"БРАХМАСУТРАБХАШЬЯ" ШАНКАРЫ О ЦЕЛИ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО СУЩЕСТВОВАНИЯ

В.К. Шохин

В одной из своих совсем недавних публикациях немецкий индолог В.Хальбфасс отмечал: «При всей известности и популярности концепции "жизненных целей" до сих пор пока еще вряд ли возможно говорить о наличии попыток, за исключением нескольких серьезных "подступов", основательной понятийной и исторической интерпретации этой концепции и ее значения в индийской культуре. Особого внимания заслуживает тот факт, что антропологический потенциал данной концепции и ее значимость в индийской философской рефлексии до сих пор едва ли были поняты или даже "запрошены"»[1].

Оба тезиса Хальбфасса никаких сомнений не вызывают. Подразумеваемая им концепция, обозначаемая как puruṣārtha – "цель человеческого существования", датируемая самое позднее, вероятно, с III в. до н.э.[2], относится к основным мировоззренческим моделям всей индийской культуры. Как правило, она означает единство трех важнейших жизненных задач человека, различаемых как 1) артха – приобретение материальных благ и достижение мирского успеха, 2) кама – чувственные удовольствия, преимущественно эротического, но также и эстетического характера, 3) дхарма – достижение религиозной заслуги посредством выполнения предписанных обрядовых и поведенческих норм, к которым несколько позднее индийские систематизаторы добавили еще и 4) мокшу – освобождение как прекращение страданий и перевоплощений и одновременно обретение высшего просветления и блаженства. Эти четыре задачи мыслились в индийской культуре как обобщение всей практической, жизненной стратегии индивида, и даже отдельные памятники индийской литературы соотносились с ними[3]. Значительно и место концепции пурушартха в философской рефлексии Индии, где эта концепция практически структурирует то, что можно назвать "теоретическими основами практической философии", или, по-другому, телологией (от греч. telos, ср. лат. finis) – учением о целях человеческого бытия. При этом концепция пурушартха обусловливает более прагматический характер индийского мышления в сравнении с европейским, для которого, начиная уже с эпохи Сократа, характерен более оценочный подход к экзистенциальной проблематике. Для индийской "практической философии" основной является

оппозиция истинного интереса человеческой жизни и псевдоинтереса, тогда как для европейской – оппозиция благого и неблагого.

Тезис Хальбфасса относительно малоизученности данной концепции в науке кажется противоречит весьма значительному массиву публикаций по этой проблематике. О нем свидетельствуют и библиографические справочные издания[4], и хотя бы тот факт, что А. Шарма уже в 1982 г. смог выпустить достаточно серьезную историографию по пурушартхе, которая доказывает, что в индологии разработана не только концепция в целом, но и многие конкретные ее аспекты[5]. И тем не менее Хальбфасс оказывается прав, если учесть, что подавляющее большинство публикаций базируется в гораздо большей степени на "общих соображениях" в связи с рассматриваемой мировоззренческой моделью нежели на проработке конкретного текстового материала конкретных источников, которая только и обеспечивает реальный прогресс в любой области научного дискурса. Он бесспорно прав, выделяя в связи с этим превосходную статью французского индолога Ш. Маламуда, исследующего сами парадигмы, определяющие описание четырех задач человека на материале отдельных шастрических (научных) и беллетристических текстов[6]. Но он совершенно прав, отмечая и отсутствие подобного "серьезного подступа" к соответствующему материалу индийских философских систем-даршан. Здесь можно выделить разве что публикации известного индийского историка философии М. Хириянны[7] и частично цитированную статью самого Хальбфасса[8]. У названных авторов подходы к пониманию "цели человеческого существования" сопоставляются в двух основных телологических индийских традициях – мимансы и веданты. И прежде всего выясняется тот важный момент, что то, что соответствует высшей цели человека, должно, согласно мимансакам, "вырабатываться" непрерывными человеческими усилиями, а согласно ведантистам, "всегда-присутствует" и нуждается лишь в осознании своего наличия.

Настоящая статья и посвящена "конфронтации" этих позиций в перспективе веданты. Она основывается на анализе основных аксиологических пассажей классического сочинения адвайта-ведантистов – знаменитого комментария Шанкары (VII–VIII вв.) к сутрам веданты под названием "Брахмасутрабхашья" (менее известно название "Шариракасутрабхашья"). Этих основных пассажей, или, если угодно, "позиций", можно насчитать семь.

