

ПЕРЕВОДЫ И ПУБЛИКАЦИИ

ТЕИСТИЧЕСКАЯ ДОКТРИНА ШРИДХАРЫ (1)

В.К. Шохин

Хотя любая философская традиция, вследствие критическо-диалогического формата философской рефлексии как таковой, содержит в себе очень значительную полемическую составляющую, индийская была полемической *par excellence*. Об этом свидетельствует и контрвертивная внутренняя структура многочленно-го индийского силлогизма, и формальная организация самих индийских текстов, выстроенных в виде диалога двух оппонентов (в чем индийская школьная традиция и хронологически существенно опережает западную) (2), и первостепенное значение умения одерживать победы в диспутах для оценки философа в индийской культурной традиции. Поэтому и для определения того, какие проблемы индийской философии были наиболее приоритетными, в первую очередь следует обратить внимание на те, которые находились в фокусе внимания индийского дискуссионного клуба на протяжении всех или хотя бы большинства его исторических периодов.

Одним из таких предметов перманентных дискуссий — начиная с эпохи первых философов Индии и завершая эпохой высокой схоластики — была проблема обоснования / отрицания существования единого Божества и, соответственно, его основных атрибутов и отношений к миру, которая разделила индийских философов на теистически и антитеистически мысливших. Со временем они стали обозначаться как последователи *ишвара-вады* (букв. — «учение о „владыке“, „господине“, „повелителе“») и *ниришвара-вады* (букв. — «учение об отсутствии „владыки“, „господина“, „повелителя“»). Границы «стран» ниришвара-вада и ишвара-вада не проходят по традиционному индуистскому делению школ-даршан на астик (те, кто в первую очередь признают авторитет сакрального Ведийского корпуса текстов и санкционированный им брахманистский ритуально-социальный порядок) и настиков (те, кто это отрицают), точнее, их конфигурация оказывается значительно более сложной. Верно, что все теисты — ведантисты, найки, йогины, вайшешики — были астиками и что все настиковы — материалисты, джайны, буддисты всех школ — были антитеистами. Но таковыми же были и некоторые астики: вначале среди них выделялась в этом отношении санкхья, но со временем эстафета первенства была здесь решительно перенята мимансаками —

«ортодоксальными из ортодоксальных» брахманистов. С ними и вел преимущественно полемику Шридхара (10 в.) — составитель авторитетного комментария «Ньяякандали» («Цветущее дерево метода») к еще более авторитетному трактату вайшешики «Падартхадхармасанграха» («Собрание свойств категорий») Прашастапады (6 в.).

Комментарии к базовым текстам (и ко всем прочим) в любой области организованного знания в Индии делились на три категории: одни были предназначены для учебных целей, другие — для «хранения» излагаемых в комментируемом тексте положений, третьи — для теоретизирования над этими положениями. В последнем случае комментируемый текст рассматривался комментатором как исходная тематическая матрица, над которой он мог надстраивать собственные рассуждения, которые подавались, правда (в соответствии со школьным традиционализмом) лишь как реконструкция комментируемого материала и в контексте диалога с обобщенным оппонентом (о контроверсивной структуре индийского мышления см. выше), в рассуждениях которого прослеживаются черты и реальных соперников соответствующей школы. Толкование Шридхары полностью к этому классу принадлежало. То, что он предложил в случае с ишваравадой, можно определить как компактный «естественно-теологический трактат», в котором была предпринята попытка дать ответ на основные возражения современных Шридхаре антитеистов, которые опирались на предшествовавшие вековые позиции ниришваравады.

Этот малый трактат был «прикреплен» к так называемому «разделу созидания и разрушения Вселенной» у Прашастапады в «Падартхадхармасанграхе», в котором описывалось активное участие Божества-Махешвары («Великий владыка») в безначальных и бесконечных разрушениях и созиданиях мироздания, процесс поэтапной его организации начиная с объединения разъединенных после каждой «космической ночи» атомов в диады, триады и т.д. до создания всех живых существ из «космического яйца» Брахмы (3). Размещение практически самостоятельного «теоретического параграфа» (на развертываемую ниже полемику у Прашастапады нет и намека) именно здесь представляется, однако, логически вполне оправданным, так как после демонстрации «космических трудов» Махешвары у Прашастапады для индийских антитеистов было вполне оправданно задать вопрос о том, на каких, собственно, основаниях покоится убежденность в том, что вообще существует субъект описанной деятельности. Этот яркий по силе рассуждения, хотя и трудно изложенный (отсюда и изобилие примечаний к тексту нижеследующего его перевода) малый трактат закономерно вызвал интерес индологов (едва ли не больший, чем весь остальной материал «Ньяякандали») (4). Он состоит, в свою очередь, из двух неравных частей: в первой (большей) приводятся аргументы в пользу *существования* Божества, во второй (меньшей) рассматриваются его *атрибуты* (что и конкретизирует приведенные аналогии с естественной теологией) (5).

