ИСТОРИЯ ВОСТОЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

СТРАТИФИКАЦИИ РЕАЛЬНОСТИ В ИНДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ: ГЕНЕЗИС КОНЦЕПЦИИ*

В.К. Шохин

Стратификации уровней реальности в индийской философии начали проблематизироваться раньше, чем в европейской[1], и стали одной из определяющих философских парадигм за много веков до обнаружения первых прецедентов онтологии реальности в истории западной мысли. Однако и в Индии им предшествовала многовековая цепочка "философских событий" в виде проговаривания определенных мыслительных установок, лишь постепенно тематизировавшихся и оформлявшихся в определенных терминах и доктринах. Основная из этих установок была парадигмальной для всего философского мышления Индии – речь идет о *стратификациях уровней истины*, с которыми *стратификации уровней реальности* ассоциируют

* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ, проект 01-03-00366а.

[1] Речь идет прежде всего о дифференциации в эпоху Высокой схоластики объектов, существующих как в сознании, так и независимо от него (они назывались не так, как сейчас их называли бы мы, но противоположным образом – "субъективными") и теми, которые существуют только в нашем сознании, не имея экстремальных эмпирических референтов (они назывались, соответственно, "объектными"). Это различение между realitas existentiae и realitas opinabilis развивали преимущественно номиналисты, например *Уильям Оккам* (1300–1349), относивший ко второму классу объектов универсалии, а также суждения, силлогизмы или химеры (типа козлооленей). См., к примеру: Антология мировой философии. М., 1969. Т. 1: Философия древности и средневековья, ч. 2. С. 898–900. В различениях такого рода Оккам имел предшественников, к коим следует отнести в первую очередь *Генриха Гентского* (1217–1293) и *Дунса Скотта* (1265/6–1308), которые также различали реальности "материальную" и "виртуальную" (ср. ens reale и ens rationis и esse subjectivum и esse objectivum).

ются в индийской философской культуре настолько тесно, что весьма многими индологами даже отождествляются, когда же этого отождествления не происходит, нередко обнаруживается другая аберация – очевидные анахронизмы в трактовке исторических стадий обозначенной концепции.

* * *

Если попытаться с учетом сказанного оценить позиции исследователей адвайта-веданты по интересующей нас проблеме – а именно в этой философской школе была представлена наиболее известная индологии модель стратификации реальности как различение абсолютной реальности Брахмана (pāramārthika), относительной внешнего мира (vyavahārika) и фантомной чисто виртуальных объектов (prātibhāsika)[2] – в виде тетралеммы (мы специально пользуемся популярнейшим способом классификации любых доктрин в самой индийской традиции, получившим название catuṣkoṭikā или "четырехвершинная [классификация]"), то мы получим следующую раскладку.

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

Примером может служить трактовка проблемы известнейшего историка индийской философии С. Дасгупты (1922), который рассматривал обсуждаемую концепцию в контексте чрезвычайно популярной в индийской схоластике тематизации ошибочного познания, существенный вклад в которую был внесен и ведантистами. Дасгупта заслуженно считается авторитетнейшим эрудитом в индийских философских текстах, но его рассуждения на данную тему имели характер суждений prima facie. Он утверждал, что абсолютный уровень реальности соответствует абсолютной истине, тогда как два других – различным степеням ошибки: различие между ними заключается в том, что ошибка эмпирического порядка "снимается" лишь на стадии истинного познания Абсолюта, тогда как ошибка иллюзорного типа – когда, например, перламутровую раковину принимают за серебро – длится много короче и исправляется уже на стадии обыденного опыта. У Хари Мохана Бхаттачарьи (1933) ведантийские "слои" существования и познания фактически совпада-

---

[2] Подразумеваются такие, по выражению А. Майнонга, интенциональные объекты, как, например, небесный цветок, рога зайца, сын бесплодной женщины. Понятие интенциональной внутренней реальности (intentionale Inexistenz) "внутренних объектов" (как локализованных в сознании, но не во внешнем по отношению к нему мире) развивалось по крайней мере уже Ф. Брентано в работе "Психология с эмпирической точки зрения" (1874). См.: *Брентано Ф.* Избр. работы / Пер. с нем. В. Анашвили. М., 1996. С. 33. Известно, однако, что постановка вопроса о тех объектах, которые названные философы называли интенциональными, да и сами основы термина, восходят к стратификациям средневековых номиналистов.

ют. Отсюда и их релятивность: то, что на одном уровне познания принимается за Абсолют, на более высоком оказывается лишь относительным, а еще на более "продвинутом" даже иллюзорным. Известный пропагандист адвайта-веданты Т.М.П. Махадэван коснулся темы по крайней мере в двух работах (1969, 1974). Абсолютная реальность и абсолютная истина совпадают в Брахмане; поскольку же факты эмпирического мира имеют лишь относительную реальность, то и эмпирическое познание лишь относительно истинно; еще меньшей реальностью обладают соответственно фантазии иллюзорного опыта и сновидения. Сама триадичность степеней реальности также, по мнению Махадэвана, не должна абсолютизироваться, поскольку все дифференциации, включая и различие между абсолютным и эмпирическим, порождены Неведением, которое не отлично от мировой иллюзии Майи. В статье же, посвященной как раз Майе, Р. Брукс (1973) солидаризируется с Т.Р.В. Мурти (о нем ниже) в том, что любой философский абсолютизм – будь то у мадхьямиков, ведантистов или у английского гегельянца Ф. Брэдли – настаивает на различении конечной реальности и "просто прагматически реального царства" обычного мира, следовательно на доктрине двух истин и теории иллюзии. Уровни реальности и истины смешиваются и у известного исследователя веданты Р. Кармакарана (1980): двух истин не может существовать, как и двух Брахманов, но существуют различные степени заблуждения, в которые, помимо эмпирического, включаются и фантомное (prātibhāsika)[3].

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

В качестве примера можно привести интерпретацию патриархом ведантоведения П. Дойссеном (1887) пассажа из базового текста Шанкары "Брахмасутрабхашья" (II.1.3), в котором констатируется, что учение Упанишад о Божестве как создателе мира не относится к конечной истине. Дойссен признает, что речь идет о противопоставлении воззрений на мир с точки зрения относительной и конечной истины, но в своем переводе обсуждаемого пассажа отождествляет вторую точку зрения – без каких-либо объяснений – с само́й "высшей реальностью". Следует отметить, что сходная амбивалентность трактовок – когда смешиваются "с точки зрения высшей истины" и "с точки зрения высшей реальности", – весьма характерна для многих переводчиков ведантийских (а также буддийских) текстов.

---

[3] См.: *Dasgupta S.* A History of Indian Philosophy. Cambridge, 1922. Vol. I. P. 486–487; *Bhattacharyya H.M.* Studies in Philosophy. Lahore, 1933. P. 6–8; *Mahadevan T.M.P.* The Philosophy of Advaita with Special Reference of Bhāratītīrtha-Vidyāraṇya. Madras, 1969. P. 64–65; *Mahadevan T.M.P.* Invitation to Indian Philosophy. New Delhi, 1974. P. 382; *Brooks R.W.* Some Uses and Implications of Advaita Vedānta's Doctrine of Māyā // Two Truths in Buddhism and Advaita / Ed. by M. Sprung. Dordrecht, 1973. P. 98; *Karmakaran R.* The Concept of Sat in Advaita Vedānta. Eddakadom, 1980. P. 70.

