

С. РАДЖАКРИШНАН

ИНДИЙСКАЯ
ФИЛОСОФИЯ



С. РАДЖАКРИШНАН
ИНДИЙСКАЯ
ФИЛОСОФИЯ

1

И * Л

*Издательство
иностранной
литературы*

INDIAN PHILOSOPHY

by

S. RADHAKRISHNAN

VOLUME I

NEW YORK: THE MACMILLAN COMPANY

LONDON: GEORGE ALLEN & UNWIN LTD

1951

С. РАДХАКРИШНАН

ИНДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Т О М

I

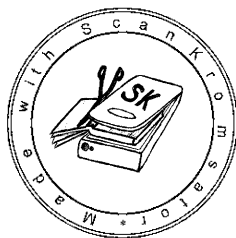
Перевод с английского

ИЗДАТЕЛЬСТВО
ИНОСТРАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Москва, 1956

«Индийская философия» (тт. I и II) — одно из произведений видного политического деятеля и крупнейшего философа современной Индии вице-президента Республики Индии д-ра Сарвепалли Радхакришнана. Эта монография, впервые опубликованная в 1923 году и с того времени неоднократно переиздававшаяся (последнее издание — 1951 года), вошла в историю индийской философской мысли как одна из своеобразных попыток глубоко проанализировать философское наследство древней Индии.

Редакция литературы по философии и психологии
Заведующий редакцией — кандидат философских наук В. А. МАЛИНИН



Scan AAW



САРВЕПАЛЛИ РАДХАКРИШНАН

ПРЕДИСЛОВИЕ К РУССКОМУ ИЗДАНИЮ

Мне очень приятно узнать, что в ближайшее время выйдет в свет русский перевод двух томов моей «Индийской философии». Наша философия насчитывает около трех тысяч лет писаной истории и выдвинула некоторые основные принципы, которые были господствующими в нашей стране на протяжении многих столетий.

Главный из них заключается в том, что высшим назначением человека является согласованное развитие различных сторон его природы — тела, ума и духа. Простого физического развития или интеллектуальной гибкости еще не достаточно. Целью стремлений человека должно быть духовное совершенствование. Для его достижения не существует заранее предначертанных путей.

Вот почему с самого начала истории индийской культуры в нашей стране мирно сосуществовали различные верования. Арийцы и дравиды, индуисты и буддисты, евреи и христиане, последователи Зороастры и мусульмане — все они принимались индийским народом с радушным гостеприимством, и их системам мысли и практики была дана возможность развиваться в соответствии с их природным гением.

В сфере международной жизни мы выступаем сегодня за ту же политику, выраженную в принципе: «живи и давай жить другим».

Я надеюсь, что русские читатели найдут в этой книге подтверждение действительности мирного сосуществования не только в области духовной жизни, но также и в международных отношениях.

С. Радхакришнан.

Дели, 26 апреля 1956 г.

ПРЕДИСЛОВИЕ

Хотя мир значительно изменился в своем внешнем, материальном облике, средствах сообщения, научных достижениях и т. д., тем не менее в его внутренней, духовной жизни не произошло сколько-нибудь значительных изменений. Голод и любовь — эти извечные силы, а также простые радости и страхи души составляют постоянный материал человеческой природы. Подлинные интересы человечества, глубокие религиозные страсти и великие философские вопросы не были заменены другими, как это произошло с материальными вещами. Индийская мысль — это глава истории человеческого разума, полная для нас жизненного значения. Идеи великих мыслителей никогда не устаревают. Они оживляют прогресс, который, казалось бы, обрекает их на гибель. Самые древние фантазии иногда удивляют нас своим поразительно современным характером, ибо пронизательность не зависит от современности.

Незнание предмета индийской мысли очень распространено. Современный ум подразумевает под индийской философией два или три «бессмысленных» понятия о *майе*, или нереальности мира, *карме*, или вере в судьбу, и *त्याге*, или аскетическом стремлении освободиться от плоти. Говорят, что даже эти простые понятия, облеченные в варварскую терминологию и окутанные хаотической пеленой фантазии и многословия, считаются «туземцами» за чудеса интеллекта. После шестимесячного турне от Калькутты до мыса Коморин наш современный эстет отвергает всю индийскую культуру и философию, как «пантеизм», «никчемную схоластику», «явную игру словами», «которые, во всяком случае, не имеют ничего общего с Платоном или Аристотелем или даже Платином или Бэконом». Однако всякий серьезно изучающий философию найдет в индийской мысли необычайно обильный материал, который по своему богатству и многообразию вряд ли имеет что-нибудь равное себе в любой другой части земного шара. В мире едва ли достигнута такая вершина духовного прозрения или рациональной философии, которая не имела бы своей аналогии в течение громадного периода, начиная от древних ведийских пророков и кончая современными наийиками. Говоря словами проф. Джильберта Мэррея, сказан-

ными в другом контексте, древняя Индия обладает «победоносной, даже трагической особенностью начинать с самых основ и стремиться, хотя и тщетно, к самым вершинам»¹. Наивные высказывания ведийских поэтов, изумительная способность упанишад пробуждать мысль, удивительный психологический анализ буддистов и замечательная система Шанкары столь же интересны и поучительны с точки зрения изучения культуры, как и система Платона или Аристотеля, Канта или Гегеля, если только мы изучаем их с научных позиций, относясь с уважением к прошлому и не презирая все чужеземное. Особая терминология индийской философии, с трудом поддающаяся переводу на английский язык, объясняется несомненной необычностью интеллектуального ландшафта. Преодолев затруднения внешнего порядка, мы почувствуем конгениальное биение родственного человеческого сердца — не индийского, не европейского, а просто человеческого. Даже если бы индийская мысль с точки зрения изучения культуры не представляла ценности, она все же имеет право на рассмотрение, хотя бы вследствие своей противоположности другим системам мысли и своего огромного влияния на духовную жизнь Азии.

При отсутствии точной хронологии называть что-либо историей было бы неправильным употреблением термина. Нигде поиски достоверных исторических свидетельств не сталкиваются с такими трудностями, как при изучении индийской мысли. Проблема установления хронологии древних индийских систем столь же заманчива, сколь неразрешима, и это открыло широкий простор для необузданных гипотез, удивительных реконструкций и смелой романтики. Другую трудность составляет фрагментарность материала, на основании которого нужно восстанавливать историю. В связи с этими обстоятельствами я не решаюсь назвать настоящей труд историей индийской философии.

При объяснении учений отдельных систем я стремился точно придерживаться документов, давать, где было возможно, предварительный обзор условий, вызвавших к жизни эти системы, и оценивать, насколько они обязаны прошлому и каков их вклад в общий прогресс мысли. Для того чтобы предотвратить такое положение, при котором частности затемняют смысл целого, я подчеркивал самое существенное и пытался избегать делать точкой отправления какую-либо теорию. Все же я опасюсь, что буду неправильно понят. Задача историка нелегка, особенно историка философии. Как бы ни старался он быть простым летописцем, давая возможность истории до известной степени раскрыть свой собственный внутренний смысл и последовательность, отдавая ей на суд ее собственные ошибки и пристрастные взгляды, все же мнения и симпатии автора долго скрывать невозможно. Помимо

¹ Four Stages of Greek Religion, p. 15.

этого, индийская философия представляет еще одну трудность. Мы располагаем комментариями, которые чем древнее, тем ближе по времени к комментируемому труду. Предполагается, что они проясняют смысл источников. Но когда толкования комментаторов противоречивы, нельзя оставаться безмолвным и не высказать определенного мнения по поводу той или иной точки зрения. Подобного выражения личного мнения едва ли можно избежать, несмотря на всю его опасность. Целеустремленное изложение предполагает критическое рассмотрение и оценку, и я не думаю, что нужно воздерживаться от критики, чтобы высказать справедливое и беспристрастное суждение. Я могу лишь надеяться, что предмет изложен спокойным и беспристрастным тоном, и каковы бы ни были недостатки книги, я не пытался искажать факты, дабы приспособить их к предвзятому мнению. Моей целью является не столько изложение индийских воззрений, сколько их объяснение, чтобы привести их в соответствие с традициями западной мысли. Принимая во внимание тот очевидный факт, что философские построения Индии создавались много веков тому назад и не имели за собой блестящих достижений современной науки, не следует сильно настаивать на напрашивающихся аналогиях и параллелях между этими двумя системами мысли.

Многие выдающиеся ученые Индии, Европы и Америки с большой тщательностью и основательностью изучали отдельные области индийской философии. Некоторые разделы философской литературы также подверглись критическому исследованию, но не было сделано попытки рассмотреть историю индийской мысли как единое целое или как нечто непрерывно развивающееся, а только в этом свете и можно полностью понять различных мыслителей и их воззрения. Изложить развитие индийской философии в ее истинной перспективе, начиная с хмурой зарисовки человеческой истории, является делом чрезвычайной трудности и превышающим пределы возможностей даже наиболее усердного и образованного ученого. Такая образцовая энциклопедия индийской философии требует не только особой склонности и готовности посвятить этому делу всю жизнь, но также широкой культуры и сотрудничества многих ученых. Эта книга не претендует на большее, чем на общий обзор, краткий очерк обширного предмета. Но даже и это не совсем легко. Неизбежное обилие материала возлагает на автора бремя ответственности, которое становится еще тяжелее в связи с тем, что никто не в состоянии быть авторитетом во всех этих разнообразных областях исследования, ввиду чего автор вынужден принимать решения, доказательность которых он сам не может тщательно взвесить. В области хронологии я почти всецело положился на результаты исследований, выполненных сведущими учеными. Я сознаю, что при обозрении этой широкой области много интересного осталось незатронутым и многое было очерчено лишь в самых

общих чертах. Данный труд не претендует на полноту в любом смысле этого слова. Это попытка дать такое общее изложение основных результатов, которое служило бы введением в индийскую философию для лиц, незнакомых с предметом, и пробуждало, насколько возможно, интерес к ней. Даже если эта попытка окажется неудачной, она может помочь другим попыткам или, по крайней мере, поощрить их.

В мое первоначальное намерение входило издание двух томов одновременно. Но добрые друзья, как, например, проф. Дж.С. Маккензи, указали мне на желательность незамедлительного опубликования первого тома. Поскольку подготовка второго тома требовала бы некоторого времени, а первый том представляет собой нечто законченное, я решаюсь издать его отдельно. Характерная черта многих взглядов, рассматриваемых в этом томе, состоит в том, что они обусловлены не столько закономерным побуждением объяснить загадки существования, сколько практической необходимостью найти опору в жизни. Нелегко было избежать обсуждения тех вопросов, которые могут показаться читателю скорее религиозными, чем философскими, вследствие очень тесной связи между религией и философией в ранних индийских теориях. Второй том, однако, будет отличаться более философским характером, поскольку в системах философии, или *даршанах*, одерживает верх преимущественно теоретический интерес, хотя тесная связь между познанием и жизнью не теряется из виду.

Я рад засвидетельствовать свою признательность многим выдающимся ориенталистам, чьи труды оказали мне большую помощь в научных исследованиях. Здесь невозможно перечислить все их имена, которые будут встречаться на протяжении этой книги. Однако нельзя не упомянуть Макса Мюллера, Дойссена, Кейта, (Keith), Якоби, Гарбе, Тилака, Бхандаркара, Рис Дэвидса и г-жу Рис Дэвидс, Ольденберга, Пуссэна, Сузуки и Согена.

Несколько недавно опубликованных ценных трудов, как, например, «История индийской философии» проф. Дас Гупты ¹ и «Индуизм и буддизм» сэра Чарлза Элиота ², слишком поздно оказались под рукой, чтобы их можно было использовать, так как в декабре 1921 года рукопись была закончена и направлена издателям. Приведенная в конце каждой главы библиография никоим образом не является исчерпывающей. Она предназначена главным образом в качестве руководства для английского читателя.

Выражаю благодарность проф. Дж. С. Маккензи и г-ну В. Субрахманья Айяру, которые любезно прочитали значительную часть рукописи и корректур. Книга много выиграла от их дружеских и наводящих на мысль советов. Я многим обязан проф. Бер-

¹ Das Gupta, History of Indian Philosophy, vol. I—V.— *Прим. ред.*

² Charles Eliot, Hinduism and Buddhism.— *Прим. ред.*

ридалю Кейсу за чтение корректур и ряд ценных замечаний. Наивысшую признательность, однако, я выражаю издателю библиотеки философской литературы проф. Дж. Х. Мюирхеду за его благороднейшую и неопенимую помощь при подготовке книги к печати. Он взял на себя утомительную задачу чтения книги в рукописи, и его советы и критические замечания оказали мне огромную помощь.

Я признателен также кавалеру ордена «Звезда Индии» сэру Асутош Мукерджи (Калькутта) за его неизменную поддержку и создание условий для напряженной работы в отделе аспирантуры Калькуттского университета.

Ноябрь 1922 г.

ПРЕДИСЛОВИЕ КО ВТОРОМУ ИЗДАНИЮ

Мне доставило удовольствие узнать, что предусматривается новое издание этой книги. Это показывает, что, при всех недостатках, она способствовала пробуждению интереса к индийской философии. Не производя в тексте многих изменений, я только дополнил книгу примечаниями, с целью разъяснить трудные места, и приложением, которое рассматривает некоторые спорные вопросы индийской мысли, поднятые в первом томе.

Считаю своим долгом выразить благодарность издателю журнала «Mind» за его любезное разрешение использовать в моем приложении статью, впервые помещенную на страницах этого журнала (апрель 1926 года).

При подготовке этого издания мне оказали значительную помощь советы моего друга профессора Хирияны из Майсура.

Май 1929 г.

Глава первая¹

ВВЕДЕНИЕ

Основные черты индийской философии. — Природные условия Индии. — Преобладание интеллектуального интереса. — Свообразие индийской философии. — Влияние Запада. — Спиритуальный характер индийской мысли. — Ее тесная связь с жизнью и религией. — Подчеркивание субъективного. — Психологическая основа метафизики. — Индийские достижения в области положительных наук. — Спекулятивный синтез и научный анализ. — Размышления Востока. — Монистический идеализм. — Его разновидности: не-дуализм, монизм в чистом виде, видоизмененный монизм и подразумеваемый монизм. — Бог — все. — Интуитивная природа философии. — Даршана. — Требования Шанкары к тому, кто готовится изучать философию. — Конструктивный консерватизм индийской мысли. — Единство и непрерывность индийской мысли. — Рассмотрение некоторых обвинений, выдвигаемых против индийской философии, как-то: пессимизм, догматизм, равнодушие к этике и консерватизм. — Значение изучения индийской философии. — Обоснование названия «Индийская философия». — Исторический метод. — Трудности, связанные с изложением в хронологическом порядке. — Различные периоды индийской мысли: ведийский, эпический, систематический и схоластический. — «Индийские» труды по истории индийской философии.

I. ПРИРОДНЫЕ УСЛОВИЯ ИНДИИ

Для развития мыслящего ума, для процветания искусств и наук первым необходимым условием является оседлый образ жизни человеческого общества, обеспечивающий безопасность и досуг его членам. Богатая культура невозможна в обществе кочевников, в котором люди ведут борьбу за существование и гибнут от лишений. Судьба дала Индии местоположение, где природа отличалась обилием своих даров и налицо были все благоприятные возможности для развития. С одной стороны — Гималайские горы огромной протяженности и высоты, с других сторон — море способствовали тому, что Индия долгое время была защищена от

¹ Перевод глав I, II и III сделан М. Н. Делограмматиком.

вторжений. Щедрая природа в изобилии доставляла пищу, и человек был избавлен от тяжелого труда и борьбы за существование. Индийцы никогда не чувствовали, что мир был полем битвы, на котором люди сражались за богатство и власть. Когда нет необходимости растрачивать энергию на решение жизненных земных проблем, на освоение природы и подчинение ее сил, люди начинают думать о высшей жизни, о том, как сделать ее более духовной. Возможно, что расслабляющий климат склонял индийцев к покою и уединению. Огромные леса с их дорогами, укрытыми под густыми кронами деревьев, предоставляли большие возможности для набожной души мирно бродить по ним, предаваясь необыкновенным мечтам и изливаясь в радостных песнях. Утомленные жизнью люди уединялись на лоне природы. Слушая шум ветра и потоков, музыку птиц и листьев, они обретали внутренний покой и возвращались здоровыми и бодрыми духом. Именно во время таких лесных отшельничеств (*ашрамов* или *тапованов*) пытливые индийцы предавались глубоким размышлениям о загадках жизни. Безопасная жизнь, богатство природных ресурсов, свобода от тревог, отрешенность от житейских забот, отсутствие тирании практического интереса стимулировали духовную жизнь Индии, вследствие чего мы находим еще на заре ее истории беспокойство духа, любовь к мудрости и влечение к более здоровым занятиям ума.

Благодаря благоприятным природным условиям, обеспечившим широту взглядов, необходимую для размышлений о сущности вещей, индийцы избежали удела, который Платон провозгласил худшим из всех, а именно — ненависти к разуму. «...прежде всего примем меры предосторожности, — говорит он в «Федоне», — чтобы с нами чего-нибудь не приключилось... Как бы... нам не стать «мизологами», наподобие того, как бывают «мизантропы». Нет большего несчастья, как испытывать ненависть к рассуждениям». Наслаждение познанием является одним из наиболее чистых наслаждений, доступных человеку, и страсть индийцев к познанию ярким пламенем горит в их умах.

Размышление о природе бытия во многих других странах считалось излишней роскошью. В этих странах серьезное значение придается действию, в то время как занятия философией носят эпизодический характер. В древней Индии философия не была просто дополнением к какой-нибудь другой науке или искусству, но всегда занимала видное, независимое положение. На Западе даже в лучшую пору своей юности, как это было во времена Платона и Аристотеля, философия обращалась за поддержкой к некоторым другим наукам, таким, как политика или этика. В средние века она опиралась на теологию; в эпоху Бэкона и Ньютона — на естествознание, а у мыслителей XIX века — на историю, политику и социологию. В Индии же философия стояла на своих собственных

ногах, и все другие науки искали в ней вдохновение и опору. Она — главная наука, направляющая другие науки, которые без ее помощи имеют тенденцию стать бесплодными и безрассудными. Мундака упанишада говорит о *брахма-видье*, или науке о вечном, как основе всех наук — *сарва-видья-пратиштите*. «Философия, — говорит Каутилья, — есть светильник всех наук, средство свершения всех трудов и опора всех обязанностей»¹.

Поскольку философия представляет человеческую попытку постичь тайну вселенной, она подвергается влияниям расы и культуры. Каждая нация обладает свойственными только ей духовными особенностями, своим специфическим интеллектуальным складом. Сквозь все минувшие исторические эпохи, сквозь все превратности, испытанные Индией, проступает какое-то примечательное своеобразие. Оно заключается в определенных психологических чертах, которые составляют особое достояние Индии и которые останутся характерными особенностями индийского народа до тех пор, пока он будет пользоваться преимуществом самостоятельного существования. Индивидуальность подразумевает независимость развития. Это не означает обязательного отсутствия сходства. Полного отсутствия сходства быть не может, ибо человек повсюду одинаков, особенно поскольку это касается его духа. Различия обуславливаются известными особенностями века, истории и темперамента. Они умножают богатство мировой культуры, ибо не существует какой-либо более благоприятной дороги философского развития, как не существует ее и в других областях. Прежде чем давать обзор характерных особенностей индийской мысли, следует сказать несколько слов о влиянии на нее Запада.

Нередко поднимают вопрос о том, заимствовала ли индийская мысль свои идеи из иноземных источников, например из Греции, и в какой мере. Некоторые взгляды, высказываемые индийскими мыслителями, настолько сходны с определенными доктринами, которые развивались в древней Греции, что всякий, кто заинтересован в дискредитации той или иной философской системы, может легко это сделать². Обсуждение вопроса о филиации идей — бесполез-

¹ См. J. A., 1918, стр. 102. См. также В. G., X. 32.

² Сэр Уильям Джонс писал: «Обращаясь к философским школам, следует отметить, что первая ньяя, повидимому, имеет сходство с перипатетиками, вторая, которую иногда называют вайшешика, — с ионической; обе школы мимансы (из которых вторая часто обозначается названием веданты) — со школой Платона; первая санхья — с италиками; вторая санхья — система Патанджали — со стоиками. Таким образом, Гаутама соответствует Аристотелю, Канада — Фалесу, Джаймини — Сократу, Вьяса — Платону, Капила — Пифагору и Патанджали — Зенону» (Works, I, pp. 360—361. См. также Colebrook, Miscellaneous Essays, I, pp. 436 ff.). В то время как нередко высказывается мнение о влиянии индийской мысли на древних греков, не часто подчеркивается, сколь многим индийская мысль обязана размышлениям греков (см. Garbe, Philosophy of Ancient India, chap. II).

ное занятие. Для непредубежденного ума совпадения служат лишь свидетельством параллелизма исторического развития. Одинаковый жизненный опыт порождает сходные воззрения людей. Во всяком случае, нет существенных доказательств, свидетельствующих о каком-либо прямом заимствовании у Запада со стороны Индии. Наше изложение индийской философии покажет, что она является независимым достижением (*venture*) человеческого ума. В Индии философские проблемы подвергались рассмотрению независимо от влияния Запада или связи с ним. Несмотря на эпизодическое общение с Западом, Индия могла свободно развивать свой собственный жизненный идеал, философию и религию. Где бы ни находилась истинная прародина арийцев, пришедших на полуостров, они вскоре потеряли связь со своими западными или северными сородичами и пошли по собственному пути развития. Правда, Индия неоднократно подвергалась нашествиям чужеземных войск, проникавших на ее территорию через северо-западные перевалы, но никто из завоевателей, кроме Александра Македонского, ничего не сделал для поддержания духовного общения между двумя мирами. И только сравнительно недавно, благодаря открытию морских путей, стало поддерживаться более тесное общение, последствия которого трудно предвидеть, так как они еще находятся в процессе становления. Поэтому ради практических целей мы можем рассматривать индийскую философию как замкнутую систему или продукт самобытного развития.

II. ОСНОВНЫЕ ЧЕРТЫ ИНДИЙСКОЙ МЫСЛИ

Философия в Индии носит преимущественно спиритуалистический характер. Именно спиритуализм, а не развитая Индией грандиозная политическая структура или социальная организация, дал ей возможность противостоять разрушительному действию времени и превратностям истории. Вторжения извне и внутренние распри много раз в истории Индии ставили ее цивилизацию на край гибели. Греки и скифы, персы и монголы, французы и англичане поочередно пытались сокрушить ее, а она все стоит с высоко поднятой головой. Индия никогда не была окончательно покорена, и былой огонь ее духа все еще пылает. На протяжении всей истории Индия жила во имя одной цели: она боролась за истину, против заблуждений. Быть может, она серьезно ошибалась, но она делала то, что было в ее силах и к чему она была призвана. История индийской мысли свидетельствует о бесконечных исканиях разума, вечно старого, но и вечно молодого.

В индийской жизни доминирует духовный мотив. Индийская философия интересуется жизнью людей, а не заоблачными сферами. Она берет свое начало из жизни и, пройдя сквозь различные школы, возвращается в жизнь. Великие памятники индийской фи-

лософии не имеют того академического характера, который так сильно сказывается в позднейшей критике и комментариях. Гита и упанишады далеко не ушли от народных верований. Они являются выдающимися литературными памятниками страны и в то же время средством выражения великих философских систем. Приспособляясь к слабому пониманию большинства, пураны содержат истину, выраженную в форме мифов и сказаний. В Индии была решена трудная задача — вызвать у народа интерес к метафизике.

Основатели философских систем прилагают усилия к социально-духовному преобразованию страны. Если индийскую цивилизацию называют цивилизацией брахманизма, то это лишь означает, что ее основной характер и господствующие мотивы формировались философскими мыслителями и религиозными умами, хотя и не все они были брахманами по происхождению. Идея Платона о философах как правителях и руководителях общества получила в Индии свое претворение в жизнь. Окончательные истины — это духовные истины, и в их свете должна совершенствоваться современная жизнь.

Религия в Индии не отличается догматизмом. Она является рациональным синтезом, который по мере развития философии продолжает вбирать в себя новые представления. По своей природе гибкая и основанная на опыте, она пытается идти в ногу с прогрессом мысли. Часто высказываемые критические замечания о том, что индийская мысль, вследствие перенесения центра тяжести на интеллект, ставит философию на место религии, лишь доказывает рационалистический характер религии в Индии. Ни одно религиозное движение не появлялось на свет, не развив в качестве своей основы философского содержания. Г-н Хавелл отмечает: «Религия в Индии едва ли является догмой; в области человеческого поведения она — рабочая гипотеза, приспособленная к различным стадиям духовного развития и разнообразным условиям жизни»¹. Всякий раз, когда религия имела склонность превратиться в неизменный символ веры, наступало духовное оживление и философская реакция, которые подвергали верования суровой критической проверке, отстаивая истинное и борясь с ложным. То и дело будем мы замечать, как традиционные верования становятся несостоятельными и даже ложными из-за того, что времена меняются. Тогда эпоха перестает мириться с ними, следуя за интуицией нового учителя, Будды или Махавиры, Вьясы или Шанкары, взволновавших духовную жизнь до самых глубин. Это, несомненно, великие моменты в истории индийской мысли, периоды духовных испытаний и предвидения, когда по призыву духа, витающего там, где он хочет, и появляющегося неизвестно откуда, душу

¹ H a v e l l, *Aryan Rule in India*, p. 170. См. статью «The Heart of Hinduism», «Hibbert Journal», October, 1922.

человека охватывает порыв и она начинает новые дерзания. Именно тесная связь между философской истиной и повседневной жизнью народа делает религию всегда живой и действенной.

Религиозные проблемы стимулировали развитие философского мышления. Разум индийцев издавна бился над вопросами о природе божества, цели жизни и отношении индивидуальной души к всеобщей душе. Хотя философия в Индии, как правило, не полностью освободилась от очарования религиозных спекуляций, тем не менее религиозные формы не препятствовали обсуждению философских вопросов. То и другое не смешивалось. Благодаря тесной связи между теорией и практикой, доктриной и жизнью, философия, не выдержавшая жизненной проверки в более широком, а не прагматическом смысле этого слова, не имела шансов на существование. Для тех, кто понимает подлинное родство между жизнью и теорией, философия становится методом жизни, средством духовного осознания. Не было ни одного положения, даже в системе санкхья, которое оставалось бы только догмой или простым изречением. Каждая доктрина превращалась в страстное убеждение, волнуя сердца и умы людей.

Было бы неправильным сказать, что философия в Индии никогда не относилась к себе критически. Даже на ранних стадиях рассудочного мышления она стремилась вносить поправки в религиозные верования. Доказательство улучшения религии заключено в прогрессе от гимнов вед до упанишад. Переходя к буддизму, мы видим, что философский дух уже стал тем образом мышления, который в интеллектуальных вопросах не склоняется перед авторитетами, кто бы они ни были, и не признает границ своей предприимчивости, если они не установлены логикой. Он испытывает и проверяет все, смело следуя туда, куда ведут доказательства. Обращаясь к *даршанам*, или философским системам, мы видим здесь мощные и непрерывные усилия систематического мышления. Насколько эти системы свободны от традиционной религии и предвзятых взглядов, видно из того, что санкхья обходит молчанием существование бога, будучи уверенной в невозможности его теоретического обоснования. Допуская существование высшего существа, вайшешика и йога не признают его творцом вселенной, а Джаймини ссылается на бога лишь для того, чтобы отказать ему в провидении и моральном руководстве миром. Известно, что ранние системы буддизма равнодушны к богу. Имеется также материалистическая система чарваков, которая отвергает существование бога, высмеивает жрецов, хулит веды и ищет спасения в наслаждении^[1].

Тот факт, что религия и социальные традиции играют ведущую роль в жизни, не препятствует свободным занятиям философией. Это странный парадокс, и все же это очевидная истина: в то время как жизнь индивидуума в обществе ограничена строгими

нормами кастового строя, он вправе присоединиться к любому мнению. Разум свободно подвергает сомнению и критике убеждения, с которыми люди родились на свет. Вот почему еретик, скептик, неверующий, рационалист и вольнодумец, материалист и гедонист — все они процветают на индийской почве. Махабхарата говорит: «Нет *муни*, который не имел бы собственного мнения».

Все это служит доказательством незаурядной интеллектуальности индийского ума, стремящегося познать сокровенную истину и законы многосторонней человеческой деятельности. Действие интеллектуального импульса не ограничивалось сферой философии и теологии, но распространялось на логику и грамматику, риторику и язык, медицину и астрономию, — в сущности на все искусства и науки, от архитектуры до зоологии. Все полезное для жизни или представляющее интерес для ума становится предметом исследования и критического анализа. Чтобы получить представление о всеобъемлющем характере интеллектуальной жизни индийцев, достаточно знать, что даже такие детали, как разведение лошадей и обучение слонов, имели свои собственные шастры и литературу.

Философская попытка определить природу реальности может начинаться либо с размышления о *я*, либо с размышления об объекте мысли. В Индии интерес философии сосредоточен на *я* человека. Когда мысленный взор обращен вовне, человеческий ум поглощен быстрым потоком событий. «Атманам виддхи» — познай самого себя — резюмирует законы и учения пророков в Индии. В человеке есть дух, являющийся средоточием всего сущего. Психология и этика являются основными науками. Жизнь ума изображается во всем ее изменчивом многообразии, в неуловимой игре света и тени. Индийская психология знает цену сосредоточенности и считает ее средством достижения истины. Она полагает, что не существует таких областей жизни или ума, которые нельзя было бы понять с помощью методического упражнения воли и познания. Тесная связь ума и тела является общепризнанной. Такие психические состояния, как телепатия или ясновидение, не считаются ни аномальными, ни сверхъестественными. Не являясь продуктами болезненного рассудка или божественного вдохновения, они представляют силы, которые человеческий ум может проявить при строго определенных условиях. Ум человека имеет три аспекта: подсознательный, сознательный и сверхсознательный. «Аномальные» психические явления, известные под различными названиями — экстаз, гений, вдохновение, безумие, — следствие сверхсознательной деятельности разума. Этими состояниями особенно занимается философская система йога, хотя и другие системы ссылаются на них и используют их в своих целях.

На данных психологической науки основываются метафизические построения. Упреки в том, что западная метафизика

является односторонней, поскольку ее внимание сосредоточено исключительно на бодрствующем состоянии, не лишены основания. Существуют другие состояния сознания, имеющие такое же право на рассмотрение, как и бодрствование. Индийская мысль принимает во внимание состояния бодрствования, сна со сновидениями и сна без сновидений. Если мы смотрим на пробужденное сознание в целом, то получаем реалистические, дуалистические и плюралистические концепции метафизики. Изучение исключительно состояния сна со сновидениями приводит нас к субъективистским доктринам. Состояние сна без сновидений склоняет нас к абстрактным и мистическим теориям. Абсолютная истина должна принимать во внимание все состояния сознания.

Преобладающий интерес к субъективному не означает, что Индии нечего было сказать в области объективных наук. Обращаясь к действительным достижениям Индии в области позитивных наук, мы увидим, что дело обстоит иначе. Древние индийцы заложили основы математики и механики. Они измеряли земельные участки, подразделили год, составляли карту неба, при помощи созвездий Зодиака прослеживали путь солнца и планет, анализировали строение материи, изучали птиц и животных, растения и семена¹. «Каковы бы ни были наши выводы о первоначальном источнике ранних астрономических идей, получивших распространение в мире, вполне возможно, что изобретение алгебры и ее применение к астрономии и геометрии восходит к индусам. От них перешли к арабам не только первые представления об алгебраическом анализе, но также неопределимые цифровые символы и десятичная система счисления, применяемые ныне во всей Европе, которые оказали громадную услугу прогрессу арифметики»². «Тщательные наблюдения индусов за движением луны и солнца были столь успешны, что их определение синодического обращения луны является более точным, чем у греков. Они разделили эклиптику на 27 и 28 частей, что, повидимому, было подсказано периодом обращения луны в днях и является их собственным изобретением. В частности, индусы были хорошо знакомы с наиболее яркими из основных планет; период обращения Юпитера (в соединении с периодами обращения солнца и луны) был учтен ими при составлении

¹ Можно привести отрывок из Айтарея брахманы, относящийся к периоду не менее чем за 2 тысячи лет до рождения Коперника. «Солнце никогда не восходит и не заходит. Когда люди думают, что солнце заходит, оно лишь меняет свое местоположение и, в конце дня, порождает под собой ночь, а день для того, что есть на другой стороне земли. Когда же люди думают, что оно утром встает, оно, после того как ночь закончилась, лишь перемещается, порождая день под собой, а ночь для того, что есть на другой стороне. В действительности оно вообще никогда не заходит» (Haug's Edition, III. 44; Chān. Up., III. 11. 1—3). Это положение представляет интерес даже в том случае, если оно фольклор.

² Monir Williams, Indian Wisdom, p. 184.

календаря в виде цикла в 60 лет, что было общим у них с халдеями»¹.

Теперь общепризнано, что уже в очень ранний период индийцы закладывали основы двух наук — логики и грамматики — и их развивали². Вильсон пишет: «В области медицины, как и в области астрономии и метафизики, индусы некогда шли наравне с наиболее просвещенными народами земного шара. Задолго до того, как благодаря открытиям современных ученых нам стала известна анатомия, индусы достигли в медицине и хирургии такого же искусства, как и всякий другой народ, чьи достижения известны, насколько это было осуществимо³. Правда, они не изобрели сколько-нибудь значительных механических приспособлений. Этого не случилось благодаря милостивым небесам, даровавшим им большие реки и обильные запасы пищи. Нельзя также забывать, что изобретения в области механики, в конце концов, относятся к XVI веку и более позднему периоду, когда Индия потеряла свою независимость и стала поставщиком сырья. В тот день, когда она утратила свою свободу и стала заигрывать с другими народами, на нее пало проклятие, и она словно окаменела. До тех пор Индия имела свои собственные достижения в искусствах, ремеслах и отдельных отраслях промышленности, не говоря уже о математике, астрономии, химии, медицине, хирургии и тех областях физики, которые получили свое развитие в древние времена. Она умела резать по камню, писать картины, плавить золото и выделять богатые ткани. Индия развивала как изящные искусства, так и ремесла, которые обеспечивают условия цивилизованного существования. Ее корабли пересекали океаны, а ее богатства переливались в Иудею, Египет и Рим. Ее представления о человеке и обществе, морали и религии были замечательными для того времени. Хотя индийцы, действительно, были более склонны к поискам единства вещей, чем к подчеркиванию их определенности и различия, все же нет никаких оснований утверждать, что они лишь упивались поэзией и мифологией и отвергали с презрением науку и философию.

Если такое различие допустимо, то можно сказать, что спекулятивное сознание является более синтетическим, тогда как научное сознание — более аналитическим. Первое тяготеет к созданию философских систем космического характера, охватывающих в одной всеобъемлющей картине происхождение всего сущего, историю эпох, разложение и упадок мира. Последнее склонно к размышлению над тривиальными частностями окружающего мира, утрачивая чувство единства и целостности. В то время как западная

¹ B h a s k a r a, Work of Algebra, p. XXII, в переводе на английский язык Кольбрука.

² M a x M ü l l e r, Sanskrit Literature.

³ W i l s o n, Works, vol. III, p. 269.

мысль отличается большим партикуляризмом и практицизмом, индийская мысль высказывает широкие, беспристрастные взгляды на жизнь, облегчая критику возможность обвинять ее в идеализме и созерцательности, в том, что она порождает непрактичных мечтателей, людей не от мира сего. Последняя зависит от того, что мы называем чувствами, первая ставит духовное чувство на службу размышлению. Именно природные условия Индии еще раз объясняют нам созерцательный склад мышления не волнуемого страстями окружающего мира индийца, у которого есть досуг, чтобы наслаждаться прекрасным и изливать богатство своей души в песне и преданиях, музыке и танцах, ритуалах и религиях. «Погруженный в раздумье Восток» — это часто употребляемое насмешливое выражение не лишено известного смысла.

Именно синтетическое видение Индии побудило философию охватить несколько наук, которые отдифференцировались от нее в настоящее время. На Западе в течение последних примерно ста лет несколько областей знания, включавшихся до тех пор в философию (экономика, политика, мораль, психология, образование), одна за другой от нее отпали. Во времена Платона под философией подразумевались все науки, которые были тесно связаны с человеческой природой и составляли ядро спекулятивных интересов человека. Точно так же в древних индийских священных писаниях мы находим всю философскую проблематику. За последнее время философия на Западе превратилась в синоним метафизики, став отвлеченным спором о познании, бытии и ценностях. Раздаются жалобы, что метафизика, изолированная от творческой и практической сторон человеческой природы, приобрела в высшей степени умозрительный характер.

Если мы сопоставим субъективный интерес индийского ума с его тяготением к синтетическому видению мира, то увидим, как монистический идеализм приобретает значение истины. К нему ведет все развитие ведийской мысли. На нем основываются религии буддизма и брахманизма. Такова глубочайшая истина, поведенная Индии. Даже те системы, которые прямо провозглашают себя дуалистическими или плюралистическими, повидимому, проникнуты сильным монизмом. Если мы отвлечемся от множества мнений и обратимся к общему духу индийской мысли, мы увидим, что она склонна объяснять природу и жизнь на основе монистического идеализма, хотя эта тенденция является столь гибкой, живой и многогранной, что принимает много форм и проступает даже во взаимно враждебных учениях. Оставляя в стороне подробности развития и критическую оценку, можно вкратце отметить главные формы, которые монистический идеализм принял в индийской мысли. Это даст нам возможность осмыслить сущность и роль философии, как их понимают в Индии. Для наших целей монистический идеализм можно подразделить на четыре разновидности:

1. Не-дуализм, или адвайтизм. 2. Монизм в чистом виде. 3. Видоизмененный монизм. 4. Подразумеваемый монизм.

Философия исходит из данных опыта. Чтобы удостовериться, признаются ли всеми людьми факты, наблюдаемые отдельным индивидуумом, или они по своему характеру являются субъективными, возникает необходимость в логическом размышлении. Теории приемлемы, если они удовлетворительно объясняют факты. Мы уже говорили, что данные об уме или сознании изучались индийскими мыслителями с такой же тщательностью и вниманием, с какой современные ученые изучают явления окружающего мира. Философские выводы монизма адвайты основываются на данных психологии.

Деятельность *я* характеризуется тремя видами состояния: бодрствования, сна со сновидениями и сна без сновидений. В состоянии сна со сновидениями перед нами предстает действительный, конкретный мир. Мы не считаем этот мир реальным, поскольку, пробуждаясь, обнаруживаем, что мир, виденный во сне, не совпадает с тем, который мы воспринимаем в состоянии бодрствования. И все же по отношению к состоянию сна со сновидениями воспринимаемый во сне мир является реальным. То, что состояние сна со сновидениями представляется нам менее реальным, чем состояние бодрствования, объясняется только расхождением с нашими обычными жизненными представлениями. Это различие отнюдь не обладает характером абсолютной и самодовлеющей истинности. Даже реальность, воспринимаемая в состоянии бодрствования, является относительной. Выступая лишь коррелятом к состоянию бодрствования, она не обладает постоянным существованием. Она исчезает, когда мы находимся в состоянии сна без сновидений или сна со сновидениями. Бодрствующее сознание и мир, воспринимаемый им, находятся в таком же соотношении и взаимозависимости, как сознание в состоянии сна со сновидениями и мир сновидений. Они не являются абсолютно реальными, ибо, по словам Шанкары, в то время как «мир сновидений пропадает ежедневно, мир, который мы видим в состоянии бодрствования, пропадает только в исключительных обстоятельствах». Находясь во сне без сновидений, наше эмпирическое сознание прекращает свою деятельность. Некоторые индийские мыслители считают, что в этом состоянии мы имеем дело с безобъектным сознанием. Во всяком случае, ясно, что сон без сновидений не является полным небытием или ничем, ибо подобное предположение противоречит позднейшим воспоминаниям о счастливом покое сна. Мы не можем не признать, что *я* продолжает свое существование, несмотря на отсутствие у него всяких переживаний. Поскольку сон является крепким, объект не ощущается и не может ощущаться. Чистое *я*, повидимому, не затрагивается обрывками идей, которые появляются и исчезают под влиянием индивидуальных настрое-

ний. «То, что не разнится и не изменяется внутри вещей, которые сами изменяются, является отличным от них»¹. Оставаясь неизменным и одинаковым на протяжении всех изменений, я отличается от них всех. Изменяются условия, но не я. «В веренице бесконечных месяцев, лет, прошедших и грядущих малых и больших круговоротов лишь это самосветящееся сознание никогда не рождается и не умирает»². Необусловленная реальность, где исчезают время и пространство вместе со всеми их объектами, воспринимается как нечто реальное. Я — это бесстрастный зритель целой драмы идей, обусловленных сменяющимися состояниями бодрствования, сна со сновидениями и сна без сновидений. Мы убеждаемся, что, кроме радости и горя, добродетели и порока, добра и зла, в нас имеется еще нечто. Я «никогда не умирает и никогда не рождается. Нерожденное, нетленное, вечное, оно не уничтожается вместе с разрушением тела. Если убийца думает, что он способен умертвить, или если убитый думает, что он умерщвлен, то оба они не знают истины, ибо я не может ни умерщвлять, ни быть умерщвленным»³.

