, 821, 835, 846, 853, 855, 860, 877, 891
 адвеша adveśa 124
 аддха-лока addha-loka 335
 адеша adeśa 437, 476
 адеши adeśī 740
 аджива ājīva 292, 339, 340, 470, 472, 536
 адживика ājīvika, см. **адживикизм**
адживикизм 15, 16, **56–58**, 107, 119, 124, 158, 170, 480, 497, 498, 576, 661, 728, 729, 787
 аджняна ajñāna 766
 адикавья ādikavya 81
 адирахасья ādirahasya 871
 адоша adoṣa 473
адришта/-ы adṛṣṭa **58–59**, 91, 121, 122, 216, 316, 410, 445, 447, 516, 628, 644, 728, 753–755
 адхамма adhamma 375
адхарма adharmā **59–60**, 80, 86, 185, 200, 206, 215–217, 276, 316, 320, 340, 360–363, 373, 374, 376, 377, 431, 439, 445, 469, 471, 638, 697, 714, 753–755, 764, 812, 839
 адхварью adhvaryu 262
 адхикара adhikāra 434, 667, 825
 адхикарана adhikaraṇa 253, 434, 677, 887
 адхикара-сутра/-ы adhikāra-sūtra 595
 адхьявасая adhyavasāya 181
 адхьяпана adhyāpana 135
 адхьяропа adhyāropa 49
 адхьяса adhyāsa 474, 496, 505
 адхьяя adhyāya 253, 260, 537, 608, 677
 адхьяяна adhyāyana 135
 айндра(-вьякарана) aindra(-vyākaraṇa) 303, 305
 айкаргья aikārgya 389
 айогья кевалин ayogyā kevalin 318
 айтихасика aitiḥāsika 251, 264
 акальа akālya 50
 аканкша ākāṅkṣa 81, 222, 886
 акара ākāra 636
акаша ākāśa **61–63**, 118, 120, 122, 215–217, 219, 316, 335, 237, 281, 340, 363–365, 367, 392, 422, 426, 461, 462, 465, 469, 471, 513, 517, 518, 534, 556, 557, 628, 657–659, 673, 710, 712, 719, 744, 815, 817, 821, 832, 850, 851
 акаша-дхату ākāśa-dhātu 62
 акинчаннаятана (пали) akincaññāyatana 98
 акириявада kiriyavāda 575, 735
 акрама ākrama 757
акрити ākṛti **63–65**, 209, 303, 308, 317, 346, 362, 363, 587, 607, 609, 695, 814, 818, 887–889
 акритивада ākṛtivāda 64
акусала (пали) akusala 65
 акусала-мула (пали) akusala-mūla 541
акушала akuśala **65**, 68, 277, 473, 541, 743, 761, 867
 акханда-вакьявада akhaṇḍavākyavāda 221, 222
 акушала-дхарма akuśala-dharma 33, 473, 532
 акушала-мула akuśala-mūla 432, 473
 акхьяти akhyāti 473, 474
 акша akṣa 647
 акшара akṣara 191, 243, 505, 850, 852, 885
 акшина akṣiṇa 336
 аламбана ālambana 29
 аламбана-праатья ālambana-pratyaya 28, 650
 аланкара alamkāra 388, 389
 алаукика alaukika 502, 653, 809
алая-виджняна ālayavijñāna **65–67**, 116, 228, 231, 232, 267, 268, 270, 307, 416, 418–421, 442, 478, 531, 534, 749, 799, 808
 алобха alobha 473, 719
алока aloka **67**, 335, 486
 алочана-матра alocana-mātrā 572, 656
альвар(ы) (тамил.) ālvār 20, **67–68**, 126, 192, 194, 282, 283, 285, 288, 324, 398, 404, 559, 563, 677, 891
амаравиккхепики amarāvikkhepikā **68–69**, 698
 амоха amoha 473, 541
 амрита amṛta 401
 амудхадриштитва amudhadṛṣṭitva 344
 анабхилапья anabhilapya 497
 анабхилапьятман anabhilapyaṭman 232
 анава āṇava 855
 анава-мала āṇava-mala 500, 501
анавастха anavasthā **28, 70–71**, 447, 601, 690
 анава-упая āṇava-upāya
 анагами(н) anāgāmi(n) 87, 104, 115
 анагата anāgata 162
 анади anādi 431, 497
анадхьявасая anadhyavasāya **71–72**, 575

- анайкантика anaikāntika 31
ананда ānanda 22, **72–74**, 84, 117, 142, 200, 223, 274, 292, 454, 505, 519, 604, 671, 683, 691, 762, 835
 ананвая ananvaya 31
 анандамая ānandamaya 72, 117
 ананта ananta 488
 анартхаданда anarthadanda 294
 ан-асава an-āsava 360
 анатма anātma 75, 84, 144, 176, 277, 384, 531, 748
анатмавада anātmavāda **75–79**, 84, 118, 123, 174, 207, 232, 277, 308, 363, 427, 431, 438, 476, 477, 496, 531, 646–648, 660, 696, 714, 720, 724, 743, 745, 782, 826
 анатман anātman 77, 369, 476, 745
 анатта (пали) anatta 84, 476
 анахата(-чакра) anāhata(-cakra) 245
анвая anvaya **79**, 91, 92, 199, 220, 365, 791, 890
анвикшики ānvīkṣikī **80–81**, 238, 271, 272, 482, 509, 864, 877
 анвикшики нирартхика ānvīkṣikī nirarthikā 80
анвита-абхидхана anvitābhidhāna **81–82**, 196, 222, 304
 анга aṅga 189, 190, 248, 825
андхака andhakā **82–83**, 87, 521, 723, 804, 805, 836, 837
 анивритта бадара сампарая anivṛtta badara samparaya 318
 аника anika 337
 анирвачания anirvāsanīya 49, 243, 274, 301, 473, 474, 497, 506, 766
 анирвачания-кхьяти anirvāsanīyakhyāti 473
анитья(та) anītya(tā) 75, 79, **84–85**, 144, 176, 277, 369, 384, 427, 476, 531, 535, 569, 717, 719, 745, 748
 аничча (пали) anicca 369, 476
 аннамая annamaya 117
 адрита adṛta 242, 360, 462
антарабхава antarābhāva 16, 82, **86–88**, 205, 235, 237, 379, 453, 521, 526, 696, 715, 724, 806
 антарабхава-шарира antarābhavaśarīra 88
 антара-каппа antarakappa 429
 антаранга antaraṅga 352
 антарикша antarikṣa 794
 антарьямин antaryāmin 292, 679
антахкарана antaḥkaraṇa 60, 83, **88**, 123, 181, 181, 301, 376, 411, 414, 502, 702, 716, 747, 753, 764–766, 780, 821, 847
 антья-вишеша antya-viśeṣa 120, 216, 219, 281, 282, 363, 422, 588, 656, 688, 694, 817
 ану anu 120, 340, 410, 472, 500, 502, 518, 708, 709, 780
 анубандха anubandha 304, 609
 ану врата anu vrata 293
 анувритти anuvṛtti 220, 281, 561, 572, 589, 595, 695, 792, 816
 анувьявасая anuvyavasāya 601
ануграха anugraha **89**, 150, 285, 286, 454, 612
 ануйогин anuyogin 28, 546
 анукрамани anukramani 250, 264
 анулома anuloma 646
анумана anumāna 29, 30, 54, 71, 79, **89–94**, 102, 140, 219, 272, 276, 294, 348, 366, 382, 459, 481, 517, 546, 548, 574, 593, 596, 629, 633–636, 644, 648, 656, 736, 739, 754, 790, 791, 829, 830, 832, 839, 840, 862, 877, 878
 аnumановада anumānavāda 30, 91
 анумея anumeya 597
 анулалабдхи anupalabdhī 28, 29, 54, 78, 140, 459, 636
 анулалабдхи-линга-анумана anupalabdhī-liṅga-anumāna 92
 анупрекша anuprekṣā 535, 695
 анутпатти anutpatti 28
 ануттара-йога-тантра anuttara-yoga-tantra 212
 ануттара-самьяк-самбодхи anuttara-samyak-sambodhi 163
 анушая anuśaya 227, 230, 237, 521, 526
 аньонья-абхава anyonya-abhāva 27, 28
 аньяртха-абхаса-кхьяти anyārtha-ābhāsa-khyāti 474
 аньятва anyatvā 535
 аньятха-кхьяти anyathākhyāti 206, 276, 473, 474
 аэнка aneka 709
 аэнкамсика anaikamsika 50
 аэканта anekānta 342
анэкантавада anekāntavāda **94–95**, 126, 332, 342, 790
 апавада apavāda 561
апаварга apavarga 72, **95**, 198, 539, 637, 713
 ападана apadāna 434
 апад-дхарма apad-dharma 361
 ападеша apadeśa 598, 829
 апана arāna 639, 826
 апанга-викша arāṅga-vikṣa 142
 апара-видья araravidyā 349, 355
 апарадриштанвая aparadṛṣṭānvaya 31
 апарасаманья ararasāmānya 694
 апарашайла araraśaila 82, 836
 апариграха aparigraha 293, 530, 790
 апарокша ararokṣa 199, 650
 апартхака arārthaka 30
 апаурушея arauruṣeya 538, 853, 887

- апекша āpekṣā 723
 апекша-абхавā apēkṣa-abhāva 27
 апекшабуддхи apēkṣabuddhi 121, 281, 589, 590, 708, 709
апохавада apohavāda 96, 246, 304, 382, 482–484, 582, 684, 811, 814, 819, 889, 890
 апракрита aprakṛta 329
апрама apramā 86, 96, 206, 272, 629, 697, 746
 апрамада apramāda 143, 719
 апраматта самьятта apramatta samyatta 318
 апрапта-кала argṛpta-kāla 30
 апрапьякари aprāpyakāri 393, 651
 апраписанкхья-ниродха apratisāmkhyanirodha 525, 534, 723
 апригхак-сиддхи aprīghaksiddhi 880
 апсара/-ы arsaṛā 109, 128, 400, 432
 апта āpta 96
аптавачана āptavācana 96–97, 633, 656, 853, 890
апурва āpūrvā 97–98, 445, 539, 604, 858
 апурва карана āpūrvakaraṇa 318
 арабххавада ārambhakavāda 22, 107
араньяка/-и āraṇyaka 100–101, 158, 227, 244, 257, 258, 261, 396, 821, 872, 873
 арати arati 356, 357
 ария (размер) aṛya 550
 аропа āropa 475, 733, 779
артха artha 101–102, 130, 220, 221, 244, 295, 314, 362, 399, 432, 537–539, 586, 589, 612, 613, 622, 634, 652, 656, 667, 669, 670, 710, 756, 771, 853, 864, 886, 887, 894
артха-крия-каритва artha-kriyā-kāritva 102, 478, 575, 634, 635, 737
артхапатти arthāpatti 102–103, 140, 446, 459, 604, 630, 634–636, 858
 артха-пракаша artha-prakāśa 219
 артхашастра arthasāstra 101, 602, 864
 арупа-дхату arūpa-dhātu 167, 387, 391, 569, 725, 795, 820
арупа-лока arūpa-loka 103
 арупа arūpa 390, 391
 арупи агӯри 602, 764
архат arhat 16, 35, 46, 83, 103–104, 115, 128, 152, 166, 178, 179, 191, 237, 337, 386, 416, 519, 525, 532–534, 563, 570, 696, 724, 745, 786, 792, 802, 804, 820, 833
 арья ārya 69, 145, 411, 452, 845
 арьявамша āryavamaśa 549
Арья Самадж ārya samāj 104–105, 327, 564, 665
асава (пали) āsava 76, 107, 115, 392, 531, 532, 717, 748
 асамаваи-карана asāma vaiyākaraṇa 438, 690
 асамдеха asaṁdeha 304
 асампраджнята-самадхи asamprajñāta-samādhi 391, 530, 531, 691, 692
 асана āsana 268
 асанга asaṅga 212, 214, 614
 асанкхья asaṅkheya 795
 асанкхья-капта asaṅkheyakappa 429
 асат asat 262, 267, 360, 462, 474, 758, 830
 асат-прастья asat-pratyaya 217
 асанскрита āsaṁskṛta 62
асанскрита-дхармы āsaṁskṛta-dharma 271, 386, 387, 477, 513, 534, 569, 570, 687, 717–720, 844, 885
асаткарьявада asatkāryavāda 22, 107, 207, 308, 437, 438, 558, 715, 730, 884
 асат-кхьяти asatkhyāti 473, 474
 асиддха asiddha 31, 74, 791
 асмита asmīta 390, 460, 690, 691
 аспарша-йога asparśa-yoga 255
асрава/-ы āsrava 75, 115, 143, 150, 339, 511, 536, 563, 695, 760
 астея asteya 293, 530, 790
астика āstika 80, 90, 115–116, 246, 263, 462, 576, 636
 астика-даршана āstika-darśana 115, 471
 астикая astikaya 340, 563
 аститва astitva 588
 астхи asthi 133
 асу asu 371, 400, 714, 720
 асура asura 184, 260, 336, 360, 361
 асура кумара asura kumāra 335
 атала atala 794
 ативихика ativahika 764
 атидеша-сутра/-ы atideśa-sūtra 595
 атимарга atimarga 465
 атита atita 162
 атитхисамвибхага atithisaṁvibhāga 294
 атишая atīśaya 423
 атмавада ātmavāda 207, 698, 735
 атма(-)видья ātmavidyā 80, 239, 272
 атмавичара ātmavicāra 676, 677
 атма-кхьяти ātmakhyāti 473
 атма-лингани ātma-liṅgani 78, 371
Атман ātman 15, 16, 19, 21, 22, 28, 45, 48, 49, 53–55, 59, 60, 62, 66, 69, 70, 72, 73, 75–78, 80, 84–86, 88, 106, 108, 115, 116–119, 123, 126, 128, 146, 148, 149, 156, 158, 161, 162, 170, 173–175, 180–182, 186, 188, 200, 205, 208, 213–216, 220, 232, 235, 236, 239–241, 243, 250, 252, 254, 262, 263, 268, 269, 272–274, 276, 281, 285, 293, 295, 296, 299–302, 306, 316, 319, 330, 340, 347–349, 350, 352, 354, 355, 364, 369–374, 376, 394, 397, 398, 405, 409–411, 422–426, 429, 431, 440, 442, 445, 447, 461, 463, 470, 471,

- 473, 477, 496, 501, 502, 517, 529, 536, 539, 540, 568, 572, 581, 582, 584, 586, 591, 592, 599, 602, 628, 630, 633, 637, 638, 640, 650, 654, 656–657, 659, 666–669, 671, 672, 676, 698, 700, 701, 710, 712, 714–717, 720, 727–731, 734, 735, 745–747, 750, 751, 753, 760–764, 766, 769, 775, 777, 787, 801, 803, 807–809, 815, 821, 822, 826, 844, 846, 858, 860, 863, 870, 873, 878, 880, 891, 892
- атманупалабдхи *ātmanupalabdhi* 78
 атмараक्षा *ātmarakṣa* 337
Атта (пали) *Atta* 75, **116–119**, 728, 826
 атта-диттхи *atta-ditthi* 360
 атьянта-абхава *atyanta-abhāva* 27
АУМ см. **ОМ**
 аутпаттика *autpattika* 538
 аушадха *auśadha* 336, 454, 676, 729
 ахам *aḥam* 147, 148
 ахамвимарша *aḥamvimarśa* 273
 ахам-пратьяин *aḥam-pratyāin* 821
аханкара *aḥmākāra* 88, 99, **122–123**, 181, 213, 292, 306, 307, 319, 411, 414, 418, 464, 465, 502, 624, 628, 640, 690, 691, 701, 704, 727, 728, 765, 766, 769, 780, 821, 847
 аханкарин *aḥmākārin* 821
 ахара *āhāra* 114, 462
 ахету(вада) *ahetu(vādā)* 576, 580, 830
ахимса *ahiṃsā* 22, 69, 103, 112, **214–126**, 132, 170, 293, 312, 332, 338, 343, 354, 361, 376, 395, 398, 468, 530, 719, 790, 867, 870
 ахника *āhnikā* 215, 605, 703
 ахрикья *ahrīkyā* 719
 ачарья *ācārya* 180, 283, 294, 481, 563, 605, 813, 865
 ачелака *acelaka* 15, 112
 ачетасика *acetāsika* 745
 ачинтья *acintya* 493
ачинтья-бхеда-абхеда *acintya-bhedābheda* **126–127**, 139, 288, 289, 290, 351, 835
 ачинтья-шакти *acintya-śakti* 353
 ачит *acit* 205, 282, 329, 879
 ашакти *aśakti* 186, 588, 839
 ашарана *aśaraṇa* 535
 ашья *āśaya* 568
 ашвамедха *aśvamedha* 156–158, 160, 161, 243, 260, 395
 ашваттха *aśvattha* 395
 ашока *aśoka* 789
ашрам(а) *āśrama* 100, 110, **130–131**, 159, 220, 226, 312, 321, 327, 361, 374, 399, 612, 613, 670, 676, 762, 871
 ашрама-дхарма *āśrama-dharma* 226
 ашрая *āśraya* 85, 289, 364, 497
 ашрая паривритти *āśraya-parāvṛtti* 421, 534
- аштамангала *astamaṅgala* 334
 аштанга-йога *aṣṭāṅgayoga* 412, 827
 аштангика-марга *aṣṭāṅgika-mārga* **131**, 292–293
 «Аштгачап» *aṣṭachap* 193
 ашубха *aśubha* 360
 ашубха-бхавана *aśubha-bhāvāna* 532
 ашуддха *aśuddha* 343
 ашуддхавидья *aśuddhavidyā* 434
 ашучья *aśucya* 444, 536, 638, 639, 752, 827, 864
аюрведа *āyurveda* **131–134**, 135–137, 207, 319, 324, 367, 448, 513–515, 557, 590, 717
 аюс *āyus* 275, 351
аятана *āyatana* 34, 36, 38, 84, **138**, 168, 230, 379, 385, 387, 568, 646, 748
- баддха *baddha* 331, 679
 бала *bala* 319, 336, 351, 379, 510, 599
бандха *bandha* 34, 36, 37, **143**, 339, 341, 453, 563
 бардо *bar do* (тиб.) 87, 715
 бауддха *bauddha* 169, 886
 баула *baula* 772
 бахиранга *bahiraṅga* 352
 бахирмукха *bahirmukha* 835
 бахудака *bahūdaka* 110
бахушрутия *bahuśrutīya* 83, 126, **144–145**, 297, 495, 725
 бахья-индрия *bāhyendriya* 392, 648
 биджа *bīja* 66, 227, 267, 268, 372, 414, 418, 419, 442, 443, 447, 478, 535, 587, 652, 811, 844
 биджа-самадхи *bīja-samādhi* 691
 бимба *bimba* 146
бимба-пратибимбавада *bimba-pratibimbavāda* 20, 54, 55, **146–147**, 350, 624
бинду *bindu* **147**, 871, 893
 бисапантха *bisapantha* 356, 357
бод(д)хи *boddhi* 48, 113, **150–151**, 155, 164, 166, 175, 209, 277, 362, 390, 391, 415, 421, 483, 493, 522, 523, 531, 532, 568, 569, 722, 748, 760, 792, 796, 801, 825, 844
 Бодхи (дерево) *bodhi* 82, 150, 165, 168, 395
 бодхи дурлабха *bodhi durlabha* 536
бодхисаттва *bodhisattva* 17, 104, 106, 128, 151, **152–155**, 163, 164, 175, 189, 191, 192, 207, 209, 210, 233, 380, 381, 392, 416, 421, 430, 443, 449, 468, 488, 493–495, 521–523, 534, 535, 548, 552, 570, 599, 600, 614, 617–620, 725, 786, 792, 793, 796, 803, 824, 836, 838, 844, 868
 бодхисаттва-бхуми *bodhisattva-bhūmi* 534
 бодхисаттваяна *bodhisattvāyana* 152, 523
 бодхичарья *bodhicaryā* 380
бодхичитта *bodhicitta* 154, **155**, 163, 207, 535

- бон (тиб.) bon 210
 брахмavid brahmaid 110
 брахма-вихара brahma-vihāra 859
 брахма-лока brahma-loka 628, 794
Брахман Brahman 17, 19, 20, 22, 41, 49, 53–55, 61, 62, 72–74, 80, 108, 110, 116, 118, 126, 132, 139, 140, 142, 146, 148, 149, **155–157**, 158, 160, 161, 170, 187, 188, 191, 196–198, 200–202, 204, 205, 223, 247, 250, 252–254, 256, 262, 263, 265, 266, 273, 274, 282–285, 289, 291, 292, 299–301, 322, 327, 329, 330, 349, 350, 352, 354, 355, 359, 371, 372, 374, 377, 394, 397, 398, 401, 403–405, 408, 410, 425–427, 443, 464, 465, 480, 489–491, 496, 497, 503–507, 529, 540, 556, 557, 586, 590, 624, 626–628, 638, 639, 641, 645, 657, 658, 668, 670, 671, 673, 676, 678, 679, 683, 685, 692, 693, 713, 726–732, 734, 735, 749, 755, 762, 763, 766, 785, 793, 795, 818, 821, 822, 835, 854, 855, 860, 866, 869, 870, 879, 880, 890, 892
брахман (ср.р.) brahman 157, 160, 242, 243, 463
брахман(-ы) brāhmaṇa 32, 43, 60, 64, 80, 101, 110, 113, 130, 131, 135, 156, 157, **158–159**, 160, 161, 170, 196, 198, 223, 226, 229, 242, 245, 249, 256, 261, 266, 278, 296, 321, 327, 330, 334, 354, 355, 359–362, 374, 383, 384, 395–397, 399, 400, 429, 432, 440, 442, 444, 451, 457, 462, 481, 486, 539, 590, 591, 599, 600, 602, 608, 612, 613, 662, 663, 665, 672, 675, 684, 685, 714, 732, 742, 785, 789, 801, 807, 812, 814, 823, 827, 834, 849, 867, 869, 872
 брахмана/-ы brahmana 100, 146, 156–158, 160, 161, 244, 248, 249, 257, 258, 261, 262, 264, 396, 404, 425, 443, 482, 537, 578, 586, 615, 630, 701, 727, 821, 868, 869, 872, 873
 брахмана-нирвана brahmana-nirvāṇa 188
брахманизм 11, 14, 15, 77, 108–110, 113, 116, 146, 148, 150, 156, **157–158**, 160, 166, 170, 171, 267, 321, 331, 348, 359, 369, 372, 374, 394–398, 405, 406, 429, 440, 443, 444, 512, 525–526, 576, 602, 605, 607, 622, 665, 671, 701, 713, 820, 844, 866, 868, 873, 881, 882
 Брахма-пралая brahma-pralaya 628
 брахма-сампрадая brahma-saṃpradāya 330, 697
 брахмачари(н) brahmacāri(n) 130, 131, 321, 326
 брахмачарья brahmacarya 23, 130, 135, 226, 293, 374, 399, 530, 612, 872
Брахмо Самадж Brahmō Samāj 104, **160**, 266, 405, 564, 665, 686, 740
брахмодья brahmodya 156, **160–162**, 207, 243, 251, 261, 262, 345, 486, 565, 848
будда buddha 44, 83, 128, 146, 151–154, **162–164**, 166, 169, 170, 175, 189, 191, 209, 210, 381, 468, 494, 498, 521–524, 535, 549, 552, 614, 714, 715, 737, 745, 776, 780, 781, 786, 792, 793, 796, 797, 803, 805, 824, 838
буддизм buddha-dharma 11–17, 19, 20, 22, 27, 28, 33, 35, 38, 40, 44, 45, 48, 56, 61, 62, 65, 75, 76, 83, 87, 103, 107, 108, 113–115, 118, 119, 125, 126, 128, 132, 135, 150–152, 153–155, 158, 162–164, 167, 168, **169–177**, 178–180, 182, 183, 191, 196, 200, 206, 209, 210, 212, 226, 228, 229, 235, 236, 247, 252, 255, 256, 263, 267, 275, 292, 296, 298, 312, 316, 332, 349, 354, 357, 359, 362, 364, 366, 369–371, 375, 378–382, 384, 387, 389, 390, 395–397, 413, 415–417, 420, 422, 425, 427, 430, 431, 433, 438–440, 442, 448, 449, 452, 457, 458, 460, 466, 468, 473–476, 483, 485, 488, 491, 492, 494, 495, 497, 503, 510, 513, 519, 522, 524, 525, 529–535, 538, 539, 541, 543, 549, 552, 554, 556, 568–570, 573, 580, 583, 599, 603, 605, 612–618, 622–624, 634, 645, 648, 654, 660, 666, 671, 672, 684, 687, 690, 695, 698, 700, 701, 704, 709, 713, 715–717, 720, 721, 723, 728, 729, 731, 739, 743, 748, 767, 768, 771, 775, 780–782, 791, 795, 800, 802, 810, 811, 820, 822–824, 826, 827, 829, 833, 837, 842, 844, 846, 853, 859–862, 866, 868, 873, 874, 877, 879, 882
 буддха дхарма кая buddha dharma kāya 493
 буддха-кшетра buddha-kṣetra 162, 164, 793
 буддхата buddhata 380
 буддхатва buddhatva 375, 838
буддхи buddhi 60, 72, 86, 88, 117, 122, 123, **180–182**, 185, 212, 213, 216, 217, 244, 269, 272, 280, 292, 295, 306, 307, 310, 316, 319, 336, 354, 371, 411, 414, 424, 502, 523, 582, 624, 637, 640, 668, 691, 701, 716, 753, 764–766, 769, 780, 809, 818, 821, 847, 878
бхав bhāva 143, 181, **182**, 247, 411, 414, 435, 460, 480, 625, 646, 668, 695, 703, 764, 791, 820, 883, 888, 894
 бхавана bhāvanā 422, 457, 526, 530, 539, 586, 717
 бхаванавазина bhāvanāvasina 335
 бхавана-крама bhavana-krama 533
 бхавана-нирджара bhāva-nirjarā 574
 бхавана-рупа bhāva-rūpa 497

- бхава-таньха (пали) bhāva-tañha 728, 801
 бхава-упадана bhāva-upādana 820
бхавачакра bhāvacakra 183–184
бхавы 184–187, 193, 592
 бхага bhāga 189, 540
Бхагаван/-т bhagavan/-t 50, 142, 147, 187, 188–189, 190, 191, 287, 289, 290, 352, 353, 731, 732
 бхадрасана bhadrāsana 334
бхакти bhakti 20, 44, 67, 68, 89, 112, 126, 139, 140, 142, 148, 158, 188, 190–196, 202, 223, 253, 257, 282–292, 321, 329, 352, 353, 362, 376, 396, 398, 402, 404–406, 433, 491, 561, 562, 563, 564, 642, 664, 665, 667, 678, 679, 683, 740, 773, 795, 834, 835, 858, 870, 891, 892
 бхакти-йога bhakti-yoga 188, 266, 284, 288, 290, 406, 412, 564
 бхакти-марга bhakti-mārga 67, 188, 190, 191, 283, 398, 403, 675
 бхандар bhandar 70, 564
 Бхаратваршия Брахмо Самадж bhāratvarśīya brahmo samāj 740
 бхаттарака bhattaraka 356, 357
 бхаутика bhautika 119, 517
 бхашья bhāṣya 138, 595, 609, 813, 838
 бхая bhaya 682
бхеда bheda 32, 61, 156, 200, 202, 204–205, 252–254, 274, 282–284, 286, 290, 291, 302, 303, 339, 505, 611, 677–680, 879, 891
 бхеда-абхедавада bheda-abhedavāda 19, 156, 880
 бхедавада bhedavāda 339, 469
 бхиккху (пали) bhikkhu 113, 173, 797, 833
 бхишху bhikṣu 110, 173, 177, 178, 253, 797, 833
бхога bhoga 59, 205, 275, 411, 444, 447, 448, 481, 514, 558, 728, 858
 бхога-бхуми bhoga-bhūmi 336
 бхога-деха bhoga-deha 205
 бхога-упабхога bhoga-upabhoga 294
 бхокта bhokta 205
 бхоктри bhoktrī 78, 371, 372, 668, 821
бхрама bhrama 49, 206, 830
 бхувар-лока bhavar-loka 794
 бхукти bhukti 857
бхуми bhūmi 206–207, 514, 838
 бхуми-лока bhūmi-loka 794
 бхур-лока bhur-loka 794
 бхута (аюрвед.) bhūta 133
 бхута/-ы (элементы) bhūta 624, 628, 769, 780
 бхута/-ы (призраки) bhūta 336
 бхута-коги bhūta-koṭī 776
 бхута-прасада bhūta-prasāda 393
 бхутартха ная bhūtārthanaya 343
вада vāda 207–209, 278, 279, 344, 578
 вадагалай vadagalai 89, 255, 285, 642
 вада-ньяя vāda-nyāya 483
 ваджапея vājapeya 260
ваджра vajra 155, 209–210, 334, 335
 ваджра-дхарма vajra-dharma 209
 ваджрасаттва vajrasattva 211
ваджраяна vajrayāna 155, 164, 170–172, 209, 210–212, 430, 524, 535, 548, 570, 614, 739, 796, 797
вайбхашика vaibhāṣikā 17, 171, 180, 212, 229–231, 386, 614, 651, 661, 720, 725, 833
 вайварта-шарира vaivarta-śārīra 764
 вайкритга-дхвани vaikṛtadhvani 244, 303, 387, 388, 756, 757, 852
 Вайкунтха vaikunṭha 401
вайкхари(-вак) vaikhārī(-vak) 212, 244, 245, 308, 388, 758, 853
 вайманика vaimānika 337
вайрагья vairāgya 212–214, 268, 692, 847, 848
 вайсакх vaisakh 354
 вайшванара vaiśvānara 254
 вайшванара(-Атман) vaiśvānara(-ātman) 116
вайшешика vaiśeṣika 11, 13, 16–20, 22, 27, 58, 59, 62, 63, 70–71, 79, 80, 85, 86, 106, 107, 115, 119, 120, 122, 132, 136, 139, 182, 196, 197–198, 199, 200, 206, 213, 214–221, 230, 232, 245, 269, 272, 280–282, 291, 294, 295, 308, 315, 316, 323, 325, 328, 330, 332, 349, 363–365, 372, 376, 392, 393, 397, 410, 422, 423, 425–427, 437, 438, 445, 458, 459, 461, 465, 475, 476, 485, 489, 501, 502, 513, 514, 517, 527, 546, 557, 558, 567, 572, 573, 580, 581, 583–585, 587–590, 601, 628, 633, 637–639, 650–653, 655–658, 670, 672, 688, 689, 694, 697, 698, 704, 708–712, 715, 717, 726–728, 737, 741, 747, 752, 753, 768, 808, 813–819, 831, 832, 838, 839, 844, 850, 851, 854, 862, 878, 885, 890
 вайшнализм см. **вишнуизм**
 вайшья vaiśya 110, 130, 226, 395, 399, 612, 665
 ваковакья vākovākya 161, 162, 486
 вакрокти vakrokti 389
вакья vākya 197, 198, 221–223, 303, 305, 771, 850, 856, 885, 886
 вакья-спхота vākya-sphoṭa 244
 вачачара vāmacāra 404, 467, 773, 857
 ванапрастха vanaprastha 100, 125, 130, 227, 399, 612, 872
 вандана vandana 333
 вардхаманака vardhamanaka 334
 варкари varkari 194

- варна/-ы varṇa 64, 112, 129, 158, 159, 166, 220, 226, 227, 249, 266, 303, 321, 327, 361, 374, 383, 395, 399, 410, 463, 612, 664, 665, 667, 670, 728, 756, 759, 762, 789, 850, 852, 864, 871, 885, 886
- варна-ашрама(-дхарма)** varṇāśrama 100, 110, 116, 131, 158, 170, **226–227**, 249, 315, 327, 362, 374, 377, 384, 399, 712
- варна-дхарма varṇa-dharma 226
- варт(т)а vārt(t)a 101
- варттика vārttika 209, 302, 305, 315, 595, 605, 606, 608
- васана/-ы** vāsana 66, 214, **227–228**, 247, 267, 268, 372
- васса vassa 114
- васту vastu 27, 235, 300, 800, 886
- вата vāta 133
- ватсалья vātsalya 344, 835
- ватспутрия** vatsīputrīya 35, 66, 77, 82, 87, **235–237**, 357, 442, 476, 478, 660, 695, 725, 804, 833
- вач** vāc 147, 212, **241–245**, 262, 292, 388, 491, 516, 599, 607, 611, 717, 744, 758, 850, 854, 882, 885
- вачака vācaka 586, 759, 812, 885
- ваю vāyu 137, 516
- вега vega 447, 717
- ведана** vedanā 174, 183, 185, **247–248**, 277, 318, 556, 570, 646, 717, 719, 744, 745, 845
- ведана-скандхи vedanā-skandha 744
- веданги** vedāṅga 160, 185, 198, **248–251**, 257, 264, 272, 304, 396, 429, 578, 746, 768, 864, 882, 893
- веданта** vedānta 11, 13, 16, 17, 19, 20, 22, 23, 41, 44, 53, 55, 72, 78, 88, 111, 115, 117, 122, 126, 132, 138, 139, 140, 146, 149, 156, 158, 183, 188, 190, 200, 204, 220, 223, 243, 247, **251–255**, 263, 264, 266, 268, 269, 281, 282–284, 286, 288–291, 294, 299, 308, 319, 321, 322–325, 328–330, 349–351, 354, 355, 377, 393, 396, 397, 414, 423, 425–427, 438, 445, 485, 489, 496, 501, 503, 537, 539, 543, 556, 557, 559, 560, 581, 626, 635, 636, 639, 640, 647, 648, 651, 653, 654, 674, 676–678, 685, 706, 707, 710, 711, 730, 732, 768, 773, 808, 812, 826, 827, 835, 853, 860, 862, 866, 870, 873, 878, 879, 884, 885, 890, 891
- весак vesak 165, 166, 175
- вибхага vibhāga 239, 546, 584
- вибхава-таньха vibhava-tañha 801, 826
- вибхакти vibhakti 225
- вибхрама vibhrama 273
- вибхутва vibhūtvā 764
- вибхути vibhūti 414, 455, 743
- вивакша vivakṣā 815, 853, 888
- виварана vivaraṇa 20, 146, 368, 489, 623
- виварта vivarta 117, 265, 455, 496
- вивартавада** vivartavāda 22, 53, 255, **265–266**, 438, 490, 729, 730, 763
- виваха vivaha 400
- вивека-джняна viveka-jñāna 48
- виграха vighraha 305
- виддхи-сутра/-ы viddhi-sūtra 595
- видеха-мукти videha-mukti 541
- виджняна vijñāna 138, 174, 262, 267, 271, 272, 277, 314, 387, 415, 418, 421, 502, 570, 646, 650, 715, 744, 745, 749, 845, 862
- виджнянавада** vijñānavāda; см. также **йога-чара** 17, 18, 55, 65, 66, 118, 145, 151, 200, 228, 232, 267, **269–270**, 274, 299, 308, 325, 368, 380, 413, 415, 416, 455, 506, 524, 544, 581, 726, 749, 797, 808, 854, 876
- виджнянакала vijñānakāla 855
- виджнянамая vijñānamāyā 117
- виджняна-сантана vijñāna-santāna 747
- виджняпти** vijñapti **270–271**, 387, 418, 622, 718, 844
- виджняпти-матра vijñapti-mātra 232, 387, 417–420, 427, 752
- виджняпти-рупа vijñapti-rūpa 611
- видхи vidhi 261, 539
- видья** vidyā 219, 220, 248, **271–272**, 355, 434, 505, 586, 721, 746, 747, 767, 780, 822
- видьядхара vidyādhara 721
- видьяраджа vidyārāja 211
- вийога viyoga 835
- викальпа** vikalpa 106, 244, **272–273**, 432, 456, 575, 601, 641, 652, 736, 818, 819, 887
- викара vikāra 182, 306, 437, 476, 830, 884, 894
- викрия vikriyā 336
- викшепа vikṣepa 55, 497
- викшепа-шакти vikṣepa-śakti 49
- вимарша** vimarśa 39, 117, **273**, 454, 456, 623, 755, 857, 866, 871
- вимокша vimokṣa 875
- винаша-анумана vināśa-anumāna 478
- виная vinaya 314, 171, 177, 178, 385
- випака** vipāka 145, 150, 228, 232, **275–276**, 366, 442, 458, 723
- випакша vipakṣa 365, 597, 790
- випаринама-духкха viparinnāma-dukkhatā 730
- випарита-кхьяти viparītakhyāti 473, 474
- випаританва я viparītānvaya 31
- випарья** viparyaya 186, 206, **276**, 488, 778
- випассана** (пали) vipassanā 40, 113, 115, **276–277**, 293, 392, 569, 570, 745
- випашьяна** vipaśyanā **276–277**, 391, 527, 529, 532, 533, 748, 860
- вира vīra 467, 682, 791

- вирага *virāga* 212
 вираджа *virāja* 212
 вират(-Атман) *virat* 116
 вирашайва *vīraśaiva* 403, 481
 виродха *virodha* 31, 240
 вируддха *viruddha* 31, 240, 791, 830
 вирья *vīrya* 154, 599, 614, 717, 719, 744
 висарга *visarga* 463
 витала *vitala* 794
витанда *vitaṅḍā* 208, 272, **277–279**, 344, 483, 565, 578, 849, 877
витарка *vitarka* **279–280**, 389, 391, 691, 717, 719, 744
 вихара *vihāra* 114
 вихимса *vihimsā* 719
вичара *vicāra* **279–280**, 389, 391, 691, 717, 719, 744
 вичикитса *vicikitsa* 460, 719
 вишья *viśaya* 29, 289, 380, 418, 808, 517, 877
 вишва *viśva* 751
вишеша *viśeṣa* 142, 216, 219, **280–282**, 315, 561, 573, 588, 589, 595, 652, 653, 655, 669, 694, 697, 764, 769, 817, 832, 839
 вишеша-гуна *viśeṣa-guṇa* 120, 281, 514
 вишешана *viśeṣaṇa* 280, 352, 427, 547, 572
 вишешья *viśeṣya* 280, 352, 547, 572
 вишишта *viśiṣṭa* 352, 497
вишишта-адвайта(-веданта) *viśiṣṭādvaita* (-*vedānta*) 20, 22, 68, 89, 118, 149, 156, 205, 252, 254–256, **282–286**, 288, 290, 302, 319, 328–330, 350, 355, 356, 372, 398, 474, 481, 540, 559, 560, 611, 612, 642, 677–680, 685, 704, 732, 891, 892
 вишишта-упахита *viśiṣṭa-upahita* 644
вишнуизм 20, 43, 44, 67, 68, 112, 126, 138–140, 148, 150, 195, 282, **286–291**, 321, 351, 396, 397, 402, 404, 406, 468, 512, 560, 564, 677, 681, 697, 746, 772, 775, 796, 834
 вишуддха(-чакра) *viśuddha(-cakra)* 245
вишуддха-адвайта(-веданта) *viśuddhādvaita* (-*vedānta*) 20, 254, **291–292**
 вохарика *voharika* 129
врата *vratā* **293–294**, 449, 495, 865
 вратья *vratya* 109, 849
 вритти *vṛtti* 228, 303, 308, 352, 595, 649, 654, 689, 717, 752, 821, 837, 847, 848, 862, 887
 вьюха *vyūha* 67, 121, 148, 287, 331, 626, 679, 703
вьявахара *vyavahāra* **295**, 297, 298, 300, 342, 343, 505, 560, 640, 656, 745
 вьявахара ная *vyavahāranaya* 69, 302, 470, 471, 563
вьявахарика *vyavahārika* 49, 83, **295–303**, 355, 398, 410, 573, 599, 618, 635, 696, 800, 805
 вьявахарика-сатья *vyavahārika-satya* 49, 54, 55, 77, 729
 вьявритти *vyāvṛtti* 220, 281, 561, 572, 589, 695, 816
вьякарана(-шастра) *vyākaraṇa(-śāstra)* 13, 82, 196, 198, 222, 244, 248, 303, **304–306**, 315, 445, 489, 544, 587, 605, 606, 608, 609, 648, 687, 700, 708, 756, 814, 882
вьякта *vyakta* 37, 100, 122, **306–308**, 319, 233, 269, 411, 460, 624, 706, 730, 769
вьякти *vyakti* 63, 303, **308**, 346, 607, 814, 889
 вьякхьяна *vyākhyāna* 264, 537
 вьяна *vyāna* 639, 826
 вьянтара *vyantara* 335
 вьяпара *vyapara* 355
вьяпти *vyāpti* 28, 79, 199, 220, 231, **309**, 364, 365, 438, 459, 484, 548, 593, 598, 631, 778, 779, 831
 вьясана *vyasana* 292
вьятирека *vyatireka* **79**, 199, 220, 365, 791
 гандизм 125
 гандхарва *gandharva* 87, 206, 336, 400, 715, 864
 гати *gati* 340, 444, 714
 гатха *gāthā* 69, 469, 471, 472, 563
 гауда-вайшнава(вада) *gāṇḍa-vaiṣṇava(vāda)* 289
 гаудия *gauḍīya* 288
 гелук(-па) *gelugpa* 417, 492, 643, 776
 гокулика *gokulika* 521
 гом (тиб.) *sgom* 526
 гопи *gorī* 44
 готра *gotra* 158, 346, 728
 грахана *grahaṇa* 877
 грахья *grāhya* 420, 575, 736, 877
 грахья-акара *grāhya-ākāra* 738
 грихастха *gr̥hastha* 130, 131, 227, 315, 399, 612, 872
 грихья *gr̥hya* 399
 грихья-сутра/-ы *gr̥hya-sūtra* 249, 258
 гумананпанта *gumanapantha* 356, 357
гуна/-ы *guṇa* («качество», «атрибут») 59, 61, 71, 215, 218, **315–317**, 339, 362, 447, 469, 472, 573, 587, 607, 655, 668, 670, 673, 688, 708, 742, 752, 791, 809, 815, 839, 848, 850, 895
 гуनावачана *guṇavacana* 315, 317, 606
 гуна-врата *guṇa-vratā* 293
гунастхана/-ы *guṇasthana* **317–318**, 343
 гунин *guṇin* 317, 364
гуны *guṇāḥ* (в санкхье) 123, 126, 132, 136, 181, 185, 187, 212, 213, 216, 247, 268, 269, 292, 307, **318–320**, 330, 346, 364, 376, 411, 424, 444, 461, 476, 491, 502, 527, 546, 566,

- 588, 625, 626, 691, 704, 705, 720, 728, 732, 752, 769, 795, 826, 847, 893
- гупти *gupti* 695, 865
- гуру** *guru* 44, 180, 193, 195, 294, **320–321**, 326, 403, 404, 444, 454, 456, 467, 676, 772, 807–808, 857, 858
- гурукула *gurukula* 328
- гуру-шишья *guru-śiṣya* 23, 321, гхора *ghora* 871
- дайва *daiva* 439
- дайтъя/-и *daitya* 360, 795
- дака *daḥa* 796
- дакини *dākinī* 210, 400, 796
- дакшина *dakṣina* 396
- дакшиначара *dakṣinacāra* 404, 857
- далай-лама (тиб.) *taa la'i bla ma* 87, 776
- данава *dānava* 360, 795
- данда-нити *daṇḍa-nīti* 271
- дана(-парамита) *dāna(-pāramitā)* 153, 207, 294, 599
- даосизм 172, 524
- дарпана *darpaṇa* 334
- даршана** *darśana* 11–13, 17–21, 23, 80, 84, 212, 214, 238, 240, 251, 263, 272, 302, 305, 309, **322–323**, 325, 327, 340, 347, 348, 397, 411–413, 423, 431, 461, 469, 482, 484, 485, 490, 539, 545, 582–584, 608, 626, 635, 653, 674, 698, 704, 706, 729, 734, 752, 768, 815, 827, 840, 864, 866
- даршапурнамаса *darśapūrnamāsa* 249, 260
- дарштантика *darśantika* 366, 719
- дасью *dasyu* 328
- даша-бхуми *daśa-bhūmi* 552, 835
- даша-шила *daśa-śīlā* 113, 867
- двайта-адвайта *dvaitādvaita* 20, 156, **329–330**
- двайта(-веданта)** *dvaita(-vedānta)* 20, 118, 119, 147, 149, 205, 218, 252, 254, 288, 290, 324, **330–331**, 350, 372, 398, 490, 491, 578, 704
- двая-дришта *dvaya-dṛṣṭa* 641
- двеша *dveṣa* 213
- двйтва *dvitva* 656, 708, 709
- девангары *devanāgarī* 147, 586
- дераваси *deravasi* 865
- дехаматра *dehamātra* 351
- деша скандха *deśa skandha* 661
- дешавирата самьяг дришти *desavirata samyag dṛṣṭi* 318
- джагад-вьяпара *jagad-vyapara* 640
- джаграт *jāgrat* 761, 826
- джада *jaḍa* 330, 490
- джайнизм** 11–18, 42, 43, 51, 52, 56, 57, 60, 69, 106, 107, 109, 112, 115, 119, 124, 125, 132, 150, 158, 170, 180, 189, 293, 302, 312, 317, 323, **331–344**, 349–351, 354, 355, 356, 363, 369, 372, 389, 396, 397, 425, 440, 469, 475, 480, 485, 490, 498, 501, 535, 536, 561, 563, 574, 580, 585, 587, 605, 635, 648, 653, 666, 694, 695, 711, 713, 728, 729, 742, 766, 787, 789, 796, 813, 818, 827, 829, 853, 862, 864–866, 878, 882, 885
- джалпа** *jalpa* 208, 272, 278, **344–345**, 565, 578, 848
- джана-лока *jana-loka* 794
- джангама *jaṅgama* 481
- Джанмаштами *janmāṣṭmī* 288
- джапа *japa* 126, 406, 565, 586
- джатака** *jātaka* 152, 165, 168, **345**, 499, 599, 600, 786, 787
- джатакарман *jātakarman* 400
- джати** («класс») *jāti* 63–65, 86, 217, 226, 275, 303, 308, **345–347**, 396, 444, 446, 606, 607, 695, 813–816, 889
- джати** («псевдоответ») *jāti* 231, **345–347**, 578, 719, 757, 809, 848
- джати-шабда *jāti-śabda* 346, 587, 606, 889
- джи́ва** *jīva* 19, 20, 50, 54, 55, 118, 126, 139, 140, 143, 181, 205, 214, 236, 247, 252, 289, 292, 300, 317, 327, 329, 330, 339–341, 344, **348–351**, 356, 363, 371, 372, 397, 409, 440, 442, 453, 469–471, 480, 490, 491, 505, 535, 536, 563, 574, 587, 591, 592, 640, 661, 714, 766, 770, 780, 821, 822, 835, 878
- дживанмукта** *jīvanmukta* 22, 109, 110, 257, 350, **354**, 403, 455, 506, 540, 692, 707, 847
- дживанмукти *jīvanmukti* 424, 467, 540
- джина-кальпа *jīna-kalpa* 333
- джйотиша *juṣṭiṣa* 248, 304, 337
- джнея *jñeya* 386, 877
- джнеятва *jñeyatva* 588
- джняна** *jñāna* 89, 117, 142, 272, 284, 285, 314, 340, 349, **355–356**, 380, 421, 454, 469, 545, 546, 552, 560, 599, 602, 653, 720, 749, 825, 835, 877, 892
- джняна-даршана *jñāna-darśana* 277
- джняна-йога *jñānayoga* 266, 284, 412, 700
- джняна-канда *jñānakāṇḍa* 115, 263
- джняна-лакшана *jñāna-lakṣaṇa* 653
- джняна-марга *jñāna-marga* 190, 252, 355, 398, 403, 439, 613, 892
- джняна-нивартья *jñāna-nivartya* 497
- джнянасамуччита-карма *jñānasamuccita-karma* 201
- джнятри *jñātṛ* 79, 240, 355, 371, 877
- джонанг (тиб.) *jo-nang* 775, 776, 782
- дзен 151, 176, 466
- дзочен (тиб.) *rDzogs chen* 417

- Дивали divāli 288, 400
 дивья dīvyā 516, 791
дигамбара/-ы digāmbara 16, 17, 32, 52, 112, 189, 332, 333, 338, **356–357**, 535, 790, 812, 813, 864, 865
 диг-виджая dig-vijaya 860
 дик dik 294, 456
 дик dik (джайнск.) 294
 дикша dīkṣā 321
диттхи dīṭṭhi 50, 76, 80, 115, 292, 322, **359–360**, 368, 369, 568, 602, 641, 728, 729, 732, 760, 820, 826
 диттхи-висуддхи dīṭṭhi-visuddhi 359
 диттхи-сампанна dīṭṭhi-sampañña 359
 диш diś 219, 364, 422, 426, 447, 657–659
 дордже (тиб.) rdo rje 209
 доша doṣa 206, 276, 483, 516, 541, 637
дравья dravya 60, 63, 64, 75, 118, 149, 182, 209, 215, 216, 218, 256, 269, 303, 308, 315, 333, 339, 346, 356, **362–364**, 369, 377, 437, 469, 472, 480, 536, 563, 573, 587, 588, 590, 607, 609, 655, 688, 695, 708, 723, 809, 815, 839, 850, 865, 888
 дравья-ануйога dravya-anuyoga 469
 дравья-астика dravya-astika 561
 дравья-астика ная dravya-astika naya 742
 дравьявада dravyavāda 64
 дравьявачана dravya-vācana 315
 дравья-нирджара dravya-nirjarā 574
 дравья-параману dravyaparāmānu 120
 дравьясат dravyasat 120, 364, 386, 622, 736
 дравьятва dravyatva 86, 363, 695
 дрик-шакти dṛk-śakti 611
 дришта dṛṣṭa 59, 91
 дришта-артхапатти dṛṣṭārthāpatti 103
дриштанта dṛṣṭānta 92, **364–368**, 578, 598, 790
 дриштанта-абхаса dṛṣṭāntābhāsa 31
дришти dṛṣṭi 80, 292, 300, 322, **359–360**, 368, 533
дришти-сриштивада dṛṣṭisṛṣṭivāda 350, **368**
 дуккха (пали) dukkha 84, **368–371**, 749, 767
дуккха duḥkha 51, 72, 75, 79, 84, 144–146, 152, 155, 173, 176, 186, 200, 277, 293, 361, **368–371**, 384, 392, 424, 441, 452, 476, 477, 531, 568, 569, 582, 637, 645, 646, 713, 745, 748, 782, 800, 802, 845, 846
 дуккханта duḥkhānta 611
 душама dūṣama 42
 душама-душама dūṣama-dūṣama 42
 душама-сушама dūṣama-sūṣama 42
 душана dūṣaṇa 593
 душана-абхаса dūṣaṇābhāsa 32
дхамма (пали) dhamma 32, 60, **373–378**, 645
 дханурведа dhanurveda 864
 дхарана dhāraṇā 85, 342, 390, 413, 457, 526, 655, 690
 дхарани dhāraṇī 154
дхарма dharma 22, 32, 33, 36, 40, 41, 43, 59, 60, 69, 80, 101, 102, 114, 124, 125, 128–130, 143, 149, 152–154, 157, 159, 166, 169–171, 176, 178, 182, 185, 200, 209, 210, 212, 216, 217, 226, 230, 237, 249, 272, 294, 297, 310, 312, 314, 316, 317, 320, 327, 340, 360, 361, 362, 363, **373–378**, 383–385, 392, 393, 397–399, 401, 420, 422, 423, 426, 430, 431, 439, 445, 461, 464, 468, 476, 488, 524, 529, 533, 536–539, 541, 558, 569, 589, 600, 609, 612, 613, 621, 627, 628, 638, 645, 646, 648, 667, 669, 670, 674, 691, 696, 700, 728, 739, 743, 744, 748, 753–755, 764, 776, 784, 785, 792, 793, 796, 797, 803, 805, 812, 820, 823, 824, 839, 841, 844, 863, 864, 868, 870, 874, 875
 дхарма-бхуга-джняна dharma-bhūta-jñāna 356
 дхармавиджая dharmavijaya 129, 130
дхармагуптака dharmaguptaka 38, 87, 126, 144, 151, 237, **378–380**, 457, 521, 525, 526, 725, 792
 дхарма-дхарми-бхеда dharma-dharmi-bheda 86
дхарма(-)дхату dharmadhātu 379, **380–381**, 421, 570, 776
 дхарма кая dharmakāya 163, 167, 375, 381, 523, 553, 570, 641, 781, 782, 792, 793
 дхарма-махаматра dharma-mahāmātra 129
 дхарма-мегха dharmamegha 154
 дхармапала dharmapāla 796
 дхарма свакхьятагва dharma svakhyātavta 536
 дхармаскандха dharmaskandha 36
 дхарма-сутра/-ы dharma-sūtra 111, 249, 258, 264, 374, 383, 384, 537, 864
 дхармата dharmatā 380, 416, 493, 524, 776, 792
 дхарма-чакра dharmacakra 375
 дхарма-чакра-правартана dharma-cakra-pravartana 824
 дхарма-шарипа dharmśarīpa 380
дхармашастра/-ы dharmasāstra 111, 125, 159, 185, 226, 328, 374, **383–384**, 396, 444, 464, 537, 577, 670, 746, 864, 870, 881
 дхармин dharmin 310, 317, 364, 593
дхармы dharma 16, 22, 28, 33–38, 47, 65, 67, 75, 77–79, 82, 84, 85, 87, 102, 107, 138, 162, 168, 174–176, 179, 180, 215, 220, 231, 232, 235, 236, 267, 270, 275, 277, 292, 307, 320, 364, 366, 370, 379–381, **384–387**, 415–418, 421, 425, 427, 432, 438, 442, 452, 458, 469, 471, 475, 477, 478, 502, 510, 511, 513, 521, 524, 526, 533, 534, 537, 578, 614, 618,

- 619, 622, 650, 687, 695, 701, 704, 714, 718–724, 726, 734, 736, 792, 803, 805, 806, 833, 844, 845, 859, 873, 875, 878, 881, 885, 889
- дхату** dhātu 34, 36, 38, 62, 84, 133, 138, 168, 230, 379, 381, 385, **387**, 435, 518, 558, 568, 569, 748, 752, 801, 820
- дхвани** dhvani 39, 64, 197, 303, 308, **387–389**, 606, 682, 756–759, 852–854, 887, 890
- дхванса-абхава** dhvanśa-abhāva 27
- дхьяна** dhyāna 40, 98, 103, 151, 154, 168, 255, 267, 279, 280, 344, 375, 387, **389–392**, 399, 412, 413, 421, 449, 471, 472, 486, 526, 529, 530, 532, 533, 536, 568, 570, 599, 614, 648, 655, 660, 688, 690, 717, 825, 828, 850, 859
- дхьяни-будда** dhyāni-budda 164, 210
- дэва/-ы** deva 59, 147, 150, 175, 260, 340, 360, 361, 728
- дэваяна** devayana 146, 371
- ида** idā 555
- идам** см. йидама
- иддхи** (пали) iddhi 40, 104, 168, **392**, 510
- индра** indra 335, 336
- индрака** indraka 337
- индра-лока** indra-loka 794
- индрия/-и** indriya 62, 78, 88, 117, 120, 123, 135, 136, 168, 181, 186, 206, 230, 239, 247, 262, 306, 307, 318, 319, 340, 351, 379, 386, **392–393**, 411, 422, 427, 440, 452, 459, 468, 470, 501, 502, 510, 513, 514, 517, 532, 534, 538, 547, 557, 582, 625, 631, 637–640, 646, 647, 650, 651, 687, 701, 710–712, 717, 718, 734, 738, 741, 744, 753, 764–766, 780, 799, 821, 878, 883
- индуизм** 14, 23, 44, 45, 68, 104, 105, 108, 109, 111, 115, 130, 131, 148, 150, 156–158, 170, 172, 180, 190–192, 195, 210, 226, 227, 252, 260, 266, 286, 288, 312, 319, 320, 323, 326, 327, 332, 361, 372, 383, 384, 387, 389, 393–408, 432, 439, 444, 453, 481, 485, 486, 503, 522, 524, 559, 564, 612, 626, 641, 663–665, 669, 674, 685, 686, 697, 701, 702, 713, 716, 740, 771, 774, 796, 844, 856, 857, 860, 864, 865
- иршья** īrṣya 719
- итихаса** itihāsa 512, 663
- иха** ihā 342
- иччка** icchā 73, 213, 447, 454
- Ишвара** īśvara 22, 54, 55, 59, 117, 118, 121, 139, 140, 147–149, 172, 187, 200, 205, 217, 241, 252, 253, 254, 265, 268, 269, 295, 310, 328, 329, 350, 356, 372, 398, **408–410**, 413–415, 440, 445, 454, 460, 461, 464, 497, 514, 540, 557, 577, 578, 586, 626, 656, 669, 690, 691, 708, 720, 726–728, 732, 734, 735, 780, 807, 809, 810, 812, 825, 839, 853, 862, 878, 880, 881, 887, 891
- ишваравата** īśvaravāda 22, 230, 241, 247, 310, 348, 577, 583, 735, 809, 812
- йидама** (тиб.) yid-kyi-dam 454, 796
- йога** yoga 11, 13, 16–19, 22, 48, 69, 80, 85, 110, 111, 113, 115, 130, 132, 134, 139, 143, 149, 170, 173, 181, 187, 188, 191, 203, 213, 228, 241, 246, 255, 263, 266, 268, 269, 275, 279, 281, 309, 310, 321, 323, 326, 327, 349, 369, 372, 389–391, 397, 403, 408, 409, **412–415**, 417, 418, 422, 423, 445, 448, 460, 461, 465, 468, 472, 475, 476, 481, 489, 502, 503, 508, 522, 525, 526, 530–533, 555, 560, 573, 584, 611, 626, 628, 638, 639, 644, 648, 651, 653–655, 657, 658, 660, 669, 675, 690, 700, 701, 707, 715–717, 741, 743, 747, 748, 752, 756, 762, 766, 768, 773, 822, 827, 828, 835, 839, 847, 848, 859, 862, 866, 878, 890, 891
- йога** (в джайнизме) yoga 827, 829
- йогаджа** yogaja 653, 878
- йога-марга** yoga-marga 403
- йога-тантра** yoga-tantra 212
- йогачара** yogacāra 17, 18, 47, 65, 66, 77, 78, 102, 151, 171, 183, 228, 229, 233, 234, 267, 269, 270, 271, 295, 310, 314, 325, 373, 382, 386, 413, **415–422**, 432, 433, 442, 473, 478, 483, 492, 494, 524, 531, 534, 570, 587, 601, 609, 617, 636, 651, 720, 736, 739, 769, 781, 792, 795, 797, 799, 800, 824, 844, 862, 876
- йогачара**-(сватантрика)-мадхьямака yogacāra-svatantrika-mādhyamaka 357, 862, 863
- йоги-пратьякша** yogīpratyakṣa 74, 216, 220, 281, **422–423**, 503, 648, 651, 656, 691
- йогьята** yogyatā 97, 222, 886, 887
- йогьятья** yogyatya 81
- йоджана** yojana 129
- йони** yoni 394, 857
- кабир-пантх** kabīr-panth 194
- кавья** kavya 126
- кадам**-(па) (тиб.) Bka'-gdams-pa 643
- кайвалья** kaivalya 72, 213, **423–424**, 539, 692, 713, 730, 848
- ка́ла** kāla 62, 139, 140, 219, 237, 262, 340, 341, 363, **424–429**, 434, 734, 780, 865
- калá** kalā 780
- калавада** kalāvāda 425, 427, 735
- каламукха** kalamukha 611, 866
- калапа** kalāpa 120
- калачакра** kālacakra 775
- калаша** kalāṣa 334

- кали-кула *kali-kula* 468
 калиная *kālinaya* 465
 кали-юга *kali yuga* 511, 774, 829
 кальван *kaḷvaṇ* (тамил.) 562
кальпа *kalpa* 164, 166, 248, 249, 304, 401, 429–431, 494, 625, 627, 728
 кальпа-веданга/-и *kalpa-vedāṅga* 248
 кальпаврикша *kaḷpavṛkṣa* 42
кальпана *kalpana* 272, 431–432, 575
 кальпа-сутра/-ы *kalpa-sūtra* 248, 249, 429, 768
 Кальпы (миф. место в джайн.) *kalpa* 337
кама *kāma* 101, 102, 262, 353, 361, 362, 399, 432–433, 539, 612, 613, 667, 669, 670, 835, 864
 камавачара *kāma vacara* 795
 кама-дхату *kāma-dhātu* 167, 387, 569, 688, 725, 795, 820
 кама-лока *kāma-loka* 432, 486, 826
 кама-шастра *kāma-śāstra* 864
 канджипантха *kañjīpantha* 356, 357
канчука *kañcuka* 433–434, 501, 780
 капалика *kāpālīka* 111, 611, 772, 866
 капота *kapota* 480
 капха *kaḥa* 133
карака *kāraka* 224, 225, 434–437, 445, 446, 632, 854, 875, 888
карана *kāraṇā* («причина») 107, 434, 437–438, 611, 690
 карана карага («инструмент») 107, 434, 437, 631, 632
 карана-акаша *kāraṇa-ākāśa* 62
 карана-бхава *kāraṇabhāva* 762
 карана-дравья *kāraṇa-dravya* 85
 карана-самагри *kāraṇa-sāmagrī* 819
 карана-шарира *kāraṇa-śarīra* 766
 карика *kārikā* 16, 18, 47, 179, 185, 196, 212, 358, 411, 456, 640, 703, 730, 765, 840
 каритра *kāritra* 386
карма *karma* 22, 34, 36, 37, 40, 41, 47, 48, 51, 55, 57, 59, 65, 69, 76, 77, 82, 89, 112, 115, 126, 131, 133, 140, 143, 146, 150, 160, 170, 172–175, 201, 205, 214, 215, 227, 228, 230, 235, 236, 241, 256, 263, 266, 270, 275, 276, 282, 284, 285, 292, 316–318, 338, 339, 341, 343, 348, 350, 351, 359, 361, 362, 366, 379, 384, 386, 395, 397, 399, 404, 413, 414, 419, 424, 425, 430, 438–445, 447, 448, 453, 458, 461, 463, 470–473, 477, 480, 485, 498–501, 528, 532, 536, 539, 540, 554, 558, 560, 563, 568, 569, 574, 576, 577, 582, 593, 611, 619, 628, 640, 652, 661, 666, 674, 696, 707, 712–715, 718, 720, 723–725, 727, 731, 741, 744, 762, 764, 777, 786, 791, 804, 806, 808, 811, 812, 822, 826, 833, 835, 841, 844, 855, 862, 866, 875, 881, 892
 карма-биджа *karma-bīja* 764
 карма-бхуми *karma-bhūmi* 336
 карма-випака *karma-vipāka* 133, 150
 карма-йога *karmayoga* 188, 266, 284, 412, 460, 700
 карма-кагью *karma-kagyū* 776
 карма-канда *karmakāṇḍa* 115, 263
 карма-мала *kārma-mala* 501
 карма-марга *karma-mārga* 190, 252, 403, 439, 892
 карма-миманса *karma-mīmāṃsā* 537
карман *karman* 216, 218, 434, 435, 437, 445–447, 467, 499, 573, 588, 632, 655, 688, 815, 839, 850
 кармапа (тиб.) *karmapa* 776
 карма-патха *karma-patha* 473
карма-пхала-випака *karma-phala-vipāka* 205, 419, 441, 447–448
 карма-санскара *karma-saṃskāra* 501
 кармендрия *karmendriya* 501, 780
 картри *kartṛ* 78, 371, 372, 434, 437
 карттика *karttika* 355
каруна *karuṇā* 36, 103, 124, 152, 154, 155, 163, 209, 213, 448–450, 493, 495, 496, 524, 614, 682, 793, 824, 859
карья *kārya* 107, 303, 426, 437–438, 483, 611, 690, 890
 карья-дравья *kārya-dravya* 85
 карья-линг-анумана *kārya-liṅga-anumāna* 92
 карья-хету *kārya-hetu* 92
 касина / кашина *kasiṇa / kaṣiṇa* 533
 каукритья *kaukṛtya* 719
 каула *kaula* 467
 каулачара *kaulacara* 467
 каустубха *kaustubha* 287
кашья *kaśāya* 143, 453
кашмирский шиваизм 19, 38, 39, 62, 149, 156, 188, 202, 234, 243–245, 255, 273, 305, 321, 372, 403, 453–457, 465, 467, 479, 480, 500, 623, 639, 647, 749, 750, 755, 758, 763, 773, 779, 780, 791, 825, 827, 853, 855, 856, 866, 871, 885
 кашта *kaṣṭa* 475
кашьяпия *kāśyapīya* 457–458, 805
 кая чикитса *kāya cikitsa* 132
 кевала *kevala* 653, 878
 кевала-вьятирекин *kevala-vyātirekin* 811
 кевала-джняна *kevala-jñāna* 342, 355
 кешин *keśin* 109
 кимпуруша *kimpuruṣa* 336
 киннара *kinnara* 336, 400
 кирана *kiraṇa* 140
 киртана *kīrtana* 126, 406, 565
клеша/-и *kleśa* 37, 48, 76, 163, 232, 386, 413, 414, 420, 460–461, 531, 532, 568, 619, 717,

- 719, 724, 753, 760, 781, 791, 801, 802, 844, 848, 867
 клишта-манас *kliṣṭamanas* 418
 коша *koṣa* 72, 763
крама *krama* 454, 457, **465–466**, 479, 703
 крита *kṛta* 464
 кришна *kṛṣṇa* 480
 кришнаизм 191, 195, 223, 286, 732, 733
крива *kriyā* 182, 355, 437, 445, 446, 454, 467, 587, 607, 632, 825
 криявада *kriyāvāda* 174
 крия-тантра *kriyā-tantra* 212
 крия-шакти *kriyā-śakti* 611
 кродха *krodha* 453, 719
 куккулака *kukkulaka* 521
 куккулакатха *kukkulakatha* 522
 куккутика *kukkutika* 521
кула *kula* 202, **467–468**, 750, 772, 857, 866
 куладхары *kulādhara* 42
 кумара *kumāra* 335
 кундалини *kuṇḍalinī* 457, 467, 472, 587, 773, 774, 828
кундалини-йога *kuṇḍalinī-yoga* 74, 466, **472–473**
 курма *kūrma* 401
кусала (пали) *kuśala* 473
 кутичака *kūṭṣaka* 110
 куты *kuta* 872
кушала *kuśala* 32, 68, 277, 373, **473**, 530, 532, 603, 619, 719, 743, 761, 867
кхьятивада *khyātivāda* 206, 276, **473–475**, 629, 649, 650
кшана *kṣāṇa* 77, 85, 119, 219, 386, 387, 426, 427, 447, **475–476**, 477, 648, 672, 737
 кшаника *kṣāṇika* 426
кшаникавада *kṣāṇikavāda* 28, 75, 84, 85, 119, 228, 295, 364, 370, 384, 385, 387, 418, 427, 475, **476–479**, 636, 648, 656, 718, 720, 736–738, 743, 747, 748, 808, 811
 кшатра *kṣātra* 374
 кшатрий *kṣātriya* 110, 130, 157, 159, 164, 226, 354, 395, 397, 399, 443, 612, 663, 665
 кшетра *kṣetra* 99, 187, 306, 668
 кшетраджня *kṣetrañña* 187, 306, 371, 668, 701
 кшина кашая *kṣīna kaśaya* 318
 кшудра джанту *kṣudra jantu* 443, 714
- лабдхи *labdhi* 563
 лагху *laghu* 304, 515
 лайнгика *laingika* 481
 лакшана *lakṣaṇā* 216, 239, 537, 584, 619, 723, 888
 лалана *lalanā* 555
 лаукика *laukika* 299, 300, 420, 473, 488, 533, 534, 653, 875
- лаукика-вьявахара *laukika-vyavahāra* 875
лешья/-и *leśya* 336, 337, 340, 351, **480**
лила *līlā* 22, 257, 299, 330, 362, **480–481**, 497, 540
линга *liṅga* 71, 79, 90–92, 215, 218, 365, 403, **481**, 593, 597, 598, 746, 747, 765, 770, 790, 829, 831
 линга-дикша *liṅga-dikṣa* 481
 лингам *liṅgam* 194, 394, 402, 403, 481, 482, 742, 866
 линга-шарипа *liṅga-śarīpa* 763
лингаята *liṅgayata* 194, 403, **481–482**, 611, 866
 лингин *liṅgin* 481
 лобха *lobha* 453, 541, 801
лока *loka* 67, 103, 230, 335, 439, **485–486**, 536, 729
 локапала *lokapāla* 337
 лока-пуруша *loka-puruṣa* 335
локаята *lokāyata* 13, 16, 80, 106, 161, 162, 207, 278, **486–488**, 489, 501, 603, 840, 862
 локаята-чарвака *lokāyata-cārvāka* 11, 115
 локоттара *lokottara* 144, 167, 175, 360, 488, 570, 875
локоттаравада *lokottaravāda* 167, **488**, 521, 570, 792, 803
 локуттара *lokuttara* 40
 лолика *lolika* 501
 лоцава (тиб.) *lo tsA* ба 838
- маджджа *majja* 133
 мадхурья *mādhurya* 835
 мадхья-лока *mādhya-loka* 335
мадхьяма(-вак) *mādhya(-vāk)* 244, 245, 308, 388, 491, 853
мадхьяма пратипат *mādhya-mā pratipād* 106, 491, 552, 732, **760–761**
 мадхья-мадхья *mādhya-mādhya* 858
мадхьямака *mādhya-maka* 11, 17, 18, 28, 65, 77, 106, 145, 151, 171, 174, 183, 196, 233, 297, 314, 382, 386, 415, 417, 427, 432, 433, 442, 474, 476, **491–494**, 524, 529, 534, 544, 548, 551–553, 570, 578, 617, 642, 643, 726, 738, 739, 776, 800, 801, 808, 824, 837, 861, 862, 873
 мадхья-манда *mādhya-manda* 858
 мадхья-тивра *mādhya-tivra* 858
 майния-мала *māyā-mālā* 500, 501
 майтрянния *maitrāyaṇīya* 196
майтри *maitrī* 36, 103, 124, 152, 154, 292, 376, 448, 493, **495–496**, 599, 824, 870
 майтхуна *māithuna* 404
майя *māyā* 22, 43, 49, 53–55, 106, 146, 223, 265, 266, 274, 283, 284, 286, 291, 301, 329,

- 349, 352, 368, 397, 403, 409, 418, 425, 427, 433, 434, 453, 454, 464, 480, 489, 493, **496–497**, 500, 506, 507, 540, 553, 617, 624, 626, 719, 729, 730, 749, 752, 780, 791, 835, 855, 858, 860
- майявада māyāvāda 283
- макана makāna 252
- макара makāra 335
- мала** mālā 434, 454, **500–501**, 855
- мана māna 158, 453, 460, 641, 719
- манас** manas 66, 85, 86, 88, 100, 117, 118, 121, 123, 136, 138, 180, 181, 186, 200, 215, 216, 219, 220, 228, 230, 233, 242, 262, 267, 276, 281, 292, 295, 306, 307, 319, 329, 354, 364, 371, 372, 379, 385, 386, 387, 392, 393, 411, 414, 418, 421–423, 427, 447, **501–503**, 527, 572, 581, 582, 633, 637–640, 646, 648–651, 653, 654, 691, 701, 704, 710, 712, 716, 717, 719, 741, 744, 747, 753, 754, 765, 766, 780, 799, 818, 821, 826, 847, 878
- манаса-пратьякша mānasa-pratyakṣa 502, 648, 653, 747
- манасикара manasikāra 650, 717, 719, 744
- манах-парья manah-parīyāya 342, 653, 878
- манвантара manvantara 430, 663
- мангалачарана maṅgalacaraṇa 563
- мангала-шлока maṅgala-śloka 586
- мандала** maṅḍala 161, 183, 209, 241, 259, 262, **503**, 535, 773, 774, 868, 893
- манда-мадхья manda-madhya 858
- манда-манда manda-manda 858
- манда-тивра manda-tivra 858
- мандирмарги mandirmargi 865
- манипура(-чакра) maṇipūra(-cakra) 245
- манкхи mankhi 498
- mano-виджняна manovijñāna 232, 267, 268, 307, 418, 421, 745
- маномая manomāya 117, 602, 763
- манса māṅsa 133
- мантра** mantra 126, 133, 141, 147, 210, 223, 233, 244, 245, 257, 258, 260, 333, 334, 399, 404, 406, 430, 456, 457, 486, **508**, 535, 565, 578, 586, 587, 609, 660, 767, 773, 774, 799, 869, 871, 872, 892, 893
- мантраяна mantrayana 210
- манушья maṇuṣya 340
- марга** mārga 151, 190, 207, 224, 439, 443, **508–509**, 529, 534
- марьяда-бхакти maryadā-bhakti 193, 292
- маги mati 80, 342
- матрика** mātrikā 33, 34, 151, 293, 385, 386, 460, 495, **510–511**, 533, 702, 721, 748, 769, 786
- матх(a) maṭh(a) 224
- матхикагуру maṭhikāguru 234
- махабхуга/-ы** mahābhūta 62, 119, 120, 121, 132, 136, 219, 281, 306, 364, 387, 393, 410, 411, 447, 452, **512–518**, 556–558, 578, 687, 688, 691, 701, 727, 754, 840, 850, 851, 881
- махавакья mahāvākya 252, 540
- махавидья mahāvīdyā 775
- махавихара mahāvīhāra 168, 172
- махаврата mahāvrata 100, 293
- махакави mahākavi 202
- махакальпа mahākālpa 430, 713
- махакаруна/-нья mahākaraṇā/-nya 128, 163, 449, 522, 552
- махакаруника mahākaraṇika 611
- махамайтри mahāmaitri 552
- махамайя mahāmāyā 402
- махамастабхишека mahāmastābhiṣeka 334
- маханая mahānāya 416, 465
- маханида mahāṇḍa 410
- махапралая mahāpralaya 430, 627
- махапурана/-ы mahāpuraṇa 663
- махапуруша mahāpuruṣa 464, 552, 727
- махапуруша-лакшана mahāpuruṣa-lakṣaṇa 163
- махарлока maharloka 794
- махартха-даршана mahārtha-darśana 465
- махасангити mahāsaṅgīti 178
- махасангхика** mahāsāṅghika 13, 82, 83, 87, 144, 171, 178, 379, 488, **519–522**, 523, 526, 622, 702, 721, 722, 724, 725, 783, 792, 803, 836
- махасаттва mahāsattva 163, 618
- махасиддха** mahāsiddha 114, 212, 234, **522**, 548, 772
- махасукха mahāsukha 552
- махат** mahat 185, 269, 411, 464, 465, **523**, 628, 640, 652, 727, 878
- махатала mahātāla 794
- махаттаттва mahat-tattva 465, 628
- махаюга mahāyuga 430, 627
- махаяна** mahāyāna 12, 57, 62, 104, 106, 114, 118, 128, 145, 151–155, 163, 167, 170–172, 176, 179, 183, 207, 209, 210, 228, 229, 302, 314, 362, 370, 375, 380, 381, 386, 392, 415, 433, 442, 443, 449, 460, 491–493, 513, 522, **523–524**, 531, 532, 534, 548, 549, 551, 552, 554, 570, 599, 614, 616–618, 620, 622, 643, 715, 725, 726, 739, 767, 781–783, 792, 793, 795, 797, 801, 804, 823, 824, 828, 833, 838, 844, 867, 876
- махишасака** mahīśāsaka 13, 82, 87, 144, 237, 378, 521, **525–526**, 723, 725, 792, 805
- махорага mahorāga 336
- медас medas 133
- метта (пали) metta 292

- мидда midda 719
миманса mīmāṃsā 11–13, 16, 18–20, 22, 27–
 29, 41, 64, 65, 70, 78, 81, 102, 115, 118,
 119, 125, 148, 158, 183, 185, 200, 215,
 222, 244, 246, 251, 252, 263, 272, 277,
 295, 304, 309, 323, 328, 330, 375, 376,
 397, 423, 425, 426, 445, 459, 468, 474,
 485, 489, 501–505, **537–539**, 550, 572,
 573, 580–582, 585, 587, 598, 604, 605,
 609, 633, 635, 636, 651–654, 678, 705,
 706, 710, 711, 730, 739, 752, 759, 768,
 808, 813, 814, 850–854, 858, 862, 878,
 885–887, 889, 890
 минаюгала mīṇayugala 334
 митхья-джняна mithyājñāna 48, 49
 митхья-дришти mithyādṛṣṭi 143, 317, 323, 533,
 731
 мичча-диттхи (пали) miccha-ditthi 359
 мишра mīśra 317
 млечча mlecccha 328, 336, 337, 667
 млеччхабхава mleccchabhāva 539
 мода moda 72
мокша mokṣa 22, 41, 45, 48, 59, 72, 77, 85,
 126, 130, 136, 143, 146, 149, 170, 192, 212,
 215, 216, 220, 253, 266, 268, 282, 292, 294,
 310, 312, 323, 326, 328, 332, 336, 339, 343,
 344, 348, 351, 355, 361, 369, 371, 376, 397,
 399, 411, 423, 425, 432, 439, 440, 468, 473,
 489, 502, **539–541**, 559, 563, 568, 573, 578,
 582, 588, 604, 612, 613, 634, 657, 666, 667,
 670, 704, 707, 713, 730, 731, 750, 751, 762,
 763, 777, 796, 808, 809, 811, 822, 827, 841,
 855, 872
 мокша-дхарма mokṣadharmā 613
 мокша-марга mokṣa-mārga 317, 470, 471, 472
моха moha 460, 461, **541**, 719
 мудита mudita 495, 775, 824, 859
 мудра mudrā 457, 508, 660, 773, 828
 мукти mukti 140, 857
 мула-виджняна mūla-vijñāna 267
 мулавидья mūlavīdyā 55, 247
 муладхара(-чакра) mūlādhāra(-cakra) 245
 мула-карана mūla-kāraṇa 74
 мула-Пракрити mūlaprakṛti 780
 муласарвастивада mūlasarvāstivāda 726
 мула-сутра mūla-sūtra 52
 муни munī 109
 мунитраям munitrayam 305
 мурти mūrti 364
 муртипуджака mūrtipūjaka 865
 мухалатти muhāpatti 865
 мухурта muhūrta 336, 475
навья-ньяя navya-nyāya 20, 29, 30, 91, 93,
 215, 309, 311, 438, 459, 482, 484, 485, 509,
 541, 542, **544–548**, 573, 583, 598, 631, 671,
 672, 779, 810, 834, 877, 885, 886
 нага nāga 335, 498, 720, 795
 нада nāda 756, 758, 850, 852, 853
нади nādī 472, **555**, 773, 774, 828
 найгамья nāigamya 342, 560
 наймиттика naimittika 257, 443, 515
 найрукта nairukta 250
 накалло (пали) nakallo 50
 накшатра nakṣatra 250, 337
нама nāma 183, **556**, 745
 намакарана nāmakāraṇa 400
 нама-киргана nāma-kīrtana 835
нама-рупа nāma-rūpa 300, **556**, 646, 745
 нандьяварта nandyavarta 334
 нарака nāraka 146, 340
 нарака-лока nāraka-loka 794
настика nāstika 80, 90, **115–116**, 246, 263,
 462, 576
натха nātha **559**, 772, 866
 ная nauya 560
наявада nayavāda 90, 338, 341, 342, 469, **560–**
561
наянара/-ы (тамил.) nayaṇara 68, 192, 405,
561–563, 855
 неоведантизм 23, 326, 685
неоиндуизм 23, 227, 266, 394, 396, 402, 405,
 406, **564–565**, 665, 674, 675, 740
 неартха neyārtha 313, 314
нивритти nivṛtti 272, **612–613**, 762
 нивритти-дхарма nivṛtti-dharma 613
 нигама nigama 775, 893
 нигамана nigamana 598
 нигода nigoda 372
 ниграха nigraha 89, 454
ниграхастхана nigrahassthāna 30, 459, **565–**
568, 578, 809, 848
нидана nidāna 184, 510, **568**, 646
 нидаршана nidarśana 365, 598
 нидидхьясана nididhyasana 252, 526
 нидра nidrā 750, 751
 нила nīla 480
 нимеша nimeṣa 475
 нимитта nimitta 139, 213, 291, 700, 889
 нимитта-карана nimitta-kāraṇa 69, 341, 426,
 438
 ниракара nirākara 593
нирвана nirvāṇa 22, 50, 72, 76, 78, 82, 87,
 104, 108, 113, 115, 144–146, 150–152,
 154, 162–165, 169, 170, 175, 177, 188,
 191, 210, 220, 313, 332, 237, 270, 292,
 293, 298, 355, 361, 362, 369–371, 386,
 390, 425, 430, 439, 440, 452, 469, 471,
 473, 477, 488, 508, 519, 521, 523–525,
 531, 540, 541, 553, **568–571**, 573, 603,

- 614, 617, 618, 641, 646–648, 692, 696, 713, 718, 723, 728, 739, 743, 751, 760–762, 781, 785, 789, 792, 793, 796, 803–805, 820, 833, 844, 845, 874
- нирвачана *nīrvacana* 305, 894, 895
- нирвикальпа(ка)-джняна *nīrvikalpa(ka)-jñāna* 432, 548
- нирвикальпа(ка)** *nīrvikalpa(ka)* 71, 72, 199, 244, 246, 421, 422, 473, 475, 546, **571–574**, 604, 636, 652, 653, 656, 754, 854, 859, 889
- нирвикальпа(ка)-прагьякша *nīrvikalpa(ka)-pratyakṣa* 97, 432, 478, 601, 633, 636, 738, 818
- нирвитарка-самадхи *nīrvitarka-samādhi* 691
- нирвичара-самадхи *nīrvicāra-samādhi* 691
- нирвичикитса *nīrvicikitsā* 343
- ниргрантха** *nīrgrantha* 112, **574**
- ниргуна *nīrguṇa* 54, 142, 193, 194, 195, 254, 464, 496, 540, 683, 846
- Ниргуна Брахман *nīrguṇa Brahman* 148, 322, 327, 729, 730, 732
- нирджара** *nīrjarā* 339, 343, 536, 563, **574**
- ниришваравата *nīrīśvaravāda* 22, 116, 269, 299, 348, 577, 705, 733, 841, 859
- нирмана кая *nīrmaṇa kāya* 163, 167, 380, 792, 793
- нирняя** *nīrṇaya* **574–575**, 578, 598, 634, 697, 703, 777
- нирнимеша-викша *nīrṇimeśa-vīkṣā* 142
- ниродха *nīrodha* 525, 531, 534, 641, 719, 845, 847, 875
- ниродха-санскара *nīrodha-saṁskāra* 717
- нируддхапашубандха *nīruddhapaśubandha* 260
- нирукта *nīrukta* 248, 250, 304, 882, 894
- нирупадхика *nīrupadhika* 254
- нирупадхика-авидья *nīrupadhika-avidyā* 49
- нирупана *nīrūpaṇa* 216
- нистарангопадеша *nīstaraṅgopadeśa* 457
- нитартха *nītartha* 313, 314, 416
- нити *nīti* 101
- нитья *nitya* 257, 303, 607, 679, 757, 853, 887
- нитья-ану *nityānu* 120
- нихсвабхава *niḥsvabhāva* 106, 183, 386, 420
- нихсвабхававата** *niḥsvabhāvavāda* 491, 551, **575**, 873
- нихшреяса *niḥśreyasa* 272, 376, 539, 637, 670
- нишканкша *niśkaṅkṣa* 343
- нишпрапанча *nīśprapañca* 291
- нишчая *nīścaya* 272, 343, 598
- нишчая ная *nīścaya naya* 69, 302, 470, 471, 563
- нишпанка *nīśpaṅka* 343
- ниьяма 310, 398, 413
- ниьяма-сутра *nīyama-sūtra* 595
- нияти *nīyati* 434, 499, 501, 576, 780
- ниятивата** *nīyatīvāda* 80, 440, 499, **575–578**, 662, 734, 735, 880, 881
- ньяна-дассана (пали) *nyāna-dassana* 277
- ньяя** *nyāya* 11, 13, 16, 18–20, 22, 27–29, 70, 71, 74, 78–81, 85, 86, 90, 107, 115, 119, 132, 136, 161, 162, 182, 185, 199, 200, 206, 207, 213, 217, 218, 231, 238, 239, 241, 246, 263, 272, 277–281, 291, 294, 295, 302, 306, 309, 323, 325, 328, 344–347, 349, 364–369, 372, 382, 393, 397, 425–427, 437, 438, 459, 474, 475, 484, 485, 489, 501, 502, 509, 514, 527, 537, 544, 546, 547, 550, 560, 565, 567, 572, 573, 575, **578–585**, 587, 590, 597, 601, 622, 623, 626, 629, 630, 632, 633, 637–639, 650–653, 671–673, 697, 698, 705, 708, 710, 715, 737, 741, 742, 746, 747, 752, 753, 759, 768, 777, 779, 808–811, 813–815, 817, 818, 829, 831, 844, 848, 849, 852, 854, 862, 869, 877, 878, 885, 887, 890
- ньяявата *nyāyavāda* 485
- ньяя-вайшешика** *nyāya-vaiśeṣika* 20, 22, 27, 28, 85, 118, 149, 280, 316, 392, 423, 438, 458, 484, 515, 539, 544, 583, **585–586**, 588, 624, 638, 654, 655, 669, 706, 709, 754, 807, 817, 819, 831, 839, 851, 878
- ньяя-прастхана *nyāya-prasthāna* 251, 253
- ньяя-шастра *nyāya-śāstra* 485, 877
- ОМ** *oṃ* 122, 147, 198, 243, 254, 310, 399, 409, 414, 505, **586–587**, 615, 621, 640
- пада** *pāda* 197, 198, 221–223, 254, 305, 560, **587**, 605, 677, 850, 852, 883, 885, 887
- падавата *pādavāda* 221
- пада-парамата *pādaparamā* 531
- пада-патха *pādapāṭha* 250, 883
- падартха** *pādārtha* 27, 197, 216, 217, 218, 281, 294, 315, 238, 339, 346, 349, 363, 364, 447, 546, 574, 578, 580, 581, 583–585, **587–590**, 606, 629, 655, 688, 694, 706, 708, 815, 839, 856, 882
- пада-спхота *pādasphoṭa* 74
- падма *pādma* 480
- «Падма Бхушан» *pādmabhūṣaṇ* 544, 843
- падуки *pāduka* 189, 334
- пака *pāka* 133, 515
- пакар *pakar* 70
- пакша** *pakṣa* 90, 278, 365, 481, **593**, 597, 598, 790, 829
- пакша-абхаса *pakṣābhāsa* 30
- пакшадхармата *pakṣadharmatā* 91, 778, 790
- пакша-дхарматва см. пакшадхармата
- пандит *paṇḍit* 23, 203
- панিনি-даршана *pāṇini-darśana* 305, 489

- панча-аваява-вакья** pañca-avayava-vākya 89, 90, 92, 365, 366, 481, 574, **596–599**, 790, 830, 832
- панча-коша pañca-kośa 117
- панчалакшана pañcalakṣaṇa 663
- панчамакара pañcamakāra 467
- панча-махаврата pañca-mahāvratā 125
- панчапарвавидья pañcaparvavidyā 184
- панчаратра pañcarātra 67, 106, 148, 253, 282, 282, 287, 626, 679, 772, 891
- панча-таттвани pañca-tattvāni 139, 140
- панчяят pañcāyat 312
- панчен-лама (тиб.) pañ chen bla ma 87
- паньджика pañjikā 861
- папа pāpa 214, 339, 341, 360, 470, 472, 563
- пара pāra 679, 871
- Парабрахман parabrahman 147, 148, 828
- парабхава-шуньята parabhāva-śūnyatā 775, 776
- пара(-вак/-ч)** para(-vāk/-c) 244, 245, 273, 455, 599, 853
- паравастха parāvasthā 456
- пара-двайта parādvaita 455
- парадхина-вишешапти parādhīna-viśeṣapti 491
- паралока paraloka 115
- парама-адвайтавада parama-advaitavāda 19
- параману paramāṇu 119, 120, 513, 661, 737
- парамартха paramārtha 83, 183, 300, 301, 506, 837
- парамартха-сат(ья) paramārtha-sat(ya) 106, 300, 432, 493, 550, 838, 875, 876, 878
- парамартхах paramārthaḥ 875
- парамартхика** pāramārthika 49, 83, 265, **295–303**, 314, 398, 410, 599, 618, 696, 800, 805, 860
- парамартхика-сатья pāramarthika-satya 49, 54, 77, 145, 154, 237, 265, 297, 729
- парамарша parāmarśa 91
- парама-сукха parama-sukha 353
- Параматман** paramātman 289, 290, 352, 372, 599, 729, 828
- парамахамса paramahaṁsa 110
- парамита/-ы** pāramitā 152–154, 358, 392, 449, 495, 523, 524, 552, **599–600**, 614, 618, 620, 621, 787, 838, 867, 868
- Парам-падам param padam 828
- парампара parampara 321, 549, 828
- парардха parārdha 709
- парартха-анумана parārthānumāna 90, 459, 483, 596
- пара-саманья parasāmānya 216, 694
- парасамая parasamāya 470
- парасамвид parasamvid 454
- паратантра paratantra 330, 233
- паратах праманья** parataḥ prāmānya 70, 219, 416, 420, 478, **600–601**, 654, 739
- паратвам paratvam 456
- парва parva 456, 511
- париббаджаки** (пали) paribbājakā 278, 360, **601–604**, 699, 763, 880, 881
- парибхаша paribhāṣa 225, 303, 595
- паривраджаки** parivrajakāḥ 15, 101, 110, 278, **601–604**
- парикальпа parikalpa 432
- парикальпита parikalpita 233, 386, 416, 420
- паримандалья parimaṇḍalya 120
- паринама pariṇāma 254, 265
- паринамавада pariṇāmavāda 22, 307, 624, 706
- паринама-шакти pariṇāma-śakti 205
- паринирвана parinirvāṇa 154, 164, 167, 170, 390, 391, 556, 569
- паринишпанна pariniṣpanna 233, 387, 416, 420
- паришад pariśad 579
- паришадья pariśadya 337
- паришишта pariśiṣṭa 249
- парокша paroḥṣa 199, 243, 292, 342, 635, 747
- парьявастхана parṇavasthana 521, 526
- парьяпти parṇāpti 484
- парьяя parṇāya 339, 363, 469, 472, 742, 895
- парьяя-астика parṇāya-astika 561
- парьяястика ная parṇāyāstika naya 742
- патала paṭala 795
- пати pati 611, 855
- патра pātra 163
- паттавали pattavali 69
- патува patuva 498, 499
- патхашала pāṭhaśālā 328
- паша pāśa 611, 791, 855
- пашу paśu 611, 666, 780, 791, 855
- пашупата** paśupata 106, 111, 199, 294, 403, 468, **610–611**, 855, 866
- пашьянти(-вак)** paśyantī(-vāk) 244, 245, 308, 388, 455, 611, 758, 853
- пей (тамил.) pēy 561
- пила pila 480
- пилупакавада pīlupākavāda 120
- пингала piṅgalā 555
- пинда piṅḍa 399, 828
- пинда-самвитти piṅḍa-samvitti 828
- пипал pīpal 70, 165, 395
- пита pita 137, 516
- питри piṭṛ 399
- питрияна piṭṛyāna 146, 371
- питта piṭṭa 133
- питхака piṭṭhaka 142
- пишача piśāca 336, 360, 400
- пишта-пашу piṣṭa-paśu 395
- Понгаль (тамил.) poṅgal 400
- посадха-упаваса posadha-upavāsa 294

- прабодха prabodha 255
 прабхавана prabhāvanā 344
правритти pravṛtti 220, 232, 268, 272, 416, 418, 446, 606, **612–613**, 634, 762
 праг-абхава prag-abhāva 27
 прадаса pradāsa 719
 прадеша pradeśa 219, 342, 658, 703
 прадеша скандха pradeśa skandha 661
праджня prajñā 83, 117, 154, 155, 162, 163, 168, 173, 209, 229, 254, 272, 277, 293, 375, 390, 391, 493, 510, 530, 531, 533, 534, 613–614, 666, 719, 744, 751, 772, 793, 824
 праджня-вимукта prajñā-vimukta 532
праджняпарамита prajñāpāramitā 314, 381, 492, 494, 524, 534, 553, 554, **614–617**, 621, 838
праджняпти prajñapti 78, 145, 297, 431, **622**
 праджняптивада prajñāptivāda 145, 622
 праджняптисат prajñāptisat 120, 386, 622, 736
 прадхана pradhāna 16, 139, 780
прайоджана prajoyana 93, 289, 290, 578, **622–623**
 прайоджана-артха prajoyana-artha 272
 пракарана prakaraṇa 216, 223, 484, 703
пракаша prakāśa 39, 273, 454, 456, **623**, 755, 857, 866, 871
 пракирнака prakīrṇaka 337
 пракрита-дхвани prakṛtadhvani 244, 303, 387, 756, 757, 852
Пракрити prakṛti 22, 49, 55, 83, 88, 132, 139, 140, 147, 181, 185, 186, 187, 212, 213, 253, 268, 287, 292, 306, 307, 319, 327, 329, 330, 237, 307, 310, 372, 406, 411, 412, 424, 437, 445, 465, 476, 491, 502, 514, 527, 539, 540, 557, 558, 565, 566, 578, **624–627**, 628, 654, 668, 669, 691, 692, 701, 702, 704–706, 730, 734, 752, 765, 779, 847, 848, 855, 863, 881
 пракрити-пралая prakṛtipralaya 464, 628
 пракрити-сарга prakṛtisarga 628, 727
 пракрити-шуньята prakṛti-śūnyatā 776
 пракритья prakṛtya 122
пралая pralaya 461, 465, **627–628**, 656, 716, 726–728, 815, 816, 855
 пралайкала pralayakāla 855
прама pramā 86, 272, 348, 458, **629**, 631–633, 636, 809, 877
 прамада pramāda 460, 719
прамана pramāṇa 21, 27–29, 45, 54, 70, 81, 86, 89, 90, 102, 118, 140–142, 199, 208, 218, 220, 238, 272, 294, 302, 306, 310, 342, 347, 352, 367, 375, 382, 411, 417, 422, 437, 458, 482, 484, 493, 504, 538, 545, 550, 574, 575, 578, 582, 588, 601, 604, **629–632**, 633–637, 644, 648, 649, 656, 703, 712, 721, 736, 739, 746, 747, 777, 791, 840, 850, 853, 858, 877, 879
праманавада pramāṇa-vāda 74, 272, 482, 483–485, 575, 631, **632–637**, 648, 698, 712, 879, 890
 прамана-видья pramāṇa-vidyā 482, 877
 прамана-вьявастха pramāṇa-vyavasthā 634, 636, 653
 прамана-пхала pramāṇa-phala 636, 649, 738
 прамана-самплава pramāṇa-saṃplava 634, 636, 652
 праманатва pramāṇatva 629, 649
 прамана-шастра pramāṇa-śāstra 482, 877
 прамата pramāta 632
 праматва pramātvā 629
 праматри pramātr 238, 437, 560, 629, 632, 636, 821, 877
 праматта самьятта pramatta samyatta 318
прамея prameya 141, 238, 302, 347, 437, 459, 560, 575, 578, 582, 588, 629, 630, 632, 636, **637–638**, 877
 прамити pramiti 238, 437, 629, 631, 632, 636, 877
 прамода pramoda 72, 495
 прамудита pramuditā 153, 207
прапа prāpa 116, 117, 262, 291, 329, 340, 351, 371, 372, 501, 516, 517, 555, **638–640**, 668, 765, 766, 826
прапава prāpava 147, **640**
 прапама прāpama 117
 прапа-шакти prāpaśakti 457
 прапама прāpāyama 268, 413, 828
 пранидхана praṇidhāna 154, 599, 746
 пранин prāṇin 821
прапанча prapāṇca 568, **640–641**, 745
прапатти prapatti 89, 256, 285, 286, 329, 612, **641–642**, 892
 праптасья прапти prāptasya prāpti 540
 прапти prāpti 82, 696, 719
 прапьякари prāpyakari 393, 651
 прарабдха-карма prārabdha-karma 444, 540
 прасад(а) prasād(a) 150, 357, 491, 690
 прасанга prasaṅga 483, 492, 549, 580, 643, 837, 874, 877
прасангика-мадхьямака prāsaṅgika-mādhyama 18, **642–644**, 776, 837
 пратибимба pratibimba 146
пратибха pratibhā 197, 222, 305, 347, 423, **644–645**, 758, 855, 856
 пратигха pratigha 460, 719
 пратиджня pratijñā 593, 597, 598
 пратиджня-тара pratijñātara 30
 пратиджня-хани pratijñāhāni 30

- пратийогин *pratīyogin* 28, 546
 пратикрамана *pratīkramana* 333
 пратилома *pratīloma* 646
 пратимокша *pratīmokṣa* 178
 пратиapakша *pratīpakṣa* 278, 531
 пратиapakшака *pratīpakṣaka* 314
 пратисанкхья-ниродха *pratīsaṅkhyā-nirodha* 525, 534, 719, 723
 пратисарана *pratīsarāṇa* 314
 прати-сарга *pratī-sarga* 464, 727
пратитья самутпада *pratītya samutpāda* 75, 84, 79, 107, 168, 174, 176, 183, 184, 247, 277, 366, 369, 375, 379, 385, 420, 438, 477, 510, 530, 568, 576, 614, **645–647**, 715, 718, 720, 731, 734, 761, 785, 788, 798, 801, 803, 805, 820, 873, 875, 876, 881
 пратишаkха/-ья *pratīśākhā/-ya* 250
 Пратьекабудда *pratyekabuddha* 152, 313, 720
 пратьекабудда-яна *pratyekabuddhayāna* 833
 пратьюпанна *pratyupanna* 162
пратьябхиджня *pratyabhijñā* 39, 453, 479, 481, 623, **647**, 653, 747, 825, 826
 пратьябхиджнявада *pratyabhijñānvāda* 544
 пратьяг-атман *pratyagātman* 74
 пратьякхьяна *pratyākhyāna* 333
пратьякша *pratyakṣa* 28, 54, 71, 74, 89, 90, 140, 215, 219, 243, 272, 276, 292, 342, 347, 382, 422, 459, 468, 473, 475, 502, 538, 571, 573–575, 601, 629, 634–636, 644, **647–655**, 656, 710, 736, 739, 747, 753, 818, 840, 854, 862, 877, 878
 пратьякша-абхимана *pratyakṣa-abhimāna* 276
 пратьямная *pratyāmṇāya* 598
пратьяхара *pratyāhāra* 113, 390, 413, 530, 609, **655**
 пратьяя *pratyaya* 186, 538, 650, 718, 829
 пратьяя-сарга *pratyaya-sarga* 186
 према(н) *prema(n)* 223, 289, 292, 835
 прета *preta* 145, 184, 419, 432, 442, 714
 прити *prīti* 289, 290, 353, 389, 390, 612
 притхактва *prīthaktva* 215
 притхви *prīthvi* 514
 притхивья-адипрапанча *prīthivyā-ādīprapañca* 641
 прия *prīya* 72
пудгала *puḍgala* 16, 35, 37, 66, 77–79, 230, 235–237, 296, 297, 340, 363, 379, 417, 442, 469, 471, 478, 568, **660–661**, 695, 696, 700, 714, 720, 726, 729, 743, 806, 852, 873
 пудгалавада *puḍgalavāda* 35, 78, 230, 235, 660
 пуджа *pūjā* 192, 288, 399, 400, 563, 865
 пуджари *pūjāri* 334
 пуджера *pūjera* 865
 пумсавана *puṃsavana* 400
 пумстаттва *puṃstātva* 780
 пунарукта *puṇarukta* 30
 пунья *puṇya* 145, 151, 153, 154, 213, 339, 341, 359, 360, 373, 378, 430, 470, 472, 552, 563, 600, 619, 621, 724, 792, 836, 870
пурана/-ы *purāṇa* 43, 44, 126, 141, 149, 263, 272, 288, 319, 327, 328, 362, 384, 396, 404, 405, 411, 430, 444, 461, 462, 464, 517, 562, 612, 626–628, **663–665**, 666, 670, 679, 704, 714, 727, 728, 774, 891, 892
 пурва *pūrva* 189, 540
 пурва-миманса *pūrva-mīmāṃsā* 251, 305, 349, 355, 537, 539, 540
 пурва-пакша *pūrva-pakṣa* 272, 593, 605
 пурвашайла *pūrvaśaila* 82, 87, 521, 836
 пурна *pūrṇa* 147
 пурна-йога *pūrṇa-yoga* 321, 322, 408
 пурнаханта *pūrṇāntā* 457
 пурахита *purohita* 159, 168, 229
Пуруша *puṛuṣa* 22, 44, 46, 69, 83, 116, 118, 123, 136, 149, 158, 181, 185, 213, 226, 262, 268, 269, 290, 292, 302, 307, 310, 319, 369, 371, 372, 374, 406, 409, 411–414, 424, 445, 454, 463–465, 501, 502, 516, 527, 537, 539, 565, 578, 624–628, 638, 654, 657, **665–669**, 691, 692, 701, 702, 704, 705, 727, 730, 731, 734, 741, 751, 752, 754, 762–765, 779, 780, 826, 847, 848, 869, 878, 881, 892
 пуруша-кара *puṛuṣākāra* 439
пурушартха *puṛuṣārtha* 101, 131, 241, 362, 373, 432, 506, 539, 540, 612, 622, 667, **669–671**, 706, 762, 841
 путхадж-джана *puthaj-jāna* 801
 пушти(-бхакти) *puṣṭī(-bhakti)* 193, 224, 292
 пушти-марг(а) *puṣṭī-marga(a)* 193, 224
 пхала *phala* 442, 447, 601
 рага *rāga* 73, 201, 432, 434, 460, 526, 719, 780, 801
 раджа *rājā* 71, 328
 раджагария *rājagariya* 82, 837
 раджа-йога *rājā-yoga* 266
 раджанья *rajanya* 395
раджас *rajas* 123, 185, 318–320, 444, 491, 527, 670, **673**, 691, 703, 752, 769, 791, 795, 847, 848, 893
 раджасуя *rājasūya* 158, 260
 радхаваллабха *rādhavallabha* 194, 772
 ракта *rakta* 133
 ракша *rakṣa* 304
 раkшас *rakṣas* 336, 400, 680
 рамаизм 286
 Рамнавами *rām navamī* 288
 ранг-тонг (тиб.) *rang stong* 776

- раса** *rasa* 39, 132, 133, 193, 228, 289, 291, 388, 389, **681–684**, 835
 раса (джайнск.) *rasā* 336
 расана *rasana* (вкус), *rasanā* (язык) 515, 555
 расатала *rasatala* 795
 расаяна *rasāyana* 137, 827
 ратха-ятра *ratha-yatra* 288
 рахасья *rahasya* 822
 рашми *raśmi* 393, 711
 риддхи *ṛiddhi* 336, 380, 381, 392, 743
 риджусутра *ṛjusūtra* 342
 рита *ṛta* 237, 262, 360, 373, 462, 615, 691
 рич *ṛc* 260
 риши *ṛṣi* 135, 148, 161, 242, 249, 250, 258, 259, 264, 271, 294, 331, 376, 395, 399, 423, 577, 590, 620, 666, 704, 728, 750, 768, 840, 872, 881
 рудра-дхьяна *rudra-dhyāna* 536
 рудра-сампрадая *rudra-sampradāya* 223, 697
 рукшма *rukṣma* 661
рупа *gūpa* 76, 86, 119, 174, 183, 270, 277, 307, 390, 513, **556**, 570, 641, **687–688**, 718, 733, 744, 745, 748, 845
 рупа-дхармы *gūpa-dharma* 513, 718
 рупа-дхату *gūpadhātu* 167, 387, 569, 687, 688, 725, 795, 820
 рупа-лока *gūpa-loka* 486
 рупа-сантана *gūpa-santāna* 720
 рупа-скандхи *gūpa-skandha* 380, 744
 рупа-тришна *gūpa-ṛtṣṇa* 801
 рупа-шарира *gūpa-śarīra* 380

 са-аламба-самадхи *sa-ālabhāna-samādhi* 691
 са-ананда-самадхи *sa-ananda-samādhi* 691
 са-асава *sa-āsava* 359
 са-асмита-самадхи *sa-asmita-samādhi* 691
 савикальпа(ка-) джняна *savikalpa(ka-) jñāna* 651, 652
савикальпа(ка) *savikalpa(ka)* 71, 72, 199, 246, 421, 473, 475, 546, **571–573**, 604, 636, 652, 653, 656, 688, 747, 754, 859, 889
 савикальпа(ка) пратьякша *savikalpa(ka) pratyaḥṣa* 601, 633, 636, 653, 738
 савитарка-самадхи *savitarka-samādhi* 691
 савичара-самадхи *savicāra-samādhi* 691
 сагаропа *sagaropa* 42
 сагуна *saguṇa* 149, 193, 194, 195, 204, 410, 464
 сагуна Брахман *saguṇa Brahman* 327, 685
 сад-асад-анирвачания *sad-asad-anirvācāniya* 497, 729
 садвидья *sadvidyā* 780
 саддха (пали) *saddhā* 868
 садришья *sadṛśya* 147, 491, 816
 садхак *sadhak* 858
 садхак *sādhaka* 631, 774, 858
 садхана *sādhana* 210, 292, 326, 397, 406, 446, 508, 564, 597, 631, 634, 772, 791
 Садхаран Брахмо Самадж *sādhāraṇ brahmo samāj* 160
 садхви *sādhvī* 789, 865
 садху *sādhū* 108, 406, 563, 789, 865
 садхья(м) *sādhya(m)* 90, 365, 481, 529, 593, 597, 598, 790, 830, 831
 сайогья кевали *sayogyā kevali* 318
 сакадагамин *sakadāgāmin* 104
 сакала *sakala* 855
 саккая-диттхи (пали) *sakkaya-ditthi* 360
 сакхья *sakhya* 835
 сакшин *sākṣin* 214, 355, 371, 540, 654, 705, 821, 847, 848
 саллекхана *sallekhana* 189, 294, 694
 салокия *sālokyā* 193, 855–856
 самабхирудха *samabhirūdhā* 342, 561
 самаваи-карана *samavāyikāraṇa* 85, 363, 438, 458, 546, 690
самавая *samavāya* 70, 86, 107, 121, 216, 219, 291, 315, 513, 546, 588, 589, 655, **688–690**, 711, 815, 818, 819, 839
 самагри *sāmagrī* 219, 385, 438, 633, 656
 самадж *samāj* 105
самадхи *samādhi* 173, 292, 293, 380, 390, 413, 464, 488, 510, 526, 530, 531, 534, 568, 614, 628, 655, **690–692**, 717, 719, 727, 744, 762, 828, 847, 859
 самайика *samayika* 293
 самана *samāna* 639, 732, 826
 самана (в джайнизме) *samana* 865
саманадхикаранья *sāmānādhikāraṇya* 678, **692–693**
 саманвая *samanvaya* 252
 самани *samani* 865
 саманика *samanika* 337
 саманна *samanna* 15
саманья *sāmānya* 63, 142, 215, 216, 218, 219, 281, 308, 316, 345, 346, 561, 573, 587, 588, 595, 655, 688, **694–695**, 697, 813, 814, 839, 889
 саманья санджня *sāmānya sañjñā* 895
 саманья-вишеша *sāmānya-viśeṣa* 588, 652, 694, 816, 839
 саманья-даршана *sāmānya-darśana* 653
саманья-лакшана *sāmānya-lakṣana* 417, 474, 478, 571, 572, 653, 695, 735–737
 самапатти *samāpatti* 230, 387, 390, 391, 531, 570, 691, 859
 самарасакарана *samarasakāraṇa* 828
 самартхья *samarthya* 120, 630
 самартхья-абхав *samarthya-abhāva* 27
 самата *samatā* 333, 421

- саматха (пали) samatha 113, 115, 277, 392, 568, 569, 695, 859
 самая samaya 199, 341, 393, 513, 887
 самаянпанта samāyapantha 357
 самая-сара samaya-sāra 357
 самбандха saṁbandha 289, 290, 546, 672, 888
 самбодхи-анга saṁbodhi-aṅga 292, 510
 самбхаша saṁbhāṣa 135
 самбхога кая saṁbhoga kāya 163, 167, 449, 792, 793
 самвара saṁvara 294, 339, 343, 471, 536, 563, 695
 самвит-шакти saṁvit-śakti 142
 самврити saṁvṛti 265, 298, 837
 самврити-сат(ья) saṁvṛti-sat(ya) 154, 237, 271, 297, 432, 443, 484, 493, 838, 875, 878
 самврититах saṁvṛtitaḥ 875
 самвьявахарика-пратьякша saṁvyavahārika-pratyakṣa 653
 самграха saṁgraha 342, 560
 самгхата-параману saṁghāṭa-paramāṇu 120
 самидхени samidheni 586
 самипья sāmīpya 193, 856
 самити samiti 695, 865
 самма-диттхи (пали) samma-ditthi 359
 самматия sammattiya 82, 87, 231, 237, 442, 476, 478, 521, 526, 695–697, 804, 833
 самнидхи saṁnidhi 81, 886
 сампрадана saṁpradāna 434
 сампрадая saṁpradāya 288, 396, 402, 697
 сампраджнята самадхи saṁprajñatā samādhi 690–692, 847
 самсарга saṁsarga 303, 605, 886
 самскара saṁskāra 397, 546, 882, 890
 самстха saṁsthā 578–579, 869
 самудая samudāya 162, 845
 самхита saṁhitā 135, 241, 244, 250, 257, 258, 261, 264, 287, 304, 395, 396, 425, 482, 775, 821, 872, 883
 самхита («речь») saṁhita 221
 самхита-патха saṁhitāpāṭha 249, 883
 самчита samcita 737
 самшая saṁśaya 71, 574, 578, 622, 629, 697–698, 703, 777
 самьяг анубхава saṁyag anubhāva 199, 631
 самьяг даршана saṁyag darśana 471
 самьяг джняна saṁyag jñāna 471
 самьяг дришти saṁyag dṛṣṭi 322, 323
 самьяг митхья дришти saṁyag mithya dṛṣṭi 318
 самьяк saṁyak 293, 359
 самьякта saṁyaktva 471
 самьякчаритра saṁyakcaritra 471
 самьяма saṁyama 390, 655
 санакади-сампрадая sanakādi-saṁpradāya 329, 697
 санграха-сутрика saṁgraha-sūtrika 303
 сангха saṅgha 69, 112, 113, 144, 166, 170, 171, 189, 332, 525, 748, 784, 796, 797, 860
 санджня saṁjñā 174, 277, 556, 570, 602, 700, 703, 717, 719, 744, 745, 845, 887
 санджня-ведана-ниродха saṁjñā-vedanā-nirodha 391, 531, 570
 санджня-ведита-ниродха saṁjñā-vedita-nirodha 570
 санджня-сутра saṁjñā-sūtra 595
 сандхи saṁdhi 250, 852
 санйюга saṁyuga 71, 216, 513, 546, 688, 711, 811
 санкета saṁketa 382
 санкарша-наканда saṅkarṣa-nakāṇḍa 537
 санкиртан(а) saṅkīrtan(a) 126, 194, 406, 565
 санкхара-дуккха saṅkhāra-dukkha 370
 санкхья («число») saṅkhyā 86, 708–710
 санкхья (школа) sāṅkhyā 11, 13, 16–20, 22, 44–46, 48, 49, 55, 62, 80, 83, 84, 86, 88, 96, 104, 107, 111, 115, 118, 119, 121–124, 126, 132, 136, 137, 139, 147, 180–183, 185–187, 200, 203, 212, 213, 230, 247, 252, 253, 263, 268, 269, 281, 292, 294, 295, 302, 306–310, 318, 319, 323–325, 330, 348, 349, 368, 369, 372, 392, 393, 397, 410–414, 418, 423–425, 437, 438, 445, 454, 461, 464, 465, 468, 470, 476, 489, 490, 501, 502, 513, 514, 527, 539, 540, 557, 558, 573, 578, 584, 609, 624–628, 640, 648, 651, 653, 654, 658, 668, 669, 671, 673, 697, 700–708, 711, 715, 716, 727, 730, 734, 739, 741, 764, 765, 768, 769, 773, 779, 780, 795, 808, 820, 827, 830, 839, 850, 852, 855, 862, 866, 878, 884, 890
 санкхья-йюга sāṅkhyā-yoga 184, 412, 639, 853
 санная saṁnaya 46
 саннидхи saṁnidhi 222
 санникарша saṅnikarṣa 28, 393, 502, 572, 573, 633, 651, 710–712, 752
 санньяса saṅnyāsa 110, 111, 130, 362, 399, 712, 873
 санньяса упанишады saṅnyāsa upaniṣada 110
 санньяси(н) saṅnyāsi(n) 110, 131, 194, 227, 327, 399, 400, 406, 565, 612, 613, 834, 860
 санняямая saṅnamaya 763
 санрон-сю (япон.) 492
 сансара saṁsāra 22, 35, 42, 55, 56, 69, 76, 77, 87, 103, 109, 115, 118, 122, 126, 130, 145, 146, 150–154, 162, 163, 170, 175, 181, 183–185, 191, 200, 205, 210, 216, 223, 227, 236, 240, 263, 270, 285, 292, 310, 331, 332, 350, 351, 354, 361, 362, 369–371, 373, 386, 397, 398, 401, 403, 404, 417, 424, 425, 429, 430, 432, 439, 454, 473, 480, 485, 491, 499,

- 500, 521, 524, 526, 529, 533, 535, 536, 539, 541, 553, 558, 568, 570, 599, 612, 614, 617, 618, 626, 637, 640, 642, 646, 647, 660, 666, 674, 692, 696, 707, **712–715**, 718, 720, 724, 727, 728, 731, 743, 760–762, 777, 781, 785, 792, 796, 806, 811, 820, 822, 833, 844, 866, 870
- сансара-шуддхи saṁsāra-śuddhi 713
- санскара/-ы** saṁskāra 84, 159, 174, 183, 216, 227, 230, 249, 277, 370, 372, 384, 399, 400, 442, 443, 447, 570, 613, 633, 646, 653, 691, 692, 698, 715, **716–718**, 731, 744–747, 754, 758, 820, 845, 847, 851, 873
- санскара-скандха saṁskāra-skandha 369, 442, 744
- санскрита saṁskṛta 84, 717
- санскрита-дхармы** saṁskṛta-dharma 271, 275, 386, 387, 477, 513, 569, 570, 622, 687, **718–720**, 844, 885
- сантана** saṁtāna 118, 267, 419, 420, 432, 476, **720**
- сантати saṁtati 744
- сань-лунь (кит.) 106
- саньлунь-цзун (кит.) 492
- сапакша sapakṣa 365, 597, 790
- сапратигхата sapratighāta 119
- сапта-анупапatti sapta-anupapatti 497
- саптабханги saptabhaṅgī 482
- сапта-падартха sapta-padārtha 85
- сарваджня(на)** sarvajñā(na) 463, 468, **720–721**
- сарваджня-биджа sarvajñābija 409, 696
- сарвастивада(-вайбхашика)** sarvāstivāda (-vaibhāṣikā) 17, 28, 33, 37, 47, 62, 78, 82, 87, 119, 126, 171, 179, 180, 212, 228, 230, 235–237, 302, 364, 379, 380, 385, 386, 451, 452, 458, 477, 478, 521, 526, 569, 606, 622, 718, 720, **721–726**, 804, 805, 833, 873, 885
- сарвашактисаманвитам sarvaśaktisamanvitam 720
- сарга** sarga 462, 627, 628, 656, **726–728**, 761, 765
- сарупья sāgūrya 193, 636, 736, 737, 856
- сасвадана самьяг дришти sāsvādāna samyag dṛṣṭi 317
- сассата sassata 75
- сассатавада** sassatavāda 50, 75, 84, 174, 267, 293, 359, 370, 442, 568, 646, **728–729**, 732, 760, 761, 801, 826
- сат** sat 54, 182, 187, 188, 262, 267, 360, 462, 472, 474, 519, 557, 584, **729–730**, 815, 835
- сати satī 685, 686
- сати** (пали) sati 75, 113, 173, 277, 292, 301, 506, 510, 730, 748, 760, 801–802
- саткаршана satkarṣaṇa 491
- саткарьявада** satkāryavāda 53, 107, 207, 265, 308, 411, 437, 438, 558, 645, 715, **730–731**, 884
- саткая-диттхи** (пали) satkāya-ditthi см. **саткая-дришти**
- саткая-дришти** satkāya-dṛṣṭi 76, 360, 370, 568, **731–732**, 743
- сат-кхьяти satkhyāti 473, 474
- сатмья satmya 134
- сат-пратья sat-pratyaya 217
- сатта sattā 182, 215, 216, 219, 281, 346, 572, 589, 815, 816, 839
- сатта-анумана sattā-anumāna 478
- сатта-самбандха sattāsambandha 589
- саттва** sattva 123, 180, 185, 212, 318, 319, 320, 376, 411, 424, 444, 491, 502, 527, 626, 670, 691, 704, 732, 733, 752, 769, 791, 795, 847, 848, 870, 893
- саттва (в грамматике) sattva 99, 163, 182, 883, 894
- сат-чит-ананда** sat-cit-ānanda 72, 252, 291, 327, 481, 673, **732**
- сатъя satya 23, 293, 301, 373, 376, 462, 530, 790
- сатъяграха satyagrāha 125, 312
- сатъя-дришта satya-dṛṣṭa 641
- сатъялока satyaloka 794
- саундарья saundarya 871
- саутрантика sautrāntika 17, 18, 126, 180, 183, 228–230, 382, 415, 417, 614, 636, 651, 661, 720, 724, 726, 736, 739, 792, 833
- сахабхави sahabhāvi 895
- сахаджа sahaḥja 733, 772
- сахаджия** sahajija **732–733**, 772
- сахалока sahaloka 795
- сахридая sahrdaya 683
- саюджья sāyujya 856
- сва-абхаса sva-ābhāsa 636
- сва-атма-сатта svātmasattā 589
- свабхава svabhāva 182, 199, 386, 420, 440, 499, 521, 551, 577, 578, 644, 723, 734, 736, 873, 874, 875, 881
- свабхававада** svabhāvavāda 66, 440, 576, **733–735**, 840, 881
- свабхава(-линга)-анумана svabhāva(-liṅga)-anumāna 92, 484
- свабхава-хету svabhāva-hetu 92
- свавритти svavṛtti 550
- свадеша svadeśa 377
- свадхарма svadharmā 361, 374, 376, 377
- свалакшана** svalakṣaṇa 183, 282, 382, 386, 417, 474, 478, 572, 652, 653, 656, 695, 723, **735–738**, 890
- свапна svarṇa 254, 750, 761, 826
- свапна-антика svarṇa-antika 755

- свапракаша svaprākāṣa 601
сварадж svarāj 23, 312, 328
сварга svarga 349, 539
сварга-лока svarga-loka 794
сварлока svarloka 794
сварнара svarṇara 615
свартха-анумана svārtha-anumāna 90, 459, 483, 596
сварупа svarūpa 142, 353, 355, 687, 732, 733, 835, 848, 856
сварупа-самбандха svarūpa-sambandha 546
свасамая svasamaya 470
свасамведана svasaṁvedana 601, 636, 648, 653, 654, **738**
свастика svastika 334
сватантра svatantra 183, 330, 492, 862
сватантрика-мадхьямака svātantrika-mādhyama-ka 18, 78, 183, 433, 493, 643, **738–739**, 837, 862
сватантрия svātantrīya 457
сватах праманья svataḥ prāmāṇya 295, 459, 468, 506, 601, 654, **739–740**
сваям-пракаша svayam-prakāṣa 372, 846
сваям-сиддха svayam-siddha 846
сенанаяка senānayaka 129
сиддха siddha 114, 465, 471, 607
сиддханта siddhānta 208, 355, 578, 593, 605, **741–742**, 790
сиддхартхика siddhārthika 82, 837
сиддха-сампрадая siddha-saṁpradāya 828
сиддхи siddhi 42, 96, 109, 186, 212, 274, 336, 344, 392, 414, 454, 455, 480, 504, 529, 559, **743**, 774, 828
сиддхи (в джайнизме) siddhi 336, 471, 480, 728, 774, 828
сиддхи siddhi («трактат») 504
сикхизм 194, 397
синтоизм 172
скандха/-и skandha 16, 33–35, 38, 76–78, 84, 119, 138, 168, 174, 175, 230, 235–237, 247, 248, 267, 277, 296, 298, 307, 340, 366, 370, 379, 385, 387, 442, 452, 510, 568, 570, 619, 648, 660, 661, 664, 687, 688, 696, 700, 718, 720, 731, 734, **743–746**, 748, 749, 820, 833, 845
смарта smārta 746
смрити smṛti 75, 113, 141, 173, 206, 219, 220, 258, 277, 280, 292, 300, 374, 383, 396, 397, 464, 490, 502, 529, 530, 533, 549, 629, 663, 677, 678, 697, 717, 719, 730, **746–748**, 754, 872
смрити-прамоша smṛti-pramoṣa 754
смрити-прастхана smṛti-prasthāna 251
смрити-упастхана smṛti-upasthāna 748
снеха sneha 491
снигдха snigdha 661
сома soma 157, 161, 241, 249, 260, 615, 681
сома-чакра soma-cakra 559
сопадхика-авидья sopadhika-avidyā 49
сотापанна (пали) sotāpanna 104, 115
спанда spanda 202, 234, 453, 455–457, 479, **755**
спарша sparśa 646, 719
спхота sphoṭa 74, 197, 200, 222, 303, 305, 387, 503, 606, 706, **755–760**, 850, 852, 854, 855, 890, 894
спхотавада sphoṭavāda 74
сришти sṛṣṭi 301, 461, 462, 465, 761
сришти-стхити-санхара sṛṣṭi-sthiti-saṅhāra 454
става stava 333
стотра stotra 70, 774
ступа stūpa 175, 836
стхавиравада sthāviravāda 13, 38, 87, 103, 168, 171, 457, 523, 721, 761, 802, 833
стхавиракальпа sthāvirakalpa 333
стхала sthala 481
стхана sthāna 613, 750, 751, **761–763**
стханакаваси(-н) sthānakavasi(-n) 865
стханакавасин sthānakavasin 357
стханаки sthānaka 865
стхана-пракальпана sthāna-prakalpana 457
стхити sthiti 692, 719, 848
стхитикарана sthitikāraṇa 344
стхула sthula 661, 871
стхула-шарира sthula-śarīra 773
субхашита subhāṣita 314
суваршака suvarṣaka 457
сукта sūkta 260
сукха sukha 369, 389, 390, 391
Сукхавати sukhāvati 523
сукшма sūkṣma 307, 661, 871
сукшма сампарая sūkṣma samparaya 318
сукшма-шарира sūkṣma-śarīra 88, 123, 181, 187, 411, 445, 625, 668, 702, 707, 715, 716, **763–767**, 770, 773
сутала sutala 794
сутра/-ы sūtra 15–19, 33, 41, 52, 53, 83, 125, 139, 151, 153, 178–180, 209, 213, 215, 217, 225, 229, 231, 234, 238–240, 248, 249, 253, 254, 257, 278, 304, 309, 310, 314, 325, 326, 344, 346, 355, 367, 375–377, 380, 381, 383, 411, 413, 414, 416, 424, 426, 433, 434, 436, 448, 450, 455, 468, 492–495, 511, 524, 525, 538, 548, 550, 553, 554, 561, 567, 580–584, 586, 595, 602, 611, 612, 614, 616, 621, 622, 626, 629, 630, 660, 669–671, 674, 677, 702–704, 706, 707, 741, 753, **767–769**, 776, 777, 781, 782, 797, 810, 815, 824, 840, 847, 849, 873

- сутракарин *sūtrakārin* 83, 238, 239, 240
сутга/-ы (пали) *sutta* 32, 50, 60, 84, 164, 169, 366, 385, 442, 531, 603, 641, 661, 698, 717, **767–769**, 783–788
 суукара-маддава (пали) *suukara-maddava* 166
 сушама *suṣāma* 42
 сушама-душама *suṣāma-duṣāmā* 42
 сушама-сушама *suṣāma-suṣāmā* 42
 сушумна *suṣumṇā* 555, 773
 сушупти *suṣupti* 254, 750, 751, 761, 762, 826
 съядвада *syādvāda* 94, 342, 343
- тадатмья *tādātmya* 291, 459, 711, 816
 тайджаса *taijasa* 254, 751
 талатала *talātala* 794
тамас *tamas* 123, 185, 215, 318–320, 376, 411, 423, 444, 462, 491, 527, 626, 670, 691, 704, 752, 769, 791, 795, 847, 848, 893
 тамрашатия *tamrasatiya* 726
танматра/-ы *tanmātra* 121, 123, 213, 247, 307, 319, 411, 514, 557, 625, 651, 691, 702, 764–766, **769–770**, 780
тантра/-ы *tantra* 135, 210, 212, 245, 314, 319, 327, 404, 456, 457, 494, 522, 535, 555, 556, 562, 587, 675, 743, 749, 763, 770, 772, **774–775**, 797, 857, 861
тантраюкти *tantrayukti* **770–771**
тантризм 111, 147, 149, 169, 194, 195, 210, 212, 243, 244, 362, 372, 404, 411, 430, 432, 443, 453, 473, 493, 522, 524, 535, 555, 559, 570, 660, 664, 667, 713, 732, 756, **771–774**, 827, 853, 857, 885, 892
таньха (пали) *tañha* 247, 441, 641, **775**, 800, 801, 845
 тапарлока *taparloka* 794
 тапас *tapas* 109, 110, 262, 310, 312, 336, 361, 515, 574
 тапасвин *tapasvin* 15, 110
 тарананпантха *tarananpantha* 356, 357
тарка *tarka* 70, 208, 272, 367, 575, 578, 629, 630, **777–779**
 тарка-видья *tarka-vidyā* 482, 877
 тарка-ньяя *tarka-nyāya* 483
 тарка-тиртва *tarka-fīrtha* 509
 тарка-шастра *tarka-śāstra* 482, 877
 татастха *tatastha* 352
 таткшана *tatkṣaṇa* 475
таттва *tattva* 180, 269, 352, 398, 411, 426, 433, 454, 471, 500, 501, 563, 587, **779–780**, 826, 837, 855
 Таттвабодхини *sabha tattvabodhinī sabhā* 160
 таттва-джняна/-ы *tattva-jñāna* 272, 294, 828
Татхагата *tathāgata* 68, 76, 207, 530, 549, 553, 621, 641, 646, 776, **780–781**, 782, 793, 846
- татхагата-гарбха** *tathāgata-garbha* 381, 430, 442, 494, 570, 696, 715, 775, 776, **781–782**
 татхагата-дхату *tathāgata-dhātu* 380, 381, 696
 татхагата-дхату-гарбха *tathāgata-dhātu-garbha* 381
татхата *tathatā* 66, 167, 233, 270, 381, 553, 618, 760, 776, 781, **782**, 793, 797, 805
 тенгалаи *teṅgalai* 89, 285, 611, 642
 терапантха *terapantha* 356, 357, 865
 тивра-мадхья *tivra-madhya* 858
 тивра-манда *tivra-manda* 858
 тивра-тивра *tivra-tivra* 858
 тилак *tilaka* 406, 565
 тиртва *tīrtha* 355, 401, 789
тиртваханкар *tīrthānkar* 42, 46, 51, 52, 150, 293, 333, 334, 337, 343, 344, 356, 357, 564, 742, **789–790**, 864, 865
 тирьяк *tiryak* 340
 тотанпантха *totapantha* 356
трайрунья *trairūnya* 30, 90, 358, 365, 481, 483, 484, 598, 656, **790–791**, 829–831
 трайявада *traiyavāda* 327
 трасарену *trasareṇu* 121
 траястримша *trayastrīmśa* 337
 три-акушала-мула *tri-akuśala-mūla* 65
трибхава *tribhāva* **791**
 триварга *trivarga* 612, 669, 864
 три(-)видья *trividyā* 150, 271
 тривипака *trivipāka* 448
 тридоша *tridoṣa* 133, 754
 тридхату *tridhātu* 133
 трика *trika* 147, 202, 245, 453, 454, 467, 750, 780, 827
трикая *trikāya* 163, 175, 233, 725, **791–794**, 795
 три-лакшана *tri-lakṣaṇa* 75, 84, 277, 369
трилока *triloka* 387, 486, **794–795**
 тримарга *trimārga* 613
Тримурти *trimūrti* 148, 287, 319, 394, 399, 401, 402, 562, 704, **795–796**
триратна *triratna* 343, 375, **796–797**
трисвабхава *trisvabhāva* 233, 299, 420, 421, 478, 507, 736, 793, **797–800**
 трихету *trihetu* 90, 790
тришна *trīṣṇā* 115, 248, 369, 569, 638, 646, 775, **800–802**, 820, 845
 туду *tudu* 562
 турия *tuṛīya* 117, 254, 300, 586, 640, 751, 762, 763, 826
 туриягита *tuṛīyāgīta* 763
 тушита *tuṣita* 82, 154, 523, 416, 494
 тхакур *thākur* 69
тхеравада *theravāda* 16, 33, 38, 48, 62, 78, 82, 87, 103, 120, 144, 152, 162, 164, 171, 172, 178, 179, 230, 235–236, 237, 297, 379, 380,

- 386, 389, 451, 458, 460, 476, 519, 521, 526, 534, 549, 599, 641, 661, 696, 702, 715, 722, 761, 767, 769, 781, 782, **802–807**, 833, 834, 846
- тъяга tuāga 481
- тэндай-сю (яп.) 492
- тъянтай-цзун (кит.) 492, 782
- удана udāna 639, 826
- удахарана udāharaṇa 365, 367
- удгатар udgātar 260
- уддеша uddeśa 239, 456, 584, 703
- удумбара udumbara 70
- улласа ullāsa 480
- унманибхава unmanibhāva 763
- упаведы upaveda 272
- упавьякхьяна upavyākhyāna 537
- упагухана upagūhana 344
- упадана** upādāna 76, 139, 175, 443, 541, 646, 730, 744, 801, **820**
- упадана-карана upādāna-kāraṇa 341, 438
- упадана-скандха upādāna-skandha 370, 743, 820, 845
- упадхи** upādhi 54, 201, 204, 300, 346, 350, 372, 817, 818, **821**, 880
- упадхи-Брахман upādhi-brahman 283
- упадхья upādhyāya 563, 862
- упайога upa yoga 340
- упаклеша париттабхумика upakleśaparīttabhūmika 460, 719
- упалабдхи upalabdhi 633, 749
- упамана upamāna 90, 140, 199, 216, 348, 368, 546, 604, 629, 633–635
- упанаха upanaaha 719
- упаная upanaya 598
- упанаяна upanayana 400, 716
- упанга upaṅga 51
- упанишад/-ы** upaniṣad 15, 20, 48, 54, 62, 72, 76, 77, 81, 101, 108, 110, 115–117, 138, 139, 146, 148, 156, 158–161, 174, 187, 188, 190, 239, 244, 248, 250–253, 257, 258, 261–264, 269, 282, 288, 289, 292, 327, 329, 331, 353, 354, 369, 371, 396, 412, 424, 425, 440, 441, 443, 461, 463, 489, 504, 506, 513, 517, 529, 537, 539, 540, 560, 586, 604, 615, 638–640, 657, 667, 670, 671, 675, 677, 678, 685, 697, 701, 706, 714, 727, 729, 750, 752, 762, 763, 768, 773, 795, **821–823**, 826–828, 853, 854, 860, 868, 869, 872, 873, 876, 891
- упапураны upapurāṇa 663, 664
- упасана upāsana 55, 410
- упахарана upaharaṇa 410, 598
- упашанга кашая upasanta kasaya 318
- упашрая upaśraya 865
- упая upāya 154, 155, 209, 534, 749, 772, 837
- упая каушалья** upāya kauśalya 77, 176, 313, 366, 382, 524, 531, 549, 569, 599, 614, 622, 820, **823–824**
- упеккха-сати-парисуддхи (пали) urekha-sati-parisuddhi 391
- упекха (пали) см. **упекша**
- упекша** urekṣā 495, 719, **824–825**, 859
- урдхва-лока ūrdhva-loka 335
- утсарга utsarga 333, 561
- утсарпини** utsarpiṇī **42**, 826
- уттара-дхарма uttara-dharma 695
- уттараманусса (пали) uttaramanusssa 104
- уттара-миманса** uttara-mīmāṃsa **251–255**, 537, 539, 826
- уттара-пакша uttara-pakṣa 550, 593
- уха ūha 304
- уччхваса ucchvasa 351
- уччхеда uccheda 75, 826
- уччхедавада** ucchedavāda 50, 75, 78, 84, 174, 267, 293, 359, 646, 728, 732, 760, 761, 801, **826**
- фасян(-цзун) (кит.) 66, 234, 417, 861
- хайтука haituka 80
- хамса haṃsa 110
- хаома (авест.) haoma 615
- хатха-йога** haṭha-yoga 147, 324, 412, 559, 638, **827–829**
- хетвантара hetvantara 30
- хету** hetu 29, 45, 90, 199, 206, 216, 225, 281, 365, 366, 368, 381, 426, 434, 481, 593, 597, 598, 633, 790, 791, **829–830**, 831, 832
- хету-абхаса** hetu-abhāsa 31, 32, 74, 206, 365, 366, 481, 565, 578, 598, 656, 566, 790, 791, **830–832**
- хетувада hetuvāda 726
- хету-вибхакти hetu-vibhakti 92
- хету-самагри hetu-sāmagrī 737
- хету-чакра hetu-cakra 90
- хету-шастра hetu-śāstra 482, 877
- химса hiṃsa 69
- хиняяна** hīṇayāna 12, 106, 114, 171, 206, 314, 183, 210, 357, 427, 523, 524, 739, 782, 802, **833–834**
- Хиранья-гарбха hiranya garbha 117, 766, 770, 794
- хладини-шакти hlādiṇī-śakti 142
- Холи holī 288, 400
- хома homa 105
- хотар hotar 260, 262, 586
- чайтанья caitanya 117, 349
- чайтика** caitika 82, 719, 804, 805, **836–837**

- чайтра *caitra* 354, 789
 чайтъяваси *caityavasi* 865
 чаккху *sakkhu* 650
 чакра *cakra* 245, 287, 465, 555, 773, 774, 789, 828
 чакравартин *cakravartin* 165, 430
 чаматкара *śamatkāra* 273
 чандала *śaṇḍāla* 443
 чандмань *sandmani* 722
 чань (кит.) 151, 152, 176, 433, 621, 782
 чарана *śaraṇa* 259, 346, 644
чарвака *cārvāka* 13, 58, 96, 115, 326, 367, 371, 485, 489, 490, 578, 636, 713, 734, 808, 826, **839–841**, 853, 878
 чарья-тантра *śaryā-tantra* 212
чатвари арья сатьяни *śatvari ārya śatyāni* 166, 323, 842, **844–846**
 чатурведа *caturveda* 52
 чатур(-)дхарма *caturdharma* 293, 790
 чатур(-)ьяма *caturyama* 790
 чатухкоти *śatuḥkoṭi* 483
 чатушкотика *śatuṣkoṭika* 69, 307, 493, 613, 762, 877
четана *cetanā* 187, 270, 340, 441, 473, 541, 717–719, 744, **844**
 четасика *cetasika* 541, 745
 четасика дхарма *cetasika dharmā* 65
 чид-акаша *cid-ākāśa* 62
 чид-эка-рупа *cid-eka-rūpa* 352
чит *cit* 54, 62, 142, 200, 205, 223, 242, 244, 282, 329, 355, 454, 457, 519, 749, 835, 844, **846–847**, 879
 читра *citra* 388, 737
читга *citta* 47, 66, 88, 106, 173, 180, 181, 242, 255, 267, 292, 298, 310, 319, 386, 414, 452, 476, 502, 690–692, 716, 717, 719, 720, 744, 844, **847–848**, 878
 читта-вритти *citta-vṛtti* 502, 648, 651, 691, 692, 747, 752, 847
 читта-вритти-ниродха *citta-vṛtti-nirodha* 413, 531
 читта-матра *citta-mātra* 119, 387, 416, 421
 читта-санграха *citta-saṅgraha* 533
 читта-спанда *citta-spanda* 255, 755
 чит-шакти *cit-śakti* 855
 чодана *codanā* 537
чхала *chala* 578, **848–850**
 чхандас *chandas* 248, 304, 436, 883
 чхеда-сутра *cheda-sūtra* 52

шабда *śabda* 90, 96, 140, 197, 216, 222, 272, 294, 305, 325, 342, 348, 352, 387, 388, 459, 538, 560, 606, 607, 629, 634–636, 656, 739, 747, 756, 757, 759, 840, **850–854**, 855, 878, 887, 889, 890
 Шабда Брахман *śabda brahman* 455, 590, 734, 853
шабда-адвайта *śabdādvaita* 196, 197, 294, 305, 758, 853, **854–855**, 866
 шабданушасана *śabdānuśāsana* 304
 шабда-спхота *śabda-sphoṭa* 853
 шабда-таттва *śabda-tattva* 437, 586, 854, 856
шайва-сиддханта *śaiva-siddhānta* 294, 403, 454, 562, 756, 853, **855–856**, 866, 871
 шайвимукхам *śaivismukham* 456
 шакини *śaktīni* 400
 шакта-упая *śakta-upāya* 455
шакти *śakti* 39, 53, 67, 147, 197, 205, 273, 404, 427, 453, 456, 489, 496, 497, 559, 588, 590, 604, 644, 666, 672, 730, 818, 839, 853–855, **856**, 860
шактизм 150, 194, 273, 396, 402, 404, 406, 455, 772, 775, 808, **856–857**, 858, 866
 шакти-паринамавада *śakti-pariṇāma-vāda* 289
шактипата *śaktipāta* 150, 321, 454, 858
 шакти-шактимад-бхавя *śakti-śaktimad-bhāva* 290
 шактопая *śaktopāya* 465
 шакха *śakha* 250, 259, 882
 шалья *śalya* 132
шаматха *śamatha* 277, 293, 527, 529, 532, 533, 534, 748, **859–860**
 шамбхава-йога *sambhava-yoga* 749
 шамбхава-упая *sambhava-upāya* 455
 шанта *śānta* 682, 835
 шанти *śānti* 568
 шарипа *śārīpa* 514
 шаририн *śārīrin* 821
шастра-ы *śāstra* 96, 179, 188, 229, 271, 272, 471, 482, 703, 767, 774, **863–864**, 892
шветамбара/-ы *śvetāmbara* 16, 17, 51, 189, 332, 333, 338, 535, 790, 812, **864–865**
 шен-тонг (тиб.) *gzhan-stong* 776
 шешават *śeṣavat* 778
шиваизм 74, 108, 150, 195, 234, 252, 321, 396, 402, 404, 406, 453–455, 479, 481, 482, 501, 559, 561, 562, 610, 772, 775, 796, 855–858, **865–867**
 шивратри *śivatrī* 326
 шикша *śikṣā* 248, 304, 882
 шикша-врата *śikṣa-vrata* 293
 шикша-сутры *śikṣa-sūtra* 249
шила *śīla* 103, 114, 124, 153, 168, 173, 210, 293, 375, 449, 599, 614, 619, **867–868**
 шила-врата *śīla-vrata* 293, 731
 шишья *śiṣya* 249, 321
 шлешма *śleṣma* 137
 шлока *śloka* 187, 315, 352, 511
 шодхана *śodhana* 132
 шравака *śravaka* 533, 720, 721, 789, 796

- шравакачара śravakacāra 694
 шравака-яна śravaka-yāna 833
 шравана śravaṇa 85, 126, 252
 шравика śravika 789
шраддха śraddhā («вера»), śraddha (обряд) 146, 147, 293, 376, 399, 510, 719, 867, **868–871**
 шраддха-кальпа śraddha-kalpa 249
 шрамана śramaṇa 15, 109, 110, 112, 113, 170, 172, 296, 359, 360, 392, 429, 440, 442, 469, 529, 591, 602
 шраута śrauta 157, 260, 399
 шраута-артхапатти śrauta-arthāpatti 103
 шраута-сутры śrauta-sūtra 160, 248, 249, 586
 шрени śreṇī 337
 шри śrī 360
 шри-вайшнавизм 68
 шриватса śrīvatsa 287, 334
шривидья śrīvidyā 245, 468, 772, 774, 857, **871–872**, 893
 шри-кула śrī-kula 468
 шрингара śringara 67, 291, 682, 683, 835
 шричакра śrīcakra 871
 шриантра śrīyantra 871, 893
 шротанна śrotana 83
 шрута śruta 342
 шрутакевалин śrutakevalin 198, 332
шрути śruti 141, 142, 220, 251, 252, 258, 284, 299, 300, 304, 384, 396, 468, 490, 549, 597, 626, 670, 677, 678, 692, 746, 749, 821, 853, **872–873**
 шрути-прастхана śrutiprasthāna 251
 шубха śubha 360
 шуддха śuddha 343
 шуддха-адвайта śuddha-advaita 156, 223, 288
 шуддхавидья śuddhavidyā 780
 шуддхи śuddhi 105, 424
 шудра śūdra 226, 374, 395, 399, 443, 612, 665
 шукла śukla 480, 514
 шукла-дхьяна śukla-dhyāna 536
 шукра śukra 133
 шульва-сутры śulva-sūtra 249
 шунья śūnya 415, 500, 550, 617, 763, 782, 873, 876
шуньявада śūnya-vāda 106, 128, 338, 416, 455, 491, 551–553, 575, 776, **873–876**
 шуньята śūnyata 106, 144–145, 153, 183, 207, 297, 314, 415, 449, 493, 528, 534, 553, 554, 570, 614, 643, 726, 739, 776, 837, 838, 862, 863, 873
 эвамбхута evaṃbhūta 342, 561
 эка-артха eka-artha 552
 экавьявахарика ekavyavahārika 521
 экаграта ekāgratā 390
 экадживавада ekajīvanvāda 350, 749
 экам ekaṃ 463
 экамсика ekamsika 50
 экамсика дхамма (пали) ekamsika dhamma 50
 экантика ekāntika 287
 экатва ekatva 215, 535, 708
 эки-бхава eki-bhāva 204
 юга yuga 360, 430, 464, 627, 774
 юкти yukti 272, 643
 яджамана yajamāna 157, 443
 яджня yajña 23, 443
ядричхавада yadṛcchāvāda 174, 440, 576, 733, 735, 840–841, **880–882**
 якша yakṣa 140, 336, 400, 720
яма yama 125, 310, 398, 413, 530, 891
янтра yantra 147, 404, 773, 774, 871, 872, **892–893**
 яти yati 109, 110, 125
 ятхабхутам yathābhūtam 151, 162, 176, 277, 417, 751
 ятхартха-анубхава yathārtha-anubhāva 86, 458
 ятхартхатва yathārthatva 356

СПИСОК АВТОРОВ

Андросов В.П. Арьядэва; Буддийские соборы; Бхававивека; Бхуми; Ваджра; Камалашила; Мадхьямака; Майтрея; Майтреянатха; Нагарджуна; Прасангикамадхьямака; Сватантрикамадхьямака; Таранатха; Триратна; Упекша; Чандракирти; Шантаракшита

Ватман С.В. Баладева Видьябхушана; Вишнуизм (разд. 2); Джива Госвами; Чайтанья

Дмитриева В.А. Бхатта Каллата; Васугупта; Канчука; Кашмирский шиваизм (разд. 2); Мала; Сомананда; Таттва; Трибхава; Утпаладэва; Шактипата

Железнова Н.А. Аvasарпини–утсарпини; Агама; Адхарма (в соавт. с В.К. Шохиным); Акаланка Бхатта; Алока; Амрита-чандра Сури; Анэкантавада; Ахимса (в соавт. с В.К. Шохиным); Бандха; Бхадрабаху; Врата; Гунастханы; Джайнизм; Джайнизма космография; Джайнизма философия; Джива (разд. 2); Джина Махавира Вардхамана; Дигамбары; Кашая; Кундакунда; Лешья; Маллишена; Медитация в джайнизме; Наявада; Немичандра Сиддханта Чакравартин; Ниргрантха; Нирджара; Пудгала (разд. 2); Пуджьяпада; Самантабхадра; Самвара; Сиддхасена Дивакара; Тиртханкар; Умасвати; Харибхадра Сури; Хемачандра Сури; Шветамбары; Яшовиджая

Захарьин Б.А. Варадараджа; Карака (разд. 1); Катьяяна Вараручи; Патанджали (разд. 2)

Иванов В.П. Ваджапьяяна; Вакья–пада; Вач (разд. 2); Вьяди; Вьякарана; Карака (разд. 2); Кашмирский шиваизм (разд. 3); Ом; Пранава; Хатха-йога

Исаева Н.В. Абхинавагупта; Авидья; Адвайта-веданта; Анандагири; Атман; Ачинтья-бхеда-абхеда; Бимба-прагнимбавата; Бхеда-абхеда; Веданта; Вивартавада; Вишуддха-адвайта; Джива (разд. 1); Джняна; Дришти-сриштивада; Лила; Мадхья; Майя; Мокша; Пракашатман; Прагьябхиджня; Сат; Сат–чит–ананда; Солипсизм; Спанда; Сурешвара; Упадхи; Чит; Шанкара

Канаева Н.А. Абхаса; Аннамбхатта; Апохавада; Артха-крия-каритва; Арья Самадж; Брахмо Самадж; Виджнянавада; Викаль-

па; Вишванатха Ньяпанчанана; Вьяпти; Гангеша; Даянанда Сарасвати; Дигнага; Индуизм; Логика; Навья-ньяя; Неоиндуизм; Рагхунатха Широмаи; Ратнакирти; Татхагата; Татхагата-гарбха; Татхата; Шанкарасвамин; Шрути; Эпистемология

Костюченко В.С. Гхош Ауробиндо

Лепехов С.Ю. Ашока; Бодхидхарма; Будда; Дхармадхату; Наланда; Праджняпарамита; Прапанча (разд. 1); Сарваджня; Саткая-диттхи; Трилока; Шуньявада

Лысенко В.Г. Абхава; Абхидхарма; Абхинья; Абхихита-анвая; Авиджняпти; Авьякрита; Агамы; Адришта; Акаша; Акрити; Акушала; Анаваستا; Анадхьявасая; Анатмавада; Анвая–вьятирека; Анвита-абхидхана; Анитья; Анумана; Аптавачана; Араньяка; Асаткарьявада; Аскетизм; Асрава; Астика-настика; Атомизм; Ашрама; Аюрведа; Аятана; Бессмертие; Бог; Бодхи; Бодхичитта; Брахманизм; Будда Шакьямуни; Буддизм; Бхава; Бхавачakra; Бхартрихари; Бхога; Бхрама; Ваджраяна; Вайшешика; Васана; Вач (разд. 1); Вадана; Виджняна; Виджняпти; Видья; Випака; Випарья; Випашьяна (разд. 2); Вишеша; Восьмеричный путь; Вьомашива; Вьявахара; Вьякти; Герменевтика в буддизме; Гуна; Гуру; Даршана; Джати (разд. 1); Диттхи; Добро и Зло; Дравья; Дриштанта (разд. 1); Духкха; Душа; Дхармакирти; Дхармы; Дхату; Дхвани (разд. 1); Дхьяна (разд. 2); Индрии; Йога-чара; Йоги-прагьякша; Кала; Кальпана; Кама; Карана–карья; Карма; Карман; Карма-пхала-випака; Космогония и эсхатология; Кушала; Кхьятивада; Кшана; Кшаникавада; Линга; Лока; Манас; Матилал Бимал Кришна; Матрика; Махабхуты; Медитация в буддизме; Мокха; Моханти Джитендра Натх; Натурфилософия; Нирвана; Нирвикальпака–савикальпака; Нирная; Ньяя-вайшешика; Падартха; Паक्षा; Панини; Панча-аваявакья; Паратах праманья; Патанджали (разд. 1); Правритти–ниврритти; Праджня; Праджняпти; Пралая; Прама–апрама; Прамановада; Прана; Прапанча (разд. 2); Пратитья самутпада; Прагьякша; Праша-

- стапада; Пространство; Пудгала (разд. 1); Рупа; Самавая; Самадхи; Саманья; Самшья; Санджня; Санкхья; Санникарша; Сансара; Санскара; Санскрита-асанскрита дхармы; Сантана; Сарга; Сассатавада; Саткарьявада; Свалакшана-саманья-лакшана; Сва-самведана; Сватах праманья; Скандхи; Смрити; Сон; Спхота; Срединный путь; Стхана; Сутры; Трайрупья; Тришна; Универсалии; Упадаана; Упая каушалья; Уччхедавада; Хету; Хету-абхаса; Чандрамати; Четана; Четыре благородные истины; Читта; Шабда; Шабда-адвайта; Шакти (разд. 1); Шаматха; Шастра; Языка философия
- Оленев Д.В.** Тантраюкти
- Парибок А.В.** Випашьяна (разд. 1); Витарка-вичара; Джатаки; Дживанмукта; «Дхаммапада»; Дхьяна (разд. 1); Кундалини-йога; Мандала; Мантра; Марга; Махасиддха; Медитация; «Милинда-паньха»; Нади; Нама-рупа; Прагьяхара; Психотехника; Сиддхи
- Пахомов С.В.** Бинду; Брахманы; Варнашрама; Вивекананда; Вимарша; Вишнуизм (разд. 1); Дхрамашастры; Интегральная йога; Кашмирский шиваизм (разд. 1); Крама; Кула; Кшемараджа; Лингята; «Махабхарата»; Махаяна; Натха; Пашупата; Пракаша; Пураны (разд. 1); Рамакришна; Рамана Махариши; «Рамаяна»; Сахаджия; Сен Кешаб Чандра; Тантризм; Тантры; Упанишады; Хинаяна; Шайвасиддханта; Шактизм; Шиваизм; Шри-видья; Янтра
- Пименов А.В.** Кумарила Бхатта; Миманса
- Псху Р.В.** Ануграха; Бхаскара; Ведантадешика; Вишишта-адвайта-веданта; Натхамуни; Пиллаи Локачарья; Прапатти; Рамануджа; Саманадхикарания; Сампрадая; Ядвапракаша; Ямуначарья
- Семенов В.С.** «Бхагавадгита»
- Серебряный С.Д.** Бхагаван; Пураны (разд. 2)
- Скорородова Т.Г.** Рой Раммохан
- Степанянц М.Т.** Предисловие; Индийская философия в исторической ретроспективе (в соавт. с В.К. Шохиним); Баласубраманян Р.; Банерджи Никунджа Вихари; Бхаттачария Калидас; Бхаттачария Кришна Чандра; Ватсьян Капила; Ганди Мохандас Карамчанд; Махадеван Телльварам Махадеван Поннамбалам; Мурти К. Сагчидананда; Мурти Тирупаттур
- Рамасешаер Венкататала; Раджу Пула Тирупати; Чатопадхья Дебипрасад; Ча-топадхья Д.П.
- Тавастшерна С.С.** Пратибха; Шакти (разд. 2); Яска
- Цветкова С.О.** Дхвани (разд. 2); Раса
- Шохин В.К.** Индийская философия в исторической ретроспективе (в соавт. с М.Т. Степанянц); Абхидхармические тексты; Абхьюдая; Аватара; Аваява; Адживикизм; Аджита Кесакампала; Адхарма (в соавт. с Н.А. Железновой); Алая-виджняна; Альвары; Амаравиккхепики; Ананда; Анвикшики; Андхака; Анируддха; Антарабхава; Антахкарана; Апаварга; Апурва; Арада Калама; Артха; Артхапатти; Архат; Аханкара; Ахимса (в соавт. с Н.А. Железновой); Ашвагхоша; Аюрведические тексты; Бахушрутия; Бодхисаттва; Брахман; Брахмодья; Буддагхоса; Буддхи; Бхавы; Бхакти; Бхасарваджия; Вада; Вайрагья; Валлабха; Васубандху; Васумитра; Ватсипутрия; Ватсьяна; Вачаспати Мишра; Веданги; Веды; Виджняна Бхикшу; Вимуктатман; Витанда; Вявахарика-парамартхика; Вякта-авьякта; Вяся; Гуны; Дасгупта Сурендранатх; Дая Кришна; Двайта-адвайта; Двайтаведанта; Джалпа; Джати (разд. 2); Джаянта Бхатта; Дриштанта (разд. 2); Дхарма; Дхармагуптака; Ишвара; Ишваракришна; Йога; Кайвалья; Кальпа; Каруна; Катьянипутра; Кашьяпия; Кешава Мишра; Клеша; Кришнамурти Джидду; Локаята; Локотгаравада; Мадхава Видьяранья Бхаратитиртха; Майтри; Макххали Госала; Мандана Мишра; Махасангхика; Махишасака; Наянары; Ниграхастана; Ниятивада; Ньяя; Пакудха Каччаяна; Парамити; Париббджаки; Партхасаратхи Мишра; Праджняпарамитские тексты; Прайоджана; Праkritи; Прамана; Прамея; Пурана Кассапа; Пуруша; Пурушартха; Радхакришнан Сарвелли; Самматия; Санджая Белатхипутта; Санкхья; Сарвастивада; Свабхававада; Сиддханта; Сукшма-шарира; Танматры; Тарка; Типитака; Трияка; Тримурти; Трисвабхава; Тхеравада; Удайна; Уддйотакара; Чайтика; Чарвака; Чхала; Шаликанатха Мишра; Шила; Шраддха; Яд-ричххавада

Научное издание

ИНДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Энциклопедия

Ответственный редактор

М.Т. Степаняну

Утверждено к печати

Институтом философии РАН

Оригинал-макет изготовлен

Издательской фирмой «Восточная литература» РАН

127051, Москва К-51, Цветной бульвар, 21

www.vostlit.ru

Редакторы *Т.А. Дубянская, О.В. Мажидова*

Художник *Э.Л. Эрман*

Технический редактор *О.В. Волкова*

Корректоры *В.И. Мартынюк, Н.Н. Щигорева*

Компьютерная верстка *А.Б. Литвинский*

Подписано к печати 22.12.08
Формат 70×100¹/₁₆. Печать офсетная
Уч.-изд. л. 90,0
Тираж 3000 экз. Зак. № 2300

ООО «Академический Проект»
Изд. лиц. № 04050 от 20.02.01.
111399, Москва, ул. Мартеновская, 3.

Санитарно-эпидемиологическое заключение
Федеральной службы по надзору в сфере защиты
прав потребителей и благополучия человека
№ 77.99.60.953.Д.005771.05.09 от 26.05.09.

ООО «Гаудеамус»
107215, Москва, ул. Просторная, д. 9, оф. 34

ППП "Типография "Наука"
121099, Москва Г-99, Шубинский пер., 6