Известный историк индийской философии О. Штраус (1925) затрагивает рассматриваемую концепцию веданты, выясняя меру возможного влияния махаянистов на индуистов. Штраус практически не различает стратификации истины и реальности у буддистов-виджнянавадинов, перечисляя "через запятую" трехуровневую онтологическую иерархию "воображаемой" (parikalpita), "зависимой" (paratantra) и "совершенной" (pariniṣpanna) "природ" и двухуровневую гносеологическую – конвенциональной (saṃvṛti) и высшей (paramārtha) истин Махаянасутраланкара XI. 3, 30). Штраус не сомневается в близости шанкаровских взглядов буддийским, но не решается отстаивать идею прямого и "одностороннего" буддийского влияния: с одной стороны, тенденции к подобным воззрениям можно обнаружить уже в древних Упанишадах, с другой – эпоха становления этих концепций у виджнянавадинов и ведантистов относилась к периоду расцвета индуистско-буддийских взаимовлияний. Среди сравнительно недавних публикаций можно отметить "Словарь индийских философских понятий" Бальбира Сингха (1988), который опирается на тексты Шанкары (Тайттирийопанишад-бхашья II.6, Мандукьякарика-бхашья I.6), разбирая ведантийскую трактовку химерических объектов: сын бесплодной женщины или рога зайца являются абсолютно несуществующими как неспособные быть ни причиной, ни следствием чего-либо, и о них нельзя сказать даже того, что они произведены Майей. От этих чисто фантомных конструкций Шанкара отличает феномены иллюзорного восприятия, когда, например, в темноте свернутую веревку принимают за змею: эта змея в веревке, которую хотя бы на миг восприняли (и от которой бросились бежать), при всей своей нереальности более реальна, чем названные псевдофеномены, которых никто не может воспринять ни на мгновение. В результате Сингх правильно различает два подуровня в уровне эфемерного существования, над которыми надстраиваются существование эмпирического мира, а затем и Абсолюта. Однако все сказанное никак не мешает ему утверждать, что три уровня реальности идентичны трем уровням истины[4] .

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

Среди этой группы следует выделить уже П. Ольтрамара (1906), который, ссылаясь на переводы Шанкары, справедливо настаивал на том, что ведантист дифференцирует фантомные объекты и эмпирические: первые являются созданиями аббераций индивидуального сознания, вторые – мирового Неведения. Известнейший ис-

---

[4] См.: *Deussen P.* Das System des Vedânta nach den Brahma-sûtra's des Bâdarâyaṇa und dem Kommentare des Śaṅkara über Dieselben als ein Kompendium der Dogmatik des Brahmanismus vom Standpunkte des Śaṅkara ans dargestellt. Leipzig, 1906 (Iste 1887). S. 114, cp. 288, 292–293; *Strauss O.* Indische Philosophie. München, 1925, S. 222–223; *Singh B.N.* Dictionary of Indian Philosophical Concepts. Varanasi, 1988, S. 272–273.

торик индийской философии С. Радхакришнан (1923) предлагает классическое различение третьего и второго слоев реальности, исходя из возможности фальсификации соответствующего опыта: фантомы воспринимаются как действительность до познания реального субстрата восприятия, эмпирический мир – до познания их реального субстрата в виде Абсолюта. Потому эмпирический мир и более реален, чем фантомы. Ко второму слою реальности относятся, однако, не только объекты, но и сами субъекты эмпирического опыта (индивидуальные "я"), которые находятся друг с другом в отношениях взаимозависимости. Однако он, излагая концепцию Шанкары (VII–VIII вв.), ссылается при этом на... трактат "Ведантапарибхаша" адвайтиста Дхармараджи, жившего уже в XVII столетии. Дж. Туччи (1957), превосходный знаток буддийских текстов, решивший, однако, что ведантийские концепции можно рассматривать "внеконтекстно", различает три ступени реальности в адвайта-веданте как соответственно 1) объекты сновидений и иллюзорного опыта; 2) объекты бодрствования и эмпирического опыта; 3) объект высшего, трансэмпирического опыта – Брахман. Чандаркар Шарма (1962) считает, что Шанкара расходится со знаменитым буддистом Васубандху (IV–V вв.) и со своим предшественником ведантистом Гаудападой (VI–VII вв.) только в двух акцентировках, которые, однако, не следует недооценивать. Во-первых, оба названных философа, которые также различают мир иллюзий (parikalpita) и мир эмпирический (paratantra), тем самым не подчеркивают их фактическую тождественность, настаивая на полной, по-существу, нереальности мира как такового – Шанкара же отстаивает относительную реальность эмпирического мира. Во-вторых, Шанкара, в отличие от них, обосновывает относительную нереальность мира не тем, что он не выходит за рамки наших представлений, но тем, что он не может быть определен ни как сущее, ни как не-сущее и потому определяется как "невербализуемое" (anirvacanīya).

К авторам, не опирающимся в своих заключениях на конкретные источники, можно отнести, как ни удивительно, также и составителей антологии по философии адвайта-веданты американских индологов Э. Дойча и Й. ван Бойтенена (1971). Они считают, что вопрос об уровнях реальности и их иерархии встает перед ведантистами, когда они рассматривают Брахмана как наделенного атрибутами – Брахмана "второго порядка" (но не Брахмана как "чистого Абсолюта" – в его безатрибутной простоте). Рам Натх Шарма (1972) распределяет "три уровня существования" в адвайта-веданте следующим образом: 1) мир сновидений и иллюзий; 2) мир бодрствования, который не может быть признан собственно реальным ввиду того, что находится в противоречии с логикой (в каком именно, Шарма не уточняет); 3) чистое Существование, которое манифестируется во всех феноменах и не может находиться в противоречии с логикой. Что же касается самих феноменов, то они реальны для ве-

дантистов по своему "субстрату" (коим является сам Абсолют), но нереальны в своих конкретных аспектах "имен и форм". Э. Дойч в своем специальном докладе "Многоуровневая онтология адвайта-веданты" (1973) снова не привлекает релевантных пассажей адвайтистских текстов (частично он ссылается на переводы из Сурешвары, частично на тексты Шанкары, свидетельствующие на деле лишь о различении знания и не-знания), но уверенно приписывает трехчастную онтологическую стратификацию самому Шанкаре. Второй и третий уровень реальности соответствуют опыту подавляющего большинства людей до "реализации" истины, высший – этой "реализации", которая относится к области мистического инсайта, но все три являются с онтологической точки зрения "взаимонесоизмеримыми". Рациональное обоснование этой стратификации у адвайтистов должно было (в связи с состоянием его "источниковедческой базы" Дойч не может судить о том, было ли так в действительности) развиваться приблизительно таким образом, что поскольку и эмпирическое и иллюзорное существование требуют "субстрата" (adhiṣṭhāna), то следует принять и существование Абсолюта.

Р. Рома Чоудхури (1973) трактует трехчастную ведантийскую иерархию в общем духе, но ни в коем случае не "по букве" адвайты: 1) не-сущее (asat) или не-реальное: то, что не воспринимаемо ни на мгновение – небесный цветок и т.п.; 2) ложное (mithyā): то, что вначале воспринимается как реальное, но затем фальсифицируется благодаря истинному познанию – сюда относятся и "ординарная иллюзия" вроде змеи в веревке (prātibhāsika) и иллюзия космическая – мироздание (vyavahārika); 3) сущее (sat) – то, что реально вечно и не фальсифицируется никаким более истинным познанием: это Брахман (pāramārthika). Однако он предлагает более чем своеобразную документацию сказанного об адвайта-веданте ссылками на... комментарий к "Брахма-сутрам" основного оппонента адвайтистов Рамануджи (I.1.1). Адвайтистскую концепцию трех уровней реальности подвергает резкой критике Никунджа Вихари Банерджи (1975): учение абсолютного идеализма находится в противоречии с логикой, так как идеалисты вынуждены признавать такой статус вещей, при котором они оказываются и реальными и нереальными одновременно. Если оценочные определения допускают некоторые промежуточные ступени, то определения онтологические их не допускают: между благим и не-благим бывает нечто нейтральное, тогда как между реальным и нереальным никакого "компромисса" быть не может. Отсюда и логическая бесперспективность любой версии абсолютного идеализма, а заодно и попытки познания конечной реальности. Рам Мурти Шарма (1985) еще раз поднимает вопрос о правомерности рассмотрения серебра в раковине в качестве фантома (исходя из его хотя бы вре́менной воспринимаемости) и в то же время считает для веданты излишним различение двух уровней иллюзорности на том основании, что в каком бы "формате" реальности

ни рассматривать наш мир, высшей реальностью обладает один только Брахман. Он же ссылается на Р. Ранаде, сопоставлявшего различения эмпирической и абсолютной реальности у Шанкары и феноменального и ноуменального у Канта. К его трактовке близка позиция и ведущей российской исследовательницы адвайта-веданты Н.В. Исаевой, которая в своей новейшей публикации перевода конкретного пассажа комментария Шанкары к "Брахма-сутре" (2000) об адвайтистской концепции реальности высказывается и "по общим соображениям". Она не смешивает реальность с истиной, но полагает, что адвайтисты знали только одну реальность – Брахмана (поскольку мир светит лишь его отраженным блеском), и потому прямо утверждает, что проблема уровня реальности эмпирического мира, "предмет горячих дискуссий индологов", является "в значительной степени надуманной"[5].