В дополнение ко всегда тождественному самому себе я мы имеем также эмпирическое множество объектов. Первое постоянно, неизменно, последние непостоянны и всегда меняются. Независимое от всех объектов, первое абсолютно; последние изменяются под влиянием настроения.

Как следует объяснять мир? Эмпирическое множество ограничено пространством, временем и причинностью. Если я — это единое, всеобщее, неизменное, то в мире мы встречаем множество частных с противоположными свойствами. Мы можем лишь называть это *не-я*, объект субъекта. Во всяком случае, оно не является действительностью. Время, пространство, причина — эти основные категории мира опыта — внутренне противоречивы. Они — лишь относительные понятия, зависящие от своих составных частей. Они не обладают реальным существованием. Однако они не являются несуществующими. Мир существует, мы действуем в нем и благодаря ему. Мы не знаем и не можем знать причину этого мира. Именно потому, что существование мира необъяснимо, он обозначается словом «майя». Спрашивать, каково отношение между абсолютным я и эмпирическим потоком, как и почему они оба существуют, значит предполагать, что все имеет свое объяснение. Говорить, что бесконечное становится конечным или проявляется как конечное, с этой точки зрения значит утверждать бессмыслицу. Ограниченное не может выражать и обнаруживать неограниченное. Как только неограниченное проявляет себя в ограниченном, оно само становится ограниченным. Утверждать, что абсолютное

¹ «Yeṣu vyāvartamāneṣu yad anuvartate tat tebhyo bhinnam». (Bhāmātī).

² Pañcadaśī, I. 7.

³ Kaṭha Up., II. 18—19; B. G., II, 19—20.

вырождается или впадает в эмпирическое, — это значит оспаривать его абсолютный характер. Совершенное бытие не обладает недостатками. Никакой мрак не может пребывать в совершенном свете. Мы не можем допустить, чтобы высшее, являющееся неизменным, вследствие изменения стало ограниченным. Подвергаться изменениям — это желать недостатка или чувствовать его, что доказывает отсутствие совершенства. Абсолютное никогда не может стать объектом познания, ибо то, что известно, является конечным и относительным. Наш ограниченный разум не в состоянии выйти за пределы времени, пространства и причины; мы также не можем объяснить и эти последние, так как любая попытка дать им объяснение предполагает их наличие. Мы не можем познать абсолютное *я* при помощи мысли, которая сама является частью относительного мира. Наш относительный опыт — это сон наяву. Наука и логика являются его частями, а также и его результатами. Эту неудачу метафизики не следует ни оплакивать, ни осмеивать, ни хвалить, ни порицать — ее надо понять. С трогательным смирением, порожденным силой интеллекта, Платон и Нагарджуна, Кант и Шанкара заявляют, что наша мысль имеет дело с относительным и не должна заниматься абсолютным.

Хотя абсолютное бытие логическим путем непознаваемо, оно все же постигается каждым, кто стремится познать истину как реальность, в которой мы живем, движемся и имеем бытие. Только через него можно познать еще что-нибудь. Абсолютное бытие — вечный свидетель всякого познания. Не-дуалист утверждает, что его теория основывается на логике фактов. *Я* есть сокровенная и глубочайшая реальность, ощущаемая всеми, поскольку это — *я* всех вещей, как известных, так и неизвестных, и нет никого, кто был бы способен это познать, кроме самого *я*. Оно является истинным и вечным, и помимо него ничего нет. Что касается эмпирических частных, которые также существуют, то не-дуалист утверждает: да, они существуют и являются частицами этого *я*. Причин мы не знаем и знать не можем. Все это противоречиво, но это действительное противоречие. Такова философская позиция адвайты, или не-дуализма, которую отстаивали Гаудапада и Шанкара.

Имеются и такие сторонники адвайты, которые не удовлетворены этим взглядом и чувствуют, что бесполезно прикрывать наше затруднение с помощью термина «майя». Они пытаются дать более позитивное объяснение соотношения между совершенным бытием, абсолютно лишенной какой-либо отрицательности неизменной реальностью, ощущаемой в глубинах опыта, и миром изменения и становления. Чтобы сохранить совершенство единой реальности, мы должны сказать, что мир становления не обусловливается прибавлением какого-либо элемента извне, поскольку вне ничего не существует, а может быть лишь результатом уменьшения. Чтобы объяснить изменение, допускают нечто отрицательное, вроде небытия

у Платона или материи у Аристотеля. Через развитие этого отрицательного начала неизменное, повидимому, развертывается в изменяющееся множество. Лучи струятся из солнца, которое, тем не менее, их не содержит. *Майя* — это наименование отрицательного начала, посредством бесконечного волнения и непрестанного беспокойства дающего толчок всеобщему становлению. Течение вселенной обусловлено очевидной деградацией неизменного. Реальное представляет все то, что есть положительного в процессе становления. Предметы этого мира всегда стремятся восстановить свою реальность, восполнить недостающее им, избавиться от своего отдельного бытия и индивидуальности. Однако в этом им препятствует их внутренняя пустота, отрицательное начало — *майя*, возникающая вследствие промежутка между тем, чем предметы являются, и тем, чем они должны стать. Если мы избавимся от майи, подавим склонность к дуализму, уничтожим этот промежуток, заполним недостающее и дадим ослабеть беспокойству, то пространство, время и изменение снова возвращаются в чистое бытие. Пока существует первоначальная недостаточность майи, предметы обречены пребывать в мире времени, пространства и причины. Майя не является созданием человеческого ума. Она предшествует нашему интеллекту и от него не зависит. Майя поистине создатель предметов и умов, необъятная потенция всего мира. Иногда ее называют *праkriti*. Чередования рождения и гибели, вечно повторяющиеся космические эволюции — все это символизирует тот существенный недостаток, который имеется в мире. Мир становления — это прерывание бытия, а майя — отражение реальности. Мировой процесс — это не столько перемещение неизменного бытия, сколько нарушение обычного его порядка. И все же мир майи не может существовать отдельно от чистого бытия. Движение невозможно, если отсутствует неизменность, ибо движение есть лишь деградация неизменного. Истина всеобщей изменчивости заключается в неподвижном бытии.

Как становление представляет собой отпадение от бытия, так и *авидья*, или незнание, является отпадением от *видьи*, или знания. Чтобы познать истину, постичь реальность, мы должны избавиться от авидьи и ее интеллектуальных форм, которые все ломаются, как только мы пытаемся втиснуть в них реальность. Это не является оправданием лени мысли. Согласно этому взгляду, философия в качестве логики убеждает нас отказаться от применения интеллектуальных понятий, которые соотносительны с нашими практическими нуждами и миром становления. Философия говорит нам, что, поскольку мы связаны интеллектом и погружены в мир множества, все наши усилия возвратиться к простоте единого будут тщетными. Если мы спросим разум, почему имеются авидья или майя, осуществляющие отпадение от видьи или от бытия, то не получим ответа. Философия в качестве логики выпол-

няет здесь отрицательную функцию, вскрывая недостаточность всех интеллектуальных категорий, указывая, каким образом объекты мира соотносительны уму, который мыслит их, и не обладают независимым существованием. Она не может нам сказать что-либо определенное ни о неизменном, существующем, как говорят, отдельно от происходящего в мире, ни о майе, которой приписывают способность создавать мир. Философия не может помочь нам непосредственно постичь реальность. С другой стороны, она утверждает, что, осмысливая реальность, мы ее извращаем. Может быть, этим мы служим интересам истины, поскольку она установлена. Мы можем продумать до конца, логически обосновать и содействовать распространению этой философии. Стронники чистого монизма признают более могущественную силу, чем абстрактное мышление, которая дает нам возможность ощущать воздействие реальности. Мы должны погрузиться во всеобщее сознание и стать сопротязженными со всем существующим. Тогда мы будем не столько *мыслить* о реальности, сколько *жить* ею, не столько *знать* о реальности, сколько *становиться* ею. Такой крайний монизм с его различием логики и интуиции, реальности и мира существования мы встречаем в некоторых упанишадах, трудах Нагарджуны, ультрафилософских размышлениях Шанкары, Шри Харши и адвайта веданты. Отголоски крайнего монизма слышатся на Западе у Парменида и Платона, Спинозы и Плотина, Бредли и Бергсона, не говоря уже о мистиках ¹.

Каким бы простым и чистым ни было бытие для интуиции, для интеллекта оно является не чем иным, как абсолютной абстракцией. Предполагают, что оно продолжает существовать даже тогда, когда уничтожаются всякий факт и форма существования. Это — остаток, сохраняющийся при абстрагировании от целого мира. Отвлечься от моря и земли, солнца и звезд, времени и пространства, человека и бога — трудная задача, за которую берется мысль человека. Когда делается усилие уничтожить весь окружающий мир, снять все сущее, то, повидимому, ничего не остается для мысли. Если все существующее уничтожается, то мысль, конечная и относительная, к своему крайнему огорчению, приходит к выводу, что больше ничего не остается. Для ума, мыслящего понятиями, основное положение интуиции: «есть только бытие» — означает, что вообще ничего не существует. Как говорил Гегель, мысль может иметь дело лишь с определенными реальностями,

¹ В философской системе санхья мы имеем фактически то же самое объяснение мира опыта, которое ни в малейшей степени не колеблет доказательства существования я. Только плюралистический предрассудок, не имеющий логической основы, отстаивает свои права, и мы имеем множественность душ. Когда же плюрализм терпит крах, что происходит при первом же соприкосновении его с логикой, то теория санхья становится тождественной с чистым монизмом, который здесь бегло очерчен.

конкретными вещами. Для нее всякое утверждение заключает в себе отрицание, и наоборот. Все конкретное есть становление, объединяющее бытие и небытие, положительное и отрицательное. Итак, те, кто не удовлетворен постигаемым интуицией бытием и желает иметь синтез, допускающий бытие, постигаемое мыслью, которая имеет естественную склонность к конкретному, тяготеют к системе объективного идеализма. Объективные идеалисты пытаются соединить в едином синтезе бога два понятия — чистого бытия и видимого становления. Даже сторонники крайнего монизма признают, что становление зависит от бытия, а не наоборот. Таким образом, мы получаем что-то вроде видоизмененного абсолюта, бога, содержащего в себе возможность мира, объединяющего в своей природе сущность всякого бытия так же, как становления, единое так же, как множественное, безграничность так же, как ограниченность. Теперь чистое бытие становится субъектом, преобразуется в объект и снова включает объект в себя. Используя термины Гегеля, тезис, антитезис и синтез продолжают в вечном круговом процессе. Гегель правильно замечает, что условия конкретного мира представляют собой субъект и объект. Эти две противоположности объединены в каждом конкретном явлении. Сам великий бог имеет в самом себе два антагонистических качества, где одно не только существует благодаря другому, но и действительно является другим. Когда утверждается такой динамический бог, навечно ограниченный во враждающемся круге, то тем самым признаются все степени существования, от божественного совершенства до мерзкого праха. Признание бога есть одновременное признание всех ступеней реальности между ним и ничем. Мы имеем теперь мир мысли, созданный мыслью, согласно мысли, подтверждаемый мыслью, мир, в котором субъект и объект поглощены как моменты. Отношения пространства, времени и причины являются не субъективными формами, а всеобщими принципами мысли. Если с позиций чистого монизма мы не можем понять точного отношения между тождеством и различием, то здесь мы находимся в лучшем положении. Мир — это тождество, впавшее в различие. Ни одно из них не изолировано от другого. Бог — имманентная причина, основа тождества, а мир является внешним проявлением, воплощением самосознания.

Согласно теории чистого монизма, такой бог мало отличается от чистого бытия или абсолюта, поскольку промежуток между ними почти не постижим. Бог есть продукт авидьи, отстоящий от видьи на наименьшую степень мыслимого протяжения. Иными словами, этот конкретный бог есть *высочайший продукт нашего высочайшего разума*. Достоин сожаления, что бог есть в конце концов продукт и что наш разум, как бы близко ни приближался он к видье, все же не является видьей. Этот бог, содержащий в себе максимум бытия и минимум несовершенства, — все же несовер-

шенство. Первого прикосновения майи, малейшего уменьшения абсолютного бытия достаточно, чтобы низринуть его в пространство и время, даже если это пространство и это время будут близки, насколько возможно, к абсолютной непротяженности и вечности. Абсолютное бытие превращается в бога-творца, существующего в некоем пространстве и движущего всеми предметами, не меняя своего собственного места. Бог — это абсолют, объективированный где-то как нечто, дух, пронизывающий собой все. Он есть бытие-небытие, Брахман-майя, субъект-объект, вечная сила, неподвижный двигатель Аристотеля, абсолютный дух Гегеля, вишишта-адвайта (абсолютно-относительное) Рамануджи, как производящая, так и конечная причина вселенной. Мир не имеет ни начала, ни конца, ибо эманация бога не могла иметь начало и никогда не может прийти к концу. Вечное беспокойство является его существенной природой.

Нет сомнения, что это — высшее понятие, какого может достигнуть человеческая мысль. Если мы последуем до конца за естественным движением нашего интеллекта, который стремится объединить явления и синтезировать противоположности, то мы получим принцип объяснения, который не останавливается ни на чистом бытии, ни на чистом небытии, а объединяет и то и другое. Это понятие создано путем сведения всех вещей к единому целому. В соответствии с этим воззрением философия является конструктивной по своему характеру и, следовательно, позитивной по своей природе и синтетической по своей функции. Даже здесь логическое понимание, играющее абстракциями, заслоняет нас от конкретного, в котором одинокие абстракции живут, движутся и имеют свое бытие. Мысль, взятая в качестве отправного пункта, преодолевает трудности логического понимания. Отправляясь от мира опыта, мы восходим к конечному принципу бога, и от полученного таким образом понятия целого мы спускаемся к подробностям и обзреваем составные части. Все логические догматики, верящие в силу мысли, приходят к подобной концепции мира. Трудность возникает в том случае, если мы подвергаем сомнению абсолютный характер мысли. Не является ли наше знание относительным по сравнению с требованиями разума, который объединяет и разделяет? Может быть, для ума, иначе сформированного, существует иного рода знание. Наше теперешнее знание заставляет нас думать, что все знание будет иметь такой же характер, но когда находятся критики, оспаривающие такое утверждение, то защитить его трудно. Допуская, что отражение реального в логических категориях, открытое для мысли, является истинным, иногда все же настаивают на том, что мысль не тождественна реальности. Сжав все понятия в одно, мы не выходим за пределы понятий. Отношение — это только часть ума, который его устанавливает. Даже бесконечно высший ум есть все же ум, и такого же склада, как и человеческий. Теория видоизме-

ненного монизма воспринята в некоторых упанишадах, Бхагавадгите, некоторыми последователями буддизма и Рамануджей, если не Бадараяной. На Западе свидетельством этого выступают Аристотель и Гегель.

В соответствии с первой точкой зрения, совершенное бытие является реальным; нереальное становление существует в действительности, хотя мы и не знаем почему. Согласно второй точке зрения, мир становления является видимым истечением чистого бытия в пространство и время под влиянием силы уменьшения или майи. Третья точка зрения утверждает, что синтез чистого бытия и небытия в боге является высшим продуктом, какой только мы можем получить. В силу логической необходимости мы должны признать все промежуточные ступени реальности. Если мы отвергнем чистое бытие как бесполезное, насколько это касается мира практики, понятие, а также пренебрежем идеей бога-творца, как иллогической, тогда все сущее будет не чем иным, как простым потоком становления, вечно стремящимся стать чем-то иным, помимо того, что он есть. В этом получает свое завершение главный принцип буддизма. По предположению видоизмененного монизма, в мире существования специфические черты ступеней промежуточной реальности должны измеряться расстоянием, отделяющим их от единой реальности. Их общей чертой является существование во времени и пространстве. Пристальное внимание помогает нам раскрыть все большее число их особых свойств. Допустив различие между мыслящими реальностями и немслящими объектами, мы получим дуалистическую философию Мадхвы. Даже это, в сущности, есть монизм, поскольку реальности зависят (*парамантра*) от бога, который лишь один является независимым (*сватантра*). Если только мы не заботимся о бытии бога, которое не может быть наглядно показано, то, подчеркивая независимость мыслящих существ, мы получаем плюрализм, соответствующий системе санкхья. Добавив к этому множественность объектов мира, мы получаем плюралистический реализм, где даже бог, каким бы великим и могущественным он ни был, становится одной из реальностей среди других. В спорах относительно промежуточных ступеней реальности единица индивидуальности, повидимому, зависит от прихоти философа. Окажется ли система атеистической или теистической — определяется тем, какое внимание уделяется абсолютному, под эгидой которого разыгрывается драма вселенной. Иногда она ярко загорается, сосредоточив свой свет на боге, в другие времена она угасает. Философские системы — это различные способы, посредством которых ум человека откликается на проблемы мира в соответствии со своим собственным специфическим устройством.

В индийской мысли существует гармония между богом и человеком, тогда как для Запада более характерно их противопоставление. Это подтверждается также и мифологией народов. Миф о Про-

метее, изображающий человека, который стремится помочь людям, защищая их от Зевса, желавшего истребить человечество, заменить людей новыми и лучшими особями, предание о подвигах Геракла, пытавшегося изгнать мир от зла, представление о Христе как о сыне человеческого показывают, что на Западе человек находится в центре внимания. Правда, Христа называют также сыном божьим, перворожденным, которого нужно было принести в жертву для того, чтобы смягчить справедливый гнев божий. Наша точка зрения заключается в том, что *главная* тенденция западной культуры заключается в противопоставлении человека и бога, причем человек противоборствует могуществу бога, в интересах человечества похищает у него огонь. В Индии человек — творение бога. Весь мир обязан своим существованием тому, что бог приносит себя в жертву. О таком вечном жертвоприношении, которое поддерживает существование человека и целого мира, повествует Пуруша-сукта. В нем весь мир изображается как одно единое бытие несравненной громадности и необъятности, одушевленное одним духом и заключающее внутри своей субстанции все формы жизни¹.

Преобладающей особенностью индийского духа, наложившего отпечаток на всю культуру Индии и определившего направление ее мысли, является склонность к спиритуализму. Спиритуалистический опыт — основа богатой истории культуры Индии. Это мистицизм, но не потому, что обращаются к действию какой-либо мистической силы, а потому, что проповедают дисциплинированность человеческой природы, приводящей к осознанию духовного. В то время как священные писания евреев и христиан являются по преимуществу религиозными и этическими, священные писания индусов отличаются большим спиритуализмом и созерцательностью. Вечное бытие бога — это всепроникающий фактор индийской жизни.

Исходное предположение всей философии заключается в том, что ничто реальное не может быть внутренне противоречивым. В истории мысли потребовалось некоторое время, чтобы понять важность этой предпосылки и сознательно ее применить. В Ригведе содержится неосознанное признание достоверности обычного знания. Обращаясь к эпохе упанишад, мы видим, как возникают диалектические проблемы и начинают ощущаться трудности познания. В упанишадах мы встречаем несовершенную попытку установить пределы познания и обеспечить место для интуиции. Когда вера в силу разума была поколеблена, выступил скептицизм и на арене появились материалисты и нигилисты. Признавая точку зрения упанишад, согласно которой невидимая реальность не может быть постигнута логическим рассудком, буддизм настаи-

¹ R. V., X. 90; см. также R. V., X. 81. 3; Śvetāśvatara Up., III. 3. B. G., XI.

вал на нереальности мира. По его утверждению, противоречие присуще природе вещей и мир опыта является не чем иным, как напряженным состоянием противоположностей. Мы не можем знать, имеется ли что-нибудь большее, чем фактически существующее, которое не может быть реальным, поскольку оно является внутренне противоречивым. Такой вывод был концом развития буддистской философии. В теории Нагарджуны мы видим философски обоснованное изложение основных воззрений упанишад. Имеется реальность, хотя мы не знаем, какова она; а то, что мы знаем, не является реальным, поскольку всякое истолкование мира как поддающейся объяснению системы терпит неудачу. Все это подготовило путь для критического отношения к разуму. Мысль сама по себе является внутренне противоречивой или неадекватной. Когда ставится вопрос, почему именно она неспособна постичь реальность, возникают разногласия. Потому ли, что она имеет дело с частями, а не целым, вследствие ли ее структурной несостоятельности, или потому, что ей свойственна внутренняя самопротиворечивость? Как мы видели, имеются философы, признающие разумность реального с оговоркой, что реальностью является не только разум. В самом деле, мысль неспособна представить нам всю реальность. Говоря словами Бредли, «то» превосходит «что» (the «that» exceeds the «what»). Мысль дает нам знание реальности, но это лишь знание, а не реальность. Имеются и такие философы, которые считают, что реальность является самосогласованной, а всякая мысль самопротиворечива. Мысль имеет дело с противоположностью субъекта и объекта, а абсолютная реальность есть нечто такое, в чем эти антитезы уничтожаются. Наиболее конкретная мысль, поскольку она пытается объединить многое в одном, является все же абстрактной, ибо она обладает внутренним противоречием. Если мы хотим постичь реальность, то мы должны отказаться от мысли. В соответствии с первой гипотезой открываемое мыслью не противостоит реальности, но является обнаружением частички этой реальности. Односторонние взгляды противоречивы только потому, что они односторонни. Они истинны, поскольку они достигают цели, но они не представляют всей истины. Вторая гипотеза говорит нам, что реальность можно постичь с помощью некоего чувства, или интуиции¹. Первая точка зрения настаивает также на том, что для постижения реальности во всей ее полноте мысль необходимо дополнить чувством. Нам, повидимому, требуется другой элемент в дополнение к мысли, и это подсказывается термином «даршана», который употребляется для описания системы философии, учения, или *шастры*.

¹ Ср. с Бредли, который утверждает, что мы можем постичь реальность при помощи некоего чувства, и с Мак Таггартом, который считает любовь наиболее удовлетворительным способом изображения абсолютного.

Термин «даршана» происходит от слова *дри* — видеть. Видение может быть или чувственным восприятием, или логическим познанием, или интуитивным опытом. Оно может быть обзорением фактов, логическим исследованием или прозрением души. Вообще «даршаны» означают критическое изложение, логическое рассмотрение или философские системы. Мы не найдем слова, используемого в этом смысле на ранних стадиях философского мышления, когда философия носила более интуитивный характер. Это показывает, что даршана не является интуицией, как бы много ни имела она с ней общих черт. Возможно, что это слово намеренно употребляется для обозначения системы мысли, полученной посредством интуитивного опыта и подтвержденной логическим доказательством. В системах крайнего монизма философия подготавливает почву для интуитивного опыта, приводя нас к идее о бессилии человеческой мысли. В системах умеренного монизма, рассматривающих реальное как конкретное целое, философии в лучшем случае удастся мысленно воспроизвести реальность. Но реальное не охватывается нашими скудными категориями. В системах крайнего монизма именно интуитивный опыт раскрывает нам всю полноту реальности; в конкретном монизме это же достигается с помощью прозрения, при котором познание пронизывается чувством и эмоцией. Логические категории не обладают достоверностью опытных данных. С другой стороны, мнение или логическое положение становится истиной только в том случае, если оно выдерживает проверку жизни.

Слово «даршана», обладающее неопределенным значением, очень удобно, поскольку оно оправдывает как диалектическое обоснование крайнего монизма, так и интуитивную истину, на которой он основывается. С философской точки зрения, «даршана» есть проверка интуиции и ее последовательное распространение. Даже в других системах это слово употребляется при логическом изложении истины, которая может быть выражена в понятиях как с помощью, так и без помощи какой-либо оживляющей интуиции. Термин «даршана», таким образом, употребляется для обозначения всех воззрений на реальность, усвоенных умом человека, и если реальность одна, различные воззрения, пытающиеся обнаружить одно и то же, не должны противоречить друг другу. Они не могут иметь что-нибудь случайное или произвольное, но должны отражать различные точки зрения, полученные от одной и той же реальности. Тщательно рассматривая отдельные взгляды, которые получает наш ум, охватывая действительность с разных сторон, мы поднимаемся на вторую ступень полного изображения реальности в логических понятиях. Когда мы осознаем недостаточность логического отражения реальности, мы пытаемся постичь реальное с помощью интуиции, в которой поглощены интеллектуальные идеи. И тогда нам говорят, что мы получаем чистое «бытие» край-

него монизма, от которого мы возвращаемся к логической реальности мысли, снова читаемой нами самими буква за буквой в различных системах. В применении к этой последней «даршана» означает любое научное описание реальности. Таково то слово, которое своей красивой неопределенностью символизирует всю сложность философского вдохновения.

«Даршана» — духовное восприятие, весь кругозор, раскрывающийся душевному чувству. Этот взгляд души, возможный лишь там и тогда, где существует философия, является отличительной особенностью истинного философа. Итак, высочайшие триумфы философии доступны только тем, кто достиг в самом себе чистоты души. Эта чистота основана на мудром принятии опыта, понимаемом только тогда, когда в человеке обнаруживаются некоторые моменты скрытой силы, благодаря которым он может не только созерцать, но и постигать жизнь. Черная из этого внутреннего источника, философ показывает нам истину жизни, истину, которую чистый интеллект раскрыть неспособен. Проницательность порождается из таинственного центра, в котором сосредоточен весь опыт, столь же естественно, как рождается плод из цветка ^[2].

Прежде чем отправиться на поиски, искатель истины должен выполнить определенные существенные условия. В своих комментариях на первую сутру Веданта-сутр Шанкара доказывает, что четыре условия являются существенными для каждого изучающего философию. Первое условие заключается в том, чтобы знать о различии между вечным и преходящим. Это не означает полного знания, которого можно достичь только в итоге, а лишь тенденцию у ищущего подвергать все сомнению, склонность к метафизике, которая не признает за абсолютно реальное все видимое. Ищущий истину должен обладать исследовательским духом, чтобы все подвергать проверке живым воображением, которое могло бы извлекать истину из массы, казалось бы, разобщенных фактов, и привычкой к размышлению, которая не позволит его уму бесплодно растрчивать свои силы. Вторым условием является отказ от желания наслаждаться плодами действий либо в настоящей, либо в будущей жизни. Это условие требует отрешения от всех мелких желаний, личных мотивов и практических интересов. Для познающего ума размышление или исследование есть его единственная цель. Правильно использовать интеллект означает понимание вещей, как хороших, так и плохих. Философ — это естествоиспытатель, который должен следить за движением вещей, не преувеличивая добро и не преуменьшая зло в угоду своим предрассудкам. Он должен стоять вне жизни и созерцать ее. Говорят также, что философ не должен любить настоящее или будущее. Только тогда он может рискнуть всем во имя своего ясного мышления и беспристрастного мнения и развить объективный взгляд на мироздание, соединенный с преданностью фактам. Чтобы достичь этого

настроения, его душевный мир должен претерпеть изменения, что требуется третьим условием, согласно которому философ испытывает чувство радости, приобретая сдержанность, отрешенность, терпение, спокойствие духа и веру. Только обученный ум, всецело управляющий телом, может всю жизнь предаваться исследованиям и размышлениям, ни на мгновение не выпуская объект из поля зрения и не поддаваясь какому-либо земному искушению. Добивающийся истины должен обладать необходимым мужеством потерять все во имя своей высшей цели. В самом деле, он должен подчиняться суровой дисциплине, отвергать наслаждение, испытывать горе и презрение. Дисциплина духа, включающая безжалостный самоконтроль, даст возможность искателю истины достичь своей цели — свободы. Стремление к *мокше*, или освобождению, — есть четвертое условие. Метафизически настроенный человек, упражняющий свой ум и отрекшийся от всех своих желаний, имеет только одно всепоглощающее стремление — осуществить цель или постичь вечное. Народ Индии питает столь глубокое уважение к философам, прославившимся могуществом познания и силой интеллекта, что преклоняется перед ними. Пророческие души с благородной страстью к истине, проводящие долгие дни и бессонные ночи в упорных стараниях постичь тайны мира и найти способ их выразить, — это философы в подлинном смысле этого слова. Они постигают жизненный опыт на благо человечества, которое вечно благодарно им.

Благоговение к прошлому является другой национальной чертой индийцев. В долгом шестивековом проступает определенная настойчивость характера, упорное стремление ничего не утратить. Сталкиваясь с новыми культурами или с быстрым прогрессом знаний, индийцы не поддаются минутному искушению, а крепко держатся за свои традиционные верования, перенося, насколько это возможно, новое в старое. Этот консервативный либерализм является тайной успеха индийской культуры и цивилизации. Из великих мировых цивилизаций, поседевших от веков, лишь индийская цивилизация продолжает существовать. О великолепии египетской цивилизации можно узнать только из сообщений археологов и чтения иероглифов. Вавилонская империя со своими чудесами науки, ирригационным и инженерным искусством является ныне не чем иным, как грудой развалин. Великая культура древнего Рима с его политическими институтами и идеалами закона и равенства принадлежит в значительной степени к прошлому. Индийская же цивилизация, которая даже по самым скромным подсчетам насчитывает 4 тысячи лет, в своих основных чертах все еще существует. Восходя к ведийскому периоду, эта цивилизация в одно и то же время является и юной и древней. Юность возвращалась к ней всякий раз, когда этого требовала история. Когда происходит изменение, оно не осознается. Но раз оно произошло,

оно претендует лишь на то, чтобы быть новым названием для старого образа мышления. В Ригведе мы увидим, как религиозное сознание арийских завоевателей усваивает воззрения туземцев. В Атхарваведе мы находим, что боги неба и солнца, огня и ветра, которым поклонялись арийские племена от Ганга до Геллеспонта, дополнились неопределенными космическими божествами. Упанишад рассматриваются как возрождение или скорее воплощение того, что находилось уже в ведийских гимнах. Бхагавадгита претендует на то, чтобы подвести итоги учению упанишад. Индийский эпос представляет соединение глубочайших религиозных представлений величайшей важности с ранним культом природы. Уважать в человеке дух благоговения к старому — значит содействовать успеху нового¹. При этом сохраняется старый дух, но не старые формы. Это стремление сохранить прообраз старого привело к модному утверждению, что Индия статична. Человеческий ум никогда не останавливается в своем развитии, хотя он и не признает полного разрыва с прошлым.

Это глубокое уважение к прошлому породило преемственность в индийской мысли, естественная набожность которой является связующим звеном между веками. Индийская культура — продукт вековых изменений, произведенных сотнями поколений. Некоторые века были долгими, застойными и мрачными, другие — краткими, быстрыми и радостными, но каждый из них внес что-то новое в великую и богатую традицию, которая все еще живет, хотя и несет в себе следы мертвого прошлого. Быстрое развитие индийской философии сравнивают с течением потока, который, радостно струясь из своего источника среди горных вершин, несется через тенистые долины и равнины, увлекая в своем властном течении меньшие потоки. Мчится поток, полный величия и спокойной силы, через земли и народы, на чьи судьбы он влияет, неся на своей груди тысячи кораблей. Кто знает, где и когда этот могучий поток, шумно и радостно катящий свои воды, впадет в океан — отца всех потоков?

Многие индийские мыслители смотрят на всю индийскую философию как на одну систему непрерывно совершающегося откровения. Они считают, что каждая цивилизация вырабатывает некую божественную мысль, присущую только ей². Существует имманентная телеология, которая определяет путь каждой челове-

¹ Ср.: «Эта претензия нового выдавать себя за старое является в той или иной степени общей чертой великих движений. Реформация проповедовала возврат к библии, движение евангелистов в Англии — возврат к евангелию, движение Высокой церкви — к ранней церкви. Даже во Французской революции, которая была величайшим из всех разрывов с прошлым, большинство считало своим идеалом возврат к республиканским добродетелям древнего Рима или к простоте нравов человека в естественном состоянии» (Gilbert Murray, *Four Stages of Greek Religion*, p. 58).

² Это особое свойство каждого народа греки называют его «природой», а индийцы — его «дхармой».

ческой расы к некоему законченному развитию. Различные воззрения, излагаемые в Индии, должны рассматриваться как ветви одного и того же дерева. Можно в какой-то степени примириться с остановками и тупиками на столбовой дороге прогресса к истине. Обычный способ, с помощью которого примиряют шесть ортодоксальных систем, можно пояснить следующей аналогией: подобно тому как мать, показывая ребенку луну, называет ее, чтобы он понял, блестящим кружком на вершине дерева, не упоминая о громадном расстоянии, отделяющем ее от земли, что только запутало бы ребенка, так и философские системы высказывают различные взгляды, чтобы облегчить людям их понимание¹. Философская драма Прабодхачандроая считает, что шесть систем индусской философии не исключают друг друга, но с различных точек зрения прославляют одного и того же несозданного бога. Все вместе они образуют живой фокус из рассеянных лучей, которые многогранное человечество отражает от сияющего солнца. В труде Мадхавы Сарвадаршанасанграха (1380 год н. э.) дается описание шестнадцати систем мысли, представляющих постепенно восходящий ряд, который получает свое завершение в адвайта веданте, или не-дуализме. Подобно Гегелю, он рассматривает историю индийской философии как прогрессирующее усилие к созданию полной и отчетливой картины мира. Истина постепенно раскрывается в следующих друг за другом системах, и полная истина достигается лишь в том случае, если завершается ряд философских систем. В адвайта веданте много лучей света, сходящихся в единый фокус. Теолог и мыслитель XVI века Виджнянабхикшу считает, что все философские системы имеют силу авторитета¹, и примиряет их тем, что отличает истину практическую от метафизической, рассматривая санкхью как окончательное выражение истины. Мадхусудана Сарасвати в своей Прастханабхедхе пишет: «Конечной целью всех муни — авторов этих различных систем — является обоснование теории майя; их единственное намерение заключается в том, чтобы установить существование одного верховного бога, единственной сущности, ибо эти муни не могли заблуждаться, так как они были всеведущими. Но поскольку муни видели, что люди, задерживаясь на внешней стороне вещей, не могут сразу же постичь смысл высочайших истин, то они предложили людям ряд теорий, дабы те не впали в безбожие. Не поняв цели, которую ставили перед собой муни, и полагая, что они даже намеревались проповедовать учения, противоречащие ведам, люди стали отдавать предпочтение определенным доктринам отдельных школ и таким образом сделались последователями различных систем»². Почти все критики и комментаторы пытались осуществить примирение

¹ Sarvāgamaprāmāṇya.

² См. Muir, O. S. T., IV. 1 и 2.

отдельных систем¹. Различие заключалось лишь в понимании истины. Последователи ньяйи, как, например, Удайна, считают истинной ньяю, а теисты, подобно Раманудже, полагают истинной теизм. В соответствии с духом индийской культуры следует думать, что отдельные потоки мысли, протекающие по индийской земле, вольются в единую реку, чьи воды устремляются к граду божию.

С самого начала индиец чувствовал, что истина многогранна и что различные воззрения представляют собой лишь различные стороны истины, которая не может быть выражена полностью. Поэтому он отличался восприимчивостью и терпимостью к другим взглядам. Он не страшился усваивать даже опасные учения в случае, если они были логически обоснованы. Если это было в его силах, индеец не позволял погибнуть самой незначительной из традиций, но пытался их все согласовать. С отдельными случаями такого терпимого отношения мы встретимся в ходе нашего изложения. Имеются, конечно, опасности, присущие такой широте взгляда. Она часто приводила индийских мыслителей к туманной неопределенности, некритическому одобрению и поверхностному эклектизму.

III. НЕКОТОРЫЕ ОБВИНЕНИЯ, ВЫДВИГАЕМЫЕ ПРОТИВ ИНДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Основными обвинениями, выдвигаемыми против индийской философии, являются обвинения в пессимизме, догматизме, равнодушии к этике и консерватизме.

Почти каждый критик индийской философии и культуры надоедливо толкует об ее пессимизме². Мы не в состоянии, однако, понять, как человеческий ум может свободно размышлять и пересоздавать жизнь по своему образу, если он полон усталости и одолевает чувством безнадежности. Априори следует признать, что цель и свобода индийской мысли несовместимы с крайним пессимизмом. Если под пессимизмом понимать чувство неудовлетворенности тем, что есть или существует, то индийская философия проникнута пессимизмом. В этом смысле любая философия пессимистична. Страдания мира порождают проблемы философии и религии. Религиозные системы, придающие особое значение освобождению, добиваются избавления от жизни, поскольку мы живем на земле. Но реальность в своей сущности не является злом. Одно и то же слово «*sat*» в индийской философии означает как реальность, так и совершенство. Истина и благо — или, точнее, реальность и совершенство — неразрывны. Реальное обладает также

¹ Sarvadarśanasāmarasya.

² Chailleу в своей книге «Administrative Problems» (р. 67) утверждает, что индийская философия происходит «из усталости и желания вечного покоя».

высшей ценностью, и в этом заключается основа всякого оптимизма. Проф. Бозанкет пишет: «Я верю в оптимизм, но я добавляю, что оптимизм ничего не стоит, если он не сопровождается пессимизмом и не идет дальше его. В этом, по моему убеждению, заключается истинный дух жизни, и если кто-нибудь считает это опасным и оправдывающим непопозволительную покорность перед злом, я отвечаю, что всякая истина, имеющая какой-либо оттенок законченности, представляет опасность для практики»¹. Индийские мыслители являются пессимистами, поскольку они смотрят на мировой порядок как на зло или ложь; но они оптимисты, так как чувствуют, что имеется выход из него в царство истины, которая является также благом.

Говорят, что индийская философия является догматической и что с принятием догмы подлинная философия существовать не может. В ходе нашего изложения индийской мысли на это обвинение будет дан ответ. Прежде чем изучать другие вопросы, многие системы философии рассматривают проблемы познания, его происхождение и достоверность. Правда, веда, или шрути, обычно рассматривается как авторитетный источник знания. Но философия становится догматичной только в том случае, если утверждения вед считаются стоящими выше свидетельств чувств и выводов разума. Положения вед являются *аптавачаной*, или изречениями мудрых, которые мы вынуждены принять, если чувствуем убеждение, что эти мудрецы обладали лучшими, чем мы, способами создавать суждения по спорному вопросу. Ведийские истины обычно отсылают к опыту прорицателей, который должен учитывать любое разумное воспроизведение реальности. Эти интуитивные опыты находятся в пределах возможности всех людей, если только последние желают обладать ими². Обращение к ведам не влечет за собой какой-либо ссылки на внефилософский образец. Что представляется догмой обычному человеку, то является опытом для непорочного души. Правда, переходя к периоду позднейших комментариев, мы сталкиваемся с философской ортодоксальностью, когда размышление становится академической защитой принятых догм. Системы более раннего периода также называют себя истолковательными и претендуют на комментирование старых текстов. Однако они никогда не были склонны стать схоластическими, поскольку упанишады, из которых они черпали вдохновение, отличались многосторонностью³.

¹ Bosanquet, *Social and International Ideals*, p. 43.

Ср. Шопенгауэр: «Оптимизм, если он является не просто бессмысленным разговором, ничего в себе, кроме банальных слов, не заключающим, представляется не только абсурдом, но и действительно порочным способом мышления, горькой насмешкой над невыразимыми страданиями человечества».

² См. S. B. V. S., III. 2. 24.

³ *Viśvatomukhāḥ*.

После VIII века философские споры стали традиционными, приобрели схоластический характер, и мы чувствуем отсутствие свободы, присущей ранним эпохам. Основатели школ канонизируются, и оспаривание их мнений объявляется святотатством и неверием. Основные положения установлены раз навсегда, и функция учителя состоит лишь в том, чтобы передавать убеждения школы с теми изменениями, которые его ум может внести и времена — потребовать. Мы имеем новые доводы для прежних выводов, новые средства разрешения новых трудностей и восстановления старых с небольшим изменением внешности или извращением диалектики. Становится меньше размышлений о глубоких проблемах жизни и все больше обсуждаются искусственные проблемы. Такое сокровище, как традиция, мешает нам своим обременительным богатством, философия прекращает свое развитие, и ее дыхание временами прерывается. Выдвигаемое обычно против всей индийской философии обвинение в бесполезности может иметь некоторый смысл в том случае, если оно относится к многословным изысканиям комментаторов, которые являлись не вдохновенными апостолами жизни и красоты, каковыми были старшие поколения философов, а профессиональными диалектиками, сознающими свою миссию перед человечеством. Тем не менее душа остается юной даже под неизбежно образующейся корой столетий и время от времени пробивается сквозь нее зелеными и нежными побегам. Появляются такие люди, как Шанкара или Мадхава, которые, называя себя комментаторами, все же постигают духовное начало, управляющее развитием мира.

Индийскую философию часто упрекают в том, что она по своему характеру не нравственна. «В сфере индусского мышления этическая философия фактически отсутствует»¹. Это обвинение, однако, несостоятельно^[4]. Попытки заполнить всю жизнь мощью духа являются распространенными. После категории реальности наиболее важным понятием в индийской мысли является категория дхармы. Насколько это касается действительного этического содержания, буддизм, джайнизм и индуизм не уступают другим философским системам. Нравственное совершенствование — первая ступень к божественному знанию.