Шридхара открывает свою дискуссию с оппонентом-ниришваравадином пятичленным классическим индийским силлогизмом, в котором обосновывается

необходимость допущения Разумной Причины для всего составного (состоящего из частей). Оппонент возражает, предлагая различать «составность» искусственных вещей, которые действительно требуют действия некоего агента, и естественных, о которых этого сказать нельзя. Вайшешик отстаивает законность своего умозаключения по аналогии, признаваемого в принципе и антитеистом, но тот ставит перед ним дилемму: если выводится существование «простого деятеля», то это не то, что нужно ишваравадину, а если создателя мира, то он опять-таки должен быть либо телесным (но тогда он не сможет обладать теми «потенциями», которые требуются для данного дела), либо бестелесным (но тогда он не может быть деятелем как таковым). Шридхара уличает оппонента в нарушении логической последовательности: вначале следует признать необходимость существования создателя всего, что имеет характер следствия (а это как раз обсуждавшаяся составность) и уже затем его специфические характеристики. Оппонент подтверждает свою дилемму в связи с телесностью Ишвары, подчеркивая, что необходимые для создания мира сами желание и усилия что-то произвести предполагают наличие тела, и пытается подвести рассуждение Шридхары под различные типы логических ошибок. Шридхара возражает, что действенность никак несводима к наделенности телом, но соответствует умению пользоваться определенными средствами для достижения определенных целей, и приводит в качестве основного примера бестелесное, но активное духовное начало-атман. Да и сами желание и усилие не имеют «телесного происхождения» и могут быть (как и материальные стихии) и временными, и вечными. Попытка оппонента предложить в таком случае атмана в качестве начала, активизирующего атомы и «надзирающего» над ними (а этого достаточно для миротворения), «нейтрализуется» замечанием ишваравадина о том, что у атмана отсутствует требуемое для этого всеведение и «непрерывное сознание», присущие только Ишваре (6). Основных атрибутов у Ишвары, согласно рассуждению Шридхары, три. Это единство (обосновывается телеологическим аргументом, суть которого в том, что «общее дело» в мире значительно лучше обеспечивается единодержавием, чем кооперацией), всеведение (знание всех специфических качеств всех вещей, обеспечиваемое отсутствием каких-либо несовершенств сознания) и вечная освобожденность (отличная от обычной «освобожденности» тем, что ей не может предшествовать никакая «связанность»).

ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ: грант № 0703-00652а.
- (2) Контрвертивная подача материала в классических индийских комментариях, уже «выписанная» в 7 в. в школе миманса, в соответствии с которой вначале слово представляется абстрактному оппоненту (*пурвапакшин*), затем его опровергает пропонент (*уттарапакшиа*) и, наконец, положение последнего получает статус принятой доктрины (*сиддханта*), но обобщающая практику значительно более раннего времени, находит более или менее точные формальные параллели лишь начиная с эпохи Александра Гельского и Фомы Аквинского (13 в.).
- (3) См. [1. С. 87—89].

- (4) О чем свидетельствуют конкретные работы [3. С. 124—145; 2].
- (5) Достаточно обратить внимание на последовательность хотя бы первых, естественно-теологических разделов «Суммы теологии» Фомы Аквинского, где вначале приводятся общие обоснования доказуемости и «пять путей» доказательства бытия Божия (Quest. 2), а затем — обоснование основных Божественных атрибутов начиная с простоты и завершая единством (Quest. 3-11).
- (6) Согласно вайшешике, обычному атману оно не может быть присуще, так как последний для осуществления когнитивного акта нуждается в «действующем контакте» с умом-манасом, в таковом же контакте ума-манаса с соответствующим органом чувств и этого органа чувств с соответствующим объектом и в наличии самого этого объекта в «поле зрения» атмана.

ЛИТЕРАТУРА

- [1] *Прашастанада*. Собрание характеристик категорий («Падартха-дхарма-санграха») с комментарием «Цветущее дерево метода» («Ньяя-кандали») Шридхары / Пер. с санскрита, предисл., введ., историко-философские коммент. В.Г. Лысенко. — М., 2005.
- [2] *Chemparathy G.* The doctrine of *īśvara* exposed in the NyāyakandaĪ // Journal of the Ganaganatha Jha Research Institute (Allahabad). — 1978. — Vol. 24. — P. 485—520.
- [3] *Maitra S.K.* Studies in Philosophy and Religion. — Calcutta, 1956.