

Какая модальность межрелигиозного диалога репрезентируется в философии Удаяны?

© 2020 г. В.К. Шохин

*Институт философии РАН, Москва, 109240,
ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.*

E-mail: vladshokhin@yandex.ru

Поступила 24.02.2020

Сегодня классическая индийская философия начинает выходить из узкого круга санскритологических штудий и узнаваться как составная часть мирового философского процесса. Этот сдвиг является однозначно конструктивным, и авторитетнейший философ школы ньяя Удаяна (XI в.) не является здесь исключением, поскольку его разработки в области логики, эпистемологии, рациональной теологии включаются уже в общие контексты презентации соответствующих разделов. Но и его отношение к «религиозному другому» также заслуживает введения в эти общие контексты. И до писаний Джона Хика и его последователей общим местом было признание индийского религиозного сознания в качестве толерантизма, а после них это общее место получило новое обоснование из перспективы самой философии религии, сосредоточенной на различении отжившего (преимущественно христианского) эксклюзивизма, компромиссного (преимущественного католического) инклюзивизма и плюрализма, уже давно присущего индийской религиозности. Чтобы проверить эту схему, в статье предлагается анализ похожего внешне на плюрализм положения вводного раздела «Ньяякусуманджали» Удаяны. В результате выясняется, что даже здесь мы имеем дело не с плюрализмом, но с нормативным инклюзивизмом, который отнюдь не был изобретением II Ватиканского собора, но был уже характернейшей чертой индийского религиозного мышления (открытой в индологии П. Хакером), притом гораздо более близкого к самой сущности этого типа религиозного сознания, чем, например, хорошо известная концепция «анонимного христианства» К. Ранера, которая считается его модельной репрезентацией.

Ключевые слова: индология, индийская философия, рациональная теология, эксклюзивизм, инклюзивизм, градуализм, плюрализм, политкорректность, Удаяна, Хик, Хакер.

DOI: 10.21146/0042–8744–2020–6–43–57

Цитирование: *Шохин В.К.* Какая модальность межрелигиозного диалога репрезентируется в философии Удаяны? *Удаяна*. Ньяякусуманджали (Букет цветов ньяя). Вякхья (комментарий) Харидасы Ньяяланкары. Начальные фрагменты. Перевод с санскрита и комментарии В.К. Шохина // Вопросы философии. 2020. № 6. С. 43–57.

Which Attitude to Interreligious Interrelations is Presented by Udayana' Philosophy?

© 2020 Vladimir K. Shokhin

*Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences,
12/1, Goncharnaya str., Moscow, 109240, Russian Federation.*

E-mail: vladshokhin@yandex.ru

Received 24.02.2020

Indian classical philosophy is being recognized today not only as a field of narrow circles of experts in Sanskrit scientific literature but as a participant of the global philosophical process as it really is. This shift is very fruitful, and the authoritative philosopher Udayana (11th century A.D.) is not an exclusion to this rule, inasmuch as his developments in logic, epistemology, rational theology are being included into general contexts of these areas. But his attitude to interreligious relations is also to be scrutinized. It is habitual after writings of John Hick and his followers to consider Indian attitudes to religious "otherness" as pluralistic, in opposition to general Christian "outdated exclusivism" and (after the 2nd Vatican council) Catholic inclusivism (regarded as "the disguised exclusivism"). To verify this strong assertion one has to embark on the introductory portions of the *Nyāyakusumañjali*. It turns out that we have no pluralism even here but just the normative inclusivism which has by no means been a Catholic invention but also a typical attitude of Indian mind (cf. Paul Hacker's view) much closer to the very nature of inclusivism than, e.g., Karl Rahner's conception of "anonymous Christianity" considered as its classical representation.

Keywords: Indological studies, Indian philosophy, rational theology, exclusivism, inclusivism, gradualism, pluralism, Udayana, Hick, Hacker.

DOI: 10.21146/0042-8744-2020-6-43-57

Citation: Shokhin, Vladimir K. (2020) "Which Attitude to Interreligious Interrelations is Presented by Udayana' Philosophy? Udayana, Nyāyakusumañjali, Haridāsa, Vyākhyā, Initial Portions, Trans. and Comm. by Vladimir K. Shokhin", *Voprosy Filosofii*, Vol. 6 (2020), pp. 43-57.

Начало демаргинализации индийской философии

Еще в последние декады XX в. историки классической индийской философии жаловались на то, что их предмет воспринимается только как область санскритологических штудий и включается в учебные курсы только начинающих востоковедов. Однако разительный и всесторонний рост историко-философской индологии начинает делать свое дело, обеспечивая очень хорошо знакомый благодаря Гегелю переход количественных изменений в качественные. В знаменитой многоотомной философской энциклопедии под редакцией Пола Эдвардса (1967 г.) очень редкие статьи по индийской философии были еще вполне «локализованы», в Рутледжеской философской энциклопедии под редакцией Эдварда Крейга (1998 г.) их становится уже значительно больше и они начинают вводиться в общефилософские темы, а Стэнфордская энциклопедия, которую координирует Эдвард Залта, постоянно пополняется тематическими нишами, занимаемыми индийской философией, и она же включается в «генеральны

статьи» общей тематики. Чтобы не ходить за дальнейшими примерами, возьмем хотя бы представительство в ней того самого философа, которому и посвящена данная статья. Читатель может с ним познакомиться не только в статьях «Эпистемология в классической индийской философии», «Натурализм в классической индийской философии», «Чувственное восприятие и концепции классической индийской философии», «Язык и свидетельство в классической индийской философии», «Логика в классической индийской философии», но также и в таких статьях без специальной привязки к индологии, как «Космологическое доказательство» и «Естественные качества»¹.

Крупнейший философ школы ньяя действительно внес очень значительный вклад и в теорию познания в целом, и в теорию таких базовых источников знания, как восприятие и умозаключение, и критиковал догмат мимансы, согласно которому Веды не являются «словом Бога», и подвергал подробной критике натуралистические взгляды индийских материалистов, а его рациональная теология правомерно считается вершиной индийского теизма. Но вот в статью «Религиозное разнообразие» (Religious diversity) он не попал – по причине, вероятно, остаточных европоцентристских убеждений; очень богатые индийские воззрения на сей предмет не получили туда доступа. Да и в интернет-энциклопедии по философии в разделе «Философия религии» статьи «Ньяя» цитируется только его основной аргумент в пользу существования Божества (Ишвара) – через утверждение произведенности как основного качества материальных вещей (начиная с земли), но не в статье о «Религиозном разнообразии», также и здесь не содержащей отсылок на Восток. Обращение к специальной, уже индологической библиографии по основному сочинению Удаяны «Ньяякусуманджали», которое имеет непосредственное отношение к нашей теме, Карла Поттера, специально занимающегося библиографией по индийской философии (притом не только по отдельным философам, но и по отдельным их текстам), также убеждает в том, что специальных исследований по Удаяне в связи с интерпретацией религиозного разнообразия также еще нет; см.: [Potter 1995, 374–375]. И только в монографии Арвинда Шармы «Индуистское видение философии религии» нам удалось обнаружить небольшое рассуждение на интересующую нас тему [Sharma 1990, 24–25].