Говорят, что философия Индии остается статичной и представляет пример бесконечного процесса переливания из пустого в порожнее. Выражение «неизменный Восток» намекает на то, что в Индии время прекратило свое течение и осталось неподвижным навеки. Если это означает, что имеется существенное сходство в философских проблемах, тогда этот вид консерватизма составляет общую черту всей философской эволюции. Одни и те же вечные проблемы бога, свободы и бессмертия и те же самые неудов-

¹ F a r q u h a r, «Hibbert Journal», October, 1921, p. 24.

летворительные их решения повторяются на протяжении столетий. Несмотря на то, что форма проблем остается та же, содержание их изменяется. Имеется большое различие между богом ведийских гимнов, пьющим сому, и абсолютом Шанкары. Ситуации, откликом на которые является философия, повторяются в каждом поколении, вызывая необходимость новых усилий для разрешения философских вопросов. Если хотят возразить, что различие между решениями, которые даются в древних священных писаниях Индии, и теми, которые мы находим в трудах Платона или сочинениях христиан, незначительно, то это лишь доказывает, что голос одного и того же любящего всеобщего духа время от времени доносился до людей. Священные темы доходят до нас сквозь века, разнообразно изменяясь и окрашиваясь под влиянием расы и традиций. Если это означает, что имеется определенное почтение к прошлому, побуждающее индийских мыслителей вливать новое вино в старые мехи, то, как было сказано выше, в этом состоит отличительная особенность индийского ума. Путь развития заключается в заимствовании из прошлого всего лучшего и дополнении его чем-то новым. Это означает наследование веры отцов и изменение ее в соответствии с духом времени. Если индийская мысль, как утверждают, бесполезна, ибо она игнорирует прогресс науки, то подобной бесполезностью обладает все старое в глазах нового. Развитие науки не повлекло столь значительных изменений в содержании философии, как предполагает эта критика. Такие революционные в своих научных аспектах теории, как эволюционная теория в биологии и теория относительности в физике, не опровергли утвердившихся философских систем, а лишь подтвердили их новыми фактическими данными.

Обвинение в консерватизме или статичности становится основательным, когда мы переходим к периоду, наступившему после ранних великих комментаторов. Власть прошлого становится все сильнее, инициатива сковывается, и развивается схоластика, сравниваемая лишь с деятельностью средневековых схоластов и характеризующаяся тем же преклонением перед традицией и авторитетом и тем же навязыванием теологических предрассудков. При большей свободе индийский философ мог бы достичь лучшего. Чтобы обеспечить непрерывное развитие философии и чтобы не иссякал поток творческой энергии, необходима связь с современностью, способствующая подлинной свободе мысли. Быть может, философия Индии, утратившая свою силу и энергию с тех пор, как политическое счастье этой страны поколебалось, найдет свежий источник вдохновения и стимул в заре новой эпохи, которая брезжит над страной. Если индийские мыслители соединят любовь к старому с жаждой истины, будущее индийской философии может стать таким же славным, как и ее прошлое.

IV. ЗНАЧЕНИЕ ИЗУЧЕНИЯ ИНДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Индийская мысль заслуживает изучения не просто как явление, вызывающее интерес у исследователей глубокой старины. Размышления отдельных мыслителей или идеи прошлого не лишены ценности. То, что некогда вызывало интерес у мужчин и женщин, не может целиком потерять свое жизненное значение. В философии арийцев ведийского периода видно, как могущественные умы борются со сложнейшими проблемами, стоящими перед мыслящим человеком. Говоря словами Гегеля: «История философии, по своему существенному содержанию, имеет дело не с прошлым, а с вечным и вполне наличным и должна быть сравниваема в своем результате не с галереей заблуждений человеческого духа, а скорее с пантеоном божественных образов. Но эти божественные образы суть различные ступени идеи, как они выступают друг за другом в диалектическом развитии»¹. История индийской мысли не является просто непрерывным рядом призрачных идей, стремительно сменяющих друг друга, как это кажется на первый взгляд.

Философию высмеивать легко, ибо тем, кто довольствуется жизнью среди материальных вещей и отличается поверхностным образом мышления, философские проблемы представляются оторванными от жизни и до некоторой степени абсурдными. Враждебно настроенный критик смотрит на философские споры как на расточительное резонерство и интеллектуальную ловкость, направленные на разрешение таких головоломок, как, например, «что произошло раньше — курица или яйцо?»² Рассматривавшиеся в индийской философии проблемы издавна волновали людей, хотя и не было найдено такого их решения, которое удовлетворяло бы всех. В этом, повидимому, сказывается неотъемлемая человеческая потребность или сильное желание познать природу души и бога. Всякий мыслящий человек, задумываясь над своим неуклонным движением по огромной кривой от рождения к смерти, над быстротекущей рекой жизни, над непрерывным потоком становления, устремленным все дальше и выше, не может не спросить: «Какова цель всего этого в целом, если отвлечься от мелких случайностей на пути?» Философия — это не идиосинкразия, присущая индийской расе, а воплощение общечеловеческого интереса.

Если оставить в стороне профессиональную философию, которая вполне может быть бесполезным занятием, то в Индии мы имеем одно из лучших логических развитий мысли. Труды индийских мыслителей являются столь ценными для прогресса человеческого знания, что мы считаем их заслуживающими изучения, даже если находим в них явные ошибки. Если софизмы, губив-

¹ Гегель, Соч., т. 1, Соцэкиз, М.—Л., 1930, стр. 147. — *Прим. ред.*

² В конце концов, этот вопрос не столь банален или наивен, как может показаться. См. Samuel Butler, Luck or Cunning.

шие философские системы прошлого, в какой-то мере служат основанием для пренебрежительного отношения к последним, то в таком случае надо отказаться от изучения не только индийской философии, но и всякой философии вообще.

В конце концов, те доли вечной истины, которые могут быть приняты в качестве действительного вклада в развитие человеческой мысли, не так уж велики, даже если речь идет о таких наиболее прославленных мыслителях Запада, как, например, Платон или Аристотель. Легко смотреть с пренебрежением на утонченную напыщенность Платона, скучный догматизм Декарта, сухой эмпиризм Юма или опеломляющие парадоксы Гегеля, и все же, изучая их труды, мы, несомненно, получаем пользу. И хотя лишь немногие из существенных истин индийских мыслителей влияли на историю человеческого разума, все же имеются общие синтезы, систематические концепции, выдвинутые Бадараяной или Шанкарой, которые останутся вехами человеческой мысли и памятниками человеческого гения¹.

Только изучение индийской философии может дать индийцу правильную перспективу исторического прошлого Индии. В наши дни индус обычно смотрит на системы прошлого — буддизм, адвайтизм, двайтизм — как на одинаково достойные внимания и приемлемые для разума. Основателей систем почитают, как божества. Изучение индийской философии приведет к уяснению действительного положения, усвоению более критического взгляда и освобождению ума от угнетающего чувства признания совершенством все древнее. Эта свобода от рабства перед авторитетами — идеал, достойный того, чтобы за него бороться. Самобытное мышление и творческие усилия становятся возможными лишь тогда, когда поработанный интеллект получает свободу. Знание некоторых подробностей из ранней истории своей страны является, может быть,

¹ Многие западные ученые признают ценность индийской философии. «С другой стороны, когда мы внимательно изучаем поэтические и философские течения Востока и, прежде всего, поэтические и философские течения Индии, начинающие распространяться в Европе, мы открываем в них множество столь глубоких истин, составляющих контраст с ничтожностью достижений, на которых иногда останавливался западный гений, что мы вынуждены преклоняться перед достижениями Востока и видеть в этой колыбели человечества родину высочайшей философии» (Виктор Кузен). «Если бы я спросил себя, из какого источника мы здесь, в Европе, воспитанные почти исключительно на мыслях греков, римлян и одного из семитских народов — евреев, можем извлечь тот корректив, который необходим для того, чтобы сделать нашу внутреннюю жизнь более совершенной, более всеобъемлющей, более всеобщей и, в сущности, более истинно человеческой, сделать ее жизнью, преображенной и вечной, — снова я должен был бы указать на Индию» (Макс Мюллер). «Среди народов, обладающих самобытной философией и метафизикой вместе с врожденной склонностью к этим занятиям, которые ныне характеризуют Германию, а в прежние времена были особой гордостью Греции, Индостан по времени занимает первое место» (там же).

печальным утешением для современного индийца. Старцы утешают себя рассказами о своей юности, а для того, чтобы забыть мрачное настоящее, следует читать о славном минувшем.

V. ПЕРИОДЫ ИНДИЙСКОЙ МЫСЛИ

Если мы рассматриваем философию индусов как отличную от философии других общин, также находившихся в Индии, то необходимо как-то обосновать заглавие «Индийская философия». Наиболее очевидный довод заключается в общем словоупотреблении. Индия даже сегодня является большей частью индуистской. И мы имеем здесь дело с историей индийской мысли до 1000 года н. э. или несколько позже, когда судьбы индусов все более и более стали переплетаться с судьбами не-индусов.

Различные народы в разные века вносили свой вклад в непрерывное развитие индийской мысли, но все же влияние индийского духа было преобладающим. Хотя мы не уверены в точности хронологии, мы все же попытаемся рассмотреть индийскую мысль в историческом развитии. Учения различных школ связаны с окружающей их обстановкой и должны рассматриваться вместе с нею. В противном случае они потеряют для нас всякий интерес и станут мертвой традицией. Каждая система философии является ответом на определенный вопрос, который поставлен эпохой самой себе, и можно убедиться, что каждая система, рассматриваемая под своим собственным углом зрения, содержит некоторую истину. Философские системы — это не набор убедительных или ошибочных положений, а отражение эволюционирующего ума, с которым и в котором мы должны жить, если хотим знать, как создавались эти системы. Мы должны признать связь философии с историей, духовной жизни с социальными условиями¹. Исторический метод требует от нас не становиться на сторону какой-либо из спорящих философских школ, но изучать их со строгой объективностью.

Ясно сознавая огромное значение исторической перспективы, мы сожалеем, что вследствие почти полного пренебрежения хронологической последовательностью в памятниках письменности нам невозможно точно установить относительные даты философских систем. Древние индийцы по своей природе были столь неисторичными или, может быть, настолько сверхфилософами, что нам больше известно о философских системах, чем о самих философах. Со вре-

¹ Уолтер Патер образно пишет: «Подобно тому как причудливо изогнутая сосна на английской лужайке должна казаться капризом природы, а помещенная мысленно среди борающихся стихий альпийских потоков, действительно повлиявших на ее рост, — созданием необходимости, логики определенных фактов, так и самые фантастические верования станут вполне естественными, если должным образом будут соотнесены с окружающими их условиями, частью которых они в действительности и являются» (W a l t e r P a t e r, Plato and Platonism, p. 10).

мени рождения Будды индийская хронология покоится на более надежной основе. Возникновение буддизма совпало по времени с распространением до Инда власти персов при династии Ахеменидов в Персии. Говорят, что это было первопричиной ранних сведений об Индии, полученных на Западе благодаря Гекатею и Геродоту.

Индийская философия делится на следующие периоды: 1. Ведийский период (1500 год до н. э. — 600 год до н. э.) охватывает эпоху расселения арийцев и постепенного распространения их культуры и цивилизации. Это было время возникновения лесных университетов, в которых получили свое развитие начала индийского возвышенного идеализма. В нем мы различаем следующие друг за другом слои мысли, которые называются *мантрами*, или гимнами, брахманами и упанишадами. Воззрения, выдвигавшиеся в этот период, не являются философскими в собственном смысле этого слова. То было время поисков ощупью, когда суеверие и мысль еще находились в конфликте. Тем не менее, чтобы изложить предмет в определенном порядке и последовательности, нужно начать с характеристики воззрений гимнов Ригведы и подвергнуть анализу взгляды упанишад.

2. Эпический период (600 год до н. э. — 200 год н. э.) начинается с эпохи ранних упанишад и заканчивается *даршанами*, или системами философии. Эпические поэмы Рамаяна и Махабхарата служат средством выражения героического и божественного в человеческих отношениях. В этот период идеи упанишад подвергаются большой демократизации в буддизме и Бхагавадгите. Религиозные системы буддизма, джайнизма, шайвизма, вайшнавизма (вишнуизма. — *Ред.*) принадлежат к этой же эпохе. Развитие абстрактного мышления, достигшего расцвета в школах индийской философии, даршанах, также относится к этому периоду. Начала большинства систем восходят примерно к периоду возникновения буддизма, и на протяжении многих веков они развивались рядом друг с другом. Однако систематизированные труды различных школ относятся к более позднему времени.

3. Следующим был период сутр^[5] (от 200 года н. э.). Масса материала стала столь громоздкой, что возникла необходимость придумать обобщенную схему философии. Такое сокращение и обобщение произошло в форме сутр. Сутры невозможно понять без комментариев, поэтому последние приобрели большее значение, чем сами сутры. Здесь мы имеем тот критический подход, который развился в философии. Несомненно, что в предшествующие периоды происходили философские споры, в которых ум не пассивно воспринимал сказанное, но рассматривал предмет спора с разных сторон, выдвигая возражения и отвечая на них. Благодаря удачной интуиции мыслители случайно выбирали некоторые общие принципы, которые, как им казалось, объясняли все аспекты вселенной. Философские синтезы, какими бы глубокими и проника-

тельными они ни были, страдали от того недостатка, что они были докритическими в кантовском смысле этого слова. Не подвергнув предварительной критике человеческую способность разрешать философские проблемы, разум обращался к окружающему миру и делал свои выводы. Ранние попытки понять и объяснить мир не носили строго философского характера, ибо они были свободны от каких-либо сомнений относительно компетенции человеческого разума или успешности применяемых средств познания и критериев. По выражению Кэрда, разум был «слишком занят объектом, чтобы обращаться к самому себе»¹. Таким образом, переходя к сутрам, мы видим, что мысль и размышление становятся критическими, не сводясь просто к творческому воображению и религиозной свободе. Мы не можем сказать определенно, какие из систем являются более ранними и какие более поздними. Повсюду встречаются взаимные ссылки. Йога соглашается с санкхьей, вайшешика признает как ньяю так и санкхью. Ньяя ссылается на веданту и санкхью. Миманса прямо или косвенно признает приоритет всех остальных. Так же поступает и веданта. Профессор Гаре считает санкхью самой древней школой. Следующей возникла йога, затем миманса и веданта, и позже всех — вайшешика и ньяя. Период сутр не отличается резко от схоластического периода комментаторов. Эти два периода продолжаются до настоящего времени.

4. Схоластический период также начинается со второго века нашей эры. Между ним и предыдущим периодом нельзя провести четкую грань. Однако к этому периоду относятся такие великие имена, как Кумарила, Шанкара, Шридхара, Рамануджа, Мадхва, Вачаспати, Удаяна, Бхаскара, Джаянта, Виджнянабхикшу и Рагхунатха. Философская литература вскоре становится чрезвычайно полемичной. Мы видим здесь кучку шумных спорщиков-схоластов, которые предаются сверхтонченным теориям и хитросплетенным аргументам, ожесточенно дискутируя о природе логических универсалий. Многие индийские ученые со страхом открывают фолианты схоластов, которые чаще запутывают нас, чем просвещают. Никто не может отрицать их сообразительность и энтузиазм. Вместо мыслей мы находим слова, а вместо философии — резонерство. Неясность мысли, отсутствие логики, нетерпимость права — характерные черты наихудших комментаторов. Лучшие из комментаторов представляют такую же ценность, как и сами древние мыслители. Такие комментаторы, как Шанкара и Рамануджа, дают новое изложение старых учений, которое так же ценно, как и самостоятельное открытие в интеллектуальной области.

Существует ряд трудов по истории индийской философии, принадлежащих перу индийских мыслителей. Почти все позднейшие

¹ Caird, *Critical Philosophy of Kant*, vol. I, p. 2.

комментаторы рассматривают другие доктрины со своей собственной точки зрения. Таким способом каждому комментатору удается дать представление о воззрениях других философов. Иногда делаются сознательные попытки рассмотреть отдельные системы в определенной последовательности. Некоторые из главных таких «исторических» изложений следует здесь упомянуть. Шаддаршанасамуччая, или конспект шести систем, — так называется труд Харибхадры¹. Говорят, что Самантабхадра, этот дигамбара джайн VI века, написал труд, названный Аптамиманса и содержащий обзор различных философских школ². Считают, что мадхьямийский буддист по имени Бхававивека является автором труда, названного Таркадживала, который представляет критический анализ школ мимансы, санкхьи, вайшешики и веданты. Утверждают, что дигамбара джайн по имени Видьянанда в своем Аштасахасри, и другой дигамбара, по имени Мерутунга, в своем труде о Шаддаршанавичаре (1300 год н. э.) подвергли критическому разбору индусские философские системы. Наиболее распространенным изложением индийской философии является Сарвадаршанасанграха, принадлежащая известному последователю веданты Мадхавачарье, который жил в южной Индии в XIV веке. Приписываемая Шанкаре³ Сарвасиддхантасарасанграха и Прастхананабхеда, принадлежащая Мадхусудане Сарасвати⁴, содержат ценное изложение различных философских систем.

¹ Барт пишет: «Харибхадра, смерть которого по традиции относят к 529 году н. э., но который, по свидетельству более точных данных, жил в IX веке и имел нескольких тезок, был брахманом, принявшим джайнизм. Он до сих пор известен как автор 1400 прабандов (глав книги) и, повидимому, был одним из первых, кто ввел санскритский язык в схоластическую литературу джайнистской школы шветамбаров. Под шестью философскими системами брахманы имеют в виду две мимансы, санкхью и йогу, ньяю и вайшешику. Вместе с тем Харибхадра под этим названием дает очень краткое (в 87 двустушиях), но объективное изложение основных принципов буддизма, джайнизма, последователей ньяи, санкхьи, вайшешики и мимансы. Он таким образом выделяет свою школу и школы, которые имели близкое сходство с джайнистами, ставя тех и других между школами их злейших врагов — буддистов и ритуалистов школы Джаймини. Этих последних он объединяет с локайтиками, атеистическими материалистами, не только вследствие сектантского фанатизма и на основании своего собственного суждения, но и в соответствии с мнением, которое было распространено тогда даже среди брахманов» (Indian Antiquary, p. 66, 1895).

² Vidya bhushan, Mediaeval Systems of Indian Logic, p. 23.

³ Авторство, повидимому, приписывается неправильно. См. Keith, Indian Logic, p. 242, n. 3.

⁴ См. Max Müller, Six Systems, pp. 75—84.

ЧАСТЬ I

ВЕДИЙСКИЙ ПЕРИОД

Глава вторая

ГИМНЫ РИГВЕДЫ

Четыре веды. — Части вед: мантры, брахманы, упанишады. — Важность изучения гимнов. — Датировка и авторство. — Различные взгляды относительно учения гимнов. — Их философские тенденции. — Религия. — «Дэва». — Натурализм и антропоморфизм. — Небеса и земля. — Варуна. — Рита. — Сурья. — Ушас. — Сома. — Яма. — Индра. — Второстепенные боги и богини. — Классификация ведийских божеств. — Монотеистические тенденции. — Единство природы. — Объединяющий импульс логического ума. — Содержание религиозного сознания. — Генотеизм. — Вишвакарман, Брихаспати, Праджapati и Хираньягарбха. — Возникновение рефлексии и критики. — Философская несостоятельность монотеизма. — Монизм. — Философия и религия. — Космологические спекуляции ведийских гимнов. — Насадия-сукта. — Отношение мира к Абсолюту. — Пуруша-сукта. — Практическая религия. — Молитва. — Жертвоприношение. — Этические правила. — Карма. — Аскетизм. — Каста. — Будущая жизнь. — Два пути богов и предков. — Ад. — Перерождение. — Заключение.

І. ВЕДЫ

Веды являются древнейшими памятниками человеческого разума, которыми мы располагаем. Вильсон пишет: «Когда тексты Риг- и Яджурведы будут полными, мы будем иметь достаточно материалов для уверенной оценки полученных результатов и действительных условий политической и религиозной жизни индусов в период существования самой древней из известных нам социальных организаций, более древней, чем начало греческой цивилизации, предшествующей той, о которой свидетельствуют ныне обнаруженные древнейшие следы Ассирийской империи, современной, быть может, периоду составления древнейших памятников еврейской письменности и уступающей по давности лишь периоду египетских династий, о которых, однако, нам известно немного, за исключением ничего не говорящих имен; веды дают нам обильный материал, касающийся всего самого интересного в мышлении древности»¹.

¹ J. R. A. S., vol. 13, 1852, p. 206.

Имеются четыре веды: Риг, Яджур, Сама и Атхарва. Первые три веды схожи не только по названию, форме и языку, но также и по содержанию. Среди них центральное место занимает Ригведа. Вдохновенные песнопения, которые арийцы несли с собой из своей прежней обители в Индию как самое драгоценное достояние, были, как обычно полагают, собраны, и — в связи с тем, что в той стране, где они теперь поселились, арийцам встретилось огромное количество почитателей других богов, — веды были вскоре сочтены святыней. Таким сборником является Ригведа. Самаведа — это чисто ритуалистический сборник. Много ритуалов можно найти и в Ригведе; даже свойственные ей гимны не имеют своих собственных отличительных признаков. Все они предназначены для пения во время жертвоприношений. Яджурведа, как и Самаведа, также предназначена для исполнения ритуалов. Сборник Яджурведа был создан для удовлетворения потребностей ритуальной религии. Уитни (Whitney) пишет:

«Жертвоприношение в ранневедийские времена было все еще в основном не скованным актом набожности, не связанным предписаниями организации жрецов, находившихся в привилегированном положении, не регулируемом в мелких деталях, а актом, предоставляющим свободу побуждений приносящему жертву и сопровождаемым гимнами и песнопениями из Ригведы и Самаведы, чтобы уста приносящего жертву не безмолвствовали в то время, когда руки его воздают божеству дар, идущий от сердца. Однако со временем ритуалы приобретали все более и более формальный характер, превратившись в конце концов в строго и мелочно регламентируемую последовательность отдельных действий, причем утвердились не только стихи, которые необходимо было произносить во время церемонии, но была также установлена совокупность изречений, словесных формул, предназначенных для того, чтобы сопровождать каждое отдельное действие всей процедуры, объяснять его, оправдывать, благословлять и придавать ему символическое значение или нечто в этом роде... Эти жертвенные формулы получили название *Яджус*, от корня *ядж* — приносить жертву... Яджурведа состоит из таких формул, частью в прозе и частью в стихах, расположенных в таком порядке, в каком они употреблялись при жертвоприношении»¹.

Сборники Сама- и Яджурведы были созданы в период между составлением сборника Ригведа и брахман, когда прочно утвердилась ритуальная религия. Атхарваведа долгое время не имела авторитета вед, хотя с точки зрения наших целей она по своему значению уступает лишь Ригведе, ибо, подобно последней, представляет собой исторический сборник с самостоятельным содержанием^[6]. Эту веда пронизывает иной дух, поскольку она является

¹ A. O. S. Proceedings, vol. III, p. 304.

продуктом более поздней эпохи развития мысли. Она является показателем духа компромисса, присущего арийцам ведийской эпохи ввиду наличия новых богов и духов, которым поклонялось постепенно покоряемое ими население Индии.

Каждая веда состоит из трех частей, известных под названием *мантр*, *брахман* и *упанишад*. Сборник мантр, или гимнов, называется санхитой. Брахманы содержат правила и ритуалы. Упанишады и араньяки включают части брахман, трактующие философские вопросы. Упанишады составляют духовную основу всего последующего развития мысли страны. Из ранних упанишад Айтарея и Каушитаки относятся к Ригведе, Кена и Чхандогья — к Самavede, Иша, Тайттирия и Брихадараньяка — к Яджурведе, а Прашна и Мундака — к Атхарваведе. Араньяки занимают место между брахманами и упанишадными и, как видно из их названия, предназначены служить объектами размышления для тех, кто живет в лесах. Брахманы излагают ритуалы, которые должен исполнять глава семьи, но когда, достигнув преклонного возраста, он находит пристанище в лесу, тогда возникает необходимость заменить ритуалы чем-то другим. Об этом говорят араньяки. Символическая и спиритуалистическая стороны культа жертвоприношений вызывают размышления, и эти размышления вытесняют жертвоприношения. Араньяки служат связующим звеном между ритуалами брахманов и философией упанишад. Если гимны являются творениями поэтов¹, то брахманы — произведениями жрецов, а упанишады — размышлениями философов. Религия природы в гимнах, религия закона в брахманах и религия духа в упанишадных довольно точно соответствуют трем основным ступеням развития религии в гегелевском понимании ее^[7]. Хотя на более поздней стадии эти три вида религии существовали одновременно, несомненно, что первоначально они развивались в определенной последовательности. Являясь в одном отношении продолжением культа ведийской эпохи, упанишадные в другом отношении представляют собой протест против религии брахманов.

II. ЗНАЧЕНИЕ ИЗУЧЕНИЯ ВЕДИЙСКИХ ГИМНОВ

Изучение гимнов Ригведы обязательно для правильной оценки индийской мысли. Чем бы мы их ни считали — полуоформившимися мифами или грубыми аллегориями, блужданием в потемках или незрелыми сочинениями, — они все же служат источником более поздних обычаев и философских систем индоарийцев, и их изучение необходимо для верного понимания последующего развития мысли. В этих первых усилиях человеческого разума постичь и выразить тайну этого мира мы находим свежесть, простоту

¹ R. V., I. 164. 6; X. 129.4.

и необъяснимую прелесть дыхания весны или пробуждающегося утра.

Текст веды, которым мы располагаем, дошел до нас со времен того периода духовной деятельности, когда со своих прежних мест поселения арийцы прокладывали путь в Индию. Они принесли с собой определенные понятия и верования, которые они продолжали развивать на индийской земле. Между созданием гимнов и составлением сборников прошло длительное время. Эпоху санхит Макс Мюллер делит на две части, которые он называет периодами чханд и мантр¹. На первом этапе создавались гимны. Это была созидательная эпоха, характеризующаяся подлинной поэзией, когда чувства человеческие выливаются в песнопениях; в это время мы не находим следов жертвоприношений. Единственным приношением богам была молитва.

На втором этапе — в период мантр — гимны собирались и систематизировались. Именно тогда гимны стали располагать фактически в том же порядке, в каком они нам известны теперь. В этот период постепенно развивались идеи о жертвоприношении. Относительно точной датировки создания гимнов и составления сборников можно только высказывать предположения. Мы убеждены, что они были известны за пятнадцать веков до н. э. Ко времени начала распространения буддизма в Индии (около 500 года до н. э.) уже существовали не только ведийские гимны, но и вся ведийская литература, в том числе брахманы и упанишады. Для того, чтобы в брахманах прочно утвердилась система жертвоприношений, и для полного развития философии упанишад потребовалось длительное время². Развитие мысли, как оно проявилось в этой обширной литературе, потребовало, повидимому, по меньшей мере тысячелетия. Это не очень большой срок, если учесть многообразие этой литературы и пройденный ею большой путь развития. Одни индийские ученые относят ведийские гимны к 3 тысячелетию до н. э., другие — к 6 тысячелетию до н. э. Покойный Тилак датирует гимны примерно 4500-ми годами до н. э., брахманы — 2500-ми годами до н. э., ранние упанишады — 1600-ми годами до н. э. Якоби относит гимны к 4500-м годам до н. э. Мы полагаем, что они возникли в XV веке до н. э., и надеемся, что эта дата не встретит возражений как очень ранняя¹⁸¹.

Санхита, или сборник, Ригведа состоит из 1017 гимнов, или *сукт*, содержащих в целом около 10 600 строф. Сборник делится на восемь *аштак*³, имеющих 8 *адхьяй*, или глав; главы, в свою оче-

¹ Иногда пытаются классифицировать гимны по пяти различным периодам в соответствии с различиями в религиозных верованиях и социальных обычаях. См. A r n o l d, Vedic Metre.

² От них ведут свое происхождение многие специальные термины поздних философских систем, например Брахман, Атман, йога, миманса.

³ Аштака означает одну восьмую часть.

редь, подразделяются на *варги*, или группы. Иногда Ригведа делится на 10 *мандал*, или кругов. Последнее деление является более распространенным. Первая мандала содержит 191 гимн, и ее приписывают примерно 15 различным авторам, или *риши* (пророкам, мудрецам), таким, как Гаутама, Канва и др. Расположение гимнов подчинено определенному принципу. Сначала идут гимны, обращенные к Агни, затем — к Индре и после этого — все остальные. Каждая из последующих шести мандал приписывается единому роду поэтов и имеет аналогичное расположение. В восьмой мандале мы не находим определенного порядка. Она приписывается, как и первая, многим различным авторам. Девятая мандала состоит из гимнов, обращенных к Соме. Много гимнов из восьмой и девятой мандал можно встретить также в Самаведе. Десятая мандала представляет, повидимому, позднейшее дополнение. Во всяком случае, она содержит воззрения, распространенные в последний период развития ведийских гимнов. Здесь природный цвет ранней набожной поэзии блекнет под воздействием философской мысли. Здесь мы встречаем философские гимны о происхождении сотворенного и др. Наряду с этим отвлеченным философствованием мы находим также сверхъестественные заклинания, относящиеся к периоду Атхарваведы. Если умозрительные части Атхарваведы свидетельствуют о зрелости ума, впервые раскрывающейся в лирических гимнах, наличие заклинаний показывает, что арийцы ведийской эпохи к этому времени должны были познакомиться с теориями и практикой жизни местных индийских племен. Эти две особенности прямо указывают на более позднее происхождение десятой книги.

III. УЧЕНИЕ ВЕД

Компетентные ученые, посвятившие всю свою жизнь изучению древней письменности индийцев, высказывают разные точки зрения о духе ведийских гимнов. Пфлейдерер (Pfleiderer) говорит о «примитивной, детски-наивной молитве Ригведы». Пикчет считает, что арийцы Ригведы придерживались монотеизма, каким бы смутным и примитивным он ни был. С этой точкой зрения солидаризуются Рот (Roth) и основатель Арья Самаджа — Даянанда Сарасвати. Рам Мохан Рой рассматривает ведийских богов как «аллегорические изображения атрибутов высшего Божества». По мнению других, в том числе и Блумфилда, гимны Ригведы — это произведение, описывающее обряды жертвоприношений, соблюдаемые первобытным народом, придававшим большое значение церемонии ритуалов. Бергенъ (Bergaigne) считает все эти сочинения аллегорическими. Знаменитый индийский комментатор Саяна натуралистически интерпретирует ведийских богов, что получило поддержку современных европейских ученых. Иногда Саяна толкует гимны в духе более поздней брахманской религии.

Эти различные мнения не следует считать взаимоисключающими, поскольку они указывают лишь на неоднородный характер сборника Ригведа. Этот труд отображает мысль нескольких поколений мыслителей и поэтому содержит в себе различные наслоения мысли. В общем можно сказать, что Ригведа отображает религию неразвитой эпохи. Основная масса гимнов проста и наивна, выражая религиозное сознание духа, пока еще свободного от ухищрений последующего периода. Имеются также гимны, относящиеся к более поздней эпохе брахман с ее формализмом и условностями. Встречаются, особенно в последней книге, и такие гимны, которые явились воплощением зрелых итогов сознательного размышления о смысле мира и месте в нем человека. Некоторые гимны Ригведы характеризуются монотеизмом. Несомненно, что на отдельных богов иногда смотрели как на различные названия и выражения Всеобщего бога¹. Но этот монотеизм не похож на резко выраженный монотеизм современного мира.

Ауробиндо Гхош, выдающийся индийский ученый-мистик, считает, что веды изобилуют намеками на тайные учения и мистическую философию. Он рассматривает богов в гимнах как олицетворение психических функций. Сурья выражает интеллект, Агни — волю, Сома — чувство. Для Гхоша веда — это тайная религия, соответствующая орфическим и элевзинским верованиям древней Греции. «Предлагаемая мной гипотеза состоит в том, что Ригведа сама по себе является единственным дошедшим до нас значительным документом раннего периода развития человеческой мысли, от которого элевзинские и орфические мистерии сохранились лишь как увядающие пережитки, когда духовные и психологические знания человеческого рода по причинам, которые трудно теперь определить, скрывались за завесой конкретных и материальных форм и символов, загораживая смысл от непосвященных и раскрывая его лишь посвященным. Один из руководящих принципов мистиков — святость и тайна самопознания и истинное знание богов. Они полагали, что эта мудрость не годилась и, быть может, таила опасность для обычного человеческого ума и что, во всяком случае, если открыть ее грубому и неочищенному духу, она могла бы быть извращена и сделаться предметом злоупотребления. Поэтому мистики покровительствовали внешним проявлениям культа — действенным, но несовершенным, предназначенным для непосвященных, а также внутренней дисциплине — для посвященных, и облакали свою речь в такие слова и образы, которые в равной степени обладали духовным смыслом для избранных и конкретным для масс рядовых почитателей. На основе этих принципов создавались и постигались ведийские гимны»².

¹ См. R. V., I, 164—46 и 170—71.

² Arya, vol. I, p. 60.

Когда мы находим, что эта точка зрения противоречит не только взглядам современных европейских ученых, но также традиционным толкованиям Саяны и системы пурва-миманса — авторитетов в области интерпретации вед, мы не решаемся следовать Ауробиндо Гхошу, какой бы остроумной его точка зрения ни была. Едва ли можно считать, что весь прогресс индийской мысли представлял собой постоянное удаление от высочайших духовных истин ведийских гимнов. Гораздо больше соответствует тому, что мы знаем об общей природе развития человека, — да и легче допустить, — что более поздние религии и философские системы возникали из грубых домыслов и примитивных моральных представлений и духовных устремлений раннего ума, чем считать их деградацией первоначального совершенства.

При объяснении духа ведийских гимнов мы предлагаем руководствоваться точкой зрения, выраженной в брахманах и упанишадах, которые непосредственно следуют за ведийскими гимнами. Брахманы и упанишады представляют собой продолжение и развитие воззрений гимнов. Хотя мы и найдем прогресс от поклонения внешним силам природы к спиритуалистической религии упанишад вполне разумно соответствующим закономерности нормального развития религии — человек повсюду на земле начинает с внешнего и переходит к внутреннему, — упанишады равнодушны к раннему поклонению природе, а развивают лишь положения высочайшей религии, содержащейся в ведах. Эта интерпретация по существу соответствует современному историческому методу и научным представлениям о ранней человеческой культуре и совпадает с классической в Индии точкой зрения, высказанной Саяной.

IV. ФИЛОСОФСКИЕ ТЕНДЕНЦИИ

В Ригведе мы встречаемся с вдохновенным излиянием чувств примитивных, но поэтических душ, ищущих убежища от настоятельных вопросов, которые ставят перед нами чувства и окружающий мир. Гимны носят философский характер постольку, поскольку они пытаются объяснить тайны мира не с помощью некоего сверхчеловеческого проникновения или сверхъестественного откровения, но светом одного лишь разума. Дух, раскрывающийся в ведийских гимнах, не однороден. Эти поэтические души просто созерцали красоты неба и чудеса земли, облегчая свои музыкальные души от их бремени сочинением гимнов. Плодами этого поэтического сознания были индоиранские боги Дьяус, Варуна, Ушас, Митра и другие. Иные, с более деятельным темпераментом, пытались приспособить мир к своим собственным целям. Знание о мире приносило им пользу как руководство в жизни. В эпоху битв и завоеваний зародились такие полезные, утилитарные боги, как Индра. Подлинный стимул

философии — желание познать и понять мир своими собственными силами — проявился лишь в конце этого периода бури и натиска. Именно тогда человек стал сомневаться в богах, которым он по неведению поклонялся, и предаваться размышлениям о тайнах жизни. Именно в этот период были поставлены такие вопросы, на которые человеческий ум не мог дать правильного ответа. Поэт ведийской эпохи восклицает: «Я не знаю, что я собой представляю. Тайнственный, ограниченный ум мой теряется». Хотя зачатки истинной философии возникают на более поздней стадии, все же взгляды на жизнь, отразившиеся в поэзии и практике ведийских гимнов, весьма поучительны. Подобно тому как легендарная история предшествует археологии, алхимия — химии и астрология — астрономии, так мифология и поэзия предшествуют философии и науке. Философский импульс впервые находит свое выражение в мифологии и религии. В них мы находим ответы на вопросы о первичном существовании, в которое обычно верит человек. Мифология и религия оказываются продуктами воображения, которое, для того чтобы объяснить действительный мир, предполагает мистические причины. По мере того как разум постепенно одерживает верх над фантазией, делаются попытки выделить неизменное вещество, из которого созданы все действительные вещи этого мира. Мифические домыслы уступают место космологическим спекуляциям. Неизменные элементы мира обожествляются, и таким образом космология начинает смешиваться с религией. На ранних стадиях мышления, которые мы встречаем в Ригведе, мифология, космология и религия переплетаются. Небезинтересно вкратце изложить взгляды Ригvedы по разделам: теология, космология, этика и эсхатология.

V. ТЕОЛОГИЯ

Религия, развивающаяся в течение многие веков, не может быть простым и ясным верованием, которое легко поддается определению и классификации. Поразительным аспектом гимнов является их политеистический характер. Упоминается огромное количество богов, которым тогда поклонялись. Некоторые гимны к тому же удивляют своим в высшей степени отвлеченным философствованием, а от первобытного политеизма до систематизированной философии — дистанция огромного размера. В религии Ригvedы можно различить три наслоения мысли: натуралистический политеизм, монотеизм и монизм.

При этом следует иметь в виду одно важное положение — слово «дэва» по своей природе настолько неопределенно, что употребляется для обозначения многих различных явлений¹.

¹ Нирукта говорит: «Devo dānād vā dipanād vā dyotanād vā dyuṣṭhāno vā bhavati», VII. 15.

«Дэва есть тот, кто *дает* человеку»¹. Бог есть дэва, ибо он дает весь мир. Сведущий человек, сообщающий свое знание ближнему, также есть дэва². Солнце, луна и небо являются также дэвами, ибо они дают свет всему сотворенному. Отец, мать и духовные наставники — также дэвы³. Даже гость — дэва. Мы должны иметь в виду только то значение дэвы, которое по крайней мере приблизительно соответствует современному пониманию бога. Тогда оно становится ясным^[9].

Процесс создания богов на фабрике человеческого ума нигде не виден так отчетливо, как в Ригведе. Мы видим в ней свежесть и величие утра человеческого ума, еще не затуманенного застывшей рутинной и обычаями прошлого. В истории идей не бывает начала, а нам надо с чего-то начать. Можно начать с отождествления ведийских богов в некоторых их аспектах с определенными силами природы и показать, как они постепенно возвышались до уровня нравственных и сверхчеловеческих существ. Древнейшие мудрецы эпохи ведийских гимнов бессознательно восхищались природой, каждый на свой собственный лад. Будучи по существу поэтами, они взирали на вещи природы с такой полнотой чувств и силой воображения, что эти вещи стали одушевляться. Они умели любить природу, восхищались чудесами захода и восхода солнца — этими таинственными процессами, которые завершались сближением души и природы. Для них природа была живой, с нею они могли общаться. Величественные явления природы стали окнами небес, сквозь которые божество взирало на безбожную землю. Луна и звезды, море и небо, заря и сумерки считались божественными. Это почитание природы как таковой является древнейшей формой ведийской религии.

Вскоре наступает холодное размышление. В результате появилось бессознательное старание проникнуть во внутреннюю природу вещей. Люди заняты созданием богов по своему образу и подобию. Религия нецивилизованного человека всюду представляла собой разновидность антропоморфизма. Мы не можем примириться с хаосом материального мира. Мы пытаемся как-то понять мир и прийти к некой теории жизни, считая, что лучше какая-нибудь гипотеза, чем ничего. Естественно, что мы проицируем нашу волевую деятельность и объясняем феномены их духовными причинами⁴. Мы объясняем все по аналогии с нашей природой и пола-

¹ Это можно сравнить с английским словом «lady» (леди, дама), которое, повидимому, первоначально обозначало месячную тесту. Слово «lord» (владыка, господин) имеет до некоторой степени сходное происхождение — «хранитель теста».

² Vidvāṁso hi devāḥ.

³ Mātṛdevo bhava, pitṛdevo bhava, ācāryadevo bhava.

⁴ Тейлор в «Первобытной культуре» пишет, что подобно тому, как все жизненные функции человеческого тела объясняли действием души, так и различные процессы в окружающем мире считали результатом действия ду-

гаем, что за всеми физическими феноменами находится воля. Эту теорию не следует смешивать с анимизмом, так как она отрицает всеобщую одушевленность природы. Это — разновидность политеизма, обожествляющего удивительные феномены природы, которыми так богата Индия. Тем самым раскрывается религиозный инстинкт. В моменты, когда человеком овладевает глубоко религиозное чувство — при избавлении от какой-либо страшной угрозы или при осознании своей полной зависимости от могущественных сил природы, — он чувствует реальность наличия бога. В буре ему слышится глас божий, и в наступившем на море затишье он угадывает его руку. Вплоть до самого появления стойков мы встречаемся с подобными представлениями. «Солнце, луна и звезды, закон и люди, которые превратились в богов»¹. Хорошо, что арийцы ведийской эпохи верили в реальность невидимого мира. У них не было никакого сомнения относительно него. Боги существуют. Натурализм и антропоморфизм являются первыми стадиями ведийской религии^[10].