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

Эта группа представлена прежде всего П. Хакером как автором одной из весьма немногочисленных специальных публикаций по проблеме – статьи "Учение о градациях реальности в адвайта-веданте" (1952). Хакер различал три опыта стратификаций сущего в веданте. Первый представлен простой оппозицией сущего (satya) и не-сущего (asatya); второй – целой "пентилеммой" сущего (sat), несущего (asat), сущего и не-сущего одновременно (sadasat), "невыразимого" (anivacanīya) и "пятого вида" (pañcamaprakāra) – так определяется у Вимуктатмана (X в.) переходное состояние от сансарного закабаления к "освобождению". Искомая трехступенчатая иерархия кристаллизуется, как показывает Хакер, уже в эпоху "высокого средневековья": в сочинении Вимуктатмана "Ишта-сиддхи", в "Панчападика-виваране" его современника Пракашатмана, у Читсукхи в "Таттвапрадипике" (XIII в.), наконец, в трактате названного уже Дхармараджи "Ведантапарибхаша". Статья завершается переводом солидного пассажа из названного произведения Вимуктатмана, в котором адвайтист, не желающий признавать "полноценную реаль-

---

[5] См.: *Oltramare P.* L'Histoire des ideés théosophiques dans l'Inde. P., 1906. T. 1. P. 179–180; *Radhakrishnan S.* Indian Philosophy. L., 1977 (1st 1923). Vol. II. P. 520; *Tucci G.* Storia della filosofia indiana. Bari, 1957. P. 144–145; *Sharma Ch.* Indian Philosophy: A Critical Analysis. L., 1962. P. 259, 267; *Chaudhuri R.* Ten Schools of the Vedānta. Calcutta, 1973. Pt. 1. P. 34–36; *Deutsch E., Buitenen J.A.B. van.* A Source Book of Advaita Vedānta. Honolulu, 1971. P. 74, 309; *Sharma R.N.* Indian Philosophy. New Delhi, 1972. P. 308–309; *Deutsch E.* The Multileveled Ontology of Advaita Vedānta // Studies in the Language and Culture of South Asia / Ed. by E. Gerrow, M.D. Lang. Seattle; L., 1973. P. 151–160; *Banerji N.V.* The Spirit of Indian Philosophy. L.; Dublin, 1975. P. 226–227; *Sharma R.M.* Some Aspects of Advaita Philosophy. Delhi, 1985. P. 70–71, 79; *Исаева Н.В.* Учение Шанкары: Брахман как взгляд и хвост (на материале комментария Шанкары к "Брахма-сутрам" Бадараяны I.1.12–19) // История философии. 2000. № 7. С. 47–48.

ность" мира, отбивается от атаки оппонента-реалиста, беспокоящегося прежде всего о том, какие последствия тезис об "ограниченной" реальности мира может иметь для духовно-практической жизни. Вера в "ограниченную реальность" мира у ведантистов опирается как раз на их сотериологию – убежденность в том, что "освобождение" реально только при "неполной реальности" мироздания. Исследователь признает буддийские корни рассматриваемой концепции, равно как и отличия ведантистских трактовок от буддийских, но решительно настаивает на том, что эта "слишком отдельная" тема заслуживает и специального внимания.

Отчасти в эту группу можно включить Джадунатха Синху, который во втором томе своей "Истории индийской философии" (1952) отстаивает уже известный нам взгляд, что Шанкара и его последователи, не считая мир ирреальным, не признают и его реальность. Мир имеет реальность "практическую" или основывающуюся на отношениях – "относительную" (āpekṣika): подобно тому, как субстратом фантомов являются обычные вещи, субстрат последних – Брахман. Синха старается излагать концепцию по трактату Дхармараджи (гл. VII), не выдавая, в отличие от Радхакришнана (см. выше), его формулировки за шанкаровские. К этой же группе можно отнести известного историка индийской философии Т.Р.В. Мурти (1973), который ясно отличает мадхьямиковскую дифференциацию двух уровней истины от ведантийского различения уровней сущего: "мадхъямика в своем исследовании эпистемологична, тогда как веданта онтологична". Наконец, здесь нельзя не упомянуть и о вступительной статье К. Поттера к изложению текстов ранней веданте в соответствующем томе "Энциклопедии индийской философии" (1981): ясно формулируя ту мысль, что причинно-следственные отношения обладают полной реальностью с "эмпирической точки зрения" и не обладают ею с "высшей точки зрения", он демонстрирует четкое различение того, что многие исследователи считали одним и тем же[6].

Пользуясь вновь языком ранней индийской философии, мы можем сказать с полной уверенностью, что те "почтенные шраманы и брахманы", которые смешивают уровни истины и реальности, не опираясь на тексты, заслуживают критики в наибольшей степени. В самом деле, из того, что Абсолют *по бытию* значительно выше эмпирического мира, никак еще не следует (вопреки уверенности

---

[6] См.: *Hacher P.* Die Lehre von den Realitätsgraden im Advaita-Vedānta // Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft, 1952, Bd. XXXVI. S. 277–293 = The Theory of Degrees of Reality in Advaita Vedānta // Philology and Confrontation. Paul Hacker on Traditional and Modern Vedānta / Ed. by W. Halbfass. N.Y., 1995. P. 137–152; *Sinha J.* A History of Indian Philosophy. Calcutta, 1952. Vol. II. P. 534; *Murti T.R.V.* Saṃvṛti and Paramārtha in Mādhyamika and Advaita Vedānta // Two Truths in Buddhism and Advaita / Ed. by M. Sprung. P. 22; Encyclopedia of Indian Philosophies. Delhi, 1998. Vol. III: Advaita Vedānta up to Śaṃkara and His Pupils. P. 67.

Дасгупты), что и *наше познание* Абсолюта по определению выше познания последнего: напротив, мы можем значительно лучше познавать эмпирический мир (что и происходит в действительности), чем его источник, и наше познание пород бабочек неизмеримо ближе к "абсолютной истине", чем познание их Создателя. Точно ту же грубую ошибку допускал и Махадэван, считавший, что эмпирическое познание является лишь относительно истинным вследствие "относительности" своего предмета. Очевидное вчитывание в ведантийские тексты собственного смешения разных вещей привело Кармакарана к тому, что он вводит третий, фантомный уровень истины (prātibhāsika): в текстах веданты так обозначается только виртуальная реальность, но не нулевой уровень истины, коего ведантисты не знали. Наконец, перепутавший степени истины и реальности Брукс, недостаточно корректно ссылается на авторитет Т.Р.В. Мурти, который, в отличие от него, эти две темы не смешивал (см. выше), и напрасно приписывает Брэдли различение степеней реальности, не замечая, что тот различал только градации истины.

Не удивительно, что те, кто смешивали стратификации реальности и истины, но пытались при этом опираться на конкретные тексты, заблуждаясь в целом, сделали значительный шаг вперед в сравнении с первыми. К числу их достижений относится прежде всего ясная артикуляция Штраусом зависимости трехуровневой иерархии реальности у ведантистов от аналогичной иерархии буддистов-виджнянавадинов: речь идет о прямом заимствовании рассматриваемой онтологической модели при значительном модифицировании ее интерпретации. Бесспорно плодотворным и перспективным следует признать и конкретное различение иллюзорных объектов у Б. Сингха: если вдуматься всерьез, то онтологический статус пригрезившейся в веревке змеи и "сына бесплодной женщины" будет весьма неодинаков (притом, что можно было бы пойти дальше и сказать, что у "сына бесплодной женщины" этот статус также будет иным, чем у "рогов зайца" или "небесного цветка"). Тем не менее безусловно точные буддологические наблюдения Штрауса не помешали ему смешать стратификации реальности и истины в самом буддизме, а Сингху вернуться на исходные рубежи ведантоведов первой группы.