Предания и сочинения

Но вначале о самом философе. Сведения о нем, собранные другими известными индологами, суммируются (наряду с его собственными соображениями) у того же К. Поттера. В вопросе о датировке его жизни уже давно наметились серьезные расхождения мнений. С одной стороны, одно из его небольших, но методологически важных сочинений «Лакшанавали» («Гирлянда определений») содержит указание на то, что оно могло быть создано в 906 г. по летоисчислению шаков, то есть в 984 г. по нашему². Но такой авторитет, как Д.С. Бхаттачарья, оспаривал эту датировку, настаивая на том что речь идет о 976 г. по тому летосчислению, то есть о 1054 г. по нашему. И он приводил важные дополнительные аргументы. Прежде всего – исходя из биографии Удаяны, согласно которой знаменитый полемист адвайта-веданты Шри Харша (акме в 1125–1150 гг.) написал свою «Кханданакхандакабахашью» ради опровержения тезисов Удаяны, который победил в диспуте его отца Шрихиру, а сам диспут между ними, соответственно, никак не мог состояться ранее второй половины XI в. По его же выкладкам, ни один из авторов того же столетия, которые должны были бы ссылаться на Удаяну, этого не сделали, тогда как авторы следующего столетия уже с ним знакомы [Potter 1977, 523]. Сам Поттер не ставит точку в этом вопросе, но можно вполне считать, что пока мы не имеем других аргументов в пользу X в., кроме приведенного, датировку в границах второй половины XI в. следует считать более обоснованной. О месте рождения философа также велись споры. Согласно известнейшему историку ньяя С. Видьябхушане, он был родом из Митхилы (северо-восток Индии, штат Бихар, близко к Непалу), из деревушки Манрони в 20 милях от города Дарбханга, но тот же С.Д. Бхаттачарья резко оспаривал эту лока-

лизацию. В чем никто не сомневается, так это в том, что Удаяна был странствующим философом. Все версии его биографии указывают на вояж (скорее всего, паломнический) в вишнуитский город Пури (штат Орисса, северо-восток страны, южнее Бихара), некоторые – и на путешествия в Бенарес.

Хотя все значительные индийские философы были полемистами, Удаяна, по рассказам, был одним из самых агрессивных. Тот же С. Видьябхушана сохранил для нас тот нарратив, по которому Удаяна взял буддиста и брахмана на гору, а затем сбросил их вниз, и буддист, кричавший (во время падения), что Бога нет, разбился, а брахман, кричавший противоположное, уцелел. Эта легенда не выходит за границы темы испытания в мировом фольклоре, но мировоззренческие симпатии и антипатии интересующего нас философа, равно как и его полемический темперамент, она вполне отражает. А дальше, согласно той же легенде, произошло самое интересное. Философу за убийство буддиста пришлось принести покаяние, и во время этих его трудов ему было извещение, что Вишну-Джагантах ему аудиенцию не даст. Расстроенный Удаяна якобы отправился после этого в Бенарес, сжег себя на медленном огне, но, умирая, произнес стихи в адрес Вишну, которые в переводе Ганганатхи Джа звучали как: «Опьяненный своим величием, ты обращаешься со мною бесславно, но забываешь, что когда буддисты были в силе, само твое существование зависело от меня!». Тут явная нестыковка: если бог оказался столь недостойным, да еще и неблагодарным, то зачем же обижаться на такого до самоубийства?! Но «стыковок» больше: здесь и вполне реалистичский портрет Удаяны как окончательного «изгнателя» буддистов с философской авансцены средневековой Индии, и четкое указание на полемическую направленность его главного труда, и трогательно-откровенные излияния политеистического религиозного сознания, при котором боги и «продвинутые люди» примерно равны и равночестны (с аналогичными упреками некоторые греческие вольнодумцы обращались к неблагодарным и несправедливым насельникам Олимпа³). Но и это не единственная история с действенной полемикой Удаяны: А. Тхакур обратил внимание на стихи из сокращенной версии очень поздней «Бхавишья-пураны» («Пурана о будущем»), из которых следует, что философ победил одного буддийского логика в споре при дворе царя Митхилы на предмет существования Атмана. Условия спора были таковы, что побежденный упал с дерева замертво, а царь стал учеником победителя и этому сопутствовало также уничтожение и буддийских текстов [Potter 1977, 522]. Все эти сказания нам очень понадобятся для корректирования упорного популистского мифа о преобладании дистиллированных плюралистических установок в религиозном сознании индийцев и для конкретной идентификации отношения Удаяны к «религиозному другому».

То, что все семь сочинений Удаяны, который вошел в историю индийской культуры с почетным титулом Удаяначарья («учитель Удаяна»), сохранились, свидетельствует о его высоком статусе в традиции ньяя-вайшешики. И в самом деле, теоретики авторитетнейшей школы индийской логики навья-ньяя («новая ньяя») цитировали его больше всех прочих своих предшественников, а его главный труд «Ньяякусуманджали», по крайней мере, до самых недавних времен входил в куррикулум наиболее образованных ученых-пандитов Бенгалии.

В упомянутой уже краткой «Лакшанавали» он дал дефиниции всех онтологических категорий вайшешики (субстанции, свойства, движения, универсалии, партикулярии, ингеренция и небытие) и коррелятивно и индивидуально, с различием видов и подвидов. В «Лакшанамале» («Венок определений») представлены уже 16 диалектических топиков ньяя начиная с источников знания (*праманы*) и предметов знания (*прамеи*), которым, в свою очередь, предшествует определение самого истинного знания (*прама*). В «Атмататтвавивеке» («Различение истины об Атмане») представлено самое последовательное опровержение буддийских аргументов против существования субстанциальной души и экстраментальных объектов, а после утверждения существования Атмана кратко обосновывается существование Бога-Ишвары, авторитетность Вед и «освобождение» (*моक्षा*) как цель человеческой жизни, и в самом конце выстраивается иерархия религиозно-философских систем. «Ньяяпаришишта» («Остатки

ньяи») комментирует последний раздел комментария Вачаспати Мишры (X–XI вв.) к комментарию Уддйотакары (VII в.) к комментарию Ватсьяны (IV–V вв.) к «Ньяя-сутрам», где речь идет о псевдоаргументах в диспуте и причинах поражения в споре. «Паришуддхи» («Обоснование») также представляет собой комментарий к тому же комментарию Вачаспати Мишры, а «Киранавали» («Гряда солнечных лучей») – к авторитетнейшему в вайшешике трактату Прашастапады «Падартхадхармасанграха» (V–VI вв.) А вот «Ньяякусуманджали» («Букет цветов ньяи») представляла собой изощренный, можно сказать, прециозный⁴, схоластический трактат в пяти разделах, весь посвященный опровержению тех аргументов против существования Бога-Ишвары, которые были представлены буддистами, санкхьей и мимансой и контраргументов в пользу его существования, в котором развернуто было изложено то, что лишь намечено было в «Атмататтвавивеке».