Теперь уже общепризнано в истории, что ведийские арийцы и иранцы имеют общее происхождение и обнаруживают большую близость и сходство. С общих мест поселения они пришли в Индию и Иран эпохи Зороастры и в этом основном месте жили как единый нераздельный народ, пока нужды, необходимость расширения территории и дух предприимчивости не заставили их оставить свое отечество и пуститься в странствия в различных направлениях в поисках новых земель². Вот почему мы находим так много общего между древними религиями и философскими идеями Индии и Персии. Д-р Миллс утверждает: «Авеста стоит ближе к

хов. В своем труде «Естественная история религии» Юм писал: «В человечестве наблюдается общее стремление представлять все существующее подобным себе... *Неведомые причины*, постоянно занимающие мысли людей, появляясь всегда одинаково, считаются принадлежащими к одному роду или виду, и немного времени надо для того, чтобы мы приписали им мышление, разум, аффекты, иногда даже члены и облик человека, с целью сделать их еще более похожими на нас». (См. Д а в и д Ю м, Естественная история религии, перевод с английского, Юрьев, 1909, стр. 9, 10.)

¹ Хризипп. См. Gilbert Murray, Four Stages of Greek Religion, p. 17.

² Считают, что индийцы и иранцы относятся к большой семье индоевропейцев, которая подразделяется на тевтонский, кельтский, славянский, италический, эллинский и армянский народы. Сравнивая верования и образ жизни этих народов, ученые приходят к выводу о существовании некоей индоевропейской религии. Говорят, что анимизм и магия, культ предков и вера в бессмертие являются главными элементами индоевропейской религии. Современные этнологи, например Риплей, повидимому, придерживаются несколько иной классификации наций. Некоторые отождествляют арийскую расу с тевтонской или нордической. Здесь нам нечего этим заниматься. История индийской мысли начинается только тогда, когда арийские племена Средней Азии разделились на две группы; одна из них пришла в Индию через Афганистан, а другая распространилась по территории, называемой Ираном.

Веде, чем Веда к своему эпосу, написанному на санскрите». Имеется ярко выраженная преемственность и в языке. Когда арийцы пришли в Индию через Пенджаб, они встретились с туземцами, которых они называли дасью, сопротивлявшимися их свободному продвижению¹. Эти дасью отличались смуглой кожей, употребляли в пищу мясо и поклонялись духам. При встречах с ними арийцы старались держаться подальше. Именно этот дух исключительности, порожденный расовой гордостью и культурным превосходством, получил впоследствии свое развитие в духе кастового строя. Стремление сохранить чистоту своей религии от осквернения привело к тому, что арийцы начали создавать сборники своей священной литературы. Слово *санхита*, означающее «сборник», показывает, что собрание гимнов Ригведы происходило в период, когда на индийской земле встретились арийцы и не-арийцы. Мы начнем наше краткое описание богов ведийской эпохи с тех, которые были общими индоиранскими богами двух родственных рас до их разделения.

Ощущение несовершенства этого мира, слабости человека, чувство необходимости существования высшего духа, наставника, друга, к которому человек мог бы обратиться в трудную минуту, поддержки, на которую можно опереться, естественны для тоскующего человеческого сердца. В эту древнюю эпоху ничто так не отвечало этому ощущению бесконечного, как необъятный и светящийся небосвод. Солнце, луна и звезды могут измениться, буря — рассеяться, облака — уплыть, но небо сохранится навеки. Дьяус² — это не только божество индоиранцев, но также индоевропейцев. Он встречается в Греции как Зевс, в Италии как Юпитер (небесный отец) и как Тир или Тий у тевтонских племен. Слово «дэва» первоначально имело значение «светящийся»; впоследствии оно стало прилагаться ко всему светящемуся — солнцу, небу, звездам, заре, дню и т. д. Оно приобрело широкий смысл, обозначая также все то общее, что имеется в светящихся предметах. Вскоре и Земля также была обожествлена. Возможно, что Небу и Земле вначале приписывались лишь физические свойства — необъятность, ширь, плодоносность³. Земле приписывают такие

¹ Подробности переселения тех, которые вначале называли себя арийцами, на основании имеющихся данных не могут быть установлены с какой-либо определенностью. Ведийские гимны отражают позднюю стадию социальной жизни, когда санскрит был живым языком^[11], а арийская раса распалась на множество племен. Нельзя также согласиться с тем, что дравиды — коренное население Индии. Дравиды, повидимому, пришли в Индию гораздо раньше арийцев и основали свою цивилизацию еще до их прихода. Правда, дравиды восприняли образ жизни арийцев, но, в свою очередь, они оказали влияние на арийскую культуру. Вполне возможно, что коренным населением Индии являются многочисленные племена, до сих пор населяющие труднодоступные горные области.

² От корня «див» (div), означающего «светиться», «сверкать».

³ I. 160. 2; I. 187. 5; IV. 56. 3; VI. 70. 1—2.

качества, как «дающая мед», «полная молока». Но очень рано Небо и Земля наделяются и человеческими качествами, например «неразрушимые», «отец» и «мать». К этим качествам прибавились такие моральные атрибуты, как благодеяние, всеведение и праведность¹. Возможно, что и здесь имел место неуклонный прогресс от материального к личному и от личного к божественному. Земля и Небо — первые объекты поклонения во всем мире, — вначале рассматриваемые как независимые существа, вскоре вступили в тесные отношения. На Землю стали смотреть как на родящую мать, оплодотворяемую Небом. В гомеровских гимнах к Земле обращаются как к «Матери богов, супруге звездного Неба»². Земля и Небо являются всеобщими родителями, которые дают жизнь всему созданному и даруют им средства существования. В Ригведе обычно обращаются к ним обоим как к двум существам, образующим одно понятие, ибо все, находящееся между ними, — солнце, заря, огонь, ветер и дождь — их отпрыски. Земля и Небо являются также родителями людей и богов³. По мере увеличения количества богов возникал вопрос о том, кто создал Небо и Землю. «Он был поистине умнейшим среди всех богов работником — тот, кто создал светящихся богов (Небо и Землю), радующих всех; он — тот, который превышает этих двух светящихся богов своей мудростью и держит их на вечных опорах»⁴. Эта творческая сила приписывается Агни⁵, Индре⁶ или Соме⁷. Другие боги также претендуют на эту честь⁸.

Варуна — бог неба. Это название образовано от корня «вар» (vr̥) — покрывать или охватывать. Этот бог соответствует Урану древних греков и Ахурамазде Авесты. Его физическое происхождение очевидно. Он тот, кто покрывает или объемлет. Он «словно мантией» покрывает все звездное пространство небес вместе со всеми своими созданиями и их обителью⁹.

Постоянным спутником Варуны является Митра. Если Варуна и Митра упоминаются вместе, то это означает ночь и день, мрак и свет. Образ Варуны постоянно преобразуют и идеализируют, пока он не становится самым нравственным богом вед. Он следит за миром, наказывает грешников и прощает грехи тем, кто молит о прощении. Солнце — глаз Варуны, небо — его покров, буря —

¹ I. 159. 4; I. 160. 4; IV. 56. 2; VI. 70. 6.

² См. Max Müller, India; What can it teach us? p. 156.

³ I. 185. 4; I. 159. 1—2; I. 106. 3; III. 3. 11; IV. 56. 2; VI. 17. 7; VII. 53. 1—2; IX. 85. 12; X. 1. 7; X. 35. 3; X. 64. 14; X. 65. 8; X. 11. 9.

⁴ R. V., I. 160. 4; см. также IV. 56. 3.

⁵ I. 67. 3.

⁶ X. 89. 4.

⁷ IX. 101. 15.

⁸ III. 31. 12.

⁹ VIII. 41.

его дыхание ¹. По его велению текут реки ², светит солнце; страшась его, проделывают свой путь луна и звезда ³. По его закону Земля и Небо существуют отдельно друг от друга. Варуна поддерживает материальный и моральный порядок. Он не капризный бог, а «дхритаврата», решительный бог. Его приказам повинуются другие боги. Варуна всеведущ, и поэтому ему известны полет птиц в небе, путь кораблей в океане и направление ветра. Ни один волос не может упасть без его ведома. Варуна — верховный бог, бог богов, суровый к провинившимся и милостивый к раскаивающимся. Он поступает согласно вечному закону нравственного мира, который им установлен. Тем не менее в его власти прощать тех, кто противится его воле. «Он милостив даже к свершившему грех» ⁴. Почти во всех гимнах, обращенных к Варуне, мы находим молитвы о прощении греха, полные признания своей вины и раскаяния ⁵.

¹ VII. 87. 2.

² I. 24. 8; II. 28. 4; VII. 87. 5.

³ I. 24. 10; I. 25. 6; I. 44. 14; II. 14; II. 28. 8; III. 54. 18; VIII. 25.2.

⁴ VII. 87. 7.

⁵ Возвышенное представление о боге, которое лелеяли ведийские арийцы, раскрывается в следующем гимне к Варуне, который взят из Атхарваеды (IV. 16. 1—5), переведенном в стихах на английский язык Мьюром (vol. V, O. S. T., p. 64):

«Могущественный владыка всевышний зрит издалека все наши деяния, словно они совершаются близко.

Боги знают все, что делают люди, хотя люди склонны скрывать свои поступки.

Кто бы ни стоял, кто бы ни двигался, кто бы ни крался с места на место Или скрывался в тайном убежище — боги следят за всеми его движениями.

Если двое что-то замышляют, полагая, что они одни,

Царь Варуна присутствует третьим, и все их замыслы ему известны.

Эта земля — его; ему принадлежат эти обширные и бесконечные небеса;

Оба моря покоятся в нем, и все же он лежит в этой небольшой луже.

Кто бы ни намеревался выйти за пределы неба,

Он и там не мог бы ускользнуть от взора царя Варуны.

Его небесные соглядатаи парят по всему миру.

Тысячи их внимательных глаз проникают в самые отдаленные уголки земли.

Что бы ни находилось на небесах и на земле, что бы ни находилось за небесами,

Все открывается глазам Варуны, даря.

Непрестанные мигания глаз всякого смертного он подсчитывает:

Он имеет это всеобщее приспособление, подобно игроку, бросающему кости.

Да ловят расставленные тобой, о бог, сети всех неправедных

И лягут и да падят они всех праведных».

Далее: «Как я могу приблизиться к Варуне? Примет ли он без гнева мое жертвоприношение? Когда я со спокойным духом увижу его милостивым?»

«Я вопрошаю, о Варуна, желая знать — в чем состоит мой грех? Я обращаюсь к мудрецам и пророкам, и все они говорят мне одно и то же: «Варуна разгневался на тебя».

«Не за прежний ли грех, о Варуна, ты желаешь уничтожить своего друга, который всегда молится тебе? Скажи мне, непобедимый властелин, и я должен буду воздать тебе хвалу, освободившись от греха».

Они показывают, что арийские поэты имели представление о бремени греха и о молитве.

Теизм вайшнавов и бхагаватов с присущим ему переносом центра тяжести на бхакти должен восходить к культу Варуны в ведах с его представлениями о грехе и верой в божественное прощение. Профессор Макдонелл отмечает: «Варуна напоминает божественного руководителя в монотеистических верованиях возвышенного типа¹».

Закон, на страже которого стоит Варуна, называется *рита* [12]. Рита буквально означает «ход вещей». Он олицетворяет закон в целом и незыблемость справедливости. Это представление вначале было внушено регулярностью движений солнца, луны и звезд, чередованиями дня и ночи и времен года. Рита означает порядок мира. Все, что совершается во вселенной, имеет в качестве своего начала риту. Он соответствует общим идеям Платона². Чувственный мир — это тень или мысль риты, постоянной реальности, остающейся неизменной во всем хаосе изменений. Всеобщее предшествует частному, и поэтому ведийский пророк полагает, что рита существует до проявления всех феноменов. Сменяющиеся серии феноменов этого мира представляют собой различные выражения постоянного риты. Так, риту называют отцом всего. «Маруты приходят издалека от местопребывания риты»³.

Вишну — зародыш риты⁴. Благодаря рите небо и земля являются тем, что они есть⁵. Здесь обнаруживаются первые признаки тенденции к созданию мистической концепции неизменной реальности. Реальное — это неизменный закон. То, что есть, является неустойчивой кажимостью, несовершенной копией. Реальность — это единое без частей и изменений, тогда как многое — изменчиво и преходяще. Вскоре этот космический порядок становится утвердившейся волей верховного бога, а равно и законом нравственности и справедливости. Даже боги не могут его преступить. В концепции риты мы видим развитие от материального к божественному. Рита первоначально означал «установленный путь мира, солнца, луны и звезд, утра и вечера, дня и ночи». Постепенно он становится путем нравственности, которого должны

«Отпусти нам грехи предков наших и те, какие мы совершили нашими телами».

«Это не наши собственные деяния, Варуна, это заблуждения: опьяняющий напиток, страсть, игра в кости, неразумие».

¹ Prof. Macdonell, *Vedic Mythology*, p. 3.

² Гегель характеризует категории, или универсалии логики, как «бога до создания земли или какой-либо планеты». Этой ссылкой я обязан профессору Дж. С. Маккензи. Китайский мудрец Лао Цзы признает существование мирового закона, или *дао*, который лежит в основе его этики, философии и религии.

³ IV. 21. 3.

⁴ I. 156. 3.

⁵ X. 121. 1.

придерживаться люди, и законом праведности, соблюдаемым даже богами. «Заря следует путем риты, праведным путем, как будто она знала его раньше. Она никогда не переступает сфер. Солнце следует путем риты ¹. Вся вселенная покоится на рите и движется в нем ². Это представление о рите напоминает обращение Вордсворта к закону:

«Ты оберегаешь звезды от отклонений, и благодаря тебе небеса издревле сохраняют свою свежесть и силу».

То, чем является закон в физическом мире, тем добродетель — в мире нравственном. Здесь предполагается древнегреческая концепция о нравственной жизни как гармонии или упорядоченном целом. Варуна, который был первым хранителем порядка в физическом мире, становится стражем порядка в нравственном мире — *Ритасья гона* — и наказывает за грехи. Молитва, возносимая к богам, во многих случаях удерживает нас на праведном пути. «О Индра, веди нас по пути риты, по праведному пути, минуя все беды» ³.

Как только представление о рите получило общее признание, природа богов претерпела некоторые изменения. Мир перестал быть хаосом, отображающим слепую ярость своенравных стихий, и подвергся воздвизению гармонизирующей цели. Эта вера приносит нам утешение и покой всякий раз, когда нас искушает неверие и мы теряем веру в самих себя. Что бы ни случилось, мы чувствуем, что в нравственном мире есть праведный закон, соответствующий прекрасному порядку в природе. Добродетель восторжествует с такой же неизбежностью, как завтра взойдет солнце. На риту можно положиться.

Спутником Варуны является Митра; к нему возносят молитвы наряду с Варуной. В одних случаях он представляет солнце, в других — свет. Митра также всевидящий, правдолюбивый бог. Митра и Варуна сообща стоят на страже риты и отпускают грехи. Постепенно Митру начинают ассоциировать с утренним светом, а Варуну — с ночным небом. Варуну и Митру называют Адитья или, наряду с Арьяманом и Бхагой, сыновьями Адити.

Сурья — это солнце. К нему обращено несколько десятков гимнов. Поклонение солнцу естественно для человеческого ума. Такое поклонение является существенной частью религии греков. В «Государстве» Платона поклонение солнцу идеализируется. Для него солнце было символом блага. С поклонением солнцу мы встречаемся и в Персии. Солнцу — творцу всего света и жизни на земле — приписывается сверхъестественная сила. Оно — жизнь всего, «что движется и покоится». Оно — всевидящее око мира.

¹ I. 24. 8. Гераклит говорит: «Солнце не перейдет своей меры».

² IV. 23. 9.

³ X. 133. 6.

Оно побуждает людей к их деятельности, рассеивает мрак и дает свет. «Сурья восходит, чтобы пройти оба мира, он взирает на людей, покровительствует всем путешествующим или сидящим на месте, замечает все праведное и неправедное среди людей»¹. Сурья становится творцом мира и его правителем.

Прославляемый в одиннадцати полных гимнах Савитр — также божество солнца. По описанию, он златоокий, златорукий и златоязыкий. Иногда его отличают от солнца², но большей частью отождествляют с ним. Савитр отображает не только светящееся солнце золотого дня, но также невидимое солнце ночи. Он отличается возвышенной нравственностью, ибо кающиеся грешники молят его об отпущении грехов. «Какое бы преступление мы ни совершили против властителя небес по неразумию, слабости, гордыне или человеческой природе, возьми от нас, о Савитр, этот грех»³. Гаятрийский гимн обращен к Сурье в образе Савитра: «Дай нам созерцать это восхитительное сияние Савитра; да просветит он наши умы». Часто цитируемый гимн из Яджурведы: «О бог Савитр, Творец всего, убери препоны и даруй благословение» — обращен к Савитру.

Сурья в образе Вишну поддерживает все миры⁴. Вишну — бог трех сфер. Он покрывает землю, небеса и высочайшие миры, видимые смертным. Никто не может достичь пределов его величия. «С земли мы можем познать две твои сферы. Тебе одному, о Вишну, известна твоя высочайшая обитель»⁵. В Ригведе Вишну занимает возростепенное положение, хотя перед ним большое будущее. Тем не менее основу вайшнавизма можно найти в Ригведе, в которой Вишну изображается как *брихат-шарирах*, с огромным телом, или у него вместо тела мир, *прагъети-ахавам*; он тот, кто приходит в ответ на зов набожных людей⁶. Говорят, что он трижды пересекает земные пространства ради человека, находящегося в беде⁷.

Другим божеством солнца является Пушан. Бог пастухов и хранитель скота, он, несомненно, друг человека. Это бог путников и глав семейств.

Рескин говорит: «Ничто не производит такого глубокого торжественного впечатления на мыслящее существо, как величие восхода солнца». Беспредельная заря, несущая каждое утро свет и жизнь, становится богиней Упас, греческой Эос, светящейся девой утра, любимой Ашвинами и солнцем, но исчезающей перед

¹ R. V., VII. 60.

² R. V., VII. 63.

³ IV. 54. 3.

⁴ I. 21. 154.

⁵ I. 22. 18; VII, 59 1—2.

⁶ I. 155. 6.

⁷ Mānave bādhitāya, IV. 6.

последним, как только он пытается обнять ее своими золотыми лучами.

К Ашвинам взывают почти в пятидесяти гимнах и частично во многих других¹. Ашвины — неразлучные близнецы, светлые владыки светящегося и блестящего, сильные и быстрокрылые, подобно орлам. Они дети Неба, а Заря их сестра. Можно предположить, что их материальной основой являются сумерки. Именно поэтому Ашвин двое, и они соответствуют восходу и заходу солнца. Постепенно они становятся врачевателями богов и людей, чудотворцами, хранителями супружеской любви, жизни, а также избавителями страждущих от всех мучений.

Мы уже упоминали об Адити, от которого произошло несколько богов, называемых Адитьями. Адити дословно означает «несвященный» или «неограниченный». Повидимому, это название служит для обозначения невидимого, беспредельного, которое окружает нас со всех сторон, а также находится за бесконечным пространством вне земли, облаков и неба. Это — гигантский субстрат всего того, что есть здесь и также за этими пределами. «Адити — это небо, Адити — промежуточная область, Адити — отец, мать и сын, Адити — все боги и пять племен, Адити есть все, что когда-либо было рождено, Адити есть то, что когда-нибудь будет рождено»². Здесь мы имеем предвосхищение всеобъемлющей, всепорождающей природы, гигантскую потенцию, или *пракрити*, философии санхья. Это понятие соответствует «беспредельному» у Анаксимандра.

Важное явление природы, возведенное в божественное, — огонь. По своему значению Агни уступает только Индре³, к Агни обращаются по крайней мере в двухстах гимнах. Представление об Агни возникает при виде палящего солнца, которое своим жаром сжигает невоспламеняемые вещества. Оно складывается при виде облаков, мечущих молнии. Оно также ведет свое происхождение от кремня⁴. Это представление складывается при виде огнива⁵. Полагают, что Матарिशван, как и Прометей, принес с неба огонь и поручил бхригуидам⁶ поддерживать его. Эти физические аспекты выступают, когда Агни описывается как обладатель золотистой бороды, острых челюстей и горящих зубов. Лес и гхи (топленое масло) — его пища. Он сияет солнцем, рассеивая ночной мрак. Когда Агни вторгается в леса, его путь черен, а голос подобен небесному грому. Он *дхумакету*, дым — его знамя. «О Агни, прими это полено, которое я воздаю тебе, ярко вспыхни

¹ Ашвины — буквально означает «всадники».

² R. V., I. 89.

³ Латинское «Ignis».

⁴ II. 12. 3.

⁵ Санскритское «araṇis».

⁶ Название одного из родов.

и пошли ввысь твой священный дым, коснись высочайших небес своей гривой и смешайся с лучами солнца»¹. Таким образом, люди видят огонь не только на земле, в очаге и в жертвеннике, но также на небе и в воздухе, в образе солнца, и зари, и молнии в тучах. Вскоре Агни превращается в высшего бога, простираясь над небесами и землей. По мере того как представление о нем делалось все более и более отвлеченным, он становился все более величественным. Он становится посредником между богами и людьми, помогает всем. «О Агни, приведи сюда Варуну на наше жертвоприношение. Приведи Индру с небес и Марутов с воздуха»². «Я считаю Агни своим отцом. Я считаю его своим родственником, своим братом, а также своим другом»³.

Сома, бог вдохновения, дающий бессмертие, аналогичен Хаоме Авесты и Дионису древней Греции; это бог вина и виноградников. Все это — культы опьяняющих напитков. Несчастный человек, чтобы утопить свое горе, нуждается в том или ином напитке. Когда он впервые отведал опьяняющего напитка, его охватывает трепет наслаждения. Несомненно, он теряет рассудок, считая, однако, это безумие божественным. То, что мы называем духовным видением, внезапным просветлением, глубоким проникновением, великодушным милосердием, широтой понимания, — все это спутники возбужденного состояния души. Не удивительно, что напиток, поднимающий дух, обожествляется. Уитни (Whitney) отмечает: «Как только простодушные арийцы, чья религия состояла в поклонении чудесным силам и явлениям природы, поняли, что жидкость способна поднимать дух и вызывать временное помешательство, под влиянием которого индивид побуждается к действию и становится способным вершить дела, на которые он неспособен в обычном состоянии, они открыли в ней нечто божественное; по их представлениям, не кто иной, как бог, наделял божественными силами тех, кто вкушал этот напиток; растение, дающее этот напиток, стало для них царем растений, процесс его приготовления — священным жертвоприношением; орудия, употребляемые для этой цели, считались жертвенными. Глубокая древность этого культа подтверждается частыми ссылками на него в персидской Авесте; однако на индийской земле, повидимому, он получил новый стимул для своего развития»⁴.

Сома персонифицируется не полностью. Растение и сок столь живо предстают перед поэтическим умом, что обожествлять их ему не так легко. Исполнение обращенных к Соме гимнов было приурочено к тому времени, когда сок выжимали из растения. «О Соме, вылитый, чтобы Индра выпил, теки чистым, сладчайшим и увесе-

¹ R. V., II. 6.

² R. V., X. 70. 11.

³ R. V., X. 7. 3.

⁴ J. A. O. S., III. 292.

ляющим потоком»¹. В книге VIII.48.3 один из поклоняющихся восклицает: «Мы пили Сому, мы стали бессмертными, мы вышли на свет, мы познали богов». Такое смешение духовного экстаза с физическим опьянением не свойственно ведийской эпохе. Уильям Джемс говорит, что опьяненное сознание — это отчасти мистическое сознание. Существует убеждение, что мы можем достичь божественного состояния благодаря физическому опьянению. Постепенно Сома приобретает силу исцеления, под влиянием которой слепые прозревают, а хромые начинают ходить². Какое место занимает Сома в деяниях арийцев ведийской эпохи, показывает следующий прекрасный гимн, обращенный к Соме:

«Там, где вечный свет в мире, где находится солнце, в том бессмертном, нетленном мире помести меня, о Сома.

Где сын Вивасват правит, как царь, где находится тайна небес, где находятся могучие воды, там сделай меня бессмертным.

Где жизнь свободна, на третьем небе небес, где миры сверкают, там дай мне бессмертие.

Где есть хотенья и желанья, где чаша светящегося Сомы, где пища и радость, там дай мне бессмертие.

Где есть счастье и наслажденье, где процветают радости и удовольствия, где желанья нашего желанья достигнуты, там дай мне бессмертие»³.

В только что приведенном гимне к Соме упоминается сын Вивасват, который является Ямой Ригведы, соответствующим Йиме — сыну Виванхванта Авесты. Есть три гимна, обращенных к Яме. Он — глава мертвых, не столько бог, сколько правитель мертвых. Он — первый из смертных умер и обрел путь в иной мир, первый, кто пошел по пути предков⁴. Позже он выступает в качестве хозяина, принимая вновь прибывших. В этом царстве он царь, ибо у него самый значительный опыт. Иногда к нему зывают как к богу заходящего солнца⁵. В брахманах Яма делается судьей людей и решает их судьбы. Но в Ригведе он еще только их царь. Яма иллюстрирует правильность замечания, которое Лукиан вкладывает в уста Гераклита: «Что такое люди? Смертные боги. Что такое боги? Бессмертные люди».

Парджанья у арийцев был богом неба. Повидимому, после того как арийцы пришли в Индию, он превратился в Индру, ибо Индра неизвестен другим народам арийского рода. В ведах Парджанья — другое название неба. «Земля — это мать, а я сын Земли. Парджанья — отец. Да поможет он нам»⁶. В Атхарваведе Земля

¹ IX.1.

² VII. 68. 2 и X. 25. 11.

³ S. B. E., *Vedic Hymns*, part I. См. перевод: Gilbert Murray, *Vacchae of Euripides*, p. 20.

⁴ *Pitruyāna*, X. 2. 7.

⁵ X. 14.

⁶ A. V., XII. 1. 12.

называется супругой Парджаньи¹. Парджанья — бог туч и дождя². Он правит как бог всем миром; все сотворенное пребывает в нем; он — жизнь всего, что движется и покоится³. Имеются строки, где слово «Парджанья» употребляется для обозначения тучи или дождя⁴. Макс Мюллер считает, что Парджанья сходен с литовским богом грома, который называется Перкунас⁵.

Из всех явлений природы, вызывающих чувство благоговения и страха, ничто не может сравниться с грозой. «Да, когда я посылаю гром и молнию,— говорит Индра,— тогда вы верите мне». Судя по обращенным к нему гимнам, Индра — самый популярный бог вед. Когда арийцы пришли в Индию, они убедились, что благосостояние их зависело от дождя, как это имеет место и сейчас. Естественно, что бог дождя становится национальным богом индоарийцев^[13]. Индра — бог атмосферных явлений, голубого неба. Он — индийский Зевс. Его происхождение из явлений природы очевидно. Индра рожден водами и облаком. Ему подвластен гром, и он побеждает мрак. Он приносит нам свет и жизнь, дает нам силу и бодрость. Когда он приближается, пред ним склоняются небеса, а земля содрогается. Постепенно связь Индры с небом и грозой забывается. Он превращается в святого духа, правителя всего мира и всего сотворенного, который все видит и слышит и вселяет в человека лучшие мысли и побуждения⁶. Бог грозы, побеждающий злых духов мрака и засухи, у арийцев превращается в победоносного бога битв арийцев с туземным населением. Это была эпоха великой деятельности, и арийский народ был занят завоеваниями и установлением своего господства. Индре нечего делать у туземцев, исповедовавших иную веру. «Бог-герой, который отроду был защитой богов, перед мощью которого содрогаются оба мира,— это, о люди, Индра; тот, кто быстро создал землю и поднял горы, охватил воздушное пространство, поддерживает небеса,— это, о люди, Индра; тот, кто убил змея и высвободил семь рек, спас коров и палицу в битве,— это, о люди, Индра; бог смерти, о котором, сомневаясь, вы спрашиваете: где он? — и смеетесь, считая, что его нет,— он сметает имущество врагов, и верьте в него, о люди,— это Индра; тот, чьей мощью сохраняются кони, скот и вооруженное войско, к кому обращаются обе стороны в бою,— это, о люди, Индра; без чьей помощи человек никогда не побеждает, чья стрела, почти не задумываясь, убивает неверных,— это, о люди, Индра»⁷. Этот бог-

¹ XII. 1. 42.

² R. V., V. 83.

³ R. V., VII. 101. 6.

⁴ См. R. V., I. 164. 5; VII. 61.

⁵ Max Müller, India; What can it teach us? Lect. VI.

⁶ VIII. 37. 3; VIII. 78. 5.

⁷ R. V., II. 12.

победитель приобретает высочайшие свойства бога, он правит небом, землей, водами и горами¹ и постепенно вытесняет Варуну с его господствующего положения в ведийском пантеоне. Величавый Варуна, справедливый и спокойный, последовательный в достижении своих целей, не годится для деятельной эпохи борьбы и завоеваний, в которую вступили арийцы. В самом деле, в некоторых гимнах слышатся отголоски этой великой революции в ведийском мире².

Индре пришлось также бороться с другими богами, которым поклонялись различные племена, населяющие Индию. Существовали племена, поклонявшиеся водам³, дереву ашватха⁴. Многие демоны, с которыми боролся Индра, были племенными богами, например змей Вритра⁵. Другим противником Индры в эпоху Ригведы был Кришна, обожествленный герой племени, которое называлось кришна. Стих гласит:

«Флот Кришны находился у берегов реки Аньшумати (Джамна) с десяти тысячным войском. Благодаря своей мудрости Индра узнал об этом громогласном вожде. Ради нас он уничтожил войско грабителей»⁶. Такое объяснение подсказано Саяной, и этот рассказ в связи с культом Кришны представляет определенный интерес. В поздних пуранах говорится о вражде Кришны с Индрой. Возможно, что Кришна — это бог пастушеского племени, которое было покорено Индрой в эпоху Ригведы, хотя в период Бхагавадгиты он значительно восстановил и усилил утраченные позиции, отождествившись с Васудэвой из Бхагаваты и Вишну вайш-

¹ X. 89. 10.

² (Варуна говорит): «Я царь; все мне подвластно. Все боги подчинены мне, всеобщему творцу жизни, и следуют велениям Варуны. Я царствую в высочайшей святине людей — я, царь Варуна.— О Индра, я Варуна, и два широких, глубоких, благословенных мира — мои. Мудрый творец, я — создатель всех существ. Благодаря мне сохраняются земля и небо. Я заставляю вздвигаться текущие воды. Я водрузил небеса на их священное место. Я, святой Адитья, развертываю троичную вселенную» (небо, землю и воздух).

(Индра говорит): «Кто мне взывают имеющие коней люди, когда им тяжело приходится в битве. Я тот могущественный бог, который своей непревзойденной силой возбуждает сражение и взметает пыль. Все это сделал я, и мощь всех богов не в состоянии меня, непобедимого, обуздать; когда я возбужден возлиянием и молитвами, тогда содрожаются два безграничных мира».

Риши говорит: «То, что ты сделал все это, знают все существа; и ныне ты, о Правитель, объявил это Варуне. Тебя, Индра, люди прославляют как того, кто убил Вритру; это ты выпустил на свободу заточенные воды» (IV. 42).

«Ныне говорю я Асуре, отцу, — прощай; я ухожу от того, кому не приносятся жертвы, к тому, которому люди приносят жертвы, — я выбираю Индру, я отрекаюсь от отца, хотя я с ним жил в дружбе много лет. Агни, Варуна и Сомы должны уступить; сила переходит к другому. Я вижу, как она приходит» (X. 224).

³ X. 9. 1—3.

⁴ R. V., I. 135. 8.

⁵ R. V., VI. 33. 2; VI. 29. 6.

⁶ VIII. 85. 13—15.

навивизма. Именно вследствие смешанного происхождения и этой истории он становится как творцом Бхагавадгиты, персонифицированным Абсолютом, так и пастухом, играющим на флейте на берегах реки Джамны¹.

Наряду с Индрой существуют второстепенные божества, представляющие другие атмосферные явления: Вата, или Ваю,— ветер, Маруты — страшные боги бури и Рудра — завывающий. О ветре поэт говорит: «Где он родится и откуда он возникает, жизнь богов и зародыш мира? Этот бог носится всюду, где хочет; слышатся его голоса, но он невидим»². Вата — это индоиранский бог. Маруты — обожествление сильных бурь, столь частых в Индии, «когда воздух темнеет от пыли и облаков, когда деревья мгновенно остаются без листвы, когда обнажаются их стволы и ломаются ветви, когда кажется, что земля качается, когда содрогаются горы, реки бушуют и яростно пенятся»³. Маруты обычно сильны и разрушительны, но иногда они бывают добрыми и милостивыми. Они бушуют над всем миром или очищают воздух и посылают дождь⁴. Они — друзья Индры и сыновья Дьяуса. Иногда Индру называют старшим из Марутов. Из-за свирепости Марутов считают сыновьями воинственного бога Рудры⁵. В Ригведе Рудра занимает весьма второстепенное положение: ему целиком посвящены только три гимна. В своих руках он держит громовую стрелу и с небес мечет копыя молний. Впоследствии он становится Шивой — милостивым — и кладет начало целой традиции⁶.

Мы также встречаем некоторых богинь, претерпевших такое же превращение. Ушас и Адити — богини. В одном из гимнов⁷ река Синдху прославляется как богиня, а Сарасвати, будучи первоначально названием реки, постепенно превращается в богиню учености⁸. Вак — богиня речи. Араньяни — богиня леса⁹. В позднейших системах шакта использовались богини Ригведы.

¹ Впоследствии культ Кришны возвысился над низшими формами почитания — поклонением змеям и ведийским почитанием Индры. Сестра Ниведита пишет: «Кришна побеждает змея Калию и оставляет отпечаток своей ноги на его голове. Эту же борьбу между новой набожной верой и прежним традиционным почитанием змей можно проследить в личности Шивы и в образе Нагешвары. Кришна убеждает пастухов отказаться от жертвоприношений Индре. Здесь он прямо игнорирует старых ведийских богов, которым, как ныне в некоторых районах Гималаев, повидимому, ничего не известно о посредничестве Брахмы» (Nivedita, Footfalls of Indian History, p. 212).

² X. 168. 34.

³ Max Müller, India, What can it teach us? p. 180.

⁴ R. V., I. 37. 11; I. 64. 6; I. 86. 10; II. 34. 12.

⁵ I. 64. 2.

⁶ R. V., VII. 46. 3; I. 114. 10; I. 114. 1.

⁷ R. V., X. 75. 2. 4. 6.

⁸ VI. 61.

⁹ X. 146.

Ариец ведийской эпохи возносил молитвы к Шакти, или энергии бога, когда он размышлял о восхитительном божественном свете, который сжигает всякую мерзость: «Приди, о богиня, благосклонно внимающая нашим молитвам, Ты — нетленная, равная Брахману»¹.

Когда мысль поднялась от материального к духовному, от физического к личному, стало легче постигать абстрактные божества. Большинство таких божеств встречается в последней книге Ригведы, обнаруживая таким образом свое относительно более позднее происхождение. Таковы Манью², Шраддха³ и др. Обожествляются некоторые качества, связанные с истинным представлением о боге. Тваштр, иногда отождествляемый с Савитром⁴, является «делателем», или создателем мира. Он выковал громовую стрелу Индры, наточил топор Брахманаспати, сделал чаши, из которых боги пьют сому, и дал форму всему живущему. Брахманаспати — бог самого позднейшего времени, того периода, когда стали входить в обычай жертвоприношения. Первоначально бог молить, он скоро стал богом жертвоприношений. Он знаменует собой переход от духа чистой ведийской религии к позднему брахманизму⁵.

VI. МОНОТЕИСТИЧЕСКИЕ ТЕНДЕНЦИИ

Как мы увидим при рассмотрении Атхарваведы, в ведийский пантеон стали проникать из-за пределов арийского мира мифические концепции, принадлежащие к другому складу мысли^[14]. Весь этот сонм богов и богинь обременял интеллект. Поэтому очень рано возникла тенденция к отождествлению одного бога с другим и объединению всех богов. Попытки классификации богов свели их к трем сферам — земной, воздушной и небесной. Иногда говорится, что этих богов 333 или другое число, состоящее из комбинации цифры три⁶. К богам также обращаются как к парам, когда они выполняют идентичные функции. Иногда они объединяются в широком понятии «вишве дэвах», или пантеона. Эта тенденция к систематизации естественно завершается в монотеизме, который проще и логичнее, чем анархия сонма богов и богинь, мешающих друг другу.

¹ Ayātu varadā devī, akṣaram brahmasammitam. Tait. Ār., X. 34. 52.

² Гнев (R. V.), X. 83. 4.

³ Вера (R. V.), X. 151.

⁴ III. 55. 19.

⁵ Рот (Roth) замечает: «Все боги, чьи имена связаны с пати (господом), должны рассматриваться как возникшие недавно. Они — продукт размышления». Это, однако, верно не во всех случаях. Ср. Вастошпати. Этими сведениями я обязан проф. Кейсу.

⁶ См. R. V., III. 9. 9.

Монотеизм неизбежен при истинном понимании бога. Верховное может быть только одно. Невозможно представить два высших и неограниченных существа. Ибо тогда встает вопрос, не является ли и бог созданием чего-то другого. Сотворенный бог — вообще не бог. По мере того как человек проникал в деятельность мира и природу божественного, множество отдельных богов обнаружило тенденцию слиться в едином. Восприятие единства реализовалось в идее *риты*, выработанной для поддержки монотеизма. Если многообразие явлений природы требует множества богов, то не требует ли единая природа и единственного бога, объемлющего все сущее? Вера в законы природы означает веру в единого бога. Развитие такого понимания предполагает конец суеверий. В упорядоченной системе природы нет места таинственным вмешательствам, в которых только суеверие и путаная мысль находят признак политеизма. В поклонении Варуне мы имеем наибольшее приближение к монотеизму. Ему приписывались нравственные и духовные атрибуты, такие, как справедливость, благодетельность, праведность и даже сострадание. Все большее значение придавалось его высшей, идеальной стороне за счет сравнительного пренебрежения грубой, или материальной, его стороной и ее замалчивания. Варуна — бог, которому принадлежат и человек и природа, этот мир и все остальное. Он заботится не только о внешнем поведении, но и о внутренней чистоте жизни. Предполагаемое религиозным сознанием требование единого верховного бога проявилось в том, что характеризуются как генотеизм вед. Согласно Максу Мюллеру, который впервые ввел в употребление данный термин, это — поочередное поклонение каждому божеству так, как будто оно — величайший и даже единственный бог. Но в целом такое положение логически противоречиво, ибо сердце указывает правильный путь прогресса, а вера противоречит ему. Мы не можем иметь множество богов, ибо религиозное сознание против этого. Генотеизм — это бессознательное нащупывание пути к монотеизму. Слабый человеческий ум еще только ищет его. Ариец эпохи вед остро чувствовал таинство первичного и несоответствие ему принятых понятий. Богам поклонялись как высшим поочередно, хотя в каждый данный момент только один из них занимал верховное положение. Единый бог не отрицал других богов. Даже низшие боги иногда возводились в ранг высших. Все зависело от набожности поэта и особого объекта, который он имел в виду. «Варуна — небо, Варуна — земля, Варуна — воздух, Варуна — вселенная и все вне ее».

Иногда Агни является всеми богами. Иногда Индра превосходит всех богов. На какой-то момент каждый бог как бы становится совокупной фотографией всех других. Упование на волю божию, составляющее суть религиозного опыта, возможно только при единобожии. Таким образом, генотеизм, повидимому, порожден

самой логикой религии. Это не «политеизм с охладевшим культом богов, неразборчивым к их субординации и ведущим к случайным проявлениям монотеизма, в котором каждый бог овладевает скипетром, но ни один не может надолго удержать его»¹, как это предполагает Блумфилд.

Когда каждый бог рассматривается как творец с атрибутами Вишвакармана, создателя мира, Праджапати, владыки всей твари, то легко отбросить личные особенности и создать бога с общими функциями, особенно когда отдельные боги представляют собой лишь туманные и путаные понятия, а не реальных лиц.