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

Что же касается Дойча, то нельзя не отметить обоснованности его попытки реконструирования тех логических шагов, которые адвайтисты предприняли при стратифицировании реальности объектов. Однако отсутствие реального обращения к источникам у авторов этой группы неизбежно выразилось в том, что они, как правило, "домысливают" за адвайтистов то, что те хотели сказать. Так, последние не сопоставляли низший уровень реальности и промежуточный с миром сновидений и бодрствования, как бы ни соблазнительно было так считать исходя из популярности тематики сна и бодрствования в истории индийской мысли в целом. Отождествление же воззрений Шанкары с концепцией Дхармараджи служит образцовым примером историко-стадиального анахронизма – у Шанкары содержатся фактически только *предрасположения* к тому, что было четко *эксплицировано* позднесредневековыми адвайтистами, и игнорировать это принципиальное различие может только тот, кто занимается "историей идей", но никак не историей философии. Еще меньше, разумеется, оснований рассматривать шанкаровскую модель онтологии сквозь призму взгляда Рамануджи, как то умудрился предложить Чоудхури. Наконец, вполне безосновательна критика самой стратификации уровней реальности, притом в обоих случаях: у Банерджи, который критикует за нее самих ведантистов, и у Р. Шармы и Н. Исаевой, которая не одобряет интереса к этой проблематике индологов. Банерджи не понимает самого́ различия между *бытием* и *реальностью*: когда я говорю, что у меня на столе стоит принтер, то мое высказывание действительно может быть только либо истинным, либо ложным, но когда я выясняю вопрос о том, к какому классу действительности он относится, то я неизбежно начинаю сравнивать качество его действительности с качеством действительности других объектов моего познания и соответственно мыслить его в рамках определенной стратификации, в которой могут быть выделены градации никак не меньшие, чем те, что существуют между благом и неблагом. Что же касается претензий к индологам, косвенно высказанных Р. Шармой и впрямую Исаевой за различение реальности в том, что не есть Абсолют, то здесь допускаются сразу две некорректности. Во-первых, на деле они должны были бы предъявлять свои претензии не столько индологам, сколько самим адвайтистам, которые тратили время на подобные "надуманные проблемы". Во-вторых, "надуманными" эти проблемы являются для тех, кого интересует не столько собственно философия адвайты, сколько предлагаемый ею мистический опыт: философия всегда занималась и, надо надеяться, еще будет заниматься уточнением тех понятийных "мелочей", которые нефилософам не кажутся заслуживающими внимания.

К четвертой группе индологов у нас по определению не может быть никаких претензий, так как они не смешивали ни двух типов стратификаций (Мурти и прямо различил их природу), ни историче-

ские стадии формирования той, которая нас интересует. Не может быть к ним претензий и в связи с тем, что они не исследовали генезис рассматриваемой ведантийской онтологической модели и ее исторической связи с буддийской – они этих задач перед собой не ставили. Зато эта именно задача и станет предметом наших дальнейших изысканий. Ведантийская стратификация уровней реальности опирается на виджнянавадинскую и одновременно от нее "дистанцируется". Однако и виджнянавадинская оказалась возможной в результате реализации тех тенденций, которые обнаружились в традиционном буддизме. Последние же оказались возможными вследствие определенного переосмысления стратификации истины в той же буддийской философии. Однако стратификация уровней истины и в буддизме тематизировалась далеко не сразу, но стала следствием накопления "критической массы" предшествовавших философских потребностей, которые можно ассоциировать и с некоторыми тенденциями добуддийской мысли.

В результате перед нами ситуация, когда при содержательном различии стратификаций *онтологической* и *гносеологической* генезис первой будет восходить, в конечном счете, к исходному пункту второй. Поэтому ниже мы попытаемся рассмотреть все соответствующие исторические стадии до начала оформления виджнянавадинской онтологической стратификации включительно, которые, насколько нам известно, в индологии специально еще не рассматривались.

* * *

Генезис стратификаций истины ведет нас, однако, не в эпоху древних Упанишад, как полагал О. Штраус (см. выше), а также некоторые буддологи[7], но в эпоху старших современников Будды, научная датировка жизни которого (см. ниже) позволяет отнести время их акмэ примерно к рубежу VI–V вв. до н.э. – к шраманскому периоду индийской цивилизации. Так, среди "шраманов и брахманов" того времени составитель первостепенно важного для истории мысли источника, первого по порядку текста палийской Сутта-питаки "Брахмаджала-сутты" ("Наставление о сети Брахмы") выделяет тех философов-этерналистов, которые учили следующему: "Безначальны Атман и мир, "бесплодны", как вершины гор, и прочны, как колонны, и хотя те существа блуждают, перевоплощаются, исчезают и появляются [вновь, все] существует навечно". При этом составитель палийского текста весьма подробно расписывает целых четыре исходных позиции, из которых тот или иной "брахман" или "шраман"

---

[7] Отсутствует эта стратификация и в "средних" Упанишадах: в приводимых в этой связи пассажах Мундака-упанишады I.1.4.5, III.2.6 (ср. Шветшватара-упанишада IV.22) различаются лишь знание о высшем и не о высшем, но никак не качества этих знаний.

попадает в этот конечный пункт рассуждения (три из них связаны с "результатами" медитативной практики в результате созерцания йогином своих бесчисленных прежних рождений, четвертая – с развитием чисто дискурсивной установки), что свидетельствует о популярности цитированного тезиса[8]. Основной для нас интерес представляет в нем противопоставление *истины* и *кажимости*: на деле никаких изменений в мире не происходит, хотя перед обычным наблюдателем открывается картина непрерывных изменений. Данная позиция, которую, исходя из бесспорных аналогий, можно смело назвать "парменидовской", обнаруживается и у ряда конкретных философов той же шраманской эпохи. Например, близкий к адживикам – строжайшим аскетам и одновременно детерминистам – Пакудха Каччаяна противопоставляет в качестве истины и кажимости неизменный характер бытия семи субстанций, на которые без остатка делится любая психосоматическая организация, и наблюдаемые процессы изменения в мире: по его учению никто никого не учит и ни у кого не учится, не может никого убить или быть убитым, потому что никто и ничто не может нарушить неизменности этих семи субстанций и их конфигурации[9].

Различение истины и кажимости в характеристике психосоматической организации, условно называемой (с позиций буддистского антиперсонализма) индивидом, приписывается и, без сомнения, небезосновательно, самому Будде, деятельность которого, по выкладкам современной буддологии, прежде всего тюбингенской школы Г. Бехерта, приходится на V в. до н.э.[10] Здесь необходимо, однако, с самого начала отметить одну весьма существенную особенность: в отличие от названных "шраманов и брахманов", которые интересо-

---

[8] В связи с этим закономерно, что приведенная формулировка позиции этернализма воспроизводится в "Брахмаджала-сутте" четыре раза: см. Дигха-никая I.14–16 (здесь и далее тексты Палийского канона цитируются по нормативному изданию в серии Pali Text Society: римские цифры означают том издания соответствующей "никаи", арабская – страницу тома).

[9] См.: Дигха-никая I.56.

[10] Традиционная датировка жизни Будды в рамках 560–480 гг. до н.э. была пересмотрена указанным направлением буддологии на основании прежде всего тщательной ревизии сведений ланкийских хроник. Одновременно диалоги Будды по текстам Палийского канона не оставляют никаких сомнений в том, что он был младшим современником мыслителей шраманской эпохи. Эти диалоги нельзя исторически интерпретировать, если не принять в качестве факта, что ко времени проповеди Будды весьма значительно был распространен адживикизм, хорошо была известна проповедь Джины, пользовались авторитетом странствующие просветители и учители красноречия паривраджаки, давно уже начали смущать умы своих современников первые материалисты и вместе с тем появилось множество учителей, пытавшихся решать мировоззренческие проблемы на основании личного мистического опыта. Другие аргументы в пользу упозднения датировки жизни Будды, которая по новой версии смещается приблизительно к 480–400 гг. до н.э., суммируются, в частности, в статье: *Бехерт Х.* Противоречия в датировке парининрваны Будды и источники тхеравадинской хронологии // Вестник древней истории, 1993. № 1. С. 3–24.

вались разъяснением умозрительных проблем только ради них самих, основатель буддизма решал в первую очередь задачи миссионерского, прозелитического характера. Среди многих свидетельств отметим одно, дошедшее до нас хотя и не из Палийского канона, а из китайской Трипитаки, но хорошо отражающее сам менталитет шраманской эпохи.

А именно, в "Сутре о ноше и носителе ноши" сообщается о том, что однажды во время пребывания с учениками в парке Джетавана в Шравасти (столица царства Кошала) Будда произнес проповедь о "носителе ноши". В сутре предпринимается четырехчастное изложение базового буддийского учения в виде ответов на вопросы: что такое ноша (*бхара*)? что такое поднятие ноши? что такое избавление от ноши? что такое носитель ноши? Ношей оказываются пять "групп привязанности", или скандхи, – динамические группы – составляющие, псевдоиндивида: группа телесности (*рупа-скандха*), группа ощущений (*ведана-скандха*), группа представлений (*самджня-скандха*), группа мотивационных установок (*санскара-скандха*) и группа сознания (*виджняна-скандха*). Поднятие "ноши" скандх – это желание, избавление от скандх – избавление от желаний. А вот с носителем "ноши" дело обстоит непросто. В трех предыдущих случаях Будда заявлял, что "ноша", ее поднятие и избавление от нее есть то-то и то-то, а теперь он говорит: "На это следует ответить так...", и сразу меняется сам модус ответа на поставленный вопрос. А именно, в случае подобного вопроса надлежит назвать персону (*пудгала*), которой *приписывается* определенное имя, происхождение, принадлежность к определенному роду, приверженность определенной системе питания, удовольствия, страдания и определенный срок жизни[11]. Различие в самом способе ответа на вопросы весьма значимо: о том, что такое "ноша", ее поднятие и избавление от нее, Будда отвечает "категорически", а на вопрос о ее носителе – "условно". Смысл ответов Будды на четыре вопроса – в том, что в абсолютном смысле индивид есть только единство пяти групп – скандх, и говорить о нем, помимо этих групп, можно, следуя лишь нормам все того же обыденного языка (не случайно говорится о "таком-то и таком-то" имени, происхождении, клане и т.д.). Это различие двух способов ответа на, казалось бы, совершенно однотипные вопросы наглядно демонстрирует стратегию диалога с потенциальными адептами: сказать им прямо, что Атмана не существует, было бы рискованно, так как с понятием Атмана они органично сжились, а подтвердить существование Атмана означало бы для Будды и его ближайших учеников отступление от отрицания Атмана как субстанциального, перманентного духовного начала индивида – отрицания,

---

[11] Немецкий перевод текста содержится в известнейшей хрестоматии Э. Фраувальднера по буддийской философии, см.: *Flauwallner E.* Die Philosophie des Buddhismus. B., 1956. S. 25–26.

составлявшего само ядро уже первоначального буддийского учения. Условными, зависимыми от контекста называются уже в самых древних палийских текстах и такие основоположные понятия, как благое (*кусала*) и неблагое (*акусала*), о чем свидетельствует, например, "Суттанипата", ст. 897.

Отказ от общепризнанных мировоззренческих каркасов (помимо Атмана к ним относились, например, и представления об "истинном брахмане", и о "правильном жертвоприношении", и о потустороннем мире, и, как только что было отмечено, о благом и неблагом) при стратегии "мягкого прозелитизма" вынуждал уже ранних буддистов разъяснить и самим себе и обращаемым, каким образом можно пользоваться понятиями общепризнанного языка и как следует трактовать различные "компромиссные" формулировки в наставлениях, приписываемых Будде. В связи с этим представляется весьма значимым афоризм "Поттхапада-сутты", согласно которому "Будда пользуется мирскими выражениями, мирскими оборотами речи, мирскими обозначениями, но не вводится ими в заблуждение"[12]. В одном же из пассажей Ангуттара-никаи предлагается следующее разграничение двух типов наставлений Будды: "Двое неправильно понимают Татхагату. Кто же они? Тот, кто понимает наставления, имеющие подразумеваемое значение (neyyattha), в виде наставлений, имеющих прямое значение (nīttatha), и тот, кто понимает наставления, имеющие прямое значение, в виде наставлений, имеющих косвенное значение"[13]. Наставления с "подразумеваемым значением" и были теми, в которых допускались общепринятые языковые выражения, коими, однако, не следует "вводиться в заблуждение".

Именно в этой дифференцирующей эгзегезе наставлений Будды следует видеть непосредственный исток различения двух уровней истины – истины *конвенциональной* и *конечной*. Те наставления, в которых Будда адаптируется к несовершенному уровню духовной зрелости аудитории, содержат общепринятую истину, которая признается необходимой на переходной стадии от заблуждения к истине конечной. Однако сами соответствующие термины формируются в "палийском буддизме" весьма неспешно. Один из немногих прецедентов – классификация знания по древней "Сангити-сутте" (около IV–III вв. до н.э.): "есть четыре знания – [непосредственное] знание учения, выводное знание, знание о границах [чужих знаний] и конвенциональное (sammutiñāṇa)"[14]. Тот же термин встречается и в ряде других канонических сутр. Так, в одном пассаже из Самъютта-никаи утверждается, что употребление термина sammuti в связи с "бытием" (satto) в контексте указания на определенные психосоматические составляющие равнозначно употреблению слова "колес-

---

[12] Дигха-никая I.202.
[13] Ангуттара-никая I.60.
[14] Дигха-никая III.226.

ница" для обозначения совокупности определенных частей этого средства передвижения[15].

Термин же, означающий истину конечную (как противопоставляемую конвенциональной) впервые появляется, вероятно, только в Абхидхармических текстах – "буддийской схоластике", – начиная с которых и можно уже говорить о реальной стратификации уровней истины. В древнейшем среди них, "Катхаваттху" ("Предметы дискуссий"), ядро которого сложилось в III в. до н.э., где с позиций буддийских "ортодоксов"-тхеравадинов подвергаются критике 252 учения других школ традиционного буддизма, уже в первой полемической позиции – обращенной против буддийских "еретиков"-пудгалавадинов (I.1.1) – утверждается, что принятие квазиперсоны (*пудгала*) невозможно в реальном или конечном смысле (paramaṭṭhena). Среди гносеологических установок в "Катхаваттху" следует выделить также неприятие используемого оппонентом-андхаком[16] допущения, согласно которому объектом конвенционального знания является только истина: тхеравадин рационально полагает, что подобная позиция означает смешение конвенционального знания с совершенным (V.6). В связи с Абхидхармической литературой нельзя не вспомнить и о той стратификации речений Будды, которую предприняли теоретики различных направлений, а также о различении конвенционального и абсолютного смысла этих речений, на котором настаивали тхеравадины. В трактате же сарвастивадина Бхаданта Дхармашри (вероятно, I–II вв.) "Абхидхарма-хридая" ("Сердцевина Абхидхармы") уже утверждалось, что Будда дифференцировал знания в соответствии с доступностью истины его учения для аудитории как 1) конвенциональные, когда различаются мужское и женское, длинное и короткое и т.д.; 2) "связанные", когда познаются факторы, сопровождающие знание и ненаблюдаемые в материальном (*рупья*) и имматериальном (*арупья*) мирах; 3) аутентичные, к каковым относились четыре "благородные истины" о страдании (суть всего буддизма) в чувственном мире (глава VI). Значительно яснее о том же говорили бахушрутии-праджаптивадины, прямо утверждавшие, что в учении Будды некоторые 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 же Л. де ля Валле Пуссена китайских версий и редакций Абхидхармических текстов привели его к выявлению целых пяти концепций соотнесения четырех "благородных истин" с двумя уровнями истины: 1) истины о возможности прекращении страдания и пути

---

[15] К примеру, Самъютта-никая I.135.

[16] Пудгалавадины – группа школ, допускавших наряду с дхармами, также существование квазиперсоны; андхаки – группа школ традиции махасангхиков, активно участвовавших в дебатах общебуддийского "дискуссионного клуба".

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 (концепция тхеравадинов)[17].

Хронологически к поздним Абхидхармическим текстам примыкают тексты ранней Махаяны, несомненно, заимствовавшие стратификацию истины из традиционного буддизма. Различение конвенциональной и абсолютной истины налицо уже в ранних памятниках Праджняпарамитского цикла (I–II вв.). Так, в "Аштасахасрика-праджняпарамите" ("8000 стихов о высшей мудрости") Будда отмечает, что бодхисаттва думает, будто следует вести к нирване бесчисленное множество существ, но с точки зрения истины конечной нет ни ведомых, ни тех, кто ведет, и такова истинная природа всех феноменов (глава 1).

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

---

[17] См.: *Jayatilleke K.N.* Early Buddhist Theory of Knowledge. L., 1963. P. 368.

никто не учит, если реципиент не опирается на истину "практическую" (vyavahāra), а без усвоения высшей истины не может быть достигнута нирвана» (XXIV.10).

Разграничение двух уровней истины более подробно представлено в другом сочинении Нагарджуны, пожалуй, наиболее близко примыкающем к основному – конспекту (возможно, учебному пособию в школе Нагарджуны) основной доктрины мадхьямики "Шуньята-саптати" ("Семидесятистишье о пустотности"), сохранившемуся в тибетской версии (сравнительно недавно были изданы реконструкции санскритского оригинала). Уже в начальной строфе Нагарджуна постулирует, что Будда говорил о возникновении, пребывании и распаде вещей, а также о существовании и несуществовании с "мирской точки зрения" (К. Линдтнер восстанавливает санскритский оригинал как lokavyavahāravaśāt, С. Дордже – как laukikavyavahārāt tu): а не с точки зрения конечной истины (первый из буддологов восстановил tattvavaśāt, второй – tattvataḥ)[18]. К истине лишь первого порядка относятся и такие общеизвестные факты, что страсти обусловливаются воображением: последнее не существует с точки зрения конечной истины, потому что не существует и самих воображаемых предметов (ст. 60–61). Существенно важно, что Нагарджуна относит к относительной истине сами основоположения традиционного буддизма. Так, истина первого порядка состоит в том, что все невечно (один из трех первопринципов буддизма), а истина высшего порядка – в том, что не существует ничего, ни вечного, ни невечного (ст. 58). К той же относительной истине относится, как выясняется, и фундамент буддийского учения в виде 12 звеньев цепочки взаимозависимого происхождения факторов существования (*пратитьясамутпада*), начиная уже с первых двух – неведения (*авидья*) и результативности предшествовавших деяний (*санскара*), тогда как с точки зрения конечной истины этой цепочки не существует (ст. 62, ср. 65). Но на этом уровне постижения истины нет и порождения существ причинами и условиями, т.е. релятивизируется основа основ традиционной буддийской философии (ст. 64). Тем не менее, как и в "Мулямадхьямака-карике", Нагарджуна утверждает, что достижение конечной истины опирается на уровень "мирообусловленной истины" (С. Дордже реконструирует как lokavartanamāśritya), на котором должно быть принято многообразие мира (ст. 69)[19].

Те же установки на дифференцирование условной и безусловной истины в связи с рассмотрением общефилософских и специфически буддийских понятий и учений неоднократно выявляются на материале еще одного текста Нагарджуны – достаточно объемного дидактического трактата "Ратна-авали-раджа-парикатха" ("Гирлян-

---

[18] Комментарии к переводу текстов "нагарджуновского корпуса" см.: *Андросов В.П.* Буддизм Нагарджуны. Религиозно-философские трактаты. М., 2000. С. 343.
[19] Там же. С. 382.

да драгоценных наставлений царю"), большая часть которого сохранилась на санскрите (существуют также китайский и тибетские переводы). В тексте с высоты конечной истины (paramārthataḥ) объявляются ложными не только "обыденные" с позиций буддистов высказывания типа "Есть я" или "Есть мое" (I.28)[20] или воззрение этерналистов, по которому в мире существует какое-либо "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 точки зрения относительной истины (saṃvṛti) можно утверждать то, в чем солидарны все школы индийской философии, – у каждой из стихий (земля, вода, огонь, ветер, пространство) есть свои специфические свойства (I.90). Однако специальное внимание снова уделяется релятивизации безусловных истин традиционного буддизма, и здесь стратификация уровней истины служит одним из важных полемических орудий мадхьямики, обращенных против сарвастивадинов и других буддийских школ. Более того, "обычные буддисты" – будь то "еретики"-пудгалавадины или "ортодоксы", придерживающиеся замещения идеи "я" группами-скандхами, – не выделяются среди рядовых "мирян", а также санкхьяиков, вайшешиков и джайнов, поскольку в их сознании не преодолевается оппозиция существования – несуществования, которая преодолима только с "высшей точки зрения", в точке "просветления", когда уже невозможно говорить о возможности каких-либо утверждений или правил поведения (I.59–61). Так, с точки зрения высшей истины (arthataḥ)[21] причина, предшествующая появлению чего-либо, не является на деле причиной, поскольку само происхождение *A* и *B* нерелевантно с точки зрения конечной истины (tattvataḥ) [I.47]. Не только идея "я", но и замещающие ее в буддизме дхармические группы-скандхи, не являются реальными с точки зрения конечной истины и уподобляются миражу, который принимают за воду (I.54).

Стратификация уровней истины рассматривается и в связи с ответом на вопрос: что есть орган познания? Буддисты не признают в таковом качестве Атмана и сохраняют эту функцию за умом-читтой, но такова, с точки зрения Нагарджуны, лишь "практическая истина" (vyavahāra): с точки зрения высшей истины ум-читта не существует, поскольку не существует его объектная сфера (IV.64). Апелляция к "практической истине" налицо и в полемике мадхьямика с сарвастивадинами, отстаивавшими идею, согласно которой будды учили о том, что психофизическая организация (псевдоиндивид) рождается бесчисленное множество раз. Нагарджуна отрицает эти бесчисленные рождения потому, что и рождения и смерти как псев-

---

[20] Там же. С. 137.

[21] Здесь, как и во многих других случаях, arthataḥ замещает paramārthataḥ из-за ограничений, налагаемых на автора самим стихотворным размером.

доиндивида, так и мира могут обсуждаться лишь с "практической точки зрения" – с точки зрения истины абсолютной они не более реальны, чем рождение и смерть слона в мареве-фантоме, которые вызываются не объективными причинами, а только помрачением сознания реципиента (II.10–14). Но к сфере лишь относительной истины принадлежит и та неоспоримая истина традиционного буддизма, по которой нирвана есть прекращение профанического, сансарного существования – именно потому, что сама оппозиция существования и несуществования, которые по определению обусловливают друг друга, к сфере высшей истины не относится (I.73). Более того, Нагарджуна релятивизирует даже оппозицию махаяны и "хинаяны": согласно первой пустотность (*шуньята*) есть невозникновение, согласно второй она есть исчезновение, но с высоты конечной истины исчезновение и невозникновение одинаковы (IV.86).

Стратификация уровней истины является лейтмотивом и во многих текстах ранней мадхьямики, которые приписываются Нагарджуне, но скорее всего принадлежат школе его последователей и относятся, возможно, уже к III–IV вв. Например, в группе текстов "Чатухставы" ("Четыре гимна") утверждается, что деятель и деяние различаются как "самостоятельные" только с точки зрения условной истины (I. 8). Равным образом, различение познающего и познаваемого также актуально на уровне первой истины, но не с точки зрения истины конечной (paramārthataḥ) [II.3][22]. С этой же точки зрения невозможно говорить о возникновении и исчезновении дхарм, т.е. о том, на чем категорически настаивают школы традиционного буддизма (III. 17). С этой точки зрения соответственно нельзя снова говорить и о возникновениях и уничтожениях мироздания: это бесспорная для традиционного буддизма истина уподобляется видению рождения, жизни и смерти сына в сновидении или, как и в "Ратнавали", рождению слона в мареве (III. 25, 30). Вообще высшему уровню истины не причастен тот, кто воспринимает нечто как рожденное–нерожденное, прибывающее–убывающее, закабаленное–освобожденное (III. 28). Мадхьямиковская логика здесь вполне ясна: указанные "пары" являются взаимообусловливающими, все взаимообусловленное лишено собственной природы (*свабхава*), а все, лишенное собственной природы, не может быть действительным с точки зрения абсолютной истины. Дальнейшая история мадхьямики является и историей разработки темы стратификации истин, основные вехи которой следует видеть в знаменитом комментарии к "Мулямадхьямака-карике" Чандракирти (VII в.) "Прасаннапада", а также в текстах Атиши (X–XI вв.), в специальном трактате которого "Сатьядваяватара" ("Введение в две истины") дифференцировались уже различные уровни и в истине первого уровня (фантомный

---

[22] См.: *Андросов В.П.* Буддизм Нагарджуны. С. 421.