Первый из этих пассажей не содержит самого термина "пурушартха", но включает размышление о результатах реализации цели человеческого существования, тогда как все остальные термин "пурушартха" содержат, а последний пассаж соответствует комментарию к сутре, специально посвященной данной коцепции.

I. В комментарии к начальной сутре веданты "Теперь изыскание на [предмет] Брахмана" (I.1.1) Шанкара указывает, что слово "теперь" означает нечто, должное предшествовать этому изысканию, и видит его в изучении Вед. Поскольку сутры мимансы начинаются с парал-

лельного: "Теперь изыскание на [предмет] дхармы", Шанкара акцентрирует тот момент, что изучение Вед не означает изучения дхармы как совокупности обрядовых предписаний (что и соответствует пониманию мимансы), так как между двумя "изысканиями", о коих идет речь в сутрах веданты и мимансы, необходимой связи нет. Но приводится еще одна причина, имеющая уже непосредственно телологическое значение: "А также ввиду различия в результатах [этих изысканий]. Познание дхармы имеет результатом успех (abhyudaya) и зависит от [употребляемых] средств. Познание же Брахмана имеет результатом высшее благо (niḥšreyasa), от [употребляемых] средств независимое".

Здесь же приводятся и два других различия. Дхарма познается в связи с будущим – будущими плодами нынешнего человеческого действия (совершение того или иного обряда), тогда как Брахман – как вечно-настоящее и вечно-соприсутствующее. Различается и характер самих предписаний (codanā) в связи с дхармой и познанием Брахмана: в первом случае они "привязывают" ум человека к определенным желаемым объектам, во втором только пробуждают человеческое разумение[9].

II. Во втором пассаже комментария к той же первой сутре Шанкара выясняет, что такое собственно само "изыскание" (jijñāsa), которое буквально означает "желание познания". Брахмана желают познать посредством знания (jñāna), которое соотносится с источником знания (pramāṇa) – основной категорией индийской эпистемологии. И здесь впервые в тексте дается определение пурушартхи: "Постижение же Брахмана – цель человеческого существования"[10].

III. В комментарии к сутре I.1.4, посвященной "единодушию", "симфонии" всех текстов шрути, – подразумеваются Упанишады, – Шанкара подчеркивает, что все эти тексты едины в указании на Брахмана как всезнающего и всесильного, причину возникновения, пребывания и "растворения" мира и сам Брахман как идентичный Атману может быть познан лишь через эти же самые тексты. Здесь же дается ответ на возражение мимансаков, что наставление о познании Брахмана беспредметно как якобы такое, которое не может быть принято, либо отвергнуто. Шанкара объясняет, почему здесь на деле нет ошибки: "Ввиду того, что цель человеческого существования осуществляется при ликвидации всех аффектов (kleša) вследствие [реализации] постижения природы Брахмана, вне всякого отвержения, либо принятия"[11].

IV. В комментарии к той же сутре I.1.4, в ответ на возражение мимансака, что все ведийские тексты без исключения имеют характер некоторых обрядовых предписаний (видхи), в том числе и указующие на познание высшего начала типа знаменитого речения: "О Майтреи! Атмана следует постигать и получать наставление о нем" (Брихадараньяка-уп. II.4.5) Шанкара утверждает, что "предписания" в связи с познанием Брахмана не суть предписания, императивы в собственном смысле, но предназначены лишь для отвлечения "мирского" человека от "мирских" объектов, интересов. Нежелательность привязанности к этим объектам связана с тем, что эта привязанность препятствует

осуществлению истинной цели человеческой жизни: "Человек же, действующий как обращенный к внешнему: "Пусть будет у меня желанное, пусть не будет нежеланного" не достигает при этом конечной цели человеческого существования (ātyantikapuruṣārtha). Его-то, неспособного к достижению этой конечной цели, [указания типа] "Атмана следует постигать..." отвращают от объектов, [возбуждающих его] активность посредством действия естественных механизмов и следствий и влекут по "течению" внутреннего Атмана"[12].