Постепенная идеализация понятия бога, как она обнаруживается в культе Варуны, логика религии с ее тенденцией к слиянию всех богов, генотеизм с явной склонностью к монотеизму, понятие *риты*, или единства природы, и систематизаторское воздействие человеческого ума — все это способствовало замене политеистического антропоморфизма спиритуалистическим монотеизмом. Ведийские пророки в этот период были заняты отысканием творящей первопричины вселенной — не сотворенной и не погибающей. Единственным логичным путем к установлению такого монотеизма было подчинение богов единому верховному существу или управляющему духу, который мог бы регулировать действия низших богов. Этот процесс удовлетворял стремление к единобожию и в то же время позволял им сохранить преемственность с прошлым. Индийская мысль, смелая и искренняя, никогда не была негибкой и грубой. Она обычно не старалась стать непопулярной и поэтому в большинстве случаев шла на компромисс; но безжалостная логика — ревностный властелин — была отомщена, ибо современный индуизм, из-за своего приспособленческого духа, распался на множество различных философий, религий, мифологий и магий. На сонм богов стали смотреть как на различные воплощения всеобщего духа. Они правили каждый в своей сфере под властью верховного сюзерена. Их полномочия были делегированными, а их власть — чем-то вроде власти вице-короля, но отнюдь не суверенной. Капризные боги хаотического культа природы стали космическими силами, действия которых были отныне упорядочены в гармоничной системе. Даже Индра и Варуна стали, так сказать, ведомственными божествами. Самое высокое положение в последней части Ригведы занимает Вишвакарман². Он всевидящий бог, который имеет глаза, лица, руки, ноги со всех сторон, который создал небо и землю взмахами своих рук и крыльев, знает все миры, но непознаваем для смертных. Брихаспати тоже претендует на верховенство³. Во многих текстах это

¹ Bloomfield, *The Religion of the Veda*, p. 199.

² См. X. 81. 82.

³ См. X. 72.

Праджapati, владыка всей твари ¹. Иной раз верховным существом называется Хираньягарбха, золотой бог, который изображается как единосущный бог ².

VII. МОНОТЕИЗМ ПРОТИВ МОНИЗМА

То, что даже во времена ведийских гимнов мы имеем дело не только с необузданным воображением и фантазией, но и с серьезной мыслью и проникновением, вытекает из того факта, что мы очень часто встречаем вопросительный способ самого утверждения. Необходимость постулирования многих богов обязана воздействию ума, который пытается понять вещи, а не просто принять факты так, как они даны ему. «Где находится солнце ночью?» «Где бывают звезды днем?» «Почему солнце не падает?» «Что раньше, что позже — ночь или день?» «Откуда приходит ветер и куда он уходит?» ³ Таковы благоговейные и любознательные вопросы и чувства, которые образуют колыбель всякой науки и философии. Мы видели также инстинктивное нащупывание знания, раскрывающегося во всевозможнейших формах и видах. Признавалось множество богов. Устремления человеческого сердца не мог удовлетворить плюралистический пантеон. Возникло сомнение: какой же бог — бог реальный? *Kasmai devāya haviṣa vidhema* — «какому богу принесем мы нашу жертву?» ⁴ Скромное происхождение богов было совершенно очевидным. Новые боги вырастали на индийской почве, а некоторые были заимствованы от туземных народов. Молитва, возносимая, чтобы сделать нас верующими ⁵, немислима во времена непоколебимой веры. Скептицизм насыщал атмосферу того времени. Существование и верховенство Индры ставилось под сомнение ⁶. *Настика*, или дух отрицания, отвергал все, как хитросплетение лжи. Ведийские гимны были обращены к неизвестным богам. Мы достигаем «сумерок богов», в которых они медленно исчезают. В упанишадах сумерки превратились в ночь, а сами боги исчезли, сохранившись лишь для мечтателей прошлого. Даже единственное великое существо монотеистического периода не избежало критики. Человеческий ум не довольствуется антропоморфическим божеством. Если мы говорим, что существует один великий бог, которому подчинены остальные боги, то вопрос остается неразрешенным. «Кто видел перворожденного, когда тот, у кого нет костей, родил того, у кого

¹ См. X. 85. 43; X. 189. 4; X. 184. 4; Śatapatha Brāh., VI. 6. 8. 1—14; X 1. 3. 1.

² X. 121.

³ R. V., I. 24. 185.

⁴ X. 121.

⁵ X. 151.

⁶ X. 86. 1; VII. 100—103; II. 12. 5.

есть кости? Где жизнь, кровь, я вселенной? Разве спрашивает что-либо тот, кто знает?»¹

Это основная проблема философии. Что такое жизнь, или сущность, вселенной? Догма сама по себе ничего не дает. Мы должны почувствовать, или ощутить, духовную реальность. Вопрос поэтому заключается в следующем: «Кто видел перворожденного?»² Ищущие умы заботились не столько о личном благополучии и счастье, сколько об абсолютной истине. Смотрите ли вы на бога глазами дикаря, как на сердитого и оскорбленного человека, или с точки зрения цивилизованного человека, как на милосердное и сострадательное существо, судью всего, что есть на земле, творца и руководителя мира, — в обоих случаях это не выдерживающая критики, слабая концепция. Антропоморфические идеи должны исчезнуть. Они дают вам заменителей бога, а не истинно живого бога. Мы должны верить в бога, средоточие жизни, а не в его тень, отраженную в человеческих умах. Бог — это неугасимый свет, окружающий нас со всех сторон. *Rgāno virāṭ* («Жизнь необъятна»). Он содержит мыслей не меньше, чем вещей. Одно и то же раскрывается в разных аспектах. Он — един, однороден, вечен, необходим, бесконечен и всемогущ. Из него все вытекает. В него все возвращается. При всей эмоциональной ценности личного бога истина выдвигает другой образец и требует другого объекта поклонения. Каким бы холодным и далеким, ужасным и неприятным он ни казался, он не перестает быть истиной. Монотеизм, которого вплоть до наших дней придерживается большая часть человечества, не удовлетворял ведийских мыслителей позднейшего периода.

Они прилагали к первопричине мира термин «сат»³, среднего рода, чтобы показать, что оно возвышается над половыми различиями. Они были убеждены, что существует некая реальность, а Агни, Индра, Варуна и др. — лишь различные формы или названия ее. Это нечто было не множественно, а едино, безлично, правило «всем, что неподвижно и что движется, что ходит или летает, будучи рожденным разным»⁴. «Реальность едина, и знатоки называют ее различными именами: Агни, Яма и Матарिशван»⁵.

Звездное небо и широкая земля, море и бессмертные холмы —

Были все деяниями единого духа, чертами
Того же лица, цветами единого дерева;

¹ R. V., I. 4. 164.

² Ko dadarśa prathamā jāyamānam?

³ Sat (sat) — форма причастия настоящего времени действительного залога от корня «ас» — «являться», «быть», буквально означающая «сущее», «существующее». — *Прим. ред.*

⁴ III. 54. 8.

⁵ Ekaṁ sad viprā bahudhā vadanti
Agniṁ yamaṁ mātariśvanam āhuḥ (I. 164. 46).

Признаками великого откровения,
 Типами и символами вечности,
 Первым, и последним, и средним, и без конца ¹.

Это единое — душа мира, имманентная причина того, что есть во вселенной, источник всякой природы, вечная энергия. Это — ни небо, ни земля, ни солнечный свет, ни буря, но другая сущность, то ли субстанциональный рита, то ли одухотворенный Адити, то ли единый, дышащий не дыша ². Мы не можем видеть его, мы не можем правильно описать его. С трогательной искренностью поэт заключает: «Мы никогда не узрим того, кто породил эти вещи». «Как глупец, не ведающий в своем собственном уме, я вопрошаю о скрытых обиталищах богов — не открыв их, я вопрошаю мудрецов, которые, может быть, открыли; не зная, для того чтобы знать» ³. Именно эта высшая реальность, которая живет во всех вещах и движет их все, это реально единое цветет в розе, прорывается в красе облаков, показывает свою силу в бурях и рассыпает звезды по небу. Итак, здесь налицо интуитивное представление истинного бога, который из всех богов является единственным богом, каждодневно поражающее, но поражающее исключительно потому, что оно имело место в столь ранний час зари духовной истории. В этой единой реальности исчезает всякое различие между арийцем и дравидом, евреем и идолопоклонником, индусом и мусульманином, христианином и язычником. Здесь на мгновение мелькнул идеал, перед которым все земные религии — лишь тени, указывающие на совершенство дня. Единое называется многими именами. «Жрецы и поэты многими словами превращают во многое скрытую реальность, которая только одна» ⁴. Человек вынужден образовывать весьма несовершенные идеи об этой необъятной реальности. Желания его души, повидимому, прекрасно удовлетворяются неточными идеями, «призраками (идолами), которым мы здесь поклоняемся». Не существует двух совершенно схожих идолов, поскольку нет двух людей с совершенно одинаковыми представлениями. Глупо препираться по поводу символов, при посредстве которых мы пытаемся выразить эту реальность. ЕДИНЫЙ бог называется по-разному, в зависимости от той сферы, в которой он проявляет себя, или склонностей ищущих душ. Не следует рассматривать это как ограниченное приспособление к народной религии. Это — открытие глубокой философской истины. Израильтянам дано то же откровение: «Господь Бог твой Един». Плутарх говорит: «Одно солнце и Одно небо над всеми народами, и у единого Божества есть много имен».

¹ Wordsworth, Prelude 6.

² X. 129. 2.

³ R. V., X. 121; X. 82. 7; I. 167. 5—6.

⁴ X. 114; см. также Yajur-Veda, XXX. 2. 4. См. Y ā s k a, Nirukta, VII.5.

О Бог, наиславнейший, имеющий много имен,
Великий царь природы, вечно неизменный;
Твоему всемогуществу, по своему справедливому закону
Руководящему всем, о Зевс, слава, ибо к тебе
Надлежит взывать твоим созданиям во всех странах ¹.

Об этой монистической теории Ригведы Дойссен пишет следующее: «Индусы пришли к этому монизму существенно отличным от других стран путем. Монотеизм был достигнут в Египте посредством механического отождествления различных местных богов, в Палестине — запрещением других богов и жестокими гонениями на тех, кто им поклонялся, с целью возвеличения национального бога — Иеговы. В Индии пришли к монизму, хотя и не к монотеизму, по более философскому пути, проникнув сквозь покров множественности к лежащему в ее основе единству» ².

Макс Мюллер говорит: «В какое бы время ни было закончено собрание [пятой] Ригведы — санхиты, во всяком случае еще до этого времени составилось убеждение, что существует только Единое, Единое существо, ни мужское, ни женское, Существо, стоящее высоко над всеми условиями и ограничениями личности и человеческой природы, и при этом Существо, в действительности обозначаемое всеми такими именами, как Индра, Агни, Матарिशван, и даже именем Праджапати, Господа созданного. Действительно, ведийские поэты дошли до понятия о божестве, достигнутого некоторыми из христианских философов Александрии, но даже в настоящее время чуждого многим, называющим себя христианами» ³.

В некоторых из поздних гимнов Ригведы Высшее существо называется безразлично—или *он*, или *оно*. В них впервые в истории мысли обнаружилось явное колебание между монотеизмом и монизмом — поразительная черта не только восточной, но и западной философии. Тому же бесформенному, безличному, чистому и бесстрастному существу, созданному философской мыслью, горячее, любвеобильное сердце эмоционального человека поклоняется как кроткому и доброжелательному божеству. Это неизбежно. Религиозное сознание обычно принимает форму диалога, общения двух волей, смертной и бессмертной. Наблюдается тенденция сделать бога бессмертной личностью, поставленной над смертным человеком и противопоставленной ему. Но и это понятие бога как единого среди многих не является высшей философской истиной. Религия без личного бога может существовать лишь для немно-

¹ Гимн Клеанта.

² Deussen, *Outlines of Indian Philosophy*, p. 13.

³ S. S., pp. 51, 52. (См. русский перевод — М. Мюллер, *Шесть систем индийской философии*; перевод с английского П. Николаева, М., 1901, стр. 53.— *Ред.*)

гих строго логически мыслящих людей, которые хотят довести свои принципы до крайних выводов. Даже философ, когда его просят определить высшую реальность, вынужден пользоваться терминами, которые сводят ее на более низкий уровень. Человек знает, что его ограниченные способности не могут охватить трансцендентную обширность всеобщего духа. Он все еще вынужден описывать вечное своим собственным ничтожным способом. Связанный своей ограниченностью, он неизбежно создает неточные картины обширного, величественного, непостижимого источника и энергии всех вещей. Философ создает призраки (идолы) для собственного удовлетворения. Личность — это ограничение, но поклоняться можно только личному богу. Личность предполагает различие *я* и *не-я*, и потому понятие «личность» не применимо к существу, которое включает в себя и объемлет все, что есть. Личный бог — это символ, хотя и высочайший символ, истинно живого бога. Бесформенности придана форма, безличное сделано личным; вездесущее помещено в определенное обиталище; вечному дана временная характеристика. Когда мы сводим Абсолют к объекту поклонения, он становится чем-то меньшим, чем Абсолют. Чтобы вступить в практические отношения с конечной волей, бог должен быть меньше Абсолюта, но если он меньше Абсолюта, тогда он не может быть объектом поклонения ни в одной действительной религии. Если бог совершенен, религия невозможна; если бог несовершенен, религия бездейственна. При конечном, ограниченном боге у нас не может быть безмятежной радости, уверенности в победе и веры в конечное предначертание вселенной. Истинная религия требует Абсолюта. Поэтому, чтобы примирить требования как народной религии, так и философии, Абсолютный дух называется то *он*, то *оно*. Так обстоит дело в упанишадах. То же мы находим в Бхагавадгите и Веданта-сутрах. У нас нет необходимости сводить это к сознательному компромиссу теистических и монистических элементов или прибегать к каким-либо уловкам мысли. Монистическая концепция также способна развить высший религиозный дух. Только молитва, возносимая к богу, заменяется здесь созерцанием Высшего духа, который безошибочно и в то же время щедро правит миром и пронизывающей его любовью. Взаимопонимание духа как части и духа как целого порождается наивысшей религиозной эмоцией. Такая идеальная любовь к богу и созерцание обилия красоты и добра наполняют дух чувством космического. Правда, такая религия кажется человеку, который не дошел до нее и не почувствовал ее могущества, слишком холодной или слишком умственной, зато ни одна другая религия не может быть оправдана с философской точки зрения.

Все формы религии, появившиеся на земле, служат для удовлетворения основной потребности человеческого сердца. Человек страстно стремится к высшей силе, на которую он мог бы положиться,

к Единому, большему, чем он сам, которому он мог бы поклоняться. Боги различных стадий развития ведийской религии являются отражениями растущих желаний и потребностей человека, его откровенных исканий и сердечных стремлений. Иногда он желал бы иметь богов, которые слушали бы его молитвы и принимали его жертвы, и появляются боги, отвечающие этому назначению. Возникают боги, олицетворяющие силы природы, антропоморфные боги, но никто из них не соответствовал высочайшему представлению о божестве, хотя бы их и пытались оправдать с точки зрения человеческого разума как различные проявления единого Всевышнего. Рассеянные лучи, теряющиеся среди сонма божеств, были объединены в нестерпимом блеске Единого, безымянного бога, который один лишь мог удовлетворить беспокойное стремление человеческого сердца и скептический ум. Прогресс ведийской философской и религиозной мысли не прекратился, пока не достиг этой первичной реальности. Развитие религиозной мысли, воплощенной в гимнах, может быть обнаружено в упоминании типичных богов: 1) Дьяус, характерный для первой стадии поклонения природе; 2) Варуна, высоконравственный бог позднейшего времени; 3) Индра, эгоистичный бог эпохи завоевания и господства; 4) Праджапати, бог монотеистов и 5) Брахман — завершение всех этих четырех низших ступеней. Этот прогресс был столь же историческим, сколь и логическим. Но в ведийских гимнах о них всех говорится одновременно, без всякого соблюдения логического порядка и хронологической последовательности. Иногда в одном и том же гимне упоминается о них всех. Это только показывает, что ко времени записи текста Ригведы все эти стадии мысли были уже пройдены и люди цеплялись за некоторые из них или за них всех, совершенно не сознавая их противоречивости.

VIII. КОСМОЛОГИЯ

Ведийские мыслители не забывали о философских проблемах, касающихся происхождения и природы мира. В поисках первоосновы всех изменчивых вещей они, подобно древним грекам, рассматривали воду, воздух и пр. в качестве первичных элементов, из которых составилось все разнообразие вещей в мире. Из воды, говорится, произошел мир благодаря силе времени; *самватсаре*, или году; желанию, или *каме*; уму, или *пуруше*; теплу, или *тапасу*¹. Иногда сама вода порождается ночью, или хаосом, *тамасом*, или воздухом². В книге X. 72 говорится, что основой этого мира является *асат*, или несуществующее, с чем отождествляется Адити, бесконечное^[15]. Все существующее — это *дити*, или зависимое, конечное, тогда как *а-дити*, бесконечное, — это несущее

¹ X. 190.

² X. 168.

ствующее. Из бесконечного возникает космическая сила, хотя иногда говорится, что последняя сама источник бесконечного¹. Эти идеи, однако, вскоре связались с нефизическим, и физика, войдя в союз с религией, стала метафизикой.

На плюралистической стадии некоторые боги — Варуна, Индра, Агни, Вишвакарман — рассматривались как творцы вселенной². Способ же сотворения понимался по-разному. Предполагается, что некие боги построили этот мир, как плотник строит дом. Возникал лишь вопрос, как было получено дерево или древесина для этого строительства³. На позднейшей стадии дается ответ, что Брахман — и дерево и древесина, из которых сделаны небеса и земля⁴. В тех или иных случаях предлагается концепция органического роста или развития⁵. Иногда говорится, что боги творят мир силой жертвоприношений. Но это, вероятно, относится к позднейшей стадии развития ведийской мысли.

Когда мы достигаем уровня монотеизма, возникает вопрос, создал ли бог мир из своей собственной природы, без какой-либо предсуществовавшей материи, или с помощью своей силы, действующей на вечно предсуществовавшую материю. Первая точка зрения приводит нас к более высокой монистической концепции, в то время как вторая остается на более низком уровне монотеизма, причем в ведийских гимнах мы встречаем обе точки зрения. В X. 121 рассказывается о творении мира Всемогущим богом из предсуществовавшей материи. Хираньягарбха возник вначале из великой воды, которая заполняла вселенную. Он развил прекрасный мир из бесформенного хаоса, который был все, что тогда существовало⁶. Но, спрашивается, как случилось, что хаос породил Хираньягарбху? Какова неизвестная сила или закон развития, приведший к его возникновению? Кто творец первобытных вод? Согласно Ману, Хариванше и пуранам, создателем хаоса был бог. Он сотворил его своей волей и вложил в него семя, ставшее золотым зародышем, в котором он сам был рожден как Брахма, или бог-творец. «Я — Хираньягарбха, сам Высший дух проявляется в форме Хираньягарбхи»⁷. Таким образом, две извечно сосуществовавшие субстанции оказываются развитием единого первичного субстрата.

Такова в точности идея более позднего гимна, называемого гимном Насадии, переведенного на английский язык Максом Мюллером.

¹ X. 72. 3.

² VII. 86; III. 32. 80; X. 81, 2; X. 72. 2; X. 121. 1.

³ X. 31. 7; ср. X. 81. 4.

⁴ См. Tait. Brāh.

⁵ X. 123. 1.

⁶ Ср. Manu, I. 5. 8.; Maitrī Up., 5. 2.

⁷ Manu, V. 9.

«Тогда не было ни того, что есть, ни того, что не есть; не было ни неба, ни небес, которые выше. Что покрывало? Где было это и под чьим покровительством? Была ли вода глубокой бездной (в которой это лежало)?»

Тогда не было смерти, следовательно, не было ничего бессмертного. Тогда не было света (отличия) между ночью и днем. Этот Единый дышал сам собой, не дыша; другого, кроме этого, тогда не было ничего.

Тогда был мрак, в начале всего было море без света; зародыш, который лежал, покрытый оболочкой, этот Единый был рожден силой тепла (тапаса).

В начале победила любовь, которая была семенем, исходящим из духа; поэты, поискав в своем сердце, нашли при посредстве мудрости связь сущего в несуществующем.

Проходящий (распростертый) луч был ли внизу или сверху? Тогда были носители семян, тогда были силы, сила *я* внизу и воля сверху.

Кто тогда знал, кто объявил это здесь, откуда родилось это создание? Боги появились позже этого создания; кто же знает, откуда оно появилось? Тот, от кого исходило это создание, совершил ли он его или не совершил,— Высочайший Видящий в высочайшем небе, он, может быть, знает, или даже и он не знает?»¹

Мы находим в этом гимне изложение наиболее развитой теории сотворения. Прежде всего не было существующего или несуществующего. Существования в его обнаруживающемся аспекте тогда не было. Мы не можем поэтому называть это и несуществующим, ибо это позитивное бытие, из которого происходит все сущее. Первая строка этого гимна обнаруживает неадекватность наших категорий. Абсолютная реальность, лежащая в основе мира, не может быть охарактеризована нами как существующая или несуществующая. Этот Единый дышал без дыхания своей собственной силой². Ничего другого, вне и кроме этого, тогда не было. Первопричина всего, он старше всего мира с его солнцем, луной, небом и звездами. Он вне времени, вне пространства, вне возраста, вне смерти и вне бессмертия. Мы не можем выразить, что это такое, кроме того, что он есть. Такова первичная необусловленная деятельная основа всякого бытия. В этом Абсолютном сознании имеется прежде всего факт утверждения или установления первичного «я». Это соответствует логическому закону тождества — «А есть А», достоверность которого предполагает первоначальное само-утверждение. Непосредственно должно быть также и не-его как коррелят его. *Я* соотносится с *не-я*, которое соответствует «А не есть В». «Я» было бы голым утверждением, пустой абстракцией, если бы не было *другого*, которого оно осознало бы. Если нет другого, нет и его. Его предполагает не-его как свое условие. Это противопоставление его и не-его представляет собой первоначаль-

¹ X. 129; см. также S. S., pp. 65—66. (См. Макс Мюллер, Шесть систем индийской философии, стр. 54—52). Sat. Br̥ih., X. 5. 3. 1.

² Ср. аристотелевский неподвижный двигатель.

ный антитезис, и развитие этого предполагаемого противопоставления из Абсолюта происходит, как говорится, благодаря тапасу. Тапас — это именно «стремление вперед», спонтанное «вырастание», проекция бытия в существование, возбуждающий импульс, извечный духовный пыл Абсолюта. Посредством этого тапаса мы получаем бытие и небытие, «я» и «не-я», активного пурушу и пассивную пракрити, формирующее начало и хаотическую материю. Последующее развитие происходит благодаря взаимодействию этих двух противоположных начал. Согласно этому гимну, желание составляет тайну бытия мира. Желание, или *кама*, — признак самосознания, зародыш духа, *манасо ретах*. Оно — основа всякого прогресса, стимул к прогрессу. Самосознающее его имеет желания, развитые в нем присутствием не-его. Желание¹ — это больше, чем мысль. Оно означает интеллектуальное возбуждение, чувство недостаточности, а также деятельное усилие. Это связь, скрепляющая существующее с несуществующим. Нерожденное, единое, вечное прорывается в самопознающем Брахме с противостоящими ему материей, мраком, небытием, нулем, хаосом. Желание — существенная черта этого самопознающего пуруши. Последняя фраза «ко веда?» («кто знает?») выявляет тайну сотворения, которая заставила позднейших мыслителей назвать ее «майей».

Имеются гимны, которые останавливаются на двух началах — пуруше и пракрити. В разделе X. 82. 5—6 гимна, обращенного к Вишвакарману, мы находим изречение, что воды моря содержали первичный, или изначальный, зародыш. Этот первичный зародыш представляет собой мировое яйцо, плавающее на первобытных водах хаоса, начало жизни вселенной. Из него появляется Вишвакарман, перворожденный вселенной, творец и создатель мира^[16]. Воды представляют собой хаос греков, «безвидное и пустое» книги «Бытия», с бесконечной волей, покоящейся на них². Желание, воля, самосознание, дух, *вак*, или слово, — все это качества бесконечного разума, личного бога, размышляющего над водами, Нараяны, покоящегося на извечном Ананте. Это бог из книги «Бытия» говорит: «Да будет». И становится так. «Он подумал: я создам миры», тогда он создал эти различные миры, воду, свет и прочее. Гимн Насадии, однако, преодолевает дуалистическую метафизику, поднимаясь до более высокого монизма. Он берет природу и дух как два аспекта единого Абсолюта. Абсолют сам по себе ни *я*, ни другое, он ни самопознание типа «я», ни бессознательное

¹ Любопытно отметить, что греческая мифология связывает бога любви Эроса, соответствующего Каме, с творением вселенной. Платон говорит в своем «Пире»: «Эрос не только не имел родителей, но и никто из несведущих людей или поэтов никогда не говорил, что они у него были ...» По Аристотелю, бог выступает как объект желания.

² Ср. с рассказом из книги Бытия: «...и тьма над бездною, и Дух Божий носился над водою» (Быт. 1, 2); см. также R. V., X. 121; X. 72.

типа «не-я». Он выше обоих. Абсолют — это трансцендентное сознание. Противоположность развивается внутри его самого. Согласно этому гимну и употребляя современную терминологию, процесс творения прошел следующие стадии: 1) Высший Абсолют; 2) голое самосознание, «я» есть «я»; 3) ограниченное самосознание в форме другого.

Это не означает, что имеется определенная точка, от которой начинается развитие Абсолюта. Стадии изложены в логическом, а не в хронологическом порядке. Его предполагает не-его и потому не может предшествовать ему. Не-его также не может предшествовать его. Равно и Абсолют невозможен без деятельного тапаса. Вневременное целое проявляется в бесконечном ряде становлений, и этот процесс будет продолжаться до тех пор, пока я вновь не утвердится абсолютно в разнообразном содержании опыта, чего никогда не будет. Таким образом, мир всегда лишен покоя. Гимн говорит нам, как произошло сотворение, но не говорит, почему оно произошло. Он излагает факт сотворения¹.

Мы ясно видим, что в гимнах Ригведы нет основания для концепции нереальности мира. Мир не бесцельный призрак, а развитие бога. Где бы ни встречалось слово «майя», оно употребляется только для обозначения могущества или силы: «Индра при помощи майи быстро принимает много личин»². Однако иногда майя и ее производные — *майин*, *майявант* — обозначают волю демонов³, а порой это слово употребляется в смысле иллюзии, или видимости⁴. Главной тенденцией Ригведы является наивный реализм. Позднейшие индийские мыслители различают пять элементов: эфир, или *акашу*, воздух, огонь, воду и землю. Но Ригведа постулирует только один — воду. Это первоначальная материя, из которой постепенно все развивается.

Было бы очевидной ошибкой думать, что согласно рассмотренному гимну первоначально было небытие, из которого произошло бытие. Первичное состояние — это не абсолютное несуществование, так как гимн допускает реальность Единого, который дышит сам собой, не дыша. Это — способ описания абсолютной реальности, логической основы всей вселенной. Бытие и небытие, которые являются коррелятивными терминами, не могут быть применимы к Единому, который вне всяких противоположностей. Небытие означает только то, что зримо существующее теперь не имело определенного существования. В Х. 72 сказано: «существующее произошло от несуществующего». Даже в данном случае

¹ Ср. с концепцией демиурга у Платона в «Тимее», а также с концепцией творящего воображения, развитой Дугласом Фосеттом в его двух книгах: E. Douglas Fawcett, *The World of Imagination; Divine Imagining.*

² R. V., VI. 47. 18.

³ V. 2. 9; VI. 61. 3; I. 32. 4; VII. 49. 4; VII. 98. 5.

⁴ X. 54. 2.

это не значит, что бытие возникло из небытия, а только то, что определенное бытие произошло из бытия неопределенного. Таким образом, мы не согласны с мнением, что этот гимн — отправной пункт натурфилософии, развившейся в систему санкхья»¹.

Сотворение мира иногда прослеживается вплоть до исходного материала: в Пуруша-сукте² мы находим, что боги являются создателями мира, а материал, из которого создан мир, — это тело великого пуруши. Акт творения рассматривается как жертвоприношение, в котором Пуруша является жертвой. «Пуруша — это все в этом мире, что было и будет»³. Антропоморфизм, однажды возникнув, не может быть обуздан, и воображение индийца выявляет величие своего бога, придавая ему громадные размеры. Поэтический ум вызывает в воображении широкую композицию, показывающую единство целого — мира и бога. Этот гимн, однако, не противоречит описанной выше теории сотворения мира из Единого Абсолюта. Даже согласно этому гимну весь мир обусловлен саморазделением Абсолюта на субъект и объект, пурушу и пракрити. Только эта идея довольно грубо аллегоризирована. Высшая реальность становится активным пурушей, потому что сказано: «От Пуруши был рожден Вират, а от Вирата — опять Пуруша». Пуруша, следовательно, и порождающий и порожденный. Он является и Абсолютом и самосознающим «я».

IX. РЕЛИГИЯ

Мы видели, как физические явления первыми привлекали внимание и персонифицировались. Обожествление явлений природы имело пагубное влияние на религиозную мысль и практику. Мир становится населенным богами, обладающими человеческим чувством справедливости и способными находиться под влиянием человеческих качеств — ненависти и любви. Многие боги даже недостаточно очеловечены и легко нисходят до своего прошлого естественного состояния. Индра, например, рожденный из вод и облака, иногда обрушивается с неба громом. Ведийские боги, как говорит Блумфилд, представляют собой «приостановленную персонификацию». Но даже очеловеченные боги лишь грубо личны. У них руки и ноги, как и у людей. Им дана действительная телесная оболочка, бушующие в груди человека страсти, красивая лоснящаяся кожа и почтенная длинная борода. Они борются и празд-

¹ См. Macdonell, *Vedic Reader*, p. 207. Имеются ведийские мыслители, которые постулируют бытие или небытие как первоначало (X. 129. 1; X. 72. 2), поскольку это касается мира опыта, и они, возможно, положили начало позднейшим логическим теориям *саткарья-вады* — наличия следствия в причине, и *асаткарья вады* — неналичия следствия в причине.

² X. 90.

³ X. 90. 2.

нуют, пьют и пляшут, едят и радуются. Некоторые из них описываются как жрецы, выполняющие свои функции, — таковы Агни и Брихаспати; другие — как воины, подобно Индре и Марутам. Пищей им служит обычная излюбленная еда человека: молоко и масло, гхи (топленое масло) и зерно; их излюбленное питье — сок сомы¹. Им свойственны человеческие слабости, и их легко убаготворить лестью. Порой они столь нелепо эгоцентричны, что начинают обсуждать, что они должны дать. «Я должен сделать это, а не то; я должен ему дать — корову или лошадь? Во всяком случае, я хотел бы действительно получить от него сому». В их глазах богатое приношение гораздо действеннее искренней молитвы. Именно весьма примитивный закон — давать и брать — связывает богов и людей, а совершенное взаимодействие, регулирующее их отношения в поздних брахманах, — дело далекого будущего.

«Очеловечить элементы религии (культы) природы — значит неизбежно сделать их порочными. Нет большого нравственного вреда в поклонении грозе, хотя молния поражает доброго и злого совершенно не рассуждая. Нет необходимости притворяться, будто молния делает мудрый и справедливый выбор, но если вы поклоняетесь воображаемому квазичеловеческому существу, которое мечет молнии, то перед вами уже встает дилемма. Либо вы должны признать, что поклоняетесь и угождаете существу, не имеющему морального чувства, потому что порой оно бывает опасным, либо вы должны избобрести причины его гнева на людей, которым пришлось пострадать. И можно быть уверенным, что это — дурные причины. Бог, будучи личностью, становится капризным и жестоким»².

Если согласиться с этим взглядом, то поклонение силам природы в ведийскую эпоху было не вполне искренним, а утилитарным. Мы боимся тех богов, чьи действия опасны для нас, и любим тех, которые помогают нам в наших повседневных делах. Мы молим Индру о ниспослании нам дождя и в то же время умоляем его не посылать на нас бурю. К солнцу возносятся молитвы о даровании умеренного тепла и о смягчении опаляющей жары с ее последствиями в виде засухи и голода. Боги становятся источниками материального процветания, и молитвы о даровании мирских благ весьма обычны. А поскольку боги подразделяются в зависимости от своего назначения и свойств, мы молим определенные божества об определенных вещах³. Обращения к богам однообразно просты⁴. Боги понимались скорее как строгие, чем добрые, скорее как могущественные, чем моральные. Такая религия не способ-

¹ Oldenberg, *Ancient India*, p. 71.

² Gilbert Murray, *Four Stages of Greek Religion*, p. 88.

³ X. 47. 1; IV. 32. 4; II. 1; II. 6; VII. 59; VII. 24. 6; VII. 67. 16.

⁴ X. 42. 4.

на удовлетворить этические устремления людей. Это свидетельствует о том, что у арийца времен вед было сильно развито нравственное чувство, так что, несмотря на преобладающую тенденцию утилитарного поклонения, он все же рассматривал богов как существа в общем нравственные, склонные помочь доброму и наказать злого. Признается высочайшее религиозное стремление человека слиться с Высшим ¹. Многобожие лишь способствует верующим в этих богов постичь Высшее ².

Переход к жертвоприношениям был неизбежен ^[17]. Ибо глубина чьей-либо привязанности к богу проявляется в отказе от своей собственности и наделении ею бога. Мы молимся и приносим. Даже когда жертвоприношения вошли в обычай, дух рассматривался как нечто более важное и настоятельно требовалось найти реальную природу жертвоприношений. «Убедительная речь, обращенная к Индре, слаще масла и меда» ³. *Шраддха*, или вера, необходима во всех ритуалах ⁴. Варуна — бог, который видит в глубочайших тайниках человеческой души и обнаруживает скрытые мотивы. Убедившись постепенно в том, что боги представляются как люди, даже чересчур как люди, стали думать, что богатая трапеца — вернейший путь к сердцу бога ⁵.

Вопрос о принесении в жертву людей дискутировался неоднократно. Случай с Шунашпейой ⁶ отнюдь не свидетельствует о том, что веды разрешали или поощряли человеческие жертвы. Мы слышим о принесении в жертву лошадей ⁷. Но даже тогда был слышен протест против всяческих подобных жертвоприношений. Самаведа говорит: «О Бог! Мы не применяем жертвенный столб. Мы не убиваем жертву. Наше поклонение состоит исключительно в повторении священных стихов» ⁸. Этот крик возмущения подхвачен упанишадами и поддержан в школах буддистов и джайнистов.

Жертвоприношения представляют вторую стадию ведийской религии. Вначале это была простая молитва. Согласно Парашарасмити, мы имеем «созерцание в критаяге, жертвоприношения

¹ R. V., X. 88. 15; I. 125. 5; X. 107. 2.

² I. 24. 1.

³ II. 24. 20; VI. 15. 47.

⁴ I. 55. 5; I. 133. 5; I. 104. 6.

⁵ «Ритуал у Гомера прост и однообразен. Он состоит из молитвы, сопровождаемой окроплением зерна с последующим жертвенным сожжением животного. Часть мяса вкушается приносящими жертву и затем предается огню для вознесения богам. Остальное съедают за столом, обильно запивая вином» (H a r r i s o n, Stages of Grecian Life, pp. 87—88). Агни — преимущественно бог жертвоприношений в Индии. Так же обстоит дело даже в Древней Греции. Огонь возносит жертвы от земли к небесным богам. Во всем этом нет ничего специфически индийского.

⁶ R. V., I. 6. 24.

⁷ R. V., II, III, VI, VII.

⁸ I, II. 9. 2.

в трете, поклонение в двапаре, восхваления и молитвы в кали». Этот взгляд полностью совпадает со словами Вишнупураны, что правила жертвоприношений были сформулированы в третаюге ¹. Мы можем не соглашаться с делением на юги, но логика развития религиозной практики от созерцания к жертвоприношению, от жертвоприношения к поклонению, от поклонения к хвале и молитве основана, вероятно, на фактах.

Ведийская религия не представляется идолопоклоннической. В те времена не существовало храмов для богов. Люди общались с богами без каких-либо посредников. Боги рассматривались как друзья поклоняющихся им. «Отец Небо», «Мать Земля», «Брат Агни» — это не пустые фразы. Существовала весьма тесная личная связь между людьми и богами. Религия, повидимому, властвовала над всей жизнью. Зависимость от бога была полной. Люди молили даже об обычных нуждах жизни. «Хлеб наш насущный даждь нам днесь» весьма точно отражает истинный дух ведийского арийца. Уповать на бога, дабы он даровал жизненные блага — признак истинно набожной натуры. Как мы уже сказали, в поклонении Варуне мы имеем основы высочайшего теизма. Если бхакти означает веру в личного бога, любовь к нему, посвящение всего служению ему и достижение *мокши*, или свободы, личной святости, то, несомненно, все эти элементы имеются в поклонении Варуне.

В X. 15 и X. 54 мы имеем два гимна, обращенные к *питарам*, или предкам, блаженным мертвым, пребывающим на небесах. В ведийских гимнах они призываются вместе с дэвами ². Предполагается, что во время жертвоприношения они приходят как невидимые духи за молитвами и жертвами. Возможно, что в культе предков читается социальная традиция. Однако некоторые знатоки вед полагают, что гимны Ригведы не знают каких-либо погребальных жертвоприношений предкам ³.

Критики ведийской религии обычно утверждают, что в ведах отсутствует сознание греха. Это ошибочный взгляд. Грех в ведах — это отчуждение от бога ⁴. Ведийское понятие о грехе аналогично еврейской теории. Воля бога — вот показатель нравственности. Человеческая вина преходяща. Мы грешим, когда нарушаем закон божий. Боги — покровители *риты*, нравственного порядка в мире. Они защищают доброго и наказывают злого. Грех — это не только пренебрежение внешними обязанностями. Есть моральные грехи, равно как и ритуальные грехи ⁵. Именно сознание греха требует умилостивительных жертв. Особенно в концепции Варуны

¹ VI. 2; см. рассказ о Пуруравасе.

² X. 15.

³ Behari Lal, The Vedas, p. 101.

⁴ VII. 86. 6; см. также VII. 88. 5. 6.

⁵ I. 23. 22; I. 85.

мы имеем чувство греховности и прощения, напоминающее современные христианские доктрины.

Несмотря на то, что боги Ригведы, как правило, рассматриваются как хранители нравственности, некоторые из них все еще сохраняют эгоистические страсти, будучи только возвеличенными людьми; нет также недостатка в поэтах, видящих пустоту всего этого. Один гимн ¹ отмечает, что все боги и люди руководствуются эгоизмом. Упадок старого ведийского культа можно проследить на этой неразвитой концепции многобожия. Иначе мы не можем понять чудесный гимн ², который говорит о долге милосердия без всяких ссылок на богов. Боги, повидимому, стали слишком слабыми, чтобы поддерживать чистоту нравственности. Идея независимой от религии этики, популяризированной буддизмом, ведет свое начало отсюда.

Х. ЭТИКА

Обращаясь к этике Ригведы, мы видим, сколь большое значение имеет концепция риты. Эта концепция — предвосхищение закона кармы, являющегося самой отличительной особенностью индийской мысли. Рита — это закон, пронизывающий весь мир, закон, которому должны повиноваться все боги и люди. Если в мире есть закон, он должен в чем-то выражаться. Если почему-либо его действие не раскрывается здесь, на земле, результаты его должны сказаться где-нибудь в другом месте. Где существует закон, там беспорядок и несправедливость носят лишь временный и частный характер. Торжество злого не абсолютно. Неудачи доброго не должны быть причиной отчаяния.

Рита устанавливает нормы нашей морали ^[18]. Он — всеобщая сущность вещей. Он — *сатья*, или истина вещей. Беспорядок, или *ан-рита*, — это ложь, противоположность истине ³. Добродетельный тот, кто следует по пути риты, истинному и упорядоченному. Упорядоченное поведение называется истинной *вратой*. *Вратани* — способы жизни добропорядочных людей, которые следуют по пути риты ⁴. Последовательность — главная черта добропорядочной жизни. Добропорядочный человек эпохи вед не меняет своих путей. Варуна, совершенный пример последователя риты, — это *дхритаврата*, не изменяющий пути. Когда возросло значение ритуала, рита стал синонимом *аджни*, или жертвенной церемонии.

Дав нам общее представление об идеальной жизни, гимны подробно повествуют о специфическом содержании моральной жизни.

¹ IX. 115.

² X. 117.

³ См. R. V., VII. 56. 12; IX. 115. 4; II. 6. 10; IV. 5. 5; VIII. 6. 2. 12; VII. 47. 3

⁴ IX. 121. 1; X. 37. 5.

Следует возносить молитвы богам. Нужно соблюдать ритуалы ¹. Веды предполагают весьма тесные и близкие отношения между людьми и богами. Жизнь человека должна протекать под надзором самого бога. Помимо обязанностей по отношению к богам люди имеют обязанности также и по отношению друг к другу ². Добродетель присуща всем; особенно важной добродетелью считается гостеприимство. «Богатства подающего не уменьшаются... Тому, кто, имея пищу, пожалеет ее для слабого, просящего подаяния, кто не внемлет страждущему, пришедшему к нему (за помощью), и кто занимается (только своими собственными удовольствиями) перед лицом страждущего, — тому человеку не будет утешения» ³. Чародейство, колдовство, оболъщение и прелюбодеяние осуждаются как пороки ⁴. Азартная игра отвергается. Добродетель — это повиновение закону божью, включающее в себя любовь к человеку ^[19]. Порок — неповиновение этому закону. «Если мы согрешили против человека, который любит нас, причинили когда-либо зло другу или товарищу, нанесли обиду соседу, когда-либо жившему рядом с нами, или хотя бы незнакомому спутнику, о Господь! отпусти нам эти согрешения» ⁵. Некоторых богов нельзя уговорить или совратить с путей праведности, сколько бы жертв мы им ни приносили. «В них нельзя отличить ни правое, ни левое, ни переднее, ни заднее. Они не смыкают глаз и не спят, они пронизывают все сущее; они видят как злое, так и доброе; всё, даже самое отдаленное, близко для них; они ненавидят смерть и наказывают ее; поддерживают и защищают все живое».