Мнимые несоответствия

В целях ответа на вопрос, сформулированный в названии этой статьи, достаточно остановиться на вводных позициях «Букета цветов ньяи», привлекая затем некоторые обозначенные выше «факты» биографии его автора и положения второго по значимости его текста. В посвятельном стихе поздней высокой, на деле искусственной, поэзии (*кавья*), основанной в соответствии с установками этой поэзии на необходимое конструирование амбивалентности употребляемых слов, обыгрываются омонимы, обозначающие цветы, бросаемые на алтарь божества⁵, и аргументы ньяи. В первом стихе после посвящения кратко обозначается программа текста – поощрение к изучению Высшего Атмана (а это и есть Божество-Ишвара), которое есть путь к высшим человеческим достижениям в виде вначале обретения неба (райские удовольствия), а затем и высвобождения из круга сансары. А вот в «параграфе» 3-м⁶ мы и имеем дело с пропозицией, которая выражает то, что можно условно назвать межрелигиозным диалогом.

Суть в том, что анонимный оппонент (необходимая фигура в схоластических текстах – будь то западные или индийские) ставит под сомнение целесообразность всего познавательного предприятия, заявленного только что Удаяной, на том основании, что существование Божества настолько очевидно для каждого, что в обоснованиях не нуждается. И этот анонимный оппонент приводит пространный довод в пользу своей позиции, перечисляя всех тех, кто почитает это Божество по-своему и под своими именами. И оказывается, что все его почитают: ведантисты – как чистое сознание, санкхьяики – как «первомудреца» Капилу, йогины – как особого духовного субъекта-пурушу, отличного (по свойствам, не субстанциально) от бесчисленных прочих, шиваиты двух толков (пашупаты и шайвы) как «высшего суверена» и просто как Шиву, вишнуиты – как Высшего Пурушу, последователи пуран – как Прародителя мира, некие ритуалисты – как «душу жертвоприношений», буддисты – как всеведущего Будду, джайны – как душу, не подверженную притоку кармической материи, мимансаки – как адресата жертвоприношений; но почитают его даже атеисты-чарваки и ремесленники – первые как то, что «принято в мире», вторые – как покровителя искусств (Вишвакармана) и найяики – как наделенного всем тем, за что его достойно почитают. Но здесь же приводится и опровержение оппонента: «профессионалам» недостаточно просто что-то знать (в данном случае практику почитания Божества), но следует и осмысливать знаемое. А в развернутом «параграфе» 4-м приводится и основной механизм этого осмысления: первичным является признание другого мира, которое отрицают некоторые (подразумеваются те же атеисты-чарваки), но у того мира должен быть «управитель», которого можно вывести из свойств этого мира, и они не позволяют видеть в нем нечто самодостаточное, а потому следует признать, что наш мир должен иметь Первопричину (которая не от него).

В результате мы оказываемся перед некоей апорией: в «параграфе» 3-м от лица анонимного оппонента утверждалось, что даже материалисты-чарваки почитают Ишвару, а в «параграфе» 4-м с ними начинается полемика (которая будет продол-

жаться и дальше) как отрицателями существования и другого мира и, соответственно, его «управителя». Поэтому мы перед дилеммой: либо тот анонимный оппонент был действительным оппонентом Удаяны, либо он выразил какую-то его же начальную мысль, которая восполняется в последующей. Второе решение представляется более правильным, так как обе позиции вместе «укрепляют существование» Ишвары (что он и предъявил в Бенаресе – см. выше): (1) имплицитно, как бы бессознательно, это существование признается всеми, даже атеистами, и это уже очень немало; (2) а эксплицитно оно искусно обосновывается теми, кто имеет истинное рассуждение, притом через опровержение тех, у кого есть и «бессознательное знание», и ложная доктрина об устройстве мироздания.

А. Шарма совершенно прав, усматривая в том, что мы обозначили как (1), аналог исторического обоснования существования божественного мира – из всеобщности богочитания у правых и неправых [Sharma 1990, 24–25], и в таком случае мы имеем дело с почтенной аргументацией, обнаруживаемой вначале у Платона, затем у эпикурейцев, стоиков и, наконец, у Цицерона⁷. Но на Цицерона с его идеей антиципации божественного у народов ссылался и Жан Кальвин в своем *opus magnum* «Наставление о христианской вере» (1536 г.), в которой впервые появляется очень важное религиозно-логическое понятие *divinitatis sensus* – «чувство божественного», равнозначное и другому – *semen religionis*, «семена религиозного» (см.: Calv, Instit. I.3.1–3). Как и всякое семя, это также может прорасти при благоприятных условиях и дать хороший плод, а может при неблагоприятных и погибнуть, но оно объективно. И если мы эту идею заложим в ход мысли Удаяны, думаем, что не ошибемся.

Градуалистический инклюзивизм

Если это наше рассуждение о семенах и всходах в применении к видению у Удаяны мировоззрений уместно (скорее же всего, дело так и обстоит⁸), то он различал религиозное плодоношение таким образом, что некоторые семена дают такие плоды, которые надо просто выпалывать (как сорняки), другие плоды следует улучшать, а третьи являются совершенными и могут быть «критериями» остальных. К первым относятся в первую очередь воззрения тех же материалистов-чарваков, но также и других сознательных антитеистов (буддистов в первую очередь), ко вторым – взгляды индуистских направлений, уже гораздо более близких к истине (йогинов в первую очередь), к третьим – самих найяиков (недаром в «Ньяякусуманджали» указывается, что их Ишвара определяется через все истинные характеристики).

Эта дифференциация находит косвенные подтверждения в вышеприведенных преданиях об Удаяне как об убежденном и жестком оппоненте буддистов, не останавливавшимся и перед самыми «крутыми мерами» для их вытеснения из Индии. Но также и в значительно более «мягком» градуализме в антибуддийском трактате «Атмататтва-вивека», который завершался рассуждением о высшем благе, в реализации которого ступени восхождения приводились в соответствии с мировоззрениями мимансы, чарваки, веданты Бхаскары⁹, буддизма йогачаров, веданты (без деления на школы), буддизма мадхьямиков, санкхьи, шактистов и адвайта-веданты, тогда как завершается это восхождение по ступенькам истины самой ньяей, которая характеризуется как «высшая веданта»; см.: [Potter 1977, 556–557].

Из всего сказанного следует, что конкретные текстовые свидетельства опровергают и старинный миф о специфическом индийском толерантизме, и более свежий и весьма прижившийся пропагандистский миф Джона Хика и его последователей о том, что если авраамическим религиям (христианству в особенности) всегда был присущ отсталого-агрессивный эксклюзивизм, а католикам после II Ватиканского собора – специфический инклюзивизм (как замаскированная форма эксклюзивизма), то индийским религиям – значительно больший плюрализм как допущение равноценности религиозных традиций¹⁰. И выясняется, что со второй и третьей формами «межрелигиозного сознания» дело обстоит с точностью до наоборот (первая значительна «округлена»).

Инклюзивизм можно, с моей точки зрения, определить как такую модальность этого сознания, которая складывается из попытки совмещения трех «пропозиций»: 1) есть только одна истина, которая манифестируется во всем религиозном космосе; 2) есть только одна традиция, которая отражает эту истину в ее аутентичном и полном виде; 3) есть религиозное многообразие, которое не может находиться вне этой истины в абсолютном смысле. Способ совмещения этих трех «пропозиций», который предлагает данная форма религиозного сознания, состоит в признании того, что другие традиции вне аутентичной содержат в себе элементы, фракции той истины даже когда ее носители их не «узнают», но эти фракции дают ограниченные и неадекватные ее отражения, а потому единственная аутентичная традиция призвана к восстановлению ее «истинного отражения» в них, опираясь на ее в них «бессознательное присутствие», на что и должна быть направлена миссионерская деятельность.