V. В комментарии к II.3.40 Шанкара вступает в дискуссию с оппонентом, отстаивающим мнение о том, что активность присуща человеческой душе по самой ее природе. В первую очередь этим оппонентом является снова мимансак, но аналогичные взгляды разделяли представители и некоторых других философских школ – найяики, вайшешики, "теисты". С точки зрения Шанкары, учение об активности Атмана неприемлемо именно потому, что оно противоречит самой возможности реализации цели человеческого существования. "Неверно, что Атману присуща по природе активность. Иначе пришлось бы отказаться от [самой возможности] освобождения. Ведь при допущени природности [этой] активности не будет освобождения от нее – как у огня нет [возможности освобождения] от [своего] жара. А у того, кто вследствие активности не освобождается, нет осуществления цели человеческого существования, ибо [любая] активность имеет характер страдания"

Оппонент возражает, что цель человеческой жизни может осуществиться при условии "приостановки" потенции действия и устранении последствий действия; устранение же их возможно при устранении их причин – в виде накопленных "заслуг" и "порока" На пример Шанкары можно привести близкий контрпример: при удалении от огня поленьев или любого другого топлива горение прекратится, даже если у огня сохраняется потенция к сжиганию. Шанкара отвечает, что это не тот случай: суть тех потенций, которые связаны с активностью, – "заслуги" и "порока", – как раз и заключается в необходимости их реализации, а она неизбежна при допущении активности души[13].

VI. Во вступлении к истолкованию третьего раздела "Брахмасутр" Шанкара обобщает основные "достижения" предыдущего раздела: опровергнуты все возражения против возможности постижения природы Атмана по Упанишадам, устранены мнимые "конфликты" в речениях самих Упанишад и доказано, что все сущее (за исключением самого Атмана) эманирует из Брахмана. Теперь, перечисляя основные предметы нового раздела, Шанкара выделяет среди них: обсуждение способов трансмирации души в сансаре, природы Брахмана, отсутствие градаций в плодах освобождения и, между другими, также "достижение цели человеческого существования в результате правильного воззрения"[14].

VII. Последний из основных телологических пассажей "Брахмасутрабхашьи" представляет собой комментарий к единственной сутре "Брахма-сутр" (III.4.1), посвященной пурушартхе. Это свидетельствует

в пользу целесообразности приведения всего комментария к данной сутре (вместе с ней самой) в переводе.

"[Осуществление] цели человеческого существования – от слова, по Бадараяне (III.4.1).

Теперь спрашивается: познание Атмана, по Упанишадам, относится к обрядовым действиям, [осуществляемым] теми, кто компетентен, или является самостоятельным средством [осуществления] цели человеческого существования? Рассуждая таким образом, [составитель сутр] дает формулировку: *"[Осуществление] цели человеческого существования"* Следовательно, учитель Бадараяна полагает, что цель человеческого существования результирует вследствие познания Атмана, [в соответствии с тем] как о нем сообщают Упанишады, как самостоятельного [средства]. Чем это подтверждается? *"От слова"* А именно [подразумеваются пассажи] начиная с "Преодолевает печаль знающий Атмана" (Чхандогья-уп. VII.1.3), "Тот, кто поистине знает этого высшего Брахмана, становится Брахманом" (Мундака-уп. III.2.9), "Тот, кто знает Брахмана, достигает высшего" (Тайттирия-уп. II.1.1), «Кто имеет учителя, тот знает; для него [теперешнее состояние] длится лишь пока не освободится [от тела], затем он "растворяется"» (Чхандогья-уп. VI.14.2), "Этот Атман свободен от дефектов" (Чхандогья-уп. VIII.7.1), "Тот достигает всех миров и всех желаний, кто различает, познавая того Атмана с помощью учителя" (Чхандогья-уп. VIII.7.1), "Атмана следует постигать" (Брихадараньяка-уп. II.4.5), "Таково, поистине, бессмертие" (Брихадарань-яка-уп. IV.5.15).

Подобные положения шрути удостоверяют в том, что цель человеческого существования [достигается] в результате одного [только] знания"[15].

(3) При всей немногочисленности телологических пассажей в основном сочинении Шанкары имеется возможность различать, по крайней мере, три аспекта рассмотрения категории цели человеческого существования по материалам "Брахмасутрабхашьи". А именно интересующая нас категория представлена, во-первых, если можно так выразиться, в ее собственном качестве, во-вторых, с точки зрения тех средств, которые ведут к ее реализации, и, в-третьих, под углом зрения тех результатов, которые из ее реализации следуют. Иными словами, цель человеческого существования означает некоторую цель по отношению к некоторым средствам ее осуществления и, в свою очередь, некоторую возможность реализации определенных конечных задач. Одновременно, притом в ходе разработки своих телологических положений, Шанкара выявляет неадекватные цели человеческого существования, а также соответствующие им средства и результаты в полемике со своими оппонентами. Главным из них оказывается то, что можно назвать "практической философией" обыденного сознания, представленного в ведантийской перспективе мимансаками, некоторыми другими философами и просто теми, кто еще находится в сфере относительно профанического сознания.