В гимнах имеются также указания на существование тенденции к аскетизму. Индра, сказано в них, победил небеса аскетизмом ⁶. Но преобладает в гимнах не отрешенность. В них мы находим восхищение красотами природы, ее величием, великолепием и пафосом. Жертвоприношения вызваны любовью ко всему хорошему в этом мире. Мы все еще глубоко ощущаем радость жизни и наслаждение миром, которого не коснулась мрачная меланхолия. Однако были известны уже и случаи аскетической жизни. Пост и воздержание считались средством овладения различными сверхъестественными силами. Про состояние экстаза в гимнах говорится, что это боги вошли в людей ⁷. Самое раннее упоминание о мудрецах-аскетах, находящихся в состоянии экстаза, имеется в Ригведе, книга X. 136 ⁸.

¹ R. V., I. 104. 6; I. 108. 6; II. 26. 3; X. 151.

² R. V., X. 117.

³ VII. 6. 5; I. 2. 6.

⁴ VII. 104. 8 и далее; IV. 5. 5.

⁵ R. V., 5. 85. 7.

⁶ X. 127.

⁷ X. 86. 2.

⁸ См. также VII. 59. 6; X. 114. 2; X. 167. 1; X. 109. 4.

В Пуруша-сукте впервые упоминается о делении индусского общества на четыре класса. Чтобы понять тот естественный путь, который привел к возникновению этого института, мы должны вспомнить, что завоеватели-арийцы отличались по крови и расовому происхождению от побежденных индийских племен. Все древние арийцы принадлежали к одному классу, каждый был жрецом и солдатом, торговцем и земледельцем. Не было привилегированного сословия жрецов. Усложняющаяся жизнь привела к разделению арийцев на классы. Хотя сначала каждый мог приносить жертвы богам без чьего-либо посредничества, все же жречество и аристократия отделились от пролетариата. Первоначально термин «вайшья» относился ко всему народу. Как мы увидим, когда жертвоприношения стали играть важную роль, когда усложняющаяся жизнь сделала необходимым деление общества — семьи, выделявшиеся образованием, мудростью, поэтическими и умозрительными дарованиями, стали представителями культа под названием «пурохитов», или «сидящих впереди». Когда ведийская религия развила регламентируемую обрядность, эти семьи объединились в особый класс. Учитывая ту важную роль, которая возлагалась на этот класс в деле сохранения арийской традиции, он был освобожден от необходимости вести борьбу за существование. Ибо те, кто вовлечены в лихорадочную сутолоку жизни, не имеют времени и досуга, необходимого для размышления и рефлексии. Так возник класс, занятый вопросами духа. Брахманы — это не жречество, давшее обет поддерживать застывшие доктрины, а интеллектуальная аристократия, которой доверено формирование возвышенной жизни народа. Цари, ставшие покровителями ученых брахманов, — это кшатрии, или князья, которые установили порядок правления тех дней. Слово «кшатрия» происходит от термина «кшатра» — «правление, господство». Оно имеет одинаковое значение в ведах, Авесте и в персидских надписях.

Остальная часть арийцев образовала народ, называвшийся *вайшья*. Первоначально зависевшее от рода занятий, это деление вскоре стало наследственным. В период составления гимнов профессии не ограничивались той или иной кастой. В одном из стихов о разнообразии людских вкусов говорится: «Я — поэт, мой отец — врач, моя мать — мукомолка»¹. Имеются также строки, указывающие на растущую власть брахмана. «В своем доме он живет покойно и с удобством, к нему всегда стекается обильная священная пища, народ добровольно оказывает ему почет — царя и то брахман превосходит»².

Те, кто избрал ученые профессии, те, кто сражался, те, кто

¹ IX. 112. 3.

² IV. 50. 8.

торговал, — все принадлежали к единому целому, которое было отделено широкой пропастью от побежденных рас, сгруппированных в два больших подразделения: а) дравидов, образовавших четвертый класс, и б) туземные племена. Деление на арийцев и дасью — расовое, основанное на крови и происхождении. Иногда высказывается мнение, что обращенные и ассимилированные арийцами аборигены — это шудры, а аборигены, не ассимилированные ими, — панчама¹. Другие придерживаются того взгляда, что шудры входили в состав арийских общин еще до того, как те появились в южной части Индии. Решить, какая из этих соперничающих гипотез верна, не так-то легко.

Кастовая система в действительности не является ни арийской, ни дравидской; введение ее было обусловлено потребностями той эпохи, когда представителям различных рас приходилось жить в мире друг с другом. Тогда она оказалась спасением для страны, каковы бы ни были ее нынешние тенденции. Единственным средством сохранить культуру расы, которой грозила серьезная опасность раствориться в суевериях массы туземного населения, было закрепление, словно железными обручами, существующих культурных и расовых особенностей. К несчастью, то, что должно было предохранить общество от упадка и гибели, в конце концов стало помехой его развитию². Не было и признака ослабления кастовых преград, когда ход развития потребовал этого. Способствуя сохранению социальных порядков, они не помогали прогрессу нации как целого. Но это не дает нам никакого права осудить институт касты в том виде, в каком он был первоначально введен. Только каста дала возможность различным расам жить вместе и сосуществовать без взаимного кровопролития. Индия мирными средствами разрешила расовую проблему, которую другие народы разрешали железом и кровью. Когда европейские расы побеждали другие, они старались заставить побежденных забыть о человеческом достоинстве и лишить их самоуважения. Кастовая система дала возможность индийцам эпохи вед сохранить целостность и независимость как победившим, так и побежденным расам и способствовала взаимному доверию и согласию.

¹ См. F a r q u h a r, Outline of the Religions Literature of India, p. 6.

² Относительно превращения классов в замкнутые касты Рис Дэвид пишет следующее: «Весьма вероятно, что этот важный шаг логически вытекал из ранее установившихся подобных же твердых и жестких взглядов (и в основном был им обязан), не допускавших жепитбу любого не-арийца на члене арийской семьи или его включения в арийскую расу. Это была наследственная неправоподобность, которую арийцам удалось навязать презираемым расам и которая, проявляя свое действие в их собственной среде и усиленная крайней нетерпимостью, породившей ее, принесла такой горький плод через столько столетий» (Hibbert Lectures, p. 23).

XI. ЭСХАТОЛОГИЯ

Арийцы эпохи вед вступили в Индию, гордые своей силой, охваченные радостью победы. Они любили жизнь во всей ее полноте. Поэтому они проявляют мало интереса к будущему души. Жизнь представлялась им яркой и радостной, свободной от всех неприятностей, приносимых раздражительным духом. Их не обольщала смерть. Они желали себе и своим потомкам жить сто осеней¹. У них не было особого учения о загробной жизни, хотя какие-то смутные представления о небесах и аде не могли не быть у мыслящих умов. Понятие о перерождении души возникнет лишь много времени спустя. Арийцы времен вед были убеждены, что смерть не означает конца вообще. После ночи — день; после смерти — жизнь. Существа, однажды возникнув, никогда не окончат своего существования. Они должны существовать где-то, вероятно в стране заходящего солнца, где правит Яма. Человеческое воображение с его леденящим страхом смерти еще не превратило Яму в грозного владыку мщениа. Яма и Ями — первые смертные, которые проникли в иной мир, чтобы править им. Когда человек умирает, то предполагается, что он отправляется в царство Ямы. Яма нашел для нас обиталище, дом, который не будет взят у нас. Когда душа сбрасывает с себя телесную оболочку, она облекается в сияющий духовный покров и отправляется к обители богов, где живут бессмертные Яма и предки. Мертвые, чтобы попасть в этот рай, должны пройти через воду и мост².

О различных путях предков и богов говорится в книге X. 88.15. Возможно, что это связано с различным способом восхождения дыма при кремации и жертвоприношении. Такое различие выступает пока еще в неразвитой форме.

Души умерших пребывают на небесах, пируя с Ямой. Они ведут там жизнь, подобную нашей. Небесные радости — это те же земные радости, только более совершенные и возвышенные. «Эти яркие вещи лишь часть тех, кто дарует величайшее; им светит солнце на небесах; они достигают бессмертия; они удлиняют свои жизни»³. Иногда подчеркивается чувственный характер ведийской картины будущей жизни. Но, как замечает Дойссен: «Даже Христос сравнивает царство небесное с праздничным пиром, на котором они сидят за столом⁴ и пьют вино⁵; даже у Данте и Мильтона не было иного выбора, как заимствовать краски для своих картин из этого, земного мира»⁶. У индийцев боги, видимо,

¹ R. V., X. 18.

² X. 6. 10; IX. 42. 2.

³ I. 25. 6.

⁴ Матф., XXII. 2. 11.

⁵ Матф., XXVI. 29.

⁶ The Philosophy of the Upaniṣads, p. 320.

стали бессмертными благодаря силе сомы. Стать подобными богам — цель наших стремлений. Ибо боги живут в духовном раю, наслаждаясь неомраченным блаженством. Они не испытывают ни голода, ни жажды, не женятся и не выходят замуж. Идеальное изображение потустороннего мира приводит к возникновению контраста между земной и будущей жизнью. Блаженные боги живут вечно. Мы — дети дня. Боги наслаждаются счастьем на небесах, где правит Яма; наш земной удел — прозябать в нищете. Что должны мы делать, чтобы достичь бессмертия? Мы должны приносить жертвы богам, ибо бессмертие — свободный дар неба богобоязненным. Добрый человек, поклоняющийся богам, становится бессмертным. «Мудрый Агни! Смертный, умилившись тобой, становится месяцем на небесах»¹. В этом уже чувствуется трудность. Становится ли он месяцем или он становится подобным месяцу? Саяна объясняет это следующим образом: «Он становится подобным месяцу, радуящемуся всему»²; другие допускают, что он действительно *становится* месяцем³. Есть данные, что ариец времен вед верил в возможности встречи с предками после своей смерти⁴.

Возникает вопрос, что будет с нами, если мы не станем почитать богов? Существует ли ад, соотносящийся с небесами, особое место для нравственно провинившихся еретиков, не верящих в богов? Если небо предназначено только для благочестивых и добрых, то и злые не могут окончить со смертью свое существование, но в то же время они не могут попасть и на небо. Итак, ад необходим. Мы слышим о Варуне, низвергающем грешника в мрачную бездну, откуда нет возврата. К Индре возносится молитва отправить в низину мрака человека, оскорбляющего его почитателя⁵. Кажется, что судьба нечестивого — быть низвергнутым в мрачную бездну и исчезнуть. Пока еще нет места гротескной мифологии ада и его ужасам, описание которых встречается в позднейших пуранах. Небеса для праведных и ад для нечестивых — это правило. Праведников ждет награда, а грешников — наказание. Я не думаю, что безрадостные области, окутанные слепым мраком, в которые неведающие переходят после смерти, — это лишь мир, в котором мы живем, хотя такого мнения и придерживается Дойссен. Мы до сих пор не имеем ни одного намека о природе сансары или хотя бы о ступенях счастья. В Ригведе есть отрывок⁶, который гласит: «После того как он завершил все свои дела и состарился, он уходит отсюда; уходя отсюда, он рождается снова: это — третье рожде-

¹ II 2; X. 1. 3.

² Āhlādaka sarveṣām.

³ Candra eva bhavati.

⁴ I. 24. 1; VII. 56. 24.

⁵ X. 132. 4; IV. 5. 5; IX. 73. 8; X. 152. 4.

⁶ IV. 27. 1.

ние». Такое толкование имеет отношение к ведийской теории, согласно которой каждый человек рождается три раза: первый раз — ребенком, второй раз — благодаря духовному воспитанию и третий раз — после смерти. Мы встречаемся с верой в душу, выступающую в виде движущего жизненного начала¹. В книге X. 58 душу находящегося, очевидно, в бессознательном состоянии человека просят вернуться к нему из деревьев, неба и солнца. Повидимому, тогда думали, что в определенных исключительных условиях душа может быть отделена от тела. Все это, однако, не значит, что арийцам эпохи вед было известно понятие о перерождении души.

ХII. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Гимны образуют основу последующей индийской мысли. В то время как брахманы подчеркивают жертвенный ритуал, туманно описанный в гимнах, упанишады развивают до конца их философские положения. Теизм Бхагавадгиты — это лишь идеализация культа Варуны. Великое учение о карме находится еще в зачаточном состоянии в виде риты. Дуалистическая метафизика санхьи — это логическое развитие концепции Хираньягарбхи, плавающего на водах. Описания состояний экстаза, наступившего в результате совершения жертвоприношения, или пения гимнов, или действия сока сомы, когда нам представляется небесный мир во всей своей славе, напоминают нам о йогинах, находящихся в состоянии божественного блаженства, когда им слышатся голоса и видятся видения.

Л И Т Е Р А Т У Р А

- Max Müller and Oldenberg, *The Vedic Hymns*; S. B. E., vols. XXXII and XLVI.
 Muir, *Original Sanskrit Texts*, vol. V.
 Рагозина, *История Индии времен Риг - Вед*.
 Макс Мюллер, *Шесть систем индийской философии*, гл. II.
 Kaegi, *The Rg-Veda* (английский перевод).
 Ghate, *Lectures on the Rg-Veda*.
 Macdonell, *Vedic Mythology*; *Vedic Reader*.
 Varua, *Pre-Buddhistic Indian Philosophy*, pp. 1—38.
 Bloomfield, *The Religion of the Veda*.

¹ I. 164. 30.

Глава третья

ПЕРЕХОД К УПАНИШАДАМ

Общая характеристика Атхарваеды.— Конфликт культур.— Первобытная религия Атхарваеды.— Магия и мистицизм.— Яджурведа.— Брахманы.— Их религия, жертвоприношения и молитвы.— Господство жречества.— Авторитетность вед.— Космология.— Этика.— Каста.— Будущая жизнь.

I. АТХАРВАЕДА

«Гимны Ригведы, — пишет Гопкинс, — крайне беспорядочны: божества более ранней эпохи отвергаются; и снова сливаются с новыми, дополняя пантеон; вводятся чуждые боги; признается ад с его муками; вместо множества божеств появляется одно, представляющее как всех богов, так и природу; колдовство в целях исполнения дурных намерений перемежается с заклинаниями в целях исполнения добрых намерений; формулы проклятия, направленные против тех, «кого я ненавижу и кто ненавидит меня»; магические стихи, способствующие зачатию, продлению жизни, обезвреживанию злой магии, предохранению от яда и других зол; поразительная крайность ритуального благоговения, выражающаяся в вознесении главе богов «остатка» жертвоприношения; гимны, обращенные к змеям, болезням, сну, времени и звездам; проклятия «засилию жрецов» — таково в общих чертах впечатление, оставляемое Атхарвой при внимательном чтении ее после Ригведы»¹. В Ригведе мы встречаемся со странными изречениями, представляющими собой заклинания и чародейство, магию и колдовство, а также с гимнами, обращенными к неодушевленным предметам, дьяволам, злым духам и т. п. Мы встречаемся с чародейством грабителей, направленным на то, чтобы усыпить жителей дома², заклинаниями злых духов, чтобы воспрепятствовать им вызывать у женщин выкидыш³, и заговорами болезней⁴. Хотя волшебство и магия были распространены во времена Ригведы, ведийские провидцы не поощряли и не признавали их. Случайные упомина-

¹ Hopkins, The Religion of India, p. 151.

² R. V., VII. 55.

³ R. V., X. 122.

⁴ R. V., X. 163.

ния о них—видимо, позднейшие вставки, тогда как в Атхарваведе они составляют ее основу.

Магическая религия, отраженная в Атхарваведе, несомненно древнее религии Ригведы, хотя Атхарваведа была составлена позднее. Арийцы эпохи вед по мере продвижения вглубь Индии столкнулись с нецивилизованными племенами, дикими и варварскими, поклоняющимися змеям, пням и камням. Ни одно общество, окруженное нецивилизованными и полудицилизованными племенами, не может надеяться сохранить свою прогрессивную цивилизацию, если оно не сумеет изменить создавшееся положение, либо полностью подчинив себе эти племена, либо передав им элементы своей собственной культуры. Мы стояли перед выбором: либо истребить соседей-варваров, либо ассимилировать их и тем самым поднять их до более высокого уровня культуры, либо оказаться поработченными и поглощенными ими. Первый путь был невозможен из-за малочисленности арийцев. Гордость своей расой и культурой исключала третье. Оставалась только вторая возможность, и она была принята. Если Ригведа описывает период конфликта между светлокожими арийцами и темнокожими дасью, которых индийская мифология переделала в борющихся между собой дэвов и ракшасов, то Атхарваведа повествует о периоде, когда конфликт уже улажен и оба народа пытаются жить в согласии на основах взаимности. Дух приспособленчества, естественно, возвысил религию первобытных племен, но привел к упадку ведийской религии из-за введения в нее элементов волшебства и колдовства. В ведийскую религию проникло поклонение духам и звездам, деревьям и горам, а также другие суеверия диких племен. Старания арийца времен вед просветить нецивилизованных привели к искажению идеала, который он пытался нести им.

В своем введении к переводу отрывков из Атхарваведы Блумфилд замечает: «Даже колдовство является частью индусской религии; оно проникло в самые священные ведийские ритуалы и теснейшим образом переплелось с ними; широкий поток народной религии и суеверий просочился по бесчисленным каналам в более развитую религию, представленную жрецами-брахманами, и можно предположить, что жрецы не только оказались не в состоянии очистить свои собственные религиозные верования от массы народных поверий, которыми они были окружены, но весьма возможно, что они нашли, что это было бы не в их интересах»¹. Таково отщепление слабых сильным мира сего.

Этим объясняется смешанный характер индийской религии, которая охватывает все промежуточные области мысли и верований, от фантастических заблуждений суеверного дикаря до глубочайших прозрений дерзновенной мысли. С самого начала рели-

¹ S. B. E., vol. XLIII.

гия арийцев была способна к экспансии, саморазвитию и отличалась терпимостью. Она продолжала приспособливаться к новым силам, с которыми она столкнулась в процессе роста. В этом скаывается утонченное чувство истинной скромности и сочувственное понимание. Индеец отказался отвергнуть низшие религии и искоренить их. Не обладая гордостью фанатика, он не считал, что его религия — единственно истинная. Если бог удовлетворяет человеческий ум присущим ему образом — это тоже разновидность истины. Никто не может обладать всей истиной. Она может быть добыта лишь постепенно, по частям и лишь на время. Но они забыли, что и нетерпимость иногда является добродетелью. К религиозным вопросам тоже применим закон Грешема (Gresham). Когда арийская и не-арийская религии встретились — одна очищенная, другая вульгарная, одна добрая, а другая низменная, — дурная стала стремиться вытеснить добрую.

II. ТЕОЛОГИЯ

Религия Атхарваеды — это религия первобытного человека, которому представляется, что мир полон бестелесных духов и духов смерти. Когда этот человек осознает свою беспомощность перед силами природы, недолговечность своего существования, постоянно подверженного смерти, то смерть и болезнь, отсутствие муссона и землетрясение — все это дает простор его воображению. Мир превращается в обиталище сонма духов и богов, а причины происходящих в мире бедствий ищутся в недовольстве духов. Когда человек заболевает, он посылает не за врачом, а за шаманом, и тот прибегает к заклинаниям, чтобы изгнать духа из больного ¹. Страшные силы можно было умиловить только кровавыми жертвоприношениями — человеческими и животными. Страх смерти разнуздан суеверия.

Г-жа Рагозина пишет: «Тут, в противоположность светлomu, жизнерадостному сонму благодетельных богов, к которым так доверчиво, благодарно обращаются с хвалой и мольбой древние риши, — перед нами восстает мрачный, отталкивающий мир хмурых, злобных демонов, бесов, внушающих раблепный страх, — мир, ни в каком случае не выросший в арийском воображении» ².

Религия Атхарваеды представляет собой смесь арийских и неарийских идеалов. Различие между духом Ригведы и Атхарваеды Уитни описывает следующим образом: «Правда, и в Ригведе

¹ Существование такого взгляда обязано тому обстоятельству, что в нем заключается некоторый элемент истины. Современная психология признает силу внушения как лечебное средство при телесных недугах, особенно при первых расстройствах.

² А. Рагозина, История Индии времен Риг-Веды. С.-Петербург, 1905, стр. 127.

боги внушают благоговейный трепет, но они внушают также любовь и доверие; поклонение им возвышает их почитателя; дьяволы под общим названием «ракшасы» вызывают ужас, боги отгоняют и истребляют их; к божествам же Атхарвы относятся скорее со своего рода раболепным страхом, как к силам, чей гнев нужно отвратить мольбой и чьей благосклонности нужно добиться подношением; она знает множество чертей и домовых разных рангов и классов и обращается к ним непосредственно, воздавая им почести, чтобы побудить их не причинять вреда. *Мантра*, молитва, которая в старой веде была инструментом набожности, здесь стала скорее орудием суеверия; она испрашивает у скаредных богов блага, которые раньше боги даровали людям просто в силу своей к ним благосклонности, или добивается исполнения воли просящего при посредстве одной лишь магической силы.

Наиболее замечательная черта Атхарвы — множество содержащихся в ней заклинаний. Они произносятся или лицом, которое ждет от этих заклинаний какого-то блага, или, чаще, самим заклинателем — для этого лица и направлены на то, чтобы осуществились крайне разнообразные желаемые цели... Имеются также гимны, в которых превозносится какой-нибудь один ритуал или обряд таким же образом, как, например, сома — в гимнах Паваманы из Ригведы; нет недостатка и в гимнах спекулятивно-мистического характера, однако их число не столь велико, как этого естественно было бы ожидать, принимая во внимание то развитие, которое прошла индийская религия за время, последовавшее за эпохой создания первоначальной Веды. В основном кажется, что Атхарва скорее народная, чем жреческая религия, что она является промежуточной ступенью от эпохи вед к новой эпохе, и притом скорее шагом к грубому идолопоклонству и суевериям невежественных масс, чем к возвышенному пантеизму брахманов¹.

Религиозная магия с ее наивной верой в колдовство и волшебство занимает место более чистой ведийской религии; главной фигурой становится шаман, умеющий изгонять духов и подчинять их своей власти. Мы слышим о великих аскетах, которые благодаря тапасу приобрели власть над природой. Они подчинили себе силы природы с помощью аскетизма. В те времена было хорошо известно, что можно достичь состояния экстаза путем умерщвления плоти. Человек может приобщиться к божественному могуществу с помощью тайной силы магии. Маги и колдуны признавались ведийскими пророками, и их профессия была возвеличена, что привело к смешению магии и мистицизма. Мы встречаем людей, сидящих посреди пяти огней, стоящих на одной ноге, держащих руку над головой — все ради овладения силами природы и подчинения богов своей воле.

¹ P. A. O. S., III, pp. 307—308.

Несмотря на то, что Атхарваведа дает нам представление о демонологии, распространенной среди суеверных индийских племен, в некоторых частях она более прогрессивна, чем Ригведа, и содержит элементы, определенно роднящие ее с упанишадами и брахманами. Мы встречаемся там с культом *Калы*, или времени; *Камы*, или любви; *Скамбхи*, или поддержки. Величайший из них — Скамбха. Он — первичное начало мира, называемое то Праджапати, то Пуруша, то Брахман. Он включает в себя все пространство и время, богов, веды и нравственные силы¹. Рудра — повелитель животных, он является связующим звеном между ведийской религией и позднейшим культом Шивы. В Ригведе «шива» значит «благосклонный», но это не имя бога; Рудра в Ригведе — злобное божество, истребитель скота². В Атхарваведе он — бог-покровитель скота, Папупати. Прана превозносится здесь как жизнетворящее начало природы³. Учение о жизненных силах, которое играет столь большую роль в позднейшей индийской метафизике, впервые упоминается в Атхарваведе и, возможно, является развитием понятия «воздух», встречающегося как нечто изначальное в Ригведе. Хотя божества Ригведы были двуполы, мужское начало преобладало. В Атхарваведе центр тяжести переместился. Не удивительно, что в философиях тантр пол становится основой. В Атхарваведе уже признается священность коровы и упоминается Брахма-лока⁴. Известен и ад под своим собственным именем. Хорошо известна и *нарака* со всеми ее ужасами и муками⁵.

Даже та часть Атхарваведы, которая говорит о магии, показывает арийское влияние. Коль скоро приходится принять магию, лучший выход из положения — очистить ее. Дурная магия осуждается, а хорошая поощряется. Многие заговоры направлены на установление согласия в семейной и деревенской жизни. Варварские кровавые жертвы, которые все еще имеют место в не-арийских частях Индии, осуждаются. Старое название Атхарваведы — «Атхарвангирасах» («Atharvāṅgirasah») — свидетельствует, что в ней были два различных напластования, одно — Атхарвана и другое — Ангираса. Первая относится к благожелательной магии и применяется в целях врачевания⁶. Враждебная же магия относится к ангирасам. Первая занимается врачеванием, а вторая — колдовством, и обе тесно связаны друг с другом.

Атхарваведа, плод стольких компромиссов, повидимому, с большой неохотой была признана в качестве веды⁷. К ней относи-

¹ См. X. 7. 7. 13. 17.

² R. V., IV. 3. 6; I. 114. 10.

³ A. V., X. 7.

⁴ XIX. 71. 1.

⁵ XII. 4. 36.

⁶ Bheṣajani, A. V., XI. 6. 14.

⁷ Во многих памятниках древней письменности упоминаются только три веды — R. V., X. 90. 9; V. 7. 1; Tait. Up., II. 2—3. Канонические труды буд-

лись с презрением, поскольку ее отличительной чертой было волпешество. Она способствовала развитию пессимистических воззрений в Индии. Люди не могут верить в дьявола-искусителя и в то же время сохранять радость в жизни. Видеть демонов в непосредственной близости значит дрожать всю жизнь. Однако, отдавая должное Атхарваведе, нужно признать, что она способствовала подготовке почвы для развития науки в Индии.

III. ЯДЖУРВЕДА И БРАХМАНЫ

В истории мысли эпохи созидания сменяются эпохами критицизма. За периодами полнокровной и пылкой веры следуют периоды отрешенности и искусственности. Переходя от Ригведы к Яджур- и Самаведам, а также к брахманам, мы чувствуем изменение обстановки. Свежесть и простота первой уступили место холодности и искусственности последних. Дух религии отходит на задний план, тогда как ее формы приобретают огромное значение. Ощущается нужда в книге молитв. Развивается обрядность. Для нужд, связанных с жертвенными ритуалами, из гимнов Ригведы составляются специальные сборники. Жрец становится господином. Яджурведа дает специальные формулы, которые должны произноситься при воздвижении жертвенника и т. п., а Саман описывает песни, которые должны исполняться при жертвоприношении. Эти веды могут быть рассмотрены вместе с брахманами, поскольку и те и другие описывают обряды жертвоприношения. Религия Яджурведы — это механический sacerdotalизм¹. Множество жрецов руководит широкой и сложной системой внешних обрядов, которым придается символическое значение и мельчайшим деталям которых уделяется огромное внимание. Истинно религиозный дух не мог сохраниться в этой душной атмосфере ритуалов и жертвоприношений. Отсутствовали религиозные чувства преклонения перед идеалом и сознания вины. Каждая молитва связывается с особым ритуалом и имеет целью обеспечение некоей материальной выгоды. Формулы Яджурведы полны скучных, повторяющихся мелких просьб о жизненных благах. Мы не можем провести резкого временного различия между гимнами Ригведы и других вед и брахманами, поскольку преобладающие в последних тенденции обнаруживаются также и в гимнах Ригведы. Мы можем сказать лишь с некоторой степенью достоверности, что большинство гимнов Ригведы относится к более раннему периоду, чем гимны брахман.

дистов не упоминают Атхарваведу. В позднейшее время Атхарваведа также получила статус веды.

¹ Слово, произведенное от латинского слова «sacerdotal, sacerdotalis», означающего «священнический, жреческий». — *Прим. ред.*

IV. ТЕОЛОГИЯ

Брахманы, образовавшие вторую часть вед, представляют собой сборники ритуалов, призванные служить руководством для жрецов при совершении ими сложных жертвенных обрядов. Главными из них являются Айтарея и Шатапатха. Расхождения в их истолковании привели к образованию различных брахманистских школ. Этот период характеризуется важными изменениями в развитии религии, которые постоянно сказывались в ее дальнейшей истории. Особое внимание к жертвоприношениям, утверждение кастовой системы и ашрамов, признание вечности вед, верховенства жрецов — все относится к этому периоду.

Мы можем начать с рассмотрения дополнений, внесенных в ведийский пантеон в течение этого периода. Яджурведа стала придавать большее значение Вишну. В Шатапатха брахмане Вишну олицетворяет жертвоприношения¹. Там упоминается также и имя Нараяны, хотя связь между Нараяной и Вишну устанавливается лишь в Тайттирия араньяке. Тогда же появляется и Шива, он упоминается под различными именами в Каушитаки брахмане². Рудра превратился в милостивое божество и называется Гириша³. Праджапати Ригведы становится здесь верховным богом и творцом мира. С ним отождествляется Вишвакарман⁴. Внедряется монотеизм. Агни приобретает большее значение. Брахманаспати, владыка молитвы, становится руководителем гимнов и организатором ритуалов. «Брахман» в Ригведе означает гимн или молитву, обращенные к богу. Из субъективной силы, помогавшей пророку сложить молитву, в брахманах он превратился в объект, которому молятся. Мы можем сказать, что вместо причины молитвы он стал означать силу жертвоприношения; а поскольку в брахманах вся вселенная рассматривается как производное от жертвоприношения, постольку и Брахман стал обозначать также творящее начало мира⁵.

Религия брахман — чисто формальная. Нет уже поэтического огня и сердечности ведийских гимнов. Молитва превращается в бормотанье мантр или произнесение священных формул. Громкие молитвы также казались необходимыми, чтобы побудить бога действовать. Слова превратились в искусственные звуки, имеющие оккультную силу. Никто не мог понять их тайну, за исключением жреца, который претендовал на роль земного бога. Стремлением

¹ V. 2. 3. 6; V. 4. 5. 1; XII. 4. 1. 4; XIV. 1. 1. 6 и 15.

² VI. 1—9.

³ См. Tait. Samhita, IV. 5. 1; Vājasaneyi Samhitā, IX.

⁴ Sat. Brāh., VIII. 2. 1. 10; VIII. 2. 3. 13.

⁵ Имеется несколько текстов, где слово «Брахман» употребляется в этом смысле. «Истинно в начале этой вселенной был Брахман; он создал богов» (Sat. Brāh., XI. 2. 3. 1. См. также X. 6. 3. и Chān. Up., III. 14. 1).

каждого было стать бессмертным, как боги, которые добились этого совершением жертвоприношений¹. Все подвержены влиянию жертвоприношений. Без них и солнце бы не восходило. Мы можем лишить Индру его трона на небесах, если совершим сто жертвоприношений коней. Жертвоприношения радуют богов и полезны людям. Благодаря им боги становятся друзьями людей. Жертвоприношения, как правило, совершались ради получения земных благ, а не ради достижения небесного блаженства. Косное, мертвящее душу, торгашеское кредо, основанное на договорном начале, пришло на смену простой, набожной религии вед². Жертвоприношения в ведийских гимнах были придатком к молитвам, характеризующим истинную религию, теперь же они заняли главенствующее положение. Придается значение каждому действию, каждому произнесенному во время обряда стиху. Религия брахман стала обременяться символическими тонкостями и потерялась в бездушном механизме пустых ритуалов и педантичного формализма.

Все увеличивающееся влияние идеи жертвоприношений способствовало возвышению жрецов. Риши эпохи ведийских гимнов — вдохновенный певец истины — становится теперь обладателем откровения священного писания, постоянным исполнителем магических формул. Деление арийцев на три класса в зависимости от рода занятий приобретает в этот период наследственный характер. Тщательно разработанный, сложный церемониал жертвоприношений требует специального обучения для исполнения жреческих функций. Патриархальный глава семьи не мог более руководить сложным и подробным церемониалом жертвоприношения. Жречество стало профессиональным занятием, передававшимся по наследству. Жрецы, обладавшие знанием вед, стали аккредитованными посредниками между богами и людьми и распределителями божественной милости. *Аджамана*, или человек, ради которого исполняется ритуал, стоит в стороне. Он — пассивный агент, поставляющий людей, деньги и снаряжение; остальное за него сделает жрец. Эгоизм с его стремлением к власти, престижу и наслаждениям утвердился и затмил светоч первоначального идеала. Делались попытки ввести людей в заблуждение о ценности жертвоприношений. Установилась монополия на отправление должностных обязанностей. Положение класса жрецов укрепилось развитием нелепого символизма. Язык употреблялся так, словно он был нам дан, чтобы скрывать наши мысли. Только жрец мог знать тайный смысл вещей. Не удивительно, что жрец претендовал сам быть богом. «Поистине существуют два рода богов; ибо сами боги несо-

¹ Śat. Brāh., III. 1. 4. 3; Aitareya Brāh., II. 1. 1.

² «Он совершает жертвоприношение богам, произнося: «Если ты дашь мне, я дам тебе; если ты наградишь меня, я награжу тебя» (Vājasaneyi Samhitā, III. 50. См. также Sat. Brāh., II. 5. 3. 19).

мненно являются богами, а кроме того, жрецы, которые изучили ведийское знание и учат ему, являются людскими богами»¹.

То тут, то там появляются жрецы, которые вполне серьезно провозглашают, что они могут вызвать смерть того, кто активно использует их, хотя им дано нравственное чувство знать, что такое деяние запрещено². Другим обстоятельством, способствовавшим дальнейшему усилению класса жрецов, была необходимость сохранения вед, которые арийцы принесли с собой и вокруг которых, как мы впоследствии увидим, увеличивался ореол святости. Классу брахманов было доверено их сохранение. Чтобы веды сохранились, брахман должен быть верен своему призванию. Следовательно, он наложил на себя тяжелые обязательства. «Брахман, не обученный священному писанию, уничтожается, как сухая трава,— огнем»³. Брахман должен избегать мирских почестей, как яда. В качестве брахмачарина, или ученика, он должен управлять своими страстями, прислуживать своему наставнику и жить подаянием; в качестве главы семьи он должен избегать богатства, говорить правду, вести добродетельную жизнь и сохранять телесную и душевную чистоту. Брахманы чувствовали, что они должны быть верны возложенным на них обязанностям. Нам нет нужды говорить об удивительном способе, при помощи которого они оградили ведийскую традицию от всех опасных превратностей истории. Даже в наши дни мы можем встретить на улицах индийских городов эти ходячие сокровищницы ведийского учения.

Причину установления нерушимых кастовых барьеров позднейшего времени нужно искать в исторических превратностях. В век брахман не было существенных материальных различий среди дваждырожденных арийцев. Все они могли быть обучены ведийскому знанию⁴. «Жертвоприношение подобно кораблю, плывущему к небу; если на нем будет хоть один грешный жрец, этот жрец потопит его»⁵. Таким образом, нравственность не была совершенно отброшена за ненадобностью. Жрецы-брахманы не были ни нечестивцами, ни глупцами. У них были свои представления о долге и справедливости, которые они пытались поведать другим. Это были честные, прямодушные люди, исполнявшие законы, соблюдавшие обряды и защищавшие догмы в меру своих способностей. Они понимали свое призвание и служили ему рьяно и благоговейно. Они создавали тщательно разработанные своды законов,

¹ Śat. Brāh., II. 2. 2. 6; II. 4. 3. 14.

² Tait. Saṁhitā, I. 6. 10. 4 и Ait. Brāh., II. 21. 2.

³ Manu.

⁴ Ману говорит: «Дваждырожденный человек, брахман, кшатрия или вайшья, не обученный Ведам, скоро, еще при жизни, впадает в состояние пудра». В Махабхарате читаем: «Закон ванапрастхов, мудрецов, живущих в лесах и питающихся плодами, кореньями и воздухом, предписан трем дваждырожденным классам, закон главы семьи предписан всем».

⁵ Śat. Brāh., IV. 2. 5. 10.

отражавшие их огромную любовь к учености и гуманность. Если они и ошибались, то потому, что на них самих оказывала влияние традиция. Это были искренние души, несмотря на все их видения. У них не было и тени сомнения в истинности их ортодоксии. Их мысль была парализована условностями того времени. Но никто не скажет, что их гордость своей культурой и цивилизацией была незаконна в то время, когда в окружающем их мире царило варварство и многочисленные грубые и тиранические элементы вызывали у них это чувство.

По самой своей природе профессионализация духовенства всегда деморализует. Но нет никаких оснований полагать, что индийский брахман был напыщенной и лицемерней любого другого священника, а против возможного их вырождения даже в тот век истинные брахманы выражали протест, полный ясного спокойствия и простого величия пророческой души. Стыдясь искажения великого идеала, они протестовали против тщеславия и лицемерия эгоистичных жрецов. При любой оценке жречества следует помнить, что брахманы не забывали об обязанностях, которые возлагаются на главу семьи. На некоторых стадиях ванапрастхи и саньясы ритуал совсем не обязателен. Брахманское правление продержалось бы недолго, если бы его считали тираническим или принудительным. Оно внушало доверие к мышлению, поскольку оно лишь настаивало, что каждый должен выполнять свои общественные обязанности.

В позднейшей философии большое внимание уделяется так называемой авторитетности вед, или *шабдапрамане*. Даршаны, или системы философии, подразделяются на ортодоксальные и не ортодоксальные в зависимости от того, признают они или отвергают авторитет вед. Веды считаются божественным откровением. Хотя позднейшие индуские апологеты предлагают искусные толкования в пользу авторитета вед, однако что касается ведийских пророков, то последние подразумевают под этим высшую истину, открывающуюся чистому духу. «Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят». Риши ведийских гимнов называет себя не столько составителем гимнов, сколько их провидцем¹. Он видит духовным оком или интуитивным зрением. У риши глаза не подернуты туманом страстей, и он может видеть истину, скрытую от чувств. Он только передает истину, которую увидел, а не создал². Веда называется «шрути», или ритмом беспредельного, слышимого душой. Встречающиеся в ведах слова «дришти» и «шрути» показывают, что ведийское знание добыто не логическими доказательствами

¹ Слово «веда» производится от арийского корня «вид» («vid»), который означает «видение» [20]. Ср. английское «vision» (от латинского «video»); «идеи» — «ideas» (от греческого «eidōs»); «ведать» — «wit».

² «Все художественное творчество, — говорит Бетховен, — имеет источником бога и относится к человеку лишь постольку, поскольку оно свидетельствует о действии в нем божественного начала».

вами, а интуитивным прозрением. Душа поэта слышит истину, она открывается ему в том вдохновенном состоянии, когда дух возвышается над ограниченным и поверхностным логическим познанием. Согласно ведийским провидцам, содержание гимнов является результатом вдохновения и представляет собой откровение только в этом смысле. В их намерения не входило объявлять веды таинственными или сверхъестественными. Эти провидцы даже говорят о гимнах как о своих собственных сочинениях или творениях. Они сравнивают свой поэтический труд с трудом плотника, ткача, гребца¹ и дают ему естественное объяснение. Гимны обязаны своим возникновением чувствующему человеческому сердцу². Иногда поэты говорят, что они нашли гимны³. Они также приписывают создание этих гимнов экзальтации, вызванной сомой⁴. Весьма смиренно они считают гимны богоданными⁵. Идея вдохновения еще не превратилась в идею непогрешимого откровения.

Переходя к брахманам, мы вступаем в век, когда божественный авторитет вед считается фактом⁶. Именно в этот период веды претендуют на божественное откровение, а следовательно, и вечную достоверность. Происхождение этих претензий легко понять. Письмо было тогда неизвестно. Не было ни типографий, ни издательств. Содержание вед передавалось изустно учителями из поколения в поколение. Чтобы обеспечить ведам уважение, они окружались ореолом святости. В Ригведе Вака, или речь, была богиней. И вот стали говорить, что веды произошли от Вак. Вака — мать вед⁷. В Атхарваведе сказано, что мантра обладает магической силой. «Веды, подобно дыханию, вышли сами из само-существующего»⁸. Веды стали рассматриваться как божественное откровение, сообщенное риши, которые были вдохновенными людьми. *Шабда*, произносимый звук, считается вечным. Очевидным результатом такого взгляда на веды было то, что философия становится схоластичной. Когда устное слово, истинное и живое, стес-

¹ См. M u i r, Sanskrit Texts, vol. III.

² R. V., I. 117. 2; II. 35. 2.

³ X. 67. I.

⁴ VI. 47. 3.