и собственно конвенциональный)[23]. Для нас нет, однако, необходимости в их рассмотрении, поскольку интересующая нас онтологическая модель стратификации уровней реальности, генетически связанная со стратификациями истины, сформировалась уже в эпоху ранней стадии мадхьямики (ее же прообразы – еще в текстах Суттапитаки), но не в самой мадхьямике, а в другой махаянской школе.

Длительный экскурс в историю дифференцирования уровней истины потребовался нам потому, что данная гносеологическая модель оказала воздействие на формирование интересующей нас онтологической модели по меньшей мере в трех отношениях.

Первое. В индийской мысли сформировалась установка на стратифицирование философских понятий как таковая – установка, ставшая ее парадигмальной и специфической характеристикой. В историю европейской философии дифференциация уровней истины вошла никак не позже, чем в историю индийской. Чтобы в этом убедиться, достаточно вспомнить о четком различении этих уровней в Парменидовом сочинении "О природе", определившем даже композицию этого произведения (первая часть написана под углом зрения "истины", вторая же выражает взгляд с точки зрения "мнения"), а также о знаменитых апориях Зенона, смысл которых в значительной мере раскрывается при учете того, что множественность и становление считаются очевидными с точки зрения "чувственного", т.е. конвенционального, знания, но никак не высшего. Однако с элейской школой стратификация уровней истины уходит в европейской философии в "сон Леты" почти на два тысячелетия (ее возрождение относится к эпохам Сигера Брабантского и Николая Кузанского), никак не успевая стать парадигмальной для формирующихся в средневековье первых подступов к стратификации реальности (см. примеч. 1). В индийской же философской традиции эта стратификация становится определяющей не только для буддизма, но постепенно "захватывает" все новые философские направления – такие как джайнизм, ньяя, веданта, санкхья, не упоминая о синкретических и маргинальных. Было бы совершенно немыслимо a priori, чтобы схему стратификации, столь основательно отработанную уже на ее ранней стадии, индийские философы не применили и для своих онтологических изысканий, и факты свидетельствуют о том, что в той же махаяне этот *перенос гносеологической схемы в онтологию* действительно состоялся.

Второе. Подвергая критике как актуальные только с точки зрения конвенциональной, условной, практической истины основопо-

---

[23] Издание, перевод и исследование текста, а также "гносеологии двух истин" в мадхьямиковской философии в целом представлены в очень содержательной публикации, включающей издание текста: *Lindtner Ch.* Afiśa's Introduction to the Two Truths and Its Sources // Journal of Indian Philosophy (Dordrecht). 1981. Vol. 9. P. 161–214.

ложения самого буддийского учения (вплоть до учения о возникновении и временности всего сущего, его причинной обусловленности, всей теории дхарм, схемы пратитьясамутпады и даже перехода из сансары в нирвану), махаянские стратификаторы уровней истины создали как для себя, так и для своих адептов немалые проблемы, поскольку традиционные "истины Будды" ими фактически пересматривались. Известно и то, что и их основные "внутренние" оппоненты – тхеравадины и сарвастивадины, и внешние, например мимансаки, – подвергали их критике за "ревизионизм", но также и за то, что при одновременном утверждении и отрицании основополагающих постулатов типа реальности дхарм, пратитьясамутпады и т.д. нарушался логический *закон противоречия*. Собственно говоря, концепция двух уровней истины и была призвана это нарушение "снять", показать, что *S* может быть *P* на одном уровне и не-*P* на другом, но чтобы такое решение проблемы было убедительно, следовало признать "внутреннюю логику" мадхьямиков (на чем, собственно, и настаивал Нагарджуна, ссылавшийся на авторитет будд, учивших о двух уровнях истины – см. выше), чего вовсе не обязаны были делать те, кто этого не хотел. Возникала логическая трилемма: если все, что каждый буддист (поскольку он буддист) благоговейно почитает как "слово Будды", становится объектом подобной релятивизации, то махаянисты должны были либо 1) честно признаться в полном пересмотре традиционного наследия (теряя не достигших "уровня истины Нагарджуны" последователей), либо 2) упорно стоять на том, что не только сам Будда, но и безначальные будды учили и "конвенционально" и "без скидок" (как то и делали философы-мадхьямики), либо 3) найти для референций конвенциональной истины определенный онтологический статус, который отличался бы от онтологического статуса референции "невыразимой" конечной истины, но в то же время отличался бы от статуса фантомных, интенциональных объектов (см. примеч. 2) вроде слона в мареве или сына во сне (см. выше). Таким образом, *база для трехуровневой стратификации реальности* – уровней Абсолюта (таковым в махаяне становится запредельное разуму начало, определяемое негативно как Пустотность, позитивно как Таковость, а также иными способами), фантомов и "промежуточных объектов" – была полностью обеспечена. И эта модель стратификации реальности стала в индийской философии нормативной.

Третье. Отдельные схемы стратификации истины в традиционных буддийских школах *уже содержали трехуровневую модель* (помимо двухуровневой, закрепленной в махаяне). Достаточно вспомнить о трехуровневых стратификациях истины у Дхармашри (не достаточно, правда, четкой) и у бахушрутиев-праджняптивадинов, вполне четко различавших предметы в учении Будды как лишь простые названия, референты относительных истин и относящиеся к области истины абсолютной (см. выше).

* * *

Точно датировать первый прецедент стратификации реальности в индийских текстах мы не можем. Но о том, что́ представляли собой первые опыты такого рода, мы можем составить себе представление по некоторым пассажам из Палийского канона. Так, в одном из текстов Ангуттара-никаи, на вопрос о том, "существует ли что-нибудь иное после полного равнодушия и устранения от шестиричной сферы контактов [пяти чувств и ума-манаса с соответствующими объектами"] (channaṃ – phassāyatanānaṃ), Будда дает ответ в виде "не спрашивай таким образом", что означает оценку самого вопроса в качестве некорректного. Аргумент Будды состоит в том, что "при такой постановке вопроса [реальность] опытного [приписывается] тому, что не есть опытное" (iti vadaṃ apparañcam parañceti). Сфера опытного – parañca[24] и сфера активности органов чувств и ума-манаса (channaṃ phassāyatanānaṃ gati) полностью совпадают[25], буквально «то, что есть "сфера шести", есть опытное, а то что есть опытное, есть "сфера шести"» (yāvatā channaṃ phassāyatanānaṃ gati tāvatā parañcassa gati, yāvatā parañcassa gati tāvatā channaṃ phassāyatanānaṃ gati), а потому с устранением первого автоматически устраняется и второе. Возражение же вопрошающему состоит в том, что он применяет характеристики "существующее" и "несуществующее" к находящемуся за границами этих взаимосовпадающих сфер, иными словами, применяет предельные характеристики "опытной реальности" к тому, что располагается за ее пределами[26].

Здесь мы уже имеем дело с весьма четким различением двух уровней объектных сфер сознания – опытного и внеопытного, т.е. эмпирического и внеэмпирического. Качественное и притом радикальное различие между ними состоит в том, что по отношению к эмпирическому можно ставить вопрос о существовании или несуществовании чего-то (в том числе самого́ эмпирического), а в связи с внеэмпирическим этого делать нельзя, ибо оно уже вне оппозиции: существование – несуществование. Если бы Будда, согласно данному пассажу, внеэмпирическое прямо отрицал, то он просто ответил бы вопрошающему, что ничего вне "сферы шести" не существует, но его ответ предполагает не отрицание того, что есть внеэмпирическое, а лишь только то, что оно никак не может быть внесено в координаты эмпирического. Из этого следует, что здесь различаются *два уровня реальности*, притом с тем принципиально важным уточне-

---

[24] Слово *parañca* по выкладкам Т. Рис Дэвидса означает этимологически "то, что перед ногами в качестве препятствия", что точно соответствует объектам феноменального или чувственного опыта, которые являются "препятствием" для направленной на его преодоление энергии чувств и ума-манаса.

[25] Термин *parañca* в связи с контекстом анализируемого пассажа палийского текста рассматривается в: *Javatilleke K.N.* Early Buddhist Theory of Knowledge. P. 293.

[26] Ангуттара-никая II. 161.

нием, что реальность второго порядка находится за пределами существования. Внешне обсуждаемая стратификация напоминает стратификацию истины у Нагарджуны, который, как мы знаем, утверждал, что различение существования и несуществования соответствует уровню лишь относительного *познания*, но здесь речь идет о том, что для Нагарджуны актуальным не было – об онтологических статусах самого *познаваемого*.

Этот впечатляющий, особенно при учете возможной датировки текстов Ангуттара-никаи (самая поздняя – около времени записи основного массива канонических текстов в I в. до н.э.), взлет философской рефлексии (не осознанный самими их составителями) можно оценить, лишь сравнивая предложенные здесь дифференциации с достижениями западной философии Нового времени. Первая аналогия, которая бросается в глаза безошибочно и сразу – с онтологическим различением эмпирического и внеэмпирического у Канта. Ограничиваясь немногим из многого, напомним, что в письме к своему ученику Я.С. Беку от 20 января 1792 г. Кант соглашается со своим корреспондентом в том, что самым сложным вопросом "Критики чистого разума" следует считать анализ опыта как такового и его возможности, а в связи с идеями относительно обхождения соответствующих трудностей развивает положение об опытной сфере применимости категорий рассудка, составляющих предмет онтологии. Онтология здесь характеризуется как "наука об *имманентном* мышлении, т.е. таком, понятиям которого можно с достоверностью приписывать объективную реальность". После этого, по мнению Канта, должно быть показано, что хотя в этой реальности все условия возможности объектов всегда обусловлены, разум тем не менее заставляет нас стремиться к безусловному, где наше мышление становится таким, понятиям которого в качестве идей не может быть придана объективная реальность, из чего следует, что познание предметов посредством идей невозможно[27]. Из сопоставления, конечно, следует, что абстракции Канта идут несравнимо дальше раннебуддийских: опытная реальность соотносится со сферой имманентного мышления, внеопытное – с его трансцендированием. Несомненно также, что Кант ставил данную проблему в контексте другой, совершенно неизвестной буддистам (как и другим неевропейским философам) – переосмысления самого понятия "онтология". Но очевидно, что мы имеем дело с онтологическими стратификациями типологически сопоставимыми.

Двухуровневая стратификация реальности не стала преобладающей в буддийских онтологических изысканиях. Основной интерес состоял в том, чтобы выявить промежуточный статус такого сущего, которое является "равноудаленным" и от Абсолюта и от фанто-

---

[27] *Кант И.* Трактаты и письма. М., 1980. С. 576–577.

мов. Впервые решение этой задачи в "полном объеме" взяли на себя составители исторически многослойного компендиума махаянских учений в традиции йогачара "Ланкаватара-сутра" ("Сутра о схождении [Будды на остров] Ланку"), которая в целом может датироваться III–IV вв. Разумеется, речь еще не идет о "поставленной" школьной традиции йогачары-виджнянавады[28], которая начинается с Асанги и Васубандху, но то, что среди философских моделей в тексте явно преобладают виджнянавадинские, неопровержимо. Новизна махаянских философских конструкций в сравнении с традиционными буддийскими, как правило, значительно переоценивается – речь идет об особых способах переструктуризации освоенных парадигм буддийской мысли, а не о введении чего-то беспрецедентного в сравнении с ними. Одной из таких парадигм были классификации элементов учения в виде матрик ("матрицы") – нумерически фиксируемых групп (диады, триады, четверки, пятерки и т.д.) с переменными составляющими, которые определяли основной формат абхидхармических текстов тхеравады, сарвастивады и ряда других традиционных школ. В числе новых, махаянских матрик, "скроенных" по прежнему образцу и неоднократно воспроизводящихся в тексте "Ланкаватара-сутры", можно выделить и систему трех "природ" (svabhāva), которые в одном из пассажей прямо идентифицируются как "реальности" (vastu)[29]. Матрика трех реальностей, как правило, "цитируется" в тексте наряду с некоторыми другими – пятью дхармами, восемью познаниями и двумя освобождениями от эго-центризма[30]. Поэтому в тексте для нее выделены и специальные тематические блоки, преимущественно в разделе втором и стихотворном дополнении к тексту (*сагатхака*).

Трехуровневая иерархия уровней реальности опирается, как и в рассмотренной выше двухуровневой из Ангуттара-никаи, на уровень эмпирического существования, которое называется "зависимым" (paratantra), поскольку речь идет о мире причинно-следственных зависимостей. Но у виджнянавадинов из этого эмпирического среза реальности прокладываются "траншеи" в два других – низший

---

[28] Название *йогачара* означает приверженность адептов этого направления к особой йогической практике работы с сознанием, *виджнянавада* – содержание основной доктрины этого направления, или "учение о сознании" как единственной реальности.

[29] Стих десятого раздела:
Ни высшей, ни обусловленной, ни воображаемой реальности (vastu),
Ни пяти дхарм, ни двойственного сознания нет там, где нет "отражения" (569).
См.: Saddharma-Lañkāvatārasūtram / Ed. by P.L. Vaidya. Darbhanga, 1963. P. 144. 24–25 (цифры после точки здесь и далее означают строки).

[30] Под пятью дхармами подразумеваются имя, форма, различение, правильное знание и "таковость" (*mamxama*). Соположение трех "собственных природ" с названными матриками воспроизводится во множестве пассажей текста. См.: Saddharma-Lañkāvatārasūtram. P. 1, 24, 30 и т.д.

и высший. "Зависимая" природа под вектором учета виртуальных наложений сознания в виде вербально-понятийных предикаций, вследствие которых создается иллюзия, будто внешние объекты восприятия имеют объективное существование (для виджнянавадинов действительно только Сознание), дает уровень "воображаемого" (vikalpita). Когда же "зависимое" освобождается от мистификаций "воображаемого", в результате чего снимается всякая двойственность, прежде всего мышление в формате субъектно-объектных отношений, можно говорить о признаках "совершенного" (pariniṣpanna). Поэтому в отличие от палийского текста "Ланкаватара-сутра" предлагает нам три уровня реальности, которые соответствуют трем уровням сознания – виртуальному, эмпирическому и аутентичному (разумеется, с точки зрения виджнянавадинов). Это вполне закономерно: поскольку виджнянавада не знает иной действительности, кроме сознания, *уровни реальности* и не могут быть здесь чем-либо иным, кроме как *уровнями сознания*. Виджнянавадины сами эксплицировали эту концепцию, отчетливо называя уровни сознания "собственными природами", помимо которых, собственно, ничего и нет.

ВРЕМЯ – ВЕЧНОСТЬ В УЧЕНИИ АЛ-ХАЛЛАДЖА И ИБН АРАБИ

Д.А. Воробьев

В данной работе рассматривается проблема соотношения времени и вечности в учениях двух известных суфиев – ал-Халладжа (857–922) и Ибн Араби (1165–1240). Выявляется непосредственная связь проблемы вечность – время с методом познания, характерным для того или иного учения. Делается попытка показать преемственность двух учений по отношению друг к другу, а также к традиции калама (рационалистического религиозно-философского учения, возникшего в VIII в.).

* * *

Учение о времени, разработанное в суфизме, непосредственно связано с концепцией времени, сложившейся в рамках калама. В основе этой концепции – понимание времени как границы, существующей между двумя событиями (действиями), но не отделяющей строго одно от другого, а пролегающей в месте их частичного совпадения. Поэтому в высказывании "время – это предел между одним действием и другим" [6, с. 117] "между" больше соединяет, чем разделяет. Так, некое тело, поддерживающее Землю, описывается в каламе как существующее на протяжении совокупности атомов времени,