Категория пурушартха, или "цель человеческого существования",

фактически идентифицируется у Шанкары как "истинная цель человеческого существования" и отождествляется в его тексте с "[бес]конечной целью человеческого существования", и идентификация эта означает, что Шанкара отделяет радикальную задачу человека от любых вторичных, относительных, "факультативных" задач. Конечная (она же бесконечная) цель человека однозначно определяется как познание, истинное постижение Брахмана, или Абсолюта, или, что то же самое, его истинной природы. Другие задачи, более "скромные", истинной цели человека не соответствуют.

Относительно средств осуществления этой высшей цели позиция Шанкары оказывается принципиально двойственной. С одной стороны, он ясно утверждает, что ее осуществление от человеческих усилий вообще не зависит. С другой стороны, он не оставляет сомнений в связи с тем, что человек должен выполнять некоторые условия, без которых реализация его конечной цели оказалась бы неосуществимой. Самым общим условием служит усвоение "правильного умозрения" – самого мировоззрения веданты. Непосредственным же условием реализации высшей цели оказывается изучение текстов шрути, под которым подразумеваются Упанишады. Эти тексты важны с двух точек зрения – они свидетельствуют не только о "природе Брахмана", но и об осуществимости самой высшей цели через их же правильное усвоение. В этом случае Шанкара вполне единомыслен с составителем самих "Брахма-сутр" и лишь раскрывает его положения. Существенно важно, что реализация "основной программы" человека не мыслится в веданте в виде выполнения некоторых предписаний – скорее речь идет о "терапевтических" призывах текстов Упанишад к тем, кто еще находится в плену "мирских" представлений и побуждений и может быть переориентирован в направлении внимания к "внутреннему Атману"

Неоднозначна позиция Шанкары и в связи с результатами реализации высшей цели человека. О результатах в собственном смысле можно говорить в связи с действиями также в собственном смысле, но выполнение условий познания Брахмана столь же мало соответствует действиям, как "призывы" Упанишад – предписаниям. Вместе с тем Шанкара не оставляет возможности для сомнений относительно того, что реализация истинной цели человека обнаруживается в некоторых "плодах" В целом они обобщаются в качестве "высшего блага", которое с необходимостью следует за познанием Брахмана. Данное познание есть на деле некоторый спонтанный "акт узнавания" высшей реальности, коему соответствует состояние, именуемое "освобождением" Это состояние означает устранение всех страстей и аффектов. Вполне закономерно, что само "освобождение" также мыслится в качестве скорее "спонтанного акта" нежели "гонорара" за затраченные усилия: любая активность, согласно адвайта-веданте, ведет к страданию, как раз к тому, от чего необходимо освободиться.

Эти установки Шанкары позволяют понять несовместимость его "философии узнавания" с той "философией действия", которая, с точки зрения веданты, является лишь философской презентацией обыден-

ного сознания. Оппоненты Шанкары – прежде всего те, кто полагает, будто конечная цель человеческого существования и следующее за ней высшее благо достигаются особыми усилиями индивида, его активностью. Философская опора этих представлений – убежденность в том, что активность присуща Атману по природе. Шанкара устраняет это воззрение, как раз опираясь на свою концепцию пурушартхи: это воззрение ложно, поскольку несовместимо с "плодом" осуществления истинной цели человеческого существования в виде освобождения, так как активный по природе индивид столь же мало способен к освобождению, как огонь к освобождению от своего жара.

Позиция мимансы выступает в ведантийской перспективе частным случаем этой "философии действия", хотя и наиболее авторитетным и респектабельным. В той же перспективе миманса мыслит все три рассмотренных аспекта цели человеческого существования прямо противоположно ведантийским "выкладкам" Цель человеческого существования здесь – не познание Брахмана, но познание дхармы, которое всегда ориентирует индивида на будущие результаты его настоящих действий, отвлекая от "вечно-присутствующей" реальности. Средства осуществления этой цели соотносятся с непрерывными "усилиями" индивида в соответствии с нормативами обрядовых предписаний, и хотя "путь познания" не отрицается и в мимансе, он также, пусть опосредованно, вводится в ту же сетку следования предписаниям. Наконец, и плоды реализации высшей цели у мимансаков отличаются, с точки зрения веданты, явной "скромностью": речь идет не более, чем об "успехе", "процветании" в этой или, в качестве максимума, будущих жизнях, что весьма далеко от освобождения.