⁵ I. 37. 4; III. 18. 3. Во второй главе «Санскритских текстов» Мюира (M u i r, Sanskrit Texts, vol. III, pp. 217—286) приведено собрание текстов, из которых явствует, что «хотя по крайней мере некоторые из риши, повидимому, полагали, что их религиозные чувства и идеи имеют своим источником божественное вдохновение, они в то же время рассматривали гимны как свои собственные сочинения или как (предположительно) произведения своих предков, разделяя их на новые и старые и описывая свое авторство в выражениях, которые могли быть продиктованы только сознанием его реальности».

⁶ См. Āitareya Brāhmaṇa, VII. 9.

⁷ Vedānām mātā. Tait. Brāh., II. 8. 8. 5. Ср. начало евангелия от Иоанна: «В начале было Слово».

⁸ Śatapatha Brāh., XI. 5. 81 и далее, а также Puruṣa Sūkta.

нено строгими рамками формулы, его дух исчезает. Авторитетность вед, столь рано провозглашенная в истории индийской мысли, оказалась влиянием на все ее последующее развитие. В позднейшей философии развилась тенденция толковать несистематические и не всегда последовательные тексты раннего периода с точки зрения установившихся взглядов. Раз традиция рассматривается как священная и непогрешимая, она должна быть представлена как выражающая или подразумевающая то, что считается истиной. Это объясняет тот факт, что одни и те же тексты приводятся в качестве доказательства различных догматов и принципов, внутренне противоречивых и непоследовательных. Если верность догме и различие во мнениях должны как-то уживаться, это возможно только при абсолютной свободе толкования, и именно в этом пункте индийские философы показывают свою изобретательность. Удивительно, что вопреки традиции индийская мысль в течение долгого времени была неповторимо свободной от догматического философствования. Индийские философы сначала строят системы последовательного учения, а уж потом обращаются к текстам предыдущей эпохи для подтверждения своих положений. Они или заставляют их служить им поддержкой, или искусно их отвергают. В одном отношении ведийская традиция принесла полезные плоды. Она помогла сохранить философию реальной и живой. Вместо того чтобы предаваться пустым метафизическим спорам и дискуссиям, не имеющим связи с жизнью, индийские мыслители имели твердую основу, на которую они могли положиться, — религиозное прозрение величайших пророков в том виде, как оно выражено в ведах. Оно дало им понимание основных фактов жизни, и никакая философия не была в состоянии отказаться от него.

V. ТЕОРИИ СОТВОРЕНИЯ

Что касается теорий сотворения, то, хотя все они обычно излагаются по Ригведе, в брахманах упоминаются и некоторые другие фантастические мнения. Появившаяся после Ригведы Тайттирия брахмана говорит: «Раньше ничто не существовало, ни небеса, ни воздух, ни земля». Желание — семя существования. Праджapati желает другого, рожденного от него, и творит. «Поистине первоначально существовал один Праджapati. Он размышлял с самим собой: как могу я размножиться? Он трудился и вел аскетический образ жизни. Он создал живые существа»¹.

VI. ЭТИКА

Справедливость требует отметить, что в религии брахман мы обнаруживаем много глубокого нравственного смысла и возвышенного чувства. В ней впервые возникает понятие о долге. В брах-

¹ Śat. Brāh., II. 5. 1. 1—3.

манах говорится, что человек имеет долги, или обязанности, перед богами, людьми и животными ^[21]. Обязанности подразделяются на обязанности по отношению к: 1) богам, 2) пророкам, 3) предкам, 4) людям, 5) низшей твари. Тот, кто выполняет свои обязанности перед всеми ими, — хороший человек. Никто не может притронуться к своей ежедневной трапезе, не принеся часть ее богам, предкам, людям и животным и не прочитав свои ежедневные молитвы. Это — способ жить в согласии с окружающим миром. Жизнь — это обязанности и ответственности. Данное понимание жизни, несомненно, возвышенно и благородно, каким бы ни оказался ее идеал на деле. Бескорыстным можно быть во всех своих поступках. Шатапатха брахмана учит, что жертвование всех вещей, *сарвамедха*, есть средство достижения духовной свободы ¹. Благодетельство, конечно, является первой обязанностью. Оно не заключается в механическом выполнении определенных ритуалов. Благодетельство состоит в молитве и добродетели. Быть благодетельным — значит стараться по возможности быть святым. Говорить правду — существенная часть благодетельности. Это религиозная и нравственная обязанность. Агни — господин обетов, а Вак — господин речи. Оба будут недовольны, если не будет соблюдаться правдивость ². Мы уже говорили о символическом толковании жертвоприношений. Встречаются тексты, показывающие бесполезность поступков. «Человек, который не знает, что такое иной мир, не может попасть туда с помощью жертвоприношений или аскетизма. Мир тот лишь для того, кто знает его» ³. Прелюбодеяние осуждается как грех против богов, особенно Варуны. Во всех случаях прегрешений предполагается, что признание греха смягчает вину ⁴. Аскетизм тоже превозносится как достойный идеал, так как боги, повидимому, добились божественности благодаря аскетизму ⁵.

В этот период была введена или, точнее, сформулирована ашрама дхарма ⁶. Жизнь арийца эпохи вед проходит четыре стадии, или *ашрамы*, называемые: 1) *брахмачарина*, или ученика, когда от него ждут изучения одной или нескольких вед; 2) *грихастхи*, или главы семьи, когда он должен выполнять обязанности, о которых говорится в священных писаниях, — как общественные, так и связанные с жертвоприношением; 3) *ванапрастхи*, или отшельника, когда набожный человек проводит время в посте и эпитимье, и

¹ XIII. 7. 1. 1.

² «Один закон блюдают боги — Правду». Śat. Brāh., I. 1. 1. 4; см. также I. 1. 1. 5; III. 3. 2. 2. и III. 4. 2. 8, а также II. 2. 2. 19.

³ Śat. Brāh., X. 5. 4. 15.

⁴ Там же, II. 5. 2. 20.

⁵ Tait. Brāh., III. 12. 3.

⁶ Слово «ашрама» (āśrama), производное от корня «шрам» (śram), значение которого «трудиться» показывает, что индийцы создавали, что страдание присуще любому развитию.

4) *саньясина*, или аскета, у которого нет определенного жилища. Аскет не имеет ни владений, ни собственности и стремится к единению с богом. Четыре части вед: гимны, брахманы, араньяки и упанишады — соответствуют четырем стадиям жизни арийца ведийской эпохи¹. Под формализмом церемонии поклонения скрывался дух истинной религиозности и нравственности, дававший удовлетворение сердцу человека. Именно эта этическая основа способствовала тому, что брахманская религия, несмотря на все ее слабости, продержалась так долго. Она требовала соблюдения не только обрядов и ритуалов, но и нравственной чистоты. Правдивость, благочестие, уважение к родителям, доброта к животным, любовь к человеку, воздержание от воровства, убийства и прелюбодеяния внедрялись как основы нравственной жизни.

Установление каст не является изобретением не гнушающегося никакими средствами жречества, а следствием естественного развития, обусловленного той эпохой. Касты консолидировались в век брахман. Пуруша-сукта, хотя она и является частью Ригведы, в действительности относится к веку брахман. Очевидно, что в то время имели место смешанные браки между арийцами и дасью². Чтобы избежать большого смешения крови, обратились к гордости арийцев. Социальный по своему происхождению институт каст стал религиозным. Он был освящен авторитетом религии, и кастовые законы стали незыблемыми. Первоначально гибкая классовая система уступила место суровым нормам кастового строя. В эпоху ранних вед жречество было самостоятельной профессией, но жрецы не составляли самостоятельной касты. Любой ариец мог стать жрецом, и класс жрецов не обязательно возвышался над классом воинов или торговцев. Порой к нему даже относились с презрением³. Но теперь, в век брахман, исключительность, порожденная гордостью, становится основой касты. Она имела тенденцию подавлять свободную мысль и задерживала прогресс спекулятивного мышления. Нравственный уровень снизился. Индивид, нарушивший законы касты, считался мятежником и парией. Шудры были исключены из высочайшей религии.

Взаимное презрение росло. «Это слова кшатрия» — таков типично брахманский способ характеризовать слова противника⁴.

VII. ЭСХАТОЛОГИЯ

В брахманах мы не находим какой-либо единой точки зрения на будущую жизнь. Проводится различие между путем предков и пу-

¹ Рассказ об этих стадиях варьирует в зависимости от источников. См. Brh. Up., III. 5. 1; Āpastamba Sūtrāḥ, II. 9. 21. 1; Gautama Sūtrāḥ, III. 2; Bṛhadhāyana, II. 6. 11. 12; Manu, V. 137; VI. 87; Vasiṣṭha, VII. 2.

² A. V., V. 17. 8.

³ См. R. V., VII. 103. 1. 7 и 8; X. 88. 19.

⁴ Śat. Brāh., VIII. 1. 4. 10.

тем дэвов¹. Перерождение на земле порой рассматривается как благо, а не как зло, которого следует избегать. Оно обещано как награда за знание некоторых божественных тайн². Господствует взгляд, согласно которому бессмертия достигают на небесах, в обители богов. «Совершающий жертвоприношения достигает вечного процветания и славы и добивается для себя единения с двумя богами — Адитьей и Агни — и обители в той же сфере»³. Особые жертвоприношения дают нам возможность достичь сферы того или иного бога⁴. Даже звезды рассматриваются как обитель мертвых. Индивидуальное существование, хотя и в лучшем мире, остается желаемой целью. «В брахманах бессмертие или, по крайней мере, долголетие обещано тем, кто правильно понимает и соблюдает обряды жертвоприношения, в то время как те, кто небрежен в этом отношении, раньше времени отбывают в иной мир, где их ставят на весы⁵, и они обретают добро и зло в соответствии со своими деяниями. Чем больше жертвоприношений он принес, тем эфирней его тело или, употребляя выражение брахман⁶, тем меньше он нуждается в еде. В других текстах, наоборот⁷, обещано как высочайшая награда рождение благочестивого мужа в ином мире со своим всем телом — *sarva tanuḥ*»⁸.

Таким образом, различие между взглядами вед и брахманизма заключается в том, что согласно Ригведе грешник превращается в ничто, тогда как праведник приобретает бессмертие, а по брахманам и тот и другой рождаются снова, чтобы испытать последствия своих поступков. Вебер говорит: «Если в древнейшее время бессмертие в обители благословенных, где текут молоко и мед, рассматривается как награда за добродетель или мудрость, а грешник или глупец после короткой жизни обрекается на уничтожение своего существования как личности, то учение брахман утверждает, что после смерти все рождаются снова, в другом мире, где им воздается по их деяниям: добрых ждет награда, а злых — наказание»⁹.

В брахманах высказывается предположение, что есть только одна жизнь после этой и ее природа обусловлена нашим поведением здесь. «Человек родился в мире, который он создал»¹⁰. «Какую пищу человек ест в этом мире, той же пищей питается он и в ином мире»¹¹. Добрые и злые дела соответственно награждаются или

¹ Śat. Brāh., VI. 6. 2. 4.

² Там же, I 5. 3. 1. 4.

³ Там же, XI. 6. 2. 5.

⁴ Там же, II. 6. 4. 8.

⁵ XI. 2. 7. 33.

⁶ X. 1. 5. 4.

⁷ IV. 6. 1. 1; XI. 1. 8. 6; XII. 8. 3. 31.

⁸ Вебер, цитируемый в J. R. A. S., I, 1865, стр. 306 и далее.

⁹ Там же.

¹⁰ Śat. Brāh., VI. 2. 2. 27. Kṛtaṁ lokam puruṣo'bhiyāyate.

¹¹ Там же, XII. 9. 11.

наказуются в будущей жизни. Далее: «Так они поступали с нами в том мире, и так же мы поступаем с ними в этом мире»¹.

Постепенно развилась идея уравнительной справедливости. Мир предков, как в Ригведе, был одним из путей, но возникло различие между ведийскими богами и их миром, с одной стороны, и путем предков с их миром карающего правосудия — с другой. Мы еще не имеем идеи повторных рождений в другом мире и искупления за действия, совершенные на земле. Но нельзя избежать вопроса, терпят ли нечестивые вечные муки и наслаждаются ли праведные вечным блаженством. «Люди с мягким душевным складом, склонные к созерцанию, каковы индийцы, не могли себе представить, что награда и муки могут быть вечными. Им казалось, что искуплением и очищением можно освободиться от наказания за грехи, совершенные в этой короткой жизни. И потому же они не могли себе представить, что награда за добродетели, свершенные за тот же короткий период времени, могла длиться вечно». Предполагается, что через некоторое время после того, как мы получили свою награду или испытали муки, мы умираем для той жизни и снова рождаемся на земле. Естественный ритм природы, когда жизнь порождает смерть, а смерть — жизнь, приводит нас к концепции безначального и бесконечного кругообразного развития². Истинным идеалом становится избавление от зависимости жизни и смерти, или освобождение от сансары. «Тот, кто совершает жертвоприношение богам, не завоевывает столь большой мир, как тот, кто приносит жертву Атману»³. «Тот, кто читает веды, избегает смерти и достигает тождества своей природы с Брахманом»⁴. Смерть и рождение, вызывающие друг друга, кажется, стали тем, чего следует избегать. Позднее возникает представление, что те, кто только совершает обряды без знания их истинной природы, рождаются снова и опять становятся пищей смерти⁵. В другом тексте⁶ излагается концепция упанипад о высшем по сравнению с желанием состоянии и его исполнении как условии истинного бессмертия. «Данная душа — конец всего этого. Она обитает в середине всех вод; она обеспечена всеми объектами желания; она свободна от желания и обладает всеми объектами желания, ибо она не желает ничего».

«Благодаря познанию люди достигают того состояния, когда желания исчезают. Туда не приводят ни дары, ни благочестивая, но лишенная знания аскетическая жизнь. Ибо тот, кто не обладает

¹ Śat. Brāh., II. 6.

² См. Aitareya Brāh., III. 44.

³ XI. 2. 6.

⁴ X. 5. 6. 9.

⁵ Sat. Brāh., X. 4. 30. 10. См. также X. 1. 4. 14; X. 2. 6. 19; X. 5. 1. 4; XI. 4. 3. 20.

⁶ X. 5. 4. 15.

этим знанием, не достигнет того мира дарами или суровым воздержанием. Он принадлежит только тому, у кого есть такое знание»¹. Брахманы содержат все предпосылки, необходимые для развития учения о перерождении. Однако это только предпосылки этого учения, тогда как главной тенденцией остается индивидуальное бессмертие. Систематизировать эти мысли и создать учение о перерождении предстояло упанишадам. В то время как концепции кармы и перерождения — плод несомненно арийского ума, нельзя отрицать, что первые смутные представления о них могли исходить от аборигенов, веровавших, что после смерти их души продолжают жить в телах животных.

Несмотря на начала более высокой этики и религии, следует сказать, что в целом это была фарисейская эпоха, когда люди были озабочены больше совершением своих жертвоприношений, чем совершенствованием своих душ. Необходимо было вновь обратиться к духовному опыту, важнейший смысл которого был затемнен сводом правил и условным благочестием. Это делается в упанишадх^[22].

Л И Т Е Р А Т У Р А

Bloomfield, *The Atharva-Veda*, S. B. E., vol. XLIII.
Eggeling, *Śatapatha Brāhmaṇa*, S. B. E., vol. XII, Introduction.
Hopkins, *The Religions of India*, chap. IX.

¹ Шанкара ссылается на этот текст в своих комментариях к Веданта-сутре, желая показать, как близка эта концепция к его собственным взглядам.

Глава четвертая ¹

ФИЛОСОФИЯ УПАНИШАД

Введение.— Текущий и неопределенный характер учения упанишад.— Западные ученые об упанишадах.— Даты.— Ранние упанишады.— Великие мыслители века.— Сравнение гимнов Риг-веды и доктрины упанишад.— Упор на монистической стороне гимнов.— Перемещение центра тяжести с объекта на субъект.— Пессимизм упанишад.— Пессимистический смысл концепции сансары.— Протест против внешней обрядовости ведийской религии.— Субординация ведийского знания.— Основные проблемы упанишад.— Первичная реальность.— Природа Атмана, отделенного от тела, сознание во сне со сновидениями и эмпирическое я.— Различные виды сознания — бодрствующего, сна со сновидениями, сна без сновидений и экстаза.— Влияние анализа упанишадами я на последующую мысль.— Подход к реальности с объективной стороны.— Материя, жизнь, сознание, ум и ананда.— Шанкара и Рамануджа о статусе ананды.— Брахман и Атман.— Тат твам аси.— Позитивный характер брахманизма.— Интеллект и интуиция.— Брахман и мир.— Творение.— Доктрина майи.— Рассмотрение взглядов Дойссена.— Степени реальности.— Являются ли упанишады пантеистическими? — Конечное я.— Этика упанишад.— Природа идеала.— Метафизические основы этической теории.— Моральная жизнь.— Ее общие черты.— Аскетизм.— Интеллектуализм.— Джняна, карма и упасана.— Мораль и религия.— По ту сторону добра и зла.— Религия упанишад.— Различные формы.— Высшее состояние свободы.— Неясные мнения об этом в упанишадах.— Зло.— Страдание.— Карма.— Ее оценка.— Проблема свободы.— Будущая жизнь и бессмертие.— Психология упанишад.— Неведаanticеские тенденции в упанишадах.— Санкхья.— Йога.— Ньяя.— Общая оценка философии упанишад.— Переход к этическому периоду.

І. УПАНИШАДЫ

Упанишады ² являются заключительной частью вед и потому называются веда-анта, или окончание вед, — название, наводящее

¹ Перевод глав IV, V и VI сделан А. В. Радугиным.

² Слово «упанишад» состоит из *упа ни шад*, «сидящий около». Это зна-

на мысль, что в упанишадах выражена сущность ведийского учения. Они являются фундаментом, на котором покоится большинство позднейших философий и религий Индии. «Нет сколько-нибудь значительной формы индуистской мысли, включая и неортодоксальный буддизм, которая не имела бы корней в упанишадах»¹.

Более поздние системы философии обнаруживали прямо-таки страстные стремления согласовывать свои доктрины со взглядами упанишад, если уж нельзя было полностью выводить их из упанишад. Каждое возрождение идеализма в Индии находит в учении упанишад источник своего происхождения. Их поэтичность и возвышенный идеализм все еще не утратили своей силы волновать умы и сердца людей. Упанишады содержат в себе самые ранние рукописи индийской теоретической мысли. Гимны и литургические книги вед касаются больше религии и практики, чем мышления арийцев. Мы находим в упанишадах уже известный прогресс по сравнению с мифологией санхиты, брахманистским мелочным педантизмом и даже теологией араньяки, хотя все эти стадии в них и встречаются. Авторы упанишад преобразуют прошлое, с которым они имеют дело, и изменения, вносимые ими в ведийскую религию, свидетельствуют о смелости сердца, которое бьется только для свободы. Цель упанишад заключается не столько в достижении философской истины, сколько в том, чтобы принести умиротворение и свободу мятущемуся человеческому духу. Попытки решения метафизических вопросов предлагаются в форме диалогов и диспутов, хотя упанишады по существу являются поэтическими декларациями философски настроенных умов перед лицом явлений жизни. Они выражают беспокойство человеческого ума и его стремление понять истинную природу реальности. Не будучи систематической философией или произведением одного автора или даже произведением одного и того же века, они содержат в себе многое, что является противоречивым и ненаучным; но если бы все только этим и ограничивалось, нам не было бы смысла изучать упанишады. Они установили основные концепции, здоровые и удовлетворительные, и это создало средства, с помощью которых могут быть исправлены их собственные наивные ошибки, превращенные чрезмерным подчеркиванием в ошибочные философские построения. Несмотря на то, что упанишады имеют различных авторов, и

чит «сидящий около» учителя, чтобы получить наставления. Постепенно это приобрело значение, что мы получаем от учителя нечто вроде тайного учения, или *рагасьям*. Иногда это означало, что мы получаем способность устранять ошибку и приближаться к истине. Шанкара в своем введении к Тайттирия упанишаде говорит: «Познание Брахмана называется упанишадой потому, что для тех, кто посвятил себя ему, узы зачатия, рождения, разложения и т. д. *развязываются*, или потому, что оно разрушает их все, или потому, что оно подводит ученика очень близко к Брахману, или потому, что в нем помещается верховное божество». См. Pandit, March, 1872, p. 254.

¹ Bloomfield, The Religion of the Veda, p. 51.

несмотря на тот период времени, который потребовался на составление этих полупоэтических и полуфилософских трактатов, во всех их есть единство цели, живое чувство духовной реальности, которое становится ясным и отчетливым, когда мы рассматриваем события того времени. Они раскрывают нам богатство размышляющей религиозной мысли того времени. В сфере интуитивной философии их достижения значительны. Ничто из того, что было до упанишад, по объему и силе, по воздействию и удовлетворению не может сравниться с ними. Их философия и религия удовлетворяли некоторых величайших мыслителей и исключительно возвышенные души.

Мы не согласны с оценкой Гау, что «во всем этом мало духовного» или что «эта пустая интеллектуальная концепция, лишенная духовности, является высшей формой, на которую была способна индийская мысль».

Профессор Д. С. Маккензи, поняв более правильно, говорит, что «ранней попыткой конструктивной теории космоса и, конечно, одной из наиболее интересных и замечательных является та, которая содержится в упанишадах»¹.

II. УЧЕНИЕ УПАНИШАД

Нелегко установить, о чем учат упанишады. Современные исследователи упанишад читают их в свете той или иной предвзятой теории. Люди так мало привыкли доверять своим собственным суждениям, что прибегают к авторитету и традиции. Хотя это довольно надежное руководство для поведения и жизни, истина требует также пронизательности и самостоятельности суждения. Многие ученые в наше время склоняются ко взглядам Шанкары, который в своих комментариях к упанишадам, Бхагавадгите и Веданта-сутре разработал весьма тонкую систему недуалистической метафизики. Другие с не меньшей страстью утверждают, что Шанкаре не принадлежит последнее слово в этом вопросе и что философия любви и преданности является логическим выводом из учения упанишад. Различные комментаторы, отпрявляясь от своих собственных убеждений, навязывают свои взгляды упанишадам и насиуют их язык так, чтобы он соответствовал их собственным теориям. Когда возникают споры, все школы обращаются к упанишадам. Благодаря как их неясности, так в той же степени и богатству их, благодаря как мистической дымке, так равно и наводящим на размышления достоинствам упанишад комментаторы получили возможность использовать их в интересах своей собственной религии и философии. Упанишады не ставят на обсуждение какую-либо теорию философии или догматическую схему теологии. Они наме-

¹ E. R. E., vol. VIII, p. 597; см. также H u m e, The Thirteen Principal Upanisad, p. 2.

кают на истину в жизни, но пока еще не в науке или философии. Так многочисленны в них указания на истину, так разнообразны их догадки о боге, что почти каждый может искать в них то, чего желает, и находить то, чего он ищет, и каждая школа догматизма может поздравить себя с обнаружением своих собственных доктрин в сказаниях упанишад. В истории мысли часто случается, что философия приносится в жертву традиционному толкованию, которое было дано в более ранний период и потому мешает критикам и комментаторам рассматривать ее [философию] в должной перспективе. Система упанишад не избежала этой судьбы. Западные толкователи в общем следовали тому или другому комментатору. Гау следует интерпретации Шанкары. В своем предисловии к «Философии упанишад» он пишет: «Величайшим толкователем философии упанишад является Шанкара, или Шанкарачарья. Учение самого Шанкары представляет собой естественное и законное истолкование философии упанишад»¹.

Макс Мюллер принимает ту же самую точку зрения: «Мы должны помнить, что ортодоксальные взгляды веданты — это не то, что мы называем эволюцией; скорее их следует назвать иллюзией. Эволюция Брахмана, или *паринама*, является ересью; иллюзия, или *виварта*, — вот ортодоксальная веданта. Изображая это метафорически, мир, согласно ортодоксальным ведантистам, развивается из Брахмана не как дерево из зерна, но как мираж из солнечных лучей»². Таких же взглядов придерживается и Дойссен. Мы попытаемся установить тот смысл, который имели в виду авторы упанишад, а не тот, что приписывали им более поздние комментаторы. Последние дают нам приблизительно верное представление о том, как упанишады были истолкованы в более позднее время, но не дают нам достаточно правильного понимания философского синтеза, которым обладали древние исследователи. Но возникает проблема, согласуются ли между собой философские идеи упанишад? Все ли они имеют своим источником общепризнанные принципы всеобщего устройства мира? Мы не имеем смелости ответить на этот вопрос утвердительно.

Эти сочинения содержат в себе так много скрытых идей, так много возможных значений, так богаты они источниками фантазий и предположений, что можно легко себе представить, каким образом различные системы могли черпать свое вдохновение из одного и того же источника. Упанишады не содержат в себе каких-либо философских синтезов как таковых — типа систем Аристотеля, или Канта, или Шанкары. Они имеют скорее интуитивную, чем логическую, последовательность и являют собой известные основные идеи, представляющие, так сказать, первоначальные

¹ G o u g h, *Philosophy of the Upaniṣads*, p. VIII.

² S. B. E., vol. XV, p. XXVII.

наброски философской системы. Из этих идей могла получить развитие какая-либо цельная, стройная и последовательная теория. Однако в связи с неясностью многих мест трудно быть уверенным в том, что разработка элементов, в которых нет ни методичности, ни системы, будет правильной. Тем не менее мы будем рассматривать идеи упанишад о вселенной и о занимающем в ней место человеке с точки зрения высших идеалов философской мысли.

III. КОЛИЧЕСТВО И ДАТИРОВКА УПАНИШАД

Обычно считают, что имеется 108 упанишад, из которых около десяти являются главными, причем к ним имеются комментарии Шанкары. Эти упанишады — самые старые и наиболее авторитетные. Мы не можем установить их более или менее точную дату. Самые ранние упанишады, несомненно, относятся к предбуддистскому периоду, а несколько из них — ко времени после Будды. Вероятно, они были составлены в период между завершением ведийских гимнов и ростом буддизма (что происходило в VI веке до н. э.). Общепринятой датой для ранних упанишад являются 1000—3000 год до н. э. Некоторые из более поздних упанишад, к которым имеются комментарии Шанкары, — послепруддистского происхождения и относятся приблизительно к 400-м или 300-м годам до н. э. Самые старые упанишады изложены в прозе. Они не являются сектантскими. Айтарея, Каушитаки, Тайттирия, Чхандогья, Брихадараньяка и части Кены представляют собой ранние упанишады, в то время как стихи 1—13 Кены и IV. 8—21 Брихадараньяки образуют переходную ступень к метрическим упанишадам и могут считаться более поздними дополнениями. Катха упанишада является более поздней формой. Мы находим в ней элементы систем санкхья и йога¹. В ней свободно цитируются другие упанишады и Бхагавадгита². Мандукья является самой последней из досектантских упанишад. Атхарваведа упанишады также представляют собой более поздние произведения. Мойтраяни упанишада включает в себе элементы как системы санкхья, так и системы йога. Шветашватара была составлена в период, когда отдельные философские теории находились в состоянии брожения. Это во многих местах видно из знакомства с техническими терминами ортодоксальных систем и из упоминания о многих их выдающихся теориях. Заметен интерес к изложению теистического синкретизма веданты, санкхья и йоги. В более ранней прозе упанишад преобладали чистые спекуляции, в то время как позже в них было боль-

¹ См. II. 18—19; II. 6. 10—11.

² См. I. 2. 5; Mūṇḍaka, II. 8; I. 2—7; Gītā, II. 29; II. 18—19; II. 19—20; II. 23; Muṇḍaka, III.2—3; Gītā, I. 53. Некоторые ученые склонны придерживаться той точки зрения, что Катха упанишада старше, чем Мундака и Гита.

ше религиозного почитания и набожности¹. Изложение философии упанишад мы будем основывать главным образом на добуддистских упанишадах, а затем подкреплять полученные таким путем точки зрения ссылками на послебуддистский период. Основными упанишадами для наших целей являются Чхандогья и Брихадараньяка, Тайттирия и Айтарея, Каушитаки и Кена; затем следуют Иша и Мандукья.

IV. МЫСЛИТЕЛИ УПАНИШАД

К сожалению, мы очень мало знаем о жизни великих мыслителей, чьи размышления нашли свое место в упанишадах. Так безразличны они были к личной славе и так поглощены были распространением истины, что авторство своих взглядов они приписывали почитаемым богам и героям ведийского периода. Праджapati и Индра, Нарада и Санаткумара представлены как диалектики. Когда история великих мыслителей периода упанишад будет написана и будет определен тот специфический вклад, который внес в философию каждый из них, в ней будут стоять — если оставить в стороне имена мифические — следующие имена: Махидаса, Айтарея, Райква, Шандилья, Сатьякама, Джабала, Джайвали, Уддалака, Шветакету, Бхарадваджа, Гаргьяна, Пратардана, Балаки, Аджаташатру, Варуна, Яджнявалкья, Гарги и Майтреи².

V. ГИМНЫ РИГВЕДЫ И УПАНИШАДЫ

Упанишады ввиду особого характера их содержания рассматриваются как вид литературы, независимый от ведийских гимнов, а равно и от учений брахманизма. Простая вера в богов,

¹ Дойссен располагает упанишады в следующем порядке:

1. Древняя проза упанишад: Брихадараньяка, Чхандогья, Тайттирия, Айтарея, Каушитаки, Кена (частью в прозе).

2. Стихи упанишад: Иша, Катха, Мундака и Шветашватара.

3. Более поздняя проза: Прашна и Майтраяни.

Все они, за исключением Майтраяни, называются классическими упанишадами.

По поводу Майтраяни профессор Макдонэлл пишет: «Многочисленные цитаты из других упанишад, наличие ряда более поздних выражений, развитая доктрина санкхья, предполагаемая ею, и отдельные ссылки на антиведийские еретические школы — все это вместе делает поздний характер этой работы несомненным. Фактически она представляет собой суммирование староупанишадских доктрин с примесью идей, заимствованных из системы санкхья и из буддизма» (Sanskrit Literature, p. 230). Нришхоттаратапаня является одной из двенадцати упанишад, объясняемых Видьяраньей в его Сарвопанишадартханубхутипракаше.

² Интересующийся читатель найдет перечень этих мыслителей и изложение их взглядов в блестящей работе моего друга и коллеги д-ра Баруа «Добуддистская индийская философия» (Dr. Barua, Pre-Buddhistic Indian Philosophy).

отразившаяся в гимнах, была, как мы видели, вытеснена формально-культовым жречеством брахманизма. Упанишады утверждали, что вера, которая замыкается в пределах церкви, недостаточна. Они пытались придать религии вед, не разрушая ее форм, моральный характер. Развитие упанишад по сравнению с ведами состоит в усиленном подчеркивании монистических толкований ведийских гимнов, в перемещении центра от внешнего мира к внутреннему, в протесте против внешней обрядовости ведийской практики и в безразличии к святости вед.

Во всей путанице ведийских верований все же проявляется известный принцип единства и стройности. В некоторых гимнах отчетливо сформулирована концепция единой центральной силы. Упанишады развили эту тенденцию до конца. Они признают только один дух — всемогущий, бесконечный, вечный, непостижимый, самодовлеющий, творец, хранитель и разрушитель мира. Он — свет, владыка и жизнь вселенной, он не имеет себе подобного и он — единственный объект поклонения и почитания. Полубоги вед гибнут, и приходит истинный бог. «Сколько богов существует в действительности, о Яджнявалкья?» — «Один», — отвечает он ¹. — «Теперь ответь нам на другой вопрос. Агни, Ваю, Адитья, Кала (время), то, что дышит (Прана), Анна (пища), Брахма, Рудра, Вишну. Так некоторые размышляют о нем, другие о другом. Скажи, какой из них лучше для нас?» И он сказал им: «Это только лишь главные проявления высшего, бессмертного, бестелесного Брахмана. ...Брахман воистину является всем этим, и человек может размышлять, поклоняться или отвергать также и все то, что является его проявлением» ². Видимая бесконечность (объективная) и невидимая бесконечность (субъективная) входят в духовное целое.

Политеистические концепции, слишком глубоко укоренившиеся в сознании индийцев, не легко было ниспровергнуть. Многие боги были подчинены единому. Без воли Брахмана Агни не мог сжечь ни одну былинку травы, Ваю не мог шелохнуть соломинкой. «Из страха перед ним горел огонь, из страха перед ним сияло солнце, и из страха перед ним ветры, облака и смерть исполняли свою службу» ³. Иногда многие боги представлялись частями единого целого. Пять глав семейств, ведомых Уддалакой, приблизились к царю Ашвапати, который спросил каждого из них: «О ком вы размышляете как о я?» Первый ответил: о небе; второй — о солнце; третий — о воздухе; четвертый — об эфире; пятый — о воде, а царь ответил, что каждый из них чтит только часть истины. Небо — это голова, солнце — глаза, воздух —

¹ Brh. Up., III. 9. 1.

² Maitrāyaṇī Upaniṣad, IV. 5—6; см. также Muṣṍaka, I. 1.1; Taittirīya, I. 5; Brh., I. 4. 6; см. также I. 4. 7; I. 4—10.

³ Tait. Up.

дыхание, эфир — туловище, вода — мочевого пузырь, а земля — ноги центральной реальности, которая изображается как мировая душа. Компромисс между философской верой немногих и фантастическим религиозным суеверием толпы является единственно возможным примирением; мы не можем уничтожить старые формы, так как это равносильно игнорированию основной природы человечества, а равно и очевидных различий в моральном и интеллектуальном развитии верующих, которые не могут достичь сразу высшей премудрости. Позиции упанишад определяет и следующий фактор: их целью была не наука или философия, а праведная жизнь. Они стремились освободить дух от уз плоти, чтобы дать ему возможность наслаждаться общением с богом. Интеллектуальная дисциплина была вспомогательным средством для достижения святости жизни. Кроме того, оставалось чувство почтения к прошлому. Ведийские пророки были блаженной памяти древними, и нападать на их доктрины значило бы поступать нечестиво. Таким путем упанишады стремились примирить идеалистическую философию с догмами утвердившейся теологии.

Источники человеческой духовной пронизательности двояки: объективные и субъективные — чудеса внешнего мира и стремления человеческой души^[23]. В ведах привлекает внимание обширный порядок и движение природы. Их боги представляют собой космические силы. В упанишадах мы возвращаемся к исследованию глубин внутреннего мира. «Самодовлеющее воздействует на источники чувств, так что они обращаются наружу; поэтому человек смотрит вовне, а не внутрь самого себя; однако некоторые мудрецы, с закрытыми глазами и желанием бессмертия, видят себя по ту сторону»¹. От внешних физических фактов внимание перемещается к внутреннему бессмертному я, находящемуся как бы позади ума. Чтобы увидеть яркий свет, нам не нужно смотреть на небо; чудесный огонь заключен внутри души. Душа человека — как замочная скважина, через которую виден ландшафт всей вселенной, акаша внутри сердца, прозрачное озеро, отражающее истину. Изменение точки зрения вызывает логически следующие изменения. Не так называемые боги, а истинный живой бог, Атман, достоин поклонения. Бог обитает в сердце человека. «Брахманах кошо'си»² — ты есть оболочка Брахмана. «Кто бы ни почитал другое божество так, как будто оно было другое, другого «Я есмь» он не знает»³. Внутреннее бессмертное я и великая космическая сила — это одно и то же. Брахман — это Атман, и Атман — это Брахман. Верховная сила, посредством которой все вещи получают бытие, — это и есть сокровенное я в каждом чело-

¹ Kaṭha Up., IV. 1.

² Tait. Up.

³ Bḥ. Up., I. 4. 10.

веческом сердце¹. Упанишады не поддерживают теорию благодати в том смысле, как это принято в ведах. Мы не обращаемся к ведийским богам, которые были источником материального благополучия, увеличивающего счастье, но только молимся об освобождении от скорби.

Акцентирование скорби иногда истолковывается как показатель своего рода пессимизма со стороны индийских риши. Но это не так. Религия вед была, несомненно, более радостной, но это была низшая форма религии, где мысль никогда не проникала под внешний покров вещей. Это была религия, выражавшая восторг человека от существования в мире, полном удовольствий. Боги вызывали не только страх, но и доверие. Жизнь на земле была простой и сладостной безгрешностью. Духовные стремления души осуждают легковверное довольство и вызывают размышления о цели человеческого существования. Неудовлетворенность действительностью — необходимая предпосылка каждого морального сдвига и духовного возрождения. Пессимизм упанишад — это условие всякой философии. Преодолеть неудовлетворенность — это значит дать человеку возможность избежать его. Если же нет исхода, если не добиваются освобождения, тогда неудовлетворение озлобляет. Пессимизм упанишад не настолько развился, чтобы подавить все стремления и породить застой. Оставалось достаточно веры в жизнь, чтобы поддерживать всякое искреннее стремление к истине. По выражению Барта: «В упанишадах гораздо больше духа спекулятивных дерзаний, чем чувства страдания и апатии»². «В самом деле, в упанишадах мало явных упоминаний о ничтожестве жизни, заключенной в оковы непрерывного кругооборота смерти и рождения. И их авторы спасаются от пессимизма чувством радости от искупительной миссии, проповедуемой ими»³. Формулирование теории *сансары*, или перерождения, не является доказательством пессимизма упанишад. Жизнь на земле — это средство самоусовершенствования. Мы должны подчиняться дисциплине сансары в наших стремлениях к достижению высшей радости и полному обладанию духовной истиной. То, что дает интерес к жизни, представляет собой высший

¹ См. Chāndogya, III. 14. Ср. Августин: «Я спросил землю о божестве, и она ответила мне: «Я — не он»; я спрашиваю море, и глубины, и пресмыкающихся, и они отвечают: «Мы не бог, ищи его над нами». Я спрашиваю легкий ветерок и всю воздушную вселенную, но все ее обитатели отвечают: «Анаксимен ошибся, я не бог»; я спрашиваю небо, солнце, луну, звезды. «Не мы, — отвечают они, — тот бог, которого ты ищешь»; и я спрашиваю все вещи, которые стоят у ворот моего тела (чувства): «Вы сказали мне о моем божестве, что вы — не он; скажите мне что-нибудь о нем». И они закричали громким голосом: «Он сотворил нас». Поиски эти будут продолжаться до тех пор, пока не задашь вопрос своему внутреннему я, на который последует ответ: «Твой бог — в тебе, даже жизнь твоей жизни» (Confessions, X, chap. 6).

² Religions of India, p. 84.

³ C a v e, Redemption, Hindu and Christian, p. 64.

мотив радости — радость победы над собой. Сансара является только последовательным рядом духовных возможностей. Жизнь — это стадия в духовном совершенствовании, ступень в переходе к бесконечному. Это — время для подготовки души к вечности. Жизнь — не пустой сон, и мир — не бред духа. В более поздних версиях о возрождении души в индийской мысли мы не замечаем этого облагораживающего идеала, и рождение становится результатом ошибки души, а сансара — приковывающей цепью.

На этапе жизни, представленном брахманами, простая религия ведийских гимнов представляла какое-то жертвоприношение. Отношения людей с богами были формальными; все сводилось к вопросу дать и взять, к прибыли или убытку. Возрождение духовности стало потребностью века, погрязшего в формализме. В упанишадах мы находим возвращение к свежим источникам духовной жизни. Они провозгласили, что душа не достигнет спасения жертвоприношениями. Спасение может быть достигнуто только истинно религиозной жизнью, основанной на постижении сердца вселенной. Совершенство является внутренним и духовным, а не внешним и механическим. Мы не можем сделать человека чистым, выстирав его рубашку. Осознание идентичности своей собственной души с великой *Все-душой* и есть сущность истинно духовной жизни. Бесплезность ритуала, тщетность жертвоприношений как средств к спасению очевидны. Бог должен почитаться духовным служением, а не внешними церемониями. Мы не можем спасти самих себя, славя бога. И мы не можем привлечь его на свою сторону посредством жертвоприношений. Авторы упанишад в достаточной степени обладали историческим чутьем, чтобы понимать, что их протест будет неэффективным, если он будет связан с требованием революции в вещах. Поэтому они ратовали только за изменение в духовной области. Они изменяют толкования жертвоприношения и выражают их аллегорически. В некоторых местах предлагается ¹ рассуждать о принесении в жертву коня ². Эти рассуждения помогают нам понять значение жертвоприношения; говорят, что рассуждения об этом совершенно равноценны тому, как если бы жертвоприношение имело место на самом деле. Давая детальное описание вида доски, породы дерева и т. д., упанишады показывают, что они не безразличны к религии, требующей жертвоприношений.

Сохраняя формы, они все же старались очистить их. Упанишады говорят, что все жертвоприношения совершаются ради приобретения человеком познания самого себя. Сама жизнь есть жертвоприношение. «Истинной жертвой является человек; его первые двадцать четыре года — это его утренние возлияния... в голоде,

¹ Brh. Up., 1. 2.

² Aśvamedha.