Деятельность эта осуществляется далеко не только в той, мягко говоря, резковатой форме, которую избрал в общении с буддистами по преданиям Удаяны (по принципу: прав сильнейший, см. выше), но и в том градуализме, который он демонстрировал в своих сочинениях, да и далеко не только он, потому что один из крупнейших индологов XX столетия Пауль Хакер (начавший задолго до Хика употреблять соответствующий термин) охарактеризовал инклюзивизм даже как специфически индийский образ «межрелигиозного сознания»¹¹.

Хотя реконструированная нами идея «бессознательного теизма» у Удаяны и изобретенная концепция «анонимного христианства» у Карла Ранера (одного из самых влиятельных идеологов II Ватиканского собора) внешне друг на друга похожи, первая выражает нормативный инклюзивизм (в этой связи исключительно характерно, помимо прочего, обозначение нья как «высшей веданты»), а вторая – скорее, уже тот релятивистский плюрализм, который на деле есть сервиллизм, и если первая имела очень заметные миссионерские результаты (одним из которых было, как в случае с Удаяной и близкими ему по духу индуистами решительное вытеснение буддизма из Индии в рассмотренную эпоху), то вторая – результаты в «миссионерстве в противоположном направлении»¹². Поэтому приписывание индийскому менталитету такой «слабой религиозности» не только не соответствует всем фактам, но на деле отнюдь не является и комплиментарным¹³.

Перевод начальных «параграфов» трактата «Ньяякусуманджали» дан по старинному изданию с комментарием Харидасы¹⁴ [Udayana 1864, 1–5] с учетом нового издания, без комментария [Udayana 1996, 1–6]. Текст Харидасы дан меньшим кеглем, чем текст Удаяны.

Примечания

¹ Правда, почему-то сама статья «Удаяна» там еще не появилась, хотя он цитируется в статье «Шри Харша», но, скорее всего, включение и этой статьи – дело недалекого будущего.

² Речь идет о традиционном летосчислении Южной Индии (на севере ему «параллельна» эра Викарамы), до сих пор принятом и в Индии, и в Камбодже; его первый год (78 г. н.э.) обычно связывают с датой разгрома царем Гаутамипутрой Шатакарни (южная династия Сатаваханов) скифских саков (шаков), продвинувшихся по всей Индии, а в настоящее время – с первым годом правления северного царя Шастаны.

³ Если Удаяна отстаивал своим знаменитыми аргументами существование Бога-Ишвары, то Диагор Мелосский (V в. до н.э.) стал опровергать существование богов и, соответственно, их провидение, обидевшись за то, что клятвopеступники остались у них без наказания. См.: [Шахнович 2008, 318].

⁴ Прециозной (от греческих – «драгоценный», «изысканный», «жеманный») называлась стилистика французской салонно-вычурной литературы XVII в., наиболее себя проявившая в пасторальных и галантных романах.

⁵ Какому божеству предназначено это поклонение, не совсем ясно. В тех сложных отношениях, которые сложились, по приведенным преданиям, между Удаяной и Джаганнатхой (см. выше), это должен быть Вишну, а обращение к божеству как к Владыке (Ísa), скорее, предполагает Шиву.

Комментатор Харидаса, как видно из перевода, как и положено комментатору, далеко не всегда стремился к облегчению задачи читателя разобраться в комментируемом им тексте.

⁶ Который некорректно трактуется всеми как карика – некорректно, поскольку карикатуры суть «научные стихи», а здесь развернутое рассуждение в прозе.

⁷ Цицерон предложил латинский термин *anticipatio* («предвосхищение») для передачи греческого πρόληψις, введенного эпикурейцами, в трактате «О природе богов» (I.43) – в риторическом вопросе о том, «есть ли такое племя или такой род людей, который бы без всякого обучения не имел некой антиципации о богах» [Цицерон 1985, 74].

⁸ Помимо общих соображений можно вспомнить, например, и о том, что в «Брахмасутрабхашье» Шанкары (VII–VIII вв.) в ответ на опровержение буддистами существования Ишвары исходя из несправедливости в мире в виде неравенства в существовании и положении людей основатель адвайта-веданты возражает, что Ишвара подобен дождю, а предрасположенности душ – семенам, и не вина дождя, что семена приносят весьма неодинаковые плоды (II.1.34).

⁹ Бхаскара (VIII в.) – основатель первой школы веданты, начавшей полемизировать с адвайта-ведантой, основной тезис которой заключался в том, что Брахман не просто «аффицирует» мир, будучи трансцендентен ему, но реально в него развертывается; иными словами, это была оппозиция пантеизма акосмизму. Хотя более поздние школы вишнуитской веданты не хотели, чтобы их ассоциировали с Бхаскарой (как с мыслителем грубоватым), их зависимость от него, и уж точно инспирация их с его стороны неоспоримы.

¹⁰ Так, в эпилоге к своему наиболее значительному трактату (на деле и памфлету) «Интерпретация религии» Хик утверждал, что джайнизм, сикхизм и буддизм «уже значительно более продвинуты в развитии плюралистического мировоззрения, чем веры семитического происхождения, и можно ожидать, что они продолжат содействовать его распространению», хотя и надеялся, что «наиболее образованные христиане» также могут достичь того уровня сознания, который уже доступен рядовым индуистам, джайнам и последователям прочих восточных религий [Hick 1989, 377–378]. Но еще раньше, в духе предшествовавших публикаций Хика, ту же несложную мысль выразил известный канадский индолог и «суперкуменист» Гаральд Каурд, согласно которому христианство только в самое последнее время (в лице Пауля Тиллиха, Карла Ранера, Раймонда Панникара и еще нескольких человек) приближается к тому уровню «открытости», который был взят восточными религиями, особенно буддистами, уже в глубокой древности [Coward 1985, 86–87]. Этот новый виток ложной апологии индийских религий через «хиканизм» широко подхвачен сегодня неоиндуистами и необуддистами.

¹¹ Согласно определению Хакера, «инклюзивизм означает, что кто-то интерпретирует центральное верование группы, придерживающейся другой религии или мировоззрения, как идентичное тому или иному верованию группы, которой принадлежит он сам. Специфическим для инклюзивизма в первую очередь является артикулируемое или подразумеваемое положение, что принадлежащее чужим относится к достоянию своих, каким-то образом подчинено ему или ниже его» [Hacker 1983, 12]. В качестве нормативных примеров инклюзивизма немецкий индолог правомерно приводил «Тевиджджа-сутту» Палийского канона, где Три Веды интерпретируются «в истинном смысле» как учение Будды, а соединение с Брахманом как следование благородному восьмеричному пути, а также «Бхагавадгиту», где Кришна утверждает, что кто бы какому божеству ни приносил жертвы «на деле» он приносит их ему, а потому он дает и саму веру почитателям других богов (VII.21–22, IX.23). Ту же тенденцию Хакер идентифицировал в средневековой поэме Тулсидаса «Рамачаритаманаса» (XV в.) и в стилистике неоиндуистской проповеди Свами Вивекананды и Сарвепали Радхакаришнана. С Хакером правомерно не соглашались в том, что инклюзивизм является уникально индийской формой религиозного сознания, но то, что он является типической для Индии формой, из серьезных индологов не оспаривал никто. Примеры, приведенные Хакером, были расширены на материале собрания палийских сутт Дигха-никая в контексте критики пропаганды Хика и Каурда в статье [Shokhin 2005, 142–147].

¹² «Миссия» Ранера состояла в том, чтобы убедить и «своих», и «чужих» в том, что действие Св. Духа, ведущее адептов другой религии к спасению, может вполне осуществляться и без их евангелизации, иными словами, что нехристианские религии являются сотриологически вполне (само)достаточными (одно из описательных определений того, что есть «анонимный христианин», представлено в [Rahner 1986, 207]). Разумеется, это не имеет ничего общего с тем пониманием инклюзивизма, которое было предложено выше и еще ранее было точно выписано П. Хакером (см. прим. 11). Последствием ранеровского «открытия», которое было полностью созвучно служению духу времени (духу одностороннего «самоперевоспитания» христиан, которое было бы нелепо для последователей любой другой религии) был и по сей день является безлимитный «миссионерский адаптивизм» в католицизме, который в самой Индии принял такие формы приспособления (на деле приспособленчества) к местным понятиям и обычаям, как трактовка Св. Троицы через понятие тримурти и допущение идолов местных богов в христианских храмах, что нередко

приводит новобращенных христиан в недоумение относительно того, во что их, собственно, обратили. А совсем недавно, осенью 2019 г., во время амазонского синода епископов в Ватикане индейская богиня Пачамама стала (наряду с Богородицей) объектом почитания не только южноамериканских католиков, но и местных братьев францисканцев. Это вполне сочетается и с документами II Ватиканского собора, прежде всего с *Nostra aetate*, из которой, при правомерном признании того общего, что есть в основных религиях, совершенно исключается все то, чем христианство отличается от других религий (прежде всего от иудаизма, представителями которого декларация и редактировалась, но заодно от ислама, буддизма и индуизма).

¹⁵ «Слабая религиозность» конструируется нами по очень значительной аналогии с либеральной современной «теологией слабого бога». О ложности приписывания индийским религиям и философиям политкорректности см., в частности: [Шохин 2019, 186–187, 190–191]. Одной из причин того, почему Хик и его единомышленники считают плюрализм самой совершенной формой религиозного сознания, следует считать и то, что они сами были носителями больше сознания религиозно-ведческого, чем собственно религиозного.

¹⁴ Датировка текста Харидасы представляет очень большие затруднения, особенно в связи с тем, что это имя носил далеко не один автор. Если не совсем понятная отсылка к этому имени К. Поттера имеет какое-нибудь отношение к тому, что нас интересует, то он мог писать в середине XVII в. (см.: [Potter 1995, 1359], но «школьную аффилиацию» этого имени по его справочнику установить невозможно, а то, что текст мог быть написан и позже, более чем вероятно).

Источники и переводы – Primary Sources and Translations

Классическая йога 1992 – Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья») / Пер. с санскрита, введ., коммент. и реконструкция системы Е.П. Островской и В.И. Рудого. М.: Наука, 1992 (*Texts of Classical Yoga, Russian Translation*).

Цицерон 1985 – *Цицерон*. Философские трактаты. М.: Наука, 1985 (Cicero, *Texts, Russian Translation*).

Udayana (1864) *The Kusumāñjali, or Hindu Proof of the Existence of a Supreme Being, by Udayana Ācharya with the Commentary of Hari Dāsa Bhattacharya, Ed. and transl. by E.B. Cowell, assist. by Pandita Maheśa Chandra Nyāyaratna, The Baptist Mission Press, Calcutta.*

Udayana (1996) *Nyākusumāñjali of Udayanācārya, Vol. 1, With introd. and expl. by N.S. Dravid, Indian Council for Philosophical Research, New Delhi.*

Ссылки – References in Russian

Аникеева 2017 – Аникеева Е.Н. Шайва-сиддханта (философия шиваизма) и проблемы ее религиозной идентификации // Вестник Воронежского государственного университета. Серия: Философия. 2017. № 3. С. 5–13.

Шахнович 2008 – Шахнович М.М. Диагор Мелосский // Античная философия. Энциклопедический словарь. М.: Прогресс-Традиция, 2008. С. 318–319.

Шохин 2019 – Шохин В.К. Философская борьба ранней адвайты с индийским атеизмом // Вопросы философии. 2019. № 8. С. 185–192.

References

Anikeeva, Elena N. (2017) “Śaiva-Siddhānta (Philosophy of Śaivism) and Issues of Its Religious Identity”, *Proceedings of Voronezh State University, Series: Philosophy, No. 3 (2017)*, pp. 5–13 (in Russian).

Coward, Harold (1985) *Pluralism: Challenge to World Religion*, Sri Satguru Publications, Delhi.

Frauwaller, Erich (1962) “Die philosophischen Systeme der Śaiva”, *Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Vorträge und Schriften*, Hf. 78, S. 8–20.

Hacker, P. (1983) “Inklusivismus”, *Inklusivismus. Eine indische Denkform*, Hrsg. von G. Oberhammer, Nobili Research Library, Vienna, S. 11–28.

Hick, John (1989) *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, Yale University Press, New Haven.

Potter, Karl (1977) *Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. II. Indian Metaphysics and Epistemology: The Tradition of Nyāya-Vaiśeṣika up to Gaṅgeśa*, Ed. by K. H. Potter, Motilal Banarsidass, Delhi.

Potter, Karl (1995) *Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. I. Bibliography (3rd ed.)*, Comp. by K.H.Potter, Sect. 1–2, Motilal Banarsidass, Delhi.

Rahner, Karl (1986) *Dialogue: Conversations and Interviews 1965–1982*, Ed. by P. Imhof and H. Biallowons, Transl. Ed. by H.D. Egan, Crossroad, New York.

Sharma, Arvind (1990) *A Hindu Perspective on the Philosophy of Religion*, Palgrave Macmillan, London.

Shakhnovich, Marianna M. (2008) "Diagoras of Melos", *Ancient Philosophy. An Encyclopedic Dictionary*, Progress-Traditsiya, Moscow, pp. 318–319 (in Russian).

Shokhin, Vladimir K. (2005) "On Some Features of Buddhist Missionary Work and Double Standards in Religious Studies", *Studies in International Dialogue*, Vol. 15 (2005), No. 2, pp. 133–154.

Shokhin, Vladimir K. (2019) "The Philosophical Struggle of Early Advaita with Indian Atheism", *Voprosi Filosofii*, Vol. 8 (2019), pp. 185–192 (in Russian).

Сведения об авторе

ШОХИН Владимир Кириллович –
доктор философских наук, профессор, главный
научный сотрудник Института философии РАН.

Author's Information

SHOKHIN Vladimir K. –
DSc in Philosophy, professor, Head
of the Department of Philosophy of Religion,
Institute of Philosophy, Russian Academy
of Sciences.

Удаяна

Ньяякусуманджали (Букет цветов ньяи) Вьякхья (комментарий) Харидасы Ньяяланкары Начальные фрагменты

Удаяна. Пусть этот безупречный букет цветов аргументации, исходящий из правильных тезисов, беспрепятственно веселит мою душу как брошенный к двум стопам Владыки¹ шумящий и подвижный [улей – букет,] аромат которого не увядает, «дом» меда, сочащийся напитком бессмертия – праздник для благих, вдыхающих его².

Харидаса. «Но есть ли источник знания о связи плода в виде освобождения с аргументацией, брошенной к стопам Владыки, – ввиду того, что слово *Атман*, соответствующее познающему Атману как объекту истинного знания, означает [на деле] лишь Атмана как объекта ложного познания как причины перевоплощений, а размышление о нем будет тогда средством [достижения] освобождения?» – на это возражение³ ответ:

Удаяна. [Теперь] описывается тот Высший Атман, изучение которого разумные считают путем к достижению неба и освобождения⁴ (1).

Харидаса. Небо и освобождение суть равные небу два вида освобождения, а именно освобождение освобожденного при жизни и конечное освобождение⁵. Размышление же об Ишваре есть причина [достижения] освобождения через накопление заслуги⁶ или через видение своего Атмана. Вот свидетельство Шрути как источник знания о том, что [размышление об Ишваре] есть причина [освобождения]: «Познав его, выходит за пределы смерти и нет другого пути для этого»⁷. А вот авторитет и на то, что восприятие своего Атмана есть причина [достижения] освобождения: «Когда распознает себя в виде познания "Я емь пуруша", то чего ему больше желать и в следствии какого желания он будет перевоплощаться?»⁸.

Удаяна. Те, кто стремится к какой-либо человеческой цели⁹, [почитают его], если следуют Упанишадам¹⁰, как имеющего природу чистой мысли; если следуют за Капилой¹¹, то как совершенного первого мудреца; если следуют за Патанджали¹², то как свободного от «мучений»¹³, кармы, [ее] вызревания и «остатков» и благодетеля, принимающего созданное тело ради просвещения [людей] в священной традиции¹⁴; если следуют пашупате¹⁵, то как суверена, не затрагиваемого нарушениями мирского

и ведийского [порядков]; если [они] шайвы¹⁶, то как Шиву; если вишнуиты, то как Высшего Пурушу¹⁷; если следуют пуранам, то как Прародителя¹⁸; если [они] ритуалисты, то как душу жертвоприношений¹⁹; если буддисты, то как Всеведущего²⁰; если дигамбары, то как непричастного притокам [тонкой материи]²¹; если мимансаки, то как указанного для почитания²²; если чарваки, то как утвержденного практикой простых людей²³; если найяики, то как наделенного [всем] сказанным. Да и что говорить? Даже ремесленники почитают его как Вишвакармана²⁴. Тогда какое может быть сомнение относительно того Господина, кто известен в мире не меньше, чем касты, семьи, предки, ведийские ветви²⁵, обычаи родов? И что тогда изучать? Однако

«Это почитание через ньяю, достойное названия “осмысление”,
Осуществляется как почитание, следующее за “слышанием”»²⁶.

«Слышание» же о Владыке многообразно – через Шрути, смрити, повествования и пураны, а теперь требуется осмысление, на что также имеется свидетельство Шрути: «О нем следует слушать, о нем размышлять», а также свидетельство смрити:

«Через Веду, умозаключение, радость продолжительного созерцания²⁷ –
Тремя способами достигая мудрости, обретают высшую концентрацию» (3).

Харидаса. «Чистая [мысль]» – лишенная двойственности; «имеющий природу мысли» – имеющий мысль своей природой; «совершенный» – наделенный восемью сверхсилами²⁸. «Первомудрец» – имеющий форму мысли в начале миротворения; «мучения» – это неведение, самость, вождление, ненависть и привязанность к жизни, «карма» – это следствие дхармы и адхармы, [собираемых] через жертвоприношения, насилие и т. д., «[ее] вызревание» – качество рождения, продолжительность жизни и [степени] удовольствий, «остатки» – [сохраненные в уме] дхарма и адхарма²⁹; «созданное тело» – тело, предназначенное для цели³⁰; священная традиция – Веды; просвещение – проявление, поскольку Веды вечны; «благодетель» – научитель [в ремеслах], таких как гончарное дело; «Шива» – тот, кто вне трех гун³¹; «Прародитель» – это породитель даже самого Джанаки³²; «жертвоприношение» – то, что принесится в жертву, «Всеведущий» – тот, у кого всеведение мгновенно³³; «притоки» – это неведение, вождление, ненависть, ослепление и привязанность к жизни; «как указанный для почитания» – посредством ведийских гимнов и т. д.; «как наделенный сказанным» – как наделенный тем, что сказано [достойно о нем]; «ведийская ветвь» – традиция³⁴. Даже если нечто установлено через свидетельства Шрути, отсутствие сомнений о нем не должно быть препятствием для стремления к употреблению [в этом случае] выводного знания, но ради удовлетворения оппонента вводится и сомнение³⁵.

Через обоснование существования другого мира, отличного от этого и составляемого дхармой и адхармой – [это] обоснование обращено против альтернативного мнения, – когда это [существование другого мира] обосновано, устанавливается и Ишвара как его необходимый управитель, поскольку бессознательные причины могут производить следствия только при управлении со стороны сознательного начала³⁶. [Потому] для обоснования существования Ишвары сказано:

«Вследствие зависимости, безначальности, разнообразия, всеобщей практики
И распределения “вкушения” для каждого Атмана есть причина вне мира» (4).

Харидаса. Тезис этого умозаключения в том, что существует причина другого мира не от мира, то есть сверхчувственная. Вначале сказано: «Вследствие зависимости» – ради обоснования совокупности причин. «Зависимость» значит, что они существуют случайно³⁷, а следствие должно, существуя случайно, иметь причину, подобно тому как насыщение обуславливается пищей. На это могут возразить, что если причина горшков и т. д. будет вечной, горшки и т. д. также вынуждены быть вечными, тогда как утверждается их случайность, равным образом и преемственность причин должна быть случайной. В ответ на это утверждение регресса [причин] сказано: «Вследствие безначальности». Смысл в том, что здесь, как в случае с семенем и ростком, регресс будет обоснованным³⁸, не ошибочным. Другое возражение: но пусть тогда Брахман будет причиной мира, зачем допускать причину

в виде множественности интеллектов?³⁹ На это сказано: «Вследствие разнообразия» – поскольку следствия предполагают множественность причин, будучи сами множественны. Еще одно возражение: но если есть видимые причины, как, например, жертвоприношения, то зачем еще невидимые? На это сказано: «Вследствие всеобщей практики» – вследствие практики всех, стремящихся к другому миру, которые совершают жертвоприношения. Жертвоприношения совершаются только вследствие [наличия] знания о том, что они имеют своим плодом небо и т. д., но они не могут приносить этот плод, если не будет [их] действия после их совершения, и так утверждается «невидимое»⁴⁰. Еще одно возражение: а почему «невидимое» не может породить «вкушения», пребывая во «вкушаемом», а должно только быть в одном «месте» с ним? На это сказано: «вследствие распределения «вкушения» для каждого Атмана» – поскольку «вкушение» располагается в каждом Атмане [по отдельности], будет излишеством приписывать его порождение «невидимому», располагающемуся в другом месте⁴¹.

Комментарии

¹ Īṣa – «Владыка», «Господин» (сокращенное, по соображениям соблюдения стихотворного размера обозначение, полное – Īṣvāga). Основной термин для обозначения персонифицированного Божества.

² Считается, что очень тонкая игра с амбивалентными словами в этом посвятельном стихе (в духе поздней рафинированной *кавы* – искусственной поэзии), отражает намеки и на логико-эпистемологическую лексику системы ньяя.

³ Индийский научный текст мыслился – вследствие контрвертивного характера индийского дискурса как такового – как полемический, и даже если автор комментируемого текста (как в данном случае) и не предполагал вести полемику с каким-либо оппонентом, комментатор иногда (опять-таки как в данном случае) измышлял для едва ли не любого его положения полемическую ситуацию.

⁴ Под «небом» (svarga) обычно подразумевались посмертные райские удовольствия, не избавляющие от дальнейшего возвращения в круг сансары (как только исчерпается «заработанная» в предыдущих перерождениях «заслуга»), под «освобождением» (aravarga) – выход из этого круга.

⁵ Здесь Харидаса следует учению адвайта-веданты, в котором различались две стадии «освобождения»: предварительная (jīvanmukti), когда достигший истинного с ведантиской точки зрения знания еще существует в своем последнем теле, и окончательное – после конечного развоплощения.

⁶ «Освобождение» никогда не мыслилось в индийских системах как состояние, достижимое через накопление заслуги (*пунья*), которое годилось только для достижения какого-то рая (в индуизме считается, что их много).

⁷ Шветашватара-упанишада III.8.

⁸ Брихадараньяка-упанишада IV.4.12.

⁹ Система четырех человеческих целей (puruṣārtha) – основная несущая конструкция традиционной индийской «практической философии». Считалось, что человеческое предназначение реализуется в их достижении, а они обозначаются как приобретение имущества и прочих жизненных благ (*артха*), чувственных удовольствий (*кама*), той самой заслуги, посредством которой достигается небо (*дхарма*), и – высшая цель – избавление от перерождений и неизбежно связанных с ними страданий (*мокша*).

¹⁰ Подразумеваются ведантисты.

¹¹ Подразумеваются санкхьяики.

¹² Подразумеваются йогины.

¹³ Труднопереводимый термин kleṣa производится от √kliṣ – «мучить», «беспокоить», «досаждать», «причинять страдание». Речь идет о пяти корневых диспозициях сознания, которые обеспечивают пребывание в сансаре и искоренять которые призваны философия и психопрактика йоги. Это – неведение человеком истины о своем существовании (*авидья*), эгоизм (*асмита*), вожделение чего-либо (*рага*), отвращение от чего-либо (*двеша*) и привязанность к жизни (*абхинивеша*); неведение считается корнем и всех остальных «корней». Они перечисляются и характеризуются по отдельности в «Йога-сутрах» (II. 3–9) и в комментариях к ним.

¹⁴ В качестве «традиции» мы интерпретируем термин *saṃpradāya*, основное содержание которого заключается в передаче сакральной информации от учителя к ученику, что образует звено непрерывной цепочки посвящения в соответствующие знание и практику.

¹⁵ Пашупата считается древнейшей среди шиваитских школ, название которой связано с эпитетом Шивы как «Господина (*pati*) стада (*raṣi*)» – под «стадом» понимаются души. Первые упоминания об этом течении восходят к грамматисту Патанджали (II в. до н.э.) и к «Махабхарате» (письменная фиксация – IV в. н.э.). Считается, что учение пашупатов было зафиксировано в «Пашупата-сутрах», которые иногда относят ко II в. н.э., но наиболее известное систематическое изложение их мировоззрения представлено только в развернутом синопсисе доктрин всех основных индийских школ философии «Сарвадаршанасанграхе» алвайта-ведантиста Мадхавы (XIV в.). Пашупаты работали с пятью основными категориальными топосами: Божество (*pati*), следствия (*карья*), сосредоточение (*йога*), правильное поведение (*видхи*), освобождение от сансары (*дуккханта*).

¹⁶ Подразумевается скорее всего школа шайва-сиддханта, влиятельное направление индуистской мысли, чьи сакральными текстами были агамы и которая распространялась преимущественно в Южной Индии, в среде, близкой шиваитскому поэтическому богопочитанию наянаров. Однако основные тексты школы – сравнительно поздние: «Таттвасанграха» Садьоджйоти была написана а в конце IX в. [Potter 1995, 352], а трактат в духе философской теологии «Шиваджнянабодха» Мейкандара скорее всего в XIII–XIV вв. Основные категориальные топосы шайвы мало отличаются от таковых пашупаты (они признают прежде всего Шиву, души и «узы» (*naṣa*) последних), однако школа развивала и интересные темы: в полемике с санхьей, например, она демонстрировала невозможность того, чтобы душа, которая вкушает плоды действий, сама была бездейственной, а при опровержении антитеистических аргументов пыталась скоординировать учение о существовании Божества с действием закона кармы. Хотя в этой аргументации чувствуется влияние классического философского теизма ньяи, есть правдоподобное мнение, что близкая к ньяе вайшешика, первоначально религиозно нейтральная, постепенно начала сдвигаться к теизму не без влияния южноиндийского шиваизма [Аникеева 2017, 8]. Для знакомства с основным распределением доктрин шиваитских школ можно обратиться к компактной и до сих пор не утратившей значимости статье классика немецкой индологии [Frauwallner, 1962].

¹⁷ *Puruṣottama*, что можно было бы условно перевести как «Высший Дух». Так начиная по крайней мере с «Бхагавадгиты» обозначается Божество, в данном случае идентифицируемое как Вишну.

¹⁸ *Ritāmaha*. Слово восходит уже к Атхарваведе. Начиная с «Законов Ману» и «Махабхараты» так обозначается древнее божество Брахма-Праджапати.

¹⁹ Не совсем понятно, кто подразумевается: по логике, скорее всего, ими должны были бы быть мимансаки, но они будут через две строки рассматриваться отдельно.

²⁰ *Sarvajña*. Подразумевается космический Будда, которому его почитатели приписывали это качество.

²¹ Целью «практической философии» джайнов действительно было освобождение души от потока тонкой кармической материи, которое должно достигаться посредством многоступенчатого тренинга. Непонятно только, почему эта общая доктрина приписывается именно дигамбарам («одетым в стороны света»), тогда как ее разделяли и шветамбары («одетые в белое»).

²² Значение богов в ритуалистической системе мимансы ограничивалось преимущественно их значением как агентов дательного падежа, поскольку жертвователю ради эффективности своего действия должен был направить свое приношение (имеющее собственную «причинностную энергетическую») адресно, какому-нибудь члену брахманистского пантеона – в соответствии с гимнами Ригведы и мантрами Яджурведы.

²³ Простые, «мирские» люди обозначаются в тексте как *loka* – в соответствии с тем, что материалистическая система чарвака, по-видимому, уже с первых веков новой эры стала отождествляться с *локаятай* (букв. «то, что распространено в мире»); ранее термин «*локаята*» обозначал лишь эристов, профессиональных диспутантов, которым не приписывалась какая-либо мировоззренческая позиция.

²⁴ Вишвакарман (букв. «Создатель всего») – в индийской мифологии божественный ремесленник и мудрец, что-то среднее между греческими Гефестом и Аполлоном, которому посвящены два поздних гимна Ригведы (X, 71, 72). Указание на почитание его у ремесленников – уловка, служащая цели показать, что нет таких слоев населения, которые так или иначе не были бы охвачены теизмом в его широком понимании у Удаяны (в Индии, в отличие от Рима, не было разветвленной системы «профессиональной аффилиации» богов).

²⁵ В тексте Удаяны *śākhā* – устоявшееся обозначение ведийских школ, точнее традиций, исходящих из своих редакций Вед, правил их рецитации и интерпретации.

²⁶ Намек на ступени освоения учения, заимствованные, скорее всего, из адвайта-веданты. Их насчитывается в основном три: 1) слушание сакрального или по крайней мере сакрализованного текста (*шравана*); 2) дискурсивное размышление над его содержанием (*манана*); 3) медитативное сосредоточение на нем (*нидидхьясана*). Изучение аргументации ньяи Удаяна помещает на вторую из этих ступеней.

²⁷ В тексте (b): ...dhyānābhyaśarasena ca, а в интерпретации Р. Дравида просто: the joyful practice of meditation [Udayana 1996, 4–5]. Нам, однако, кажется, что слово *abhyāsa* («повторение», «воспроизведение») вставлено не только ради стихотворного размера, но и для акцентирования того, что медитация является необходимо континуальным процессом.

²⁸ Имеется в виду устоявшаяся система восьми сверхспособностей, приобретаемых концентрацией сознания и другими средствами йогической психопрактики. К ним относятся способности становиться сверхлегким (*лагхима*), сверхмалым (*анима*) сверхвеликим (*махима*), находиться в любой точке пространства по желанию (*пранти*), осуществлять любые желания (*пракамья*), господствовать над силами природы (*иштва*) и все подчинять своей власти (*ваиштва*). Перед нами, разумеется, весь спектр того, что можно было бы назвать оккультскими мечтами, которые с точки зрения христианской аскетики являются внушениями тщеславным людям со стороны inferнальных сил.

²⁹ В комментарии Вясы к «Йога-сутрам», откуда и взято это определение Ишвары (I.24) уточняется, что эти остатки (*āśāu*) суть инерционные «следы» совершенных действий (*vāsanā*). В авторитетном русском переводе данный термин трактуется как «бессознательные впечатления» [Классическая йога 1992, 96].

³⁰ Под целью подразумевается распространение в мире истинного знания и пути к «освобождению». В системе различения трех тел Будды (*трикая*) различаются Будда-Абсолют, бодхитсаттвы и исторический Будда Шакьямуни, который принял на себя смертное тело ради проповеди загородного пути всем живым существам. Отсюда представление о «целевом теле» Божества и было заимствовано в классической йоге. Буддисты же скорее всего заимствовали эту идею, по крайней мере отчасти, из индуистского учения об аватарах Вишну, которые также можно трактовать как «целевые воплощения».

³¹ Три гуны (*guṇāḥ* – «нить», «прясть», «свойство», «достоинство») – одно из основополагающих понятий философии санкхьи, концентрирующее в себе своеобразие ее онтологии и ставшее очень популярным во многих других философских школах и течениях индуизма. Гуны неоднократно упоминаются уже в «Махабхарате» (дидактическая книга «Мокшадхарма»), в которой получили отражение многие школы ранней санкхьи, но они еще не получают однозначной трактовки. В базовом тексте классической санкхьи «Санкхья-карика» Ишваракришны (ок. V в.) эти три предельные (и «непереводимые») начала – саттва, раджас и тамас – проявляются и обуславливают три основных эмоциональных состояния всех живых существ – радость, страдание и безразличие, которым на онтологическом срезе соответствуют начала «освещения», «активности» и «препятствия». На уровне их внутренних бытийных взаимоотношений они непрерывно подавляют и одновременно опираются друг на друга, порождают и «спариваются» друг с другом (ст. 12). Более того, сама активная нематериальная первоматерия мира Пракрити определяется как состояние равновесия трех гун (ст. 16): в «спящем режиме» они обуславливают каждый из безначальных периодов «космической ночи» (*праяя*), в активном – каждый из таких же безначальных периодов «творения» (*сарга*). Таким образом, активная первоматерия мира и сам мир могут быть «записаны» как свернутое и развернутое состояния трех гун, которые определяют и другие основные их свойства – «отсутствие различения», объектность, всеобщность, бессознательность и «производительность», оппозицию которым составляет другое первоначало – чистый субъект, Атман-Пуруша (ст. 14). Если в классической санкхье это субъектное начало бесконечно с количественной точки зрения (иначе была бы невозможной множественность индивидов), то в индуистских течениях помимо них признается и «особый пуруша», всемогущий и персонифицированный, но сохраняющий свою родовую характеристику – быть «неприкосновенным» для трех гун.

³² Джанана – великий полубогатый царь североиндийского государства Видеха, фигурирующий в Упанишадах как патрон таких великих мудрецов, как Яджнявалкья, Удалака Аруни и Гарги Вачхакнави, в дидактических разделах «Махабхараты» как терпеливый слушатель нечестивых учителей, а в сказочной «Рамаяне» как отец прекрасной Ситы.

³³ Возможно, ироническая отсылка к центральному буддийскому учению о всемогуществе всего сущего (*кишаника-вада*).

³⁴ *Saraṇaḥ śākhā* [Udayana 1864, 4].

³⁵ Букв. «ради того, чтобы радовался злодей» (*tuṣyatu durjanaḥ*) [Udayana 1864, 4]. Здесь образно выражена полемическая природа индийского философствования (как и любой другой разновидности теоретического дискурса), которая предполагает, что выдвижение любого тезиса должно быть равнозначно нейтрализации контртезиса.

³⁶ В современных изданиях вместо приведенного умозаключения вводятся пять аргументов антитеистов. Предпочитаемая нами здесь версия издания Э. Коуэлла и пандита М. Ньяятны больше соответствует назначению быть введением в нижеследующий стих.

³⁷ Kādācitkatva, букв. «существование когда-то», а не всегда. Это точно соответствует западному термину «контингентность», но мы не решаемся вводить его в перевод из опасения модернизации и «вестернизации» текста, пусть типологически и очень близкого европейской рациональной теологии.

³⁸ Согласно уточнению Э. Коуэлла, речь идет о том, что этот регресс в бесконечность, который и в индийской философии, как и в античной и средневековой, считался абсурдным, подтверждается обычным наблюдением, так как «регресс» (взаимообусловливание) семян и ростков (классический индийский пример регресса причин) может наблюдаться каждым [Udayana 1864, 5].

³⁹ Харидаса конструирует контраргумент со стороны адвайта-веданты, поддерживая «полемический режим» (см. выше, в частности прим. 35) в истолковании текста Удаяны.

⁴⁰ Adṛṣṭa (букв. «невидимое», «невоспринимаемое») – важнейшее понятие философии вайшешики, давно уже к эпохе Удаяны начавшей сливаться со школой ньяи в единую систему ньяя-вайшешики, в которой категории вайшешики обеспечивали метафизическую структуру, а категориальные топика ньяи – эпистемологическо-диалектическую. Адришта (точнее, адришты) «отвечали» как за объяснение особых, с точки зрения индийской натурфилософии, физических явлений, так и за накопление в «истории индивида» положительных и отрицательных следствий совершенных действий, имеющих кармические последствия (потому она и прямо отождествлялась с дхармой и адхармой).

⁴¹ Речь идет о том, что адришта как кармический механизм не может «замещать» сам Атман, который является агентом и реципиентом действия этого механизма.