Если попытаться оценить основной акцент учения Шанкары о цели человеческого существования, выйдя за границы логики самой веданты, то эта "дистанцированная" оценка вряд ли будет однозначной. С одной стороны, нельзя не отметить глубоких интуиций знаменитого индийского философа в связи с тем, что высшее благо реализуется через "узнавание" вечно-присутствующей высшей реальности, которое оказывается слишком бесконечной величиной, чтобы быть осуществленной конечными человеческими усилиями. Те же интуиции ведут ведантиста к своего рода срединному пути в виде одновременного признания недостаточности человеческих усилий для реализации высшего блага и необходимости следования определенным условиям – в данном случае особого изучения текстов шрути – без коего высшее благо также реализоваться не может. Однако очевидно, что телология Шанкары основывается на достаточно сомнительной онтологии индивида. Радикально отрицая активность человеской души – в полном соответствии с основной монистической доктриной веданты, по которой она тождественна Абсолюту – Шанкара, сам того не замечая, демонтирует само понятие цели человеческого существования. Любую цель ставит перед собой активное начало, лишенное же активности ставить ее перед собой, по определению, не может. И в этом заключалась правота его оппонентов.

[1] *Halbfass W.* Menschsein und Lebensziele. Beobachtungen zu den puruṣārthas // Hermeneutics of Encounter. Essays in Honor of G. Oberhammer on the Occasion of His 65th Birthday Ed. by F.X. D'Sa, R. Mesquita. Vienna, 1994, S. 127.

[2] Один из самых ранних прецедентов употребления понятий, составляющих систему целей человеческого существования, засвидетельствован в комментарии грамматиста Патанджали "Махабхашья" (II в. до н.э.) к "Варттике" его предшественника Катьяяны (II 2, 34 к варттике 9): dharmārthau, arthakāmau, где уже присутствует, таким образом, первичная триада человеческих целей.

[3] Так, "Артхашастра" соотносится с задачами артхи, "Камасутра" – с камой, дхармашастры – с дхармой, а такие тексты, как эпическая "Мокшадхарма" – с последней из перечисленных целей.

[4] См. прежде всего индекс издания: Encyclopedia of Indian Philosophies / Gener. Ed. K.H. Potter. Prienceton, 1984. Vol. 1. Bibliography of Indian Philosophies.

[5] *Sharma A.* The Puruṣārthas: A study in Indian axiology. Ann-Arbor: Michigan State University, 1982.

[6] *Malamoud Ch.* On the rhetoric and semantics of puruṣārtha. // Contributions to Indian Sociology. New Series, 1981, vol. 15, Nos. 1, 2, p. 33–54.

[7] См.: *Hiriyanna M.* Popular essays in indian philosophy. Mysore, 1952; *Hiriyanna M.* The Quest After Perfection. Mysore, 1952; следует особо выделить эссе: Saṃkara's conception of ultimate value (p. 89–93)

[8] *Halbfass W.* Op. cit., S. 131–135.

[9] Фрагменты Шанкары воспроизводятся и переводятся по изданию: The Brahmasûtra-shânkarabhâshyam with the commentaries Ratnaprabhâ, Bhâmâti and Nyâyanirṇaya of Shrîgovindânanda, Vâchaspati and Ânandagiri / Ed. by R. Sh. Dhupakar, M.Sh. Bakre. Bombay, 1904, p. 34–36.

[10] Ibid., p. 40–41.

[11] bid., p. 64.

[12] Ibid., p. 85–86.

[13] Ibid., p. 546.

[14] Ibid., p. 593–594.

[15] Ibid., p. 781–782.

ОБ АВЕРРОИСТСКОЙ НООЛОГИИ

Н.В. Ефремова

В отличие от мусульманского мира, где теория Аверроэса (Ибн Рушда, ум. 1198) о едином общечеловеческом разуме так и осталась незамеченной, христианский Запад воспринял ее как основную, характерную идею философии арабского мыслителя и особенно его латинских последователей – аверроистов. В проповедуемом ими монопсихизме, признающем вечность только за этим универсальным разумом, официальная христианская церковь видела опасную ересь, противоречащую догмату о бессмертии индивидуальной человеческой души, а вместе с ним – представлению о загробной жизни, воздаянии и наказании.

Аверроистский монопсихизм еще его средневековыми оппонентами критиковался как разновидность вульгарного и абсурдного монопсихизма. О широком распространении такой интерпретации, выходящей далеко за рамки ученой схоластики, говорит, в частности, свиде-