в жажде, в воздержании от удовольствий происходит его посвящение... В своей трапезе и питье, в своих удовольствиях он справляет святой праздник, а в своем смехе, пиршестве и свадьбе он поет гимны хвалы. Самодисциплина, великодушие, прямота, ахинса¹, правдивость речи — все это его плата, и источником очищения, когда жертва принесена, является смерть². Нам говорят, что божественная природа ежедневно приносит себя в жертву; этим жертвоприношением мы и живем. Принесение в жертву означает не празднество, а самоотречение. Делай так, чтобы каждый твой поступок, каждое чувство и каждая мысль были приношением богу. Да будет ваша жизнь одним таинством, или *яджней*. Иногда нам говорят, что жертвоприношения необходимы как подготовка к более высокому пути. Никто не может вступить на более высокий путь, не выполнив требований более низкого пути. Жертвоприношения необходимы для непросвещенных, хотя жертвоприношений одних недостаточно. Они открывают нам доступ в мир отцов, из которого после временного пребывания на луне приходят обратно к новому земному существованию. Церемониализм противопоставляется духовному служению³. Бывают случаи, когда жертвенная и жреческая религия кажется авторам упанишад поверхностной, и тогда они дают волю своей иронии. Они описывают процессию собак, шествующих наподобие процессии жрецов, причем каждая собака держит хвост собаки, идущей впереди нее, и восклицает: Ам! Давайте есть. Ам! Давайте пить... и т. д.⁴ Таким образом, строгий ритуал брахманизма, дававший мало утешения слабому сердцу человека, был поколеблен в упанишадах.

Отношение упанишад к святости вед не является благосклонным. Подобно рационалистическим мыслителям позднейшего времени, они придерживаются двоякого взгляда на авторитет вед. Они считают, что веды имеют сверхъестественное происхождение, например, когда они говорят: «Подобно тому как при разведении огня сырым деревом клубы дыма распространяются вокруг, так и истина от этого великого бытия проявляет свое дыхание в Ригведе, Яджурведе, Самаведе, в гимнах атхарвов и ангирасов, в рассказах, историях, науках, мистических проблемах, поэмах, пословицах и толкованиях, — все это является дыханием, исходя-

¹ Невинность.

² Chān. Up., III. Ср. Исаяя, LIII. 6—7: «Разве то, что я избрал, не обет? Освободиться от оков порока, сбросить с себя тяжелый груз, освободить угнетенных так, чтобы вы сломали каждое ярмо? Разве это не то же, что дать хлеб голодному или приют бездомному? Когда ты видишь обнаженного и покрываешь его, разве ты не прячешь самого себя от своего собственного тела?» См. П л а т о н, Евтифрон, 14. E; Законы, 906, издание Д. Джоуэтта.

³ См. также Chān. Up., I. 1. 10.

⁴ Там же, I. 12. 4. 5.

щим от него»¹. Признается также, что ведийское знание гораздо ниже истинного божественного проникновения² и не освобождает нас. Нарада говорит: «Я знаю Ригведу, о господин Яджур Самаведу, но при всем том я знаю только мантры и священные книги, но я не знаю *я*»³. Мундака упанишада говорит: «Два рода знания должны быть известны — высший и низший. Низшее знание — это то, что дают Ригведа, Самаведа, Атхарваведа, Церемониал и Грамматика... но высшим знанием является то, посредством которого воспринимается неразрушимый Брахман»⁴.

VI. ПРОБЛЕМЫ, РАССМАТРИВАЕМЫЕ В УПАНИШАДАХ

Центральной темой упанишад является проблема философии. Это поиски того, что есть истина. Неудовлетворенность существующим и некоторые побочные причины вызывают вопросы, о которых мы читаем в начале Шветашватары: «Откуда мы произошли, где мы живем и куда мы идем? О вы, кто знаете Брахмана, скажите нам, по чьему повелению мы живем здесь то в страданиях, то в удовольствии. Будет ли тому причиной время, или природа, или необходимость, или случайность, или элементы, или тот, кто называется Пуруша, человек, который представляет собой Верховный дух?» В Кена упанишаде ученик спрашивает: «По чьему желанию ум стремится к выполнению своей миссии? По чьему повелению возникает первое дыхание, по чьему желанию произносим мы эту речь? Какой бог управляет зрением и слухом?»⁵ Мыслители не принимают опыт за нечто необъяснимое, как это делает здравый смысл. Они желают знать, могут ли быть приняты как окончательные те данные, которые получены при помощи чувств. Являются ли духовные способности, с помощью которых мы получаем опыт, самодовлеющими или они сами являются результатом чего-то более могущественного, что лежит вне их? Как можем мы считать физические объекты, хотя они и представляют собой следствия и результаты, такими же реальными, как и их причины? Должно быть позади всего этого нечто первичное, самостоятельно существующее, в котором одном ум может обрести успокоение. Знание, ум, чувства и их объекты — все это конечно и обусловлено. В сфере морали мы находим, что мы не можем получить истинное счастье от конечного. Удовольствия мира, будучи ограничены возрастом и смертью, преходящи. Только бесконечное дает прочное счастье. В религии мы ратуем за вечную жизнь.

¹ Brh. Up., II. 4. 10.

² См. Chāndogya, V. 3. 10; Brh., 3. 5. 1; IV. 4. 21; VI. 2. 1; Kauṣītaki, I; Tait., II. 4; Kaṭha, II. 23.

³ Chān. Up., VII. 2.

⁴ Muṇḍaka, I. 1. 4—5; Maitrāyana, VI. 21.

⁵ I. 1.

Все это приводит нас к убеждению о существовании безвременного существа, духовной реальности, объекта философских исканий, осуществления наших желаний и цели религии. Пророки упанишад пытаются привести нас к этой центральной реальности, которая является безграничным существованием (*sat*), абсолютной истиной (*चित*) и чистым наслаждением (*ананда*). Молитвой каждого человеческого сердца является: «Веди меня от нереального к реальному, веди меня от темноты к свету, веди меня от смерти к бессмертию»¹.

При рассмотрении философии упанишад мы будем иметь дело в дальнейшем с двумя разделами — метафизикой и этикой. Мы представим их взгляды на первичную реальность, на природу мира и проблему творения в разделе метафизики; их анализ индивида, его судьбы, его идеалов, отношения кармы к свободе, высшего понимания *мушти*, или освобождения, и теории возрождения — в разделе этики.

VII. ПРИРОДА РЕАЛЬНОСТИ

В решении вопроса о природе первичной реальности мыслители упанишад стремятся дополнить объективные воззрения ведийских пророков субъективными. Самым высшим понятием, извлеченным из ведийских гимнов, было понятие первичной реальности (*экам sat*), которая обнаруживает себя во всем многообразии существования. Этот вывод развивается в упанишадах, где к данной проблеме иногда подходят путем философского анализа природы *я*, которое они называют Атманом. Этимология этого слова туманна. В Ригведе, X. 16.3 этим словом обозначается дыхание, или жизненная сущность. Постепенно оно приобрело значение души, или *я*. Теория о подлинном *я*, или Атмане, не представлена в сколько-нибудь ясной форме или с достаточной полнотой деталей, и отдельные утверждения не связаны в стройную систему. В диалоге между учителем — Праджапати и учеником — Индрой, приведенном в Чхандогья упанишаде², мы находим постепенное развитие определения *я* путем прохождения им четырех стадий: 1) телесного *я*, 2) эмпирического *я*, 3) трансцендентального *я* и 4) абсолютного *я*. Рассматриваемый вопрос носит не столько психологический, сколько метафизический характер. Какова природа *я* человека, его основное бытие? Праджапати открывает дискуссию, устанавливая некоторые общие черты, которыми должно обладать истинное *я*. *Я*, которое свободно от греха, свободно от влияний старых времен, от смерти и печали, от голода и жажды,

¹ Asato mā sad gamaya, tamaso mā jyotir gamaya, mṛtyoḥ mā amṛtanga-maya. Bṛh. Up., I. 3. 27.

² VIII. 3—12.

которое ничего не желает, кроме того, что оно должно желать, и ничего себе не представляет, кроме того, что оно должно представить, — *вот это* и есть то, что мы должны стараться понять»¹. Это субъект, который продолжает существовать во всех изменениях, это общий фактор в состоянии бодрствования, сна со сновидениями, сна без сновидений, смерти, возрождения и окончательного освобождения². Ничто не может быть разрушено — это элементарная истина. Смерть не затрагивается до него, равно как и порок не уничтожает его. Его отличительными чертами является постоянство, непрерывность, единство, вечная активность. Это самодовлеющий мир. Нет вовне ничего, что могло бы быть противопоставлено ему. Современная критика будет возражать против всей этой процедуры, как случая *petitio principii*. Принимая характеристику самостоятельности и законченности в себе, тем самым считают решение данным. Но, как мы увидим, такой ход рассуждения имеет свой собственный смысл. Праджапати показывает, что *я* человека заключается в подлинно субъективном, что никогда не может стать объектом. Это — лицо, которое видит, но не объект, который мы видим³. Это не совокупность качеств, называемых «мною», а «я», которое остается вне и независимо от исследования всех этих качеств. Это субъект в истинном смысле, и он никогда не может стать объектом. Многое из содержимого *я*, как это обычно принято, может стать объектом. Из данного полсжения вытекает, что то, что становится объектом, принадлежит к *не-я*. Мы должны отвести от нашего подлинного *я* все, что ему чуждо и что является отличным от *я*. Первый ответ, который дается, это что тело, которое рождается, растет, хиреет и умирает, и является подлинным *я*. *Я*, согласно Праджапати, это тот, кого вы видите, когда смотрите в глаза другого, или в бадью воды, или в зеркало. Подразумевается, что мы наблюдаем всю картину, вплоть до волос и ногтей. Чтобы показать, что это не «я», Праджапати просит Индру украсить себя, надеть лучшее платье и снова посмотреть в воду и в зеркало. И он увидел свое подобие, наряженное в лучшее платье и чистое. У Индры закралось сомнение. «Поскольку это *я* в виде тени или отражения в воде выглядит наряженным, когда тело хорошо одето, когда тело чисто, то *я* должно быть слепым, если тело слепо, хромым, если тело охромело, увечным, если тело увечно, и должно погибнуть, коль скоро гибнет тело. *Я* не вижу в этом ничего хорошего»⁴. Индра приблизился к своему учителю Праджапати и после довольно долгого молчания ему было сказано: «*Я* — это тот, кто идет счастливый в своих грезах». Подлинное *я* — это не тело, которое подвержено всем

¹ VIII. 7. 1.

² См. Bṛh. Up., IV. 4. 3.

³ VIII. 7. 3.

⁴ VIII. 9. 1.

страданиям и несовершенствам и которое представляет собой материальное явление. Тело — это только инструмент, которым пользуется сознание, в то время как сознание не является продуктом тела. И теперь, когда Индре сказано, что видящий сны субъект — это я, он испытывает другое затруднение: «Хотя правда то, что я не терпит ущерба от изъянов тела, не поражается, когда оно поражено, не хромает при его хромоте, все же они как бы поражают его во сне, как бы преследуют его. Оно как бы ощущает боль и проливает слезы, поэтому я не вижу в этом ничего хорошего»¹. Праджапати предпочел состояние сна другим душевным переживаниям потому, что сны, будучи более независимыми от тела, являются по своей природе критическими моментами. Предполагается, что в сновидениях я не подвержено ограничениям. В них дух, как говорят, витает свободным от случайностей тела. Эта точка зрения приравнивает я ко все возрастающим и меняющимся душевным переживаниям. Это — эмпирическое я, и Индра правильно считает, что оно подвержено случайностям опыта. Оно не может быть субъектом, так как все время изменяется. Состояние сна, хотя оно и независимо от тела, не кажется самостоятельно существующим, что присуще подлинному я, или Атману. Его, зависимое от ограничений времени и рождения, не может быть названо вечным. Я, связанное по месту и времени с окружающей средой, является творением времени. Оно — странник в мире сансары. Оно создает для себя несовершенный мир из несовершенных данных. Оно не вечно и не обладает безграничной свободой. Отвечающий нашим требованиям субъект должен быть основой и опорой всего опыта, обширной реальностью, в отношении которой состояния сновидения или бодрствования будут только его несовершенными проявлениями. Простая смена состояний не может происходить сама по себе. Эмпирическое я не вечно по своей сути. Индра снова приближается к Праджапати, объясняет ему свои сомнения, и после длительной паузы следует поучение. «Когда спящий человек отдыхает и в этом состоянии полного покоя не видит снов, — это и есть я»². Праджапати понимает затруднение Индры. Я не может быть низведено до ряда состояний, потому что это было бы равносильно отрицанию реальности перманентного его, и Атман стал бы подвержен превратностям нашего случайного опыта. Индре надо показать, что объекты опыта требуют наличия постоянного субъекта, которым они могли бы быть восприняты. Праджапати стремится выявить, почему, несмотря на то, что оскал зубов предполагает наличие кошки, кошка не обязана всюду, за исключением чудесной страны Алисы, иметь всегда оскаленные зубы. Объект зависит от субъекта, но субъект не зависит от объекта

¹ VIII. 10. 2. 3.

² VIII. 11. 1.

в том же самом отношении. Без *я* не может быть ни знания, ни искусства, ни морали. Объекта вне связи с *я* не существует. От субъекта происходят все объекты, но сам субъект — не вещь среди других вещей. Чтобы помочь Индре понять, что *я* — это субъект всех переживаний, Праджapati применяет метод абстракции, не лишенный своих собственных недостатков. Наша жизнь обычно наполнена житейскими хлопотами. Мир слишком занимает нас. Наше *я* теряется в чувствах, желаниях, фантазиях и не знает, что же является реальным. Ведя простую жизнь, полную естественных забот, будучи всегда заняты осуществлением какой-нибудь цели в этом мире, мы не имеем возможности тратить время на мысли о первопричине всех вещей — *я* человека. Знание считается не требующим доказательств. Чтобы поразмыслить о нем, понять его значение, нужны умственные усилия. В истории европейской мысли вопрос о возможности познания возникает поздно, но раз он уже поставлен, то считается, что познание невозможно без того, что Кант называет трансцендентальным единством апперцепции, и без того, что Плотин называет «аккомпанемент» души к ее собственной умственной деятельности. Наиболее элементарное представление требует реальности *я*. В большинстве явно пассивных восприятий мы обнаруживаем активность *я*. Все изменения, все переживания предполагают наличие центрального *я*. Изменения как таковые признаются изменениями внутри целого, которое мы стремимся реализовать. Праджapati хочет доказать необходимость этого *я*, настаивая на том, что *я* продолжает существовать даже тогда, когда получаемый в состоянии бодрствования или сна опыт отсутствует. Во сне, глубоко и без сновидений, мы не чувствуем объектов восприятия, но мы не можем в связи с этим сказать, что здесь нет *я*. Праджapati предполагает, что Индра должен допустить реальность *я* во сне, так как продолжение сознания, несмотря на временный его перерыв, ничем другим не может быть оправдано. Дэвадатта после хорошего сна продолжает оставаться Дэвадаттой, поскольку его переживания связаны с тем, что существовало в то время, когда он отходил ко сну. Они связываются с его мыслями, а не отлетают к мыслям кого-либо другого. Это постоянство переживаний вынуждает нас допустить постоянное *я*, лежащее в основе содержания сознания. То, что существует во сне — без каких-либо созерцаемых объектов, — представляет собой *я*. Зеркало не разобьется вдребезги от того только, что в нем ничего не видно. Праджapati стремится вывести абсолютное верховенство субъекта над объектом — истину тезиса Яджнявалкьи о том, что даже в том случае, когда все объекты затмеваются, субъект остается неизменным. «Когда солнце садится, когда заходит луна и когда гаснет огонь, лишь *я* имеет свой свет»¹.

¹ Bṛh. Up., IV. 3. 6.

Но Индра был для Праджапати слишком большим психологом. Он чувствовал, что это *я*, свободное от всех телесных переживаний, от бесформенной массы сновидений и т. д., это беспредметное *я* является голой фикцией. Если *я* — не то, что познает, чувствует и реагирует, если оно отделено от всего этого и в нем, таким образом, выхолощено его содержание, то что же остается? «Ничего, — говорит Индра. — Быть свободным от всего — это значит стать ничем»¹. Гаутама Будда проводит аналогию с деревом и спрашивает: что же останется от дерева, если, предположим, мы сорвем его листья, обрубим его ветви, сдерем с него кору и т. д.? Сними у луковицы слой один за другим, и что же останется? Ничего. Брэдли отмечает: «Его, которое претендует на что-то, будь то до или за пределами его конкретного физического наполнения, — это грубая фикция, просто уродство и потому не может быть приемлемым»². С этой точки зрения в состоянии сна без сновидений *я* отсутствует вовсе. Локк заявляет, что каждый сонный кивок подрубает теорию *я*. «Во сне и в состоянии транса ум *не существует*, там нет времени, нет последовательности идей. Сказать, что ум существует без мышления, — это противоречие, бессмыслица, ничто»³. Видимо, Индра был эмпиристом за много веков до Локка и Беркли. «Если душа во время полного сна без сновидений совсем не думает, не чувствует и ничего не желает, то является ли она вообще душой, и если да, то какова она?» — спрашивает Лотце. «Как часто дается ответ, что если бы это могло случиться, то душа не имела бы бытия. Почему мы не имеем мужества сказать, что каждый раз, как это случается, души нет»⁴. Индра имеет смелость заявить это⁵. «Она действительно уничтожается». Это важное положение снова и снова передается забвению в индийской философии: отрицать внешнюю жизнь — это значит уничтожить бога внутри себя. Те, кто думают, что мы достигаем наивысшего состояния в чистой субъективности, должны обратиться к диалогу Индры и Праджапати.

По мнению Индры, состояние, свободное от ограничений, налагаемых организмом, от времени и пространства, от существования объектов, будет просто уничтожением. Это бессодержательное *его*, это абстрактное *cogito* Декарта, это формальное единство Канта, этот беспредметный субъект, предполагаемый стоящим позади всего и не связанный эмпирическим сознанием, — все это невозможно. Как философские размышления, так и психологические анализы приводят к этому выводу. Однако Праджапати старался подчеркнуть идентичность *я*, которое не затронуто изменениями

¹ Bradley, Ethical Studies, p. 52.

² Bradley, Appearance and Reality, p. 89.

³ Berkeley, Works, vol. I, p. 34.

⁴ Lotze, Metaphysics, English Translation, vol. II, p. 317.

⁵ Vināśamevāpito bhavati, Chān. Up., VIII. 11. 1—2.

переживаний. Он особо отмечал, что хотя *я* не исключало сознательного состояния, оно не являлось сознательным состоянием.

Доктор Мак Таггарт формулирует весь вопрос так: «Что заключает в себе *я*? Все им сознаваемое. А что оно исключает? Равным образом все, что им сознается. Что может оно сказать о том, что не внутри его? Ничего. Что может оно сказать о том, что не вне его? Одну лишь абстракцию. И любые попытки устранить парадокс разрушают *я*, ибо обе стороны неизбежно связываются. Если мы пытаемся представить его особым индивидом, отделяя его от всех прочих вещей, оно теряет все содержание, благодаря которому оно может быть сознательным, и тем самым утрачивает ту самую индивидуальность, которую мы пытались сохранить. Если же, с другой стороны, мы стараемся сохранить его содержание, подчеркивая включение в ущерб исключению, в таком случае сознание исчезает, а поскольку *я* не получает содержания, кроме объектов, им признаваемых, то содержание тоже исчезает»¹. Индра показывает, какая опасность связана с представлением о *я* как о чем-то трансцендентном. *Я* должно проявиться как подлинная жизнь целого, а не как простая абстракция. Следующий шаг — это когда Индра объясняет Праджapati его затруднения в словах «поистине спящий без сновидений субъект не сознает самого себя, а равно и того, что существует. Оно пришло к полному уничтожению, и я не вижу в этом ничего хорошего»². Праджapati указывает, что *я* — это единство, проникающее в различия и проходящее через них. Весь мир является процессом самореализации абсолютной мысли. «Магхаван!»³ Это тело смертно, и все подвержено смерти. Оно — местопребывание *я*, которое бессмертно и бестелесно. Оно владелец глаза, а сам глаз является инструментом зрения. Тот, кто сознает, что может пользоваться обонянием, и является *я* — нос это орган обоняния и т. д.⁴ *Я* должно быть представлено не как абстрактный формальный принцип, но как активное универсальное сознание, существующее, — применяя гегелевскую фразеологию, — как в самом себе, так и для себя. Это и простое тождество с самим собой, а также и различные различия. Это и субъект и объект. Объекты, познаваемые нами в опыте, основываются на нем. Подлинно безграничное *я* — это не то *я*, которое

¹ Dr. M c T a g g a r t, Hegelian Cosmology, sec. 27.

² VIII. 11. 1.

³ Другое имя Индры.

⁴ VIII. 12. Ср. с Платоном, который в «Тимее» различает две души — одну бессмертную и другую смертную. Смертная душа состоит из страстей и привязанностей. Это — эмпирическое *я*, которое отождествляет себя с бренным миром изменений и смерти. Бессмертная душа — это разумная причина, присущая как человеку, так и миру, это божественная искра, заключенная в человеческой личности («Тимей» и «Федон»). То же самое различие мы имеем в аристотелевском intellectus agens как противостоящем подверженным гибели уму и памяти.

просто не имеет конца. Это не одна из ограниченных вещей, но основа всех их. Это — универсальное *я*, которое и имманентно, и трансцендентно. Вся вселенная живет и дышит в нем. «Луна и солнце — его глаза, четыре стороны неба — его уши, ветер — его дыхание»¹. Это яркий свет, который горит в глубине личности, универсальная акаша, из которой происходят все творения², жизненный принцип творения³, субъект, в котором, волнуясь, движется весь мир⁴. Вне его — нет ничего. Оно содержит в себе все сознание объектов. Во вселенной нет ничего, что не было бы вовлечено в наше безграничное *я*. Это *я*, которое все собой охватывает, является единственной реальностью, содержащей в себе все явления природы и всю историю опытного знания. Наше маленькое *я* включается в него и поглощается им. Это субъект, который есть что-то большее, чем поток представлений, которые являются только несовершенным проявлением его. Все наши состояния сознания вращаются вокруг этого центрального светила. Упразднить его — значит уничтожить их. Без субъекта не будет ни потока, ни очередности ощущений в пространстве, ни последовательности их во времени. Оно делает возможными память, самоанализ, познание и нравственность. Упанишады утверждают, что этот субъект является универсальной основой, которая заключена во всех индивидах. Он скрыт во всех вещах и охватывает все творение. Не существует второго, находящегося вне его, и нет для него других отличительных терминов»⁵. «Как дышащий, он называется дыханием, как говорящий — речью, как видящий — глазами, как слышащий — ушами, как понимающий — умом; все это только наименования его действий»⁶.

Я, только так понятое, может рассматриваться как постоянный субъект, сохраняющийся и в бодрствующем состоянии, и во сне, и при смерти, и в оковах, и при освобождении. Оно присутствует всюду, охватывая взором все миры. Это универсальный субъект и вместе с тем универсальный объект. Он видит и все-таки не видит. Как говорится в упанишадах, «в том случае, когда он не видит, все же он видящий, хотя он и не видит; поскольку для провидца нет перерыва в видении, потому что он неразрушим; но кроме него, нет второго, нет другого, отличного от него, кого бы он мог видеть»⁷. *Я* — это целое. «*Я* — это весь мир»⁸. Это универсальное *я* не может быть воспринято по самой своей природе. Как отмечает Шанкара: «Свидетельствующее *я* озаряет сознание, но

¹ Muṇḍaka, I. 1; Chān., III. 13. 7.

² Chān., I. 91.

³ Там же, 11. 5.

⁴ Kāṭha, VI. 1.

⁵ Bṛh., IV. 3. 23; Chān., VIII. 1. 3.

⁶ Bṛh., I. 4. 7; Kauṣītaki, III.

⁷ Bṛh., IV. 3. 23.

⁸ Aham eva idam sarvo'smi.

никогда оно само не заключается в сознании». Это не данные из опыта, не объект, хотя все объекты даны для него. Это не мысль, но все мысли — для этого. Это не предмет для видения, но принцип всякого видения. Как сказал бы Кант, условие эмпирического познания само не познается. «Что я должен предположить, чтобы познать объект, — говорит Кант, — я не могу познать как объект». Субъект всего опыта не может сам быть опытом. Если бы он стал опытом, то возникает вопрос, кем же он познается? Познание всегда осуществляется двояко. Это *я*, следовательно, неопределимо. Как все первичные принципы, оно может только приниматься. Оно является объяснением всему остальному, хотя само остается необъяснимым. Старое затруднение Канта, что субъект не может повернуться и схватить самого себя, не так уж надуманно. «Душа, которая — ни это, ни то и ни нечто другое, является неосязаемой, так как ее нельзя ухватить»¹. Упанишады отказываются отождествлять *я* с телом, или рядом душевных состояний, или представлением непрерывного, или потоком сознания. *Я* не может быть ни отношением, так как оно требует основания отношений, ни связью содержаний, поскольку это без связующего агента будет непонятно. Мы обязаны признать реальность универсального сознания, которое всегда сопутствует содержанию сознания и существует даже тогда, когда содержания нет. Это основное тождество, предполагающее наличие *я* и *не-я*, называется Атманом. Никто не может сомневаться в его реальности².

Мандукья упанишада дает нам анализ сознания, приводящий к тому же заключению. Начнем с вольного изложения того, что она говорит по этому поводу³. Душа имеет три состояния, которые все содержатся в четвертом. Эти состояния — бодрствование, дремота, сон и то, что называется «турия». Первое состояние, то есть бодрствование, таково, что в нем *я* осознает обычный мир внешних объектов. Оно обладает восприятием грубых вещей. Здесь зависимость от тела является преобладающей. Второе состояние — это сон со сновидениями, где *я* пользуется тонкими вещами⁴, формирует для себя новый мир форм, материалом для которых служат его переживания в бодрствующем состоянии. Дух, как говорят, свободно странствует, сбросив узы тела. Третьим является состояние здорового сна, когда мы не имеем ни сновидений, ни желаний. Оно называется *сусупти*. Душа, говорят, становится на время единой с Брахманом и испытывает блаженство. В глубоком сне мы поднимаемся выше всех желаний и освобождаемся от всех треволнений духа. Противоположности, так сказать, утрачиваются для субъекта, находящегося в таком состоянии

¹ Bṛh., III. 7. 3; IV. 4. 22.

² Na hi kaścit sandigdhe aham vā nāham veti. Bhāmatī.

³ I. 2. 7.

⁴ См. Bṛh., IV. 3. 9. 14.

чисто беспредметного познания¹. Шанкара отмечает, что явление дуализма, вызванное действием ума, имеет место в других двух состояниях, но отсутствует здесь. В ряде мест говорится, что во сне без сновидений, когда человек отрезан от отвлекающего влияния мира, мы испытываем природу абсолютного блаженства. Душа является божественной по происхождению, хотя и обременена она плотью. Во сне, как говорят, она освобождается от уз тела и снова приобретает свою собственную природу. Мы читаем в фрагментах Аристотеля: «Всякий раз, когда душа остается сама с собой во сне, она возвращает тем самым свойственную ей природу»². Божественная природа души снова проявляется, когда она освобождается от тирании тела. «Он дает свою возлюбленную истину во сне». Аналогия вечного сна без сновидений употребляется, чтобы выявить, как тогда подавляется всякая внешняя деятельность. Однако была вероятность смешения данного состояния с чистой бессознательностью. Таким образом, Мандукья упанишада отмечает, что наивысшим является не этот сон без сновидений, но другое, четвертое состояние души, чисто интуитивное сознание, где нет познания внутренних или внешних объектов. В глубоком сне дух парит в сфере гораздо более высокой, чем изменчивая жизнь чувства, — в абсолютном единении с Брахманом. Состояние турии выявляет позитивный аспект негативного, которое особенно подчеркивалось в состоянии глубокого сна. «Четвертым является не то, которое сознает субъективное, и не то, которое сознает объективное; не то, которое сознает и то и другое, не то, которое является просто сознанием, не то, которое представляет собой всеощущающую массу, не то, что является полной темнотой. Это — невидимая, трансцендентная, непостижимая, не поддающаяся выводу, немыслимая, неопишуемая, единственная сущность сознания я, завершение мира, всегда умиротворенное, всеблаженное, единое единство — это поистине есть Атман»³. Это символизируется «аумкарой», в его частях AUM — состояниях бодрствования, сна со сновидениями и сна без сновидений. Это не исключительное я, но общая основа всего, основание тождества всего⁴. В глубоком сне мы, можно сказать, достигаем вечного единства, в котором все различия исчезают и вся вселенная стирается. Но поскольку это не может рассматриваться как наивысшее состояние, предполагается нечто более высокое позитивное. Что касается эмпирического индивида, то если не-я уходит, его индивидуальность тоже исчезает. Таким образом, возникает подозрение, что уничтожение объектов низвело бы я до чистой абстракции, а между тем в высшее универсальное я включается

¹ См. Brh., II. 1; Kauṣītaki, IV; Chān., VI. 8. 1; Praśna, IV. 4; IV. 3. 7.

² Фрагмент 2.

³ I. 7.

⁴ Triṣu dhāmasu yat tulyam sāmānyam — Gauḍapāda. Kārikā, I. 22.

реальность всех объектов. Мы познаем и любим объекты мира лишь постольку, поскольку они входят в наше *я*, которое включает в себя все объекты мира и не имеет ничего внешнего. Это неизменяющееся, постоянное тождество, которое сохраняется среди всех изменений. Настроения проходят и меняются, но *я* остается тем же самым. Оно не имеет ни начала, ни конца, хотя объекты, которые оно осознает, имеют и начало и конец. «Прекращение сознания никогда никем не было испытано и не было прямо засвидетельствовано, ибо если бы это было, в таком случае испытавший свидетель сам оставался бы где-то позади, как продолжение воплощения того же самого сознания»¹. Это основа всякого существования, единственный свидетель его и единственно возможная опора всего, что мы знаем, хотя природа зависимости объектов познания от субъекта, на которой так усиленно настаивают, остается не совсем ясной. Три состояния *я* — бодрствование, сон со сновидениями и сон без сновидений — вместе с тем, что объемлет их всех, называются соответственно вишва, тайджаса, праджня и турья состояниями².

Из этого анализа трех состояний — сна со сновидениями, бодрствования и сна без сновидений — следует, что все они не реальны, хотя и не не существуют. «То, что есть ничто в начале и ничто в конце, разумеется, должно быть ничто и в середине»³. Судя по этому, переживания в состоянии бодрствования не реальны. Если говорят, что состояние сна со сновидениями является нереальным, поскольку оно не согласуется с остальной частью нашего опыта, то разве нельзя возразить, что опыт бодрствования не согласуется со сновидениями?

Сновидения внутри самих себя могут согласовываться между собой, как равно согласовываются и переживания бодрствования в своих собственных пределах. Миры кажутся реальными только по отношению к частным настроениям *я*. Неправильно применять шаблон опыта бодрствования к миру сна и осуждать его. Переживания и во сне и в бодрствовании — и те и другие — не реальны, хотя и в различной степени. Состояние сна без сновидений — это состояние, при котором мы не имеем ясного представления о чем-либо внутреннем или внешнем. Это — неразличимая масса, находящаяся под покровом темноты, сходная с ночью Гегеля, когда все коровы черные. Мы имеем в данном случае отрицательное условие высшего состояния — состояния свободы от скорби. Однако Атман — это не отсутствие несчастья. Это — позитивное блаженство. Он — ни бодрствование, ни сон со сновидениями, ни сон без сновидений, но

¹ См. *Devī Bhāgavata*, III. 32. 15—16.

² Этому разделению отвечает буддистское деление на четыре плана — кама, рупа, арупа и локотгара.

³ *Gauḍarāda. Kārikā*, I. 6.

четвертое состояние, обосновывающее эти три состояния, а также и выходящее за их пределы. Приведенное негативное описание указывает на то, что мы не можем познать, подобно природе конечного, позитивную природу этого четвертого состояния. Четвертое состояние проявляется не столько посредством отрицания указанных трех состояний, сколько тем, что оно является трансцендентным по отношению к ним всем. Невозможно нам, ограниченным существам, определить характер идеальной реальности, хотя упанишады упорно подчеркивают, что она не лишена содержания. Все же, чтобы опровергнуть ошибочные идеи о наивысшем и указать истину, которая не была бы абстракцией, они позволяли себе пользоваться неадекватными понятиями. Строго говоря, мы ничего не можем сказать по поводу этого. Но все-таки для целей дискуссии мы обязаны применять интеллектуальные понятия с их ограниченной обоснованностью.

Проблема *я* является одной из наиболее важных проблем, рассматриваемых в упанишадах. Она встречается снова как адхьята-видья в Бхагавадгите и ведийских сутрах. Анализ природы *я* представляет собой наследство упанишад, завещанное последующим философским системам. Он вызвал много неправильных представлений. Противоположные теории о природе *я* поддерживались Буддой, Шанкарой, Капилой и Патанджали, чьи взгляды, как это можно проследить, восходят к упанишадам. Упанишады не намеревались сделать из более глубокого *я* абстрактное ничто. Оно является полнейшей реальностью, совершенным сознанием, а не просто негативным спокойствием, не нарушаемым каким-либо волнением, не запятнанным и не оскверненным каким-либо позором. Логика мысли имеет в нем отрицательное движение, происходящее благодаря отказу от конечного, но это только стадия поступательного движения. Посредством негативного процесса *я* вынуждено признать, что его сущность заключается не в его ограниченности или самодовлении. Посредством позитивного метода оно находит свое подлинное *я* в жизни и во всем сущем. В этом истинном *я* существуют все вещи. Некоторые буддисты делают из *я* просто пустоту и исходя из этого предположения справедливо отклоняют *я* как абстракцию метафизиков. Мы не можем найти это *я* в каком-либо углу поля сознания. Не найдя его там, мы делаем поспешный вывод, что оно — ничто. Санкхья считает, что оно должно быть простым и чистым, хотя пассивным, духовным и, несмотря на свою очевидную простоту, должно иметь некоторый характер и единство, так что мы получаем здесь теорию о беспредельной множественности душ. Некоторые ведантисты придерживаются той точки зрения, что подлинное *я*, или Брахман, является чистым, спокойным, мирным и неволнующимся, считая при этом, что существует только одно *я*. Придавая особое значение пассивной стороне, они рискуют низвести его к простой пу-

стоте. Существуют буддистские секты, которые низводят я до простого ума, который может как-то мыслить, но мысль которого не может иметь никакого содержания.

VIII. БРАХМАН

Мы можем теперь перейти к определению первичной реальности с объективной стороны, когда она называется Брахманом¹. Мы видели, что в Ригведе пришли к монистической идее. Упанишадцы взяли на себя задачу более логического определения Вечного духа, всегда действующего и всегда находящегося в покое. В другом месте мы нашли следы прогресса от низших несовершенных концепций к более адекватным, сформулированным в Тайттирия упанишаде². В главе III сын приближается к отцу и просит научить его познанию природы реальности, из которой все происходит и в которую все возвращается. Сыну указываются главные черты Брахмана и дается задание раскрыть содержание, которое удовлетворяет этим чертам. «То, из чего эти существа рождены, то, в чем они живут после рождения, и то, куда они уходят после своей смерти, — это и есть Брахман»³. Предметы мира постоянно меняют свою форму, и они не могут рассматриваться реальными в смысле чего-то первичного. Есть ли что-либо неизменно фиксированное, лежащее в основе мира изменяющихся вещей, *намарупа*, имя и форма, как называют их упанишадцы? Сын принимает материю за первичную реальность. Она представляет собой самую заметную и важную сторону внешнего мира. Данная точка

¹ На вопрос, как случилось, что Брахман стал означать верховную реальность упанишад, различные ученые отвечают по-разному. Хауг считает, что Брахман означает молитву и происходит от корня «брх» — разбухать, расти. Это — то, что разбухает, растет. Святые молитвы вызывают рост, затем они начинают означать силу природы и позже — верховную реальность. По мнению Рота, Брахман — сначала это сила воли, ведущая к богам, потом он стал означать священную формулу, а затем Абсолют. Ольденберг полагает, что в ведийские времена, когда мир был населен многочисленными богами и таинственными силами, способными вызывать счастье и горе, самыми могущественными людьми были медики, которые умели пользоваться магическими заклинаниями и добивались любого желаемого ими эффекта. Тогда Брахман означал магическое заклинание. Во времена брахманизма он стал одним из священных гимнов, употребляемых при жертвоприношениях. Возможно, некоторые из этих гимнов применялись как заклинания для получения магических эффектов. Это слово постепенно приобретало значение центральной энергии, которая создала мир. Дойсен считает, что Брахман — это молитва, которая возвышает душу, когда мы постигаем истину и когда эту истину следует обозначить словом. Макс Мюллер выводит этот термин от «слова», как явствует из имени Брихаспати или Вачаспати — владыка речи. То, что произносит его, — Брахман (S. S., pp. 52, 70). Нам нет нужды затруднять себя этимологией этого слова. Для нас ясно, что Брахман означает реальность, которая растет, дышит или увеличивается.

² См. «Reign of Religion», chap. XIII.

³ III. 1.

зрения поддерживается локаятами, или материалистами. Сын скоро обнаруживает, что материя не может объяснить явления жизни. Рост растений требует иного объяснения. Сын направил свое внимание на *прану*, или жизнь, как на первичную причину¹. Материя не содержит в себе секрета жизни, хотя жизнь невозможна без материи. В жизни есть нечто, что делает ее способной усваивать и преобразовывать неорганические элементы. Это нечто вроде жизненной причины, которая в человеке помогает превращать растительные продукты в кровь, кости и мускулы. Это причина, которая наполняет собой мир и связывает человеческие существа с остальной частью творения². Сын уверен, что жизнь принадлежит к отличному от материи порядку вещей, хотя прана является сущностью тела³. Снова он остается не удовлетворенным решением относительно праны как первичной реальности, так как явления сознания, которые мы встречаем в животном мире, необъяснимы при помощи принципа жизни. *Манас*, или воспринимающее сознание, есть нечто отличное от жизни и материи^[24]. Это, видимо, венец жизненного процесса. Таким образом, сын уверовал, что манас — это Брахман. Однако и этого было недостаточно, так как имеются интеллектуальные факты, которые простое воспринимающее сознание не принимало в расчет. *Виджняна*, или познание, есть Брахман⁴. Некоторые школы буддизма принимают эту точку зрения. Сын обнаруживает, что даже интеллектуальное самосознание является неполным, поскольку оно подвержено диссонансу и несовершенству. Цель упанишад — указать на то, что и на интеллектуальной ступени познания существуют элементы дуализма и внешнего, однако во многом мы можем пытаться преодолеть их. В познании и морали мы имеем отношение: субъект — объект. Где существование не укладывается больше в термины познания, там должно быть нечто более высокое, чем простой интеллект. Единство существования требует, чтобы мы обязательно вышли за пределы интеллектуальной ступени познания. Мысль в ее обычном понимании имеет дело с объектами, рассматриваемыми как нечто внешнее или отличное от процесса мышления. Она выходит за свои пределы к чему-то другому и противоположному себе. Действительность отличается от мысли и может быть достигнута в *турии* — состоянии наивысшей непосредственности, которое выходит за пределы мысли и ее различий, где индивид соединяется с центральной реальностью. *Ананда*, или блаженство, является наивысшим состоянием, где познающий, познаваемое и познание сливаются воедино. Здесь философским исканиям ставится предел вследствие предположения, что нет ничего выше, чем

¹ Прана означает дыхание. См. R. V., I. 66. 1; III. 53. 21; X. 59. 6.

² См. Praśna, II.

³ Bṛh., I. 3. 90. См. Chān., VI. 2. 4.

⁴ См. Ait., III. 3; Tait., III. 5.

ананда. Этот ананда является активным наслаждением или беспрепятственным проявлением способностей ума. Это не погружение в ничто, а совершенство бытия¹. «Проницательные постигают своим высшим знанием Атмана, который излучает всем блаженство и бессмертие»². Строго говоря, мы не можем дать какой-либо оценки высшей реальности ананды. Даже вопрос о том, является ли он абстрактным или конкретным, нелогичен. Все же настоятельная потребность ума требует от нас дать ананде некоторое описание. Более правильным будет считать его скорее конкретным, чем абстрактным. Каждое более высокое начало является более конкретным и объемлющим по сравнению с более низким, и поэтому ананда, то есть Брахман, является всеобъемлющим. Из него происходят все вещи, им все вещи поддерживаются, и в нем все вещи растворяются. Различные части, неорганический мир, растительная жизнь, животное царство и человеческое общество не связаны с этим высшим бытием каким-либо абстрактным или механическим путем. Они — единичное в том и через то, что является всеобщим по отношению к ним. Все части мира освещаются светом этого всемирного духа и обладают отличительными особенностями соответственно тем особым функциям, которые они выполняют. Эти части являются не самодовлеющими величинами, но зависимыми аспектами единого. «Господин, на чем покоится бесконечное? На его собственном величии и даже не на величии». Все зависит от него, оно — ни от чего. Органическая и живая природа отношения частей к целому отмечается во многих местах. «Как все спицы заключены в оси и в ободе колеса, точно таким же образом все существа и все боги, все миры и все органы содержатся в этом я³. Это то древнее дерево, корни которого растут вверх, а ветви вниз. Это сияющий Брахман, бессмертный, все миры содержатся в нем и ни один не уходит за его пределы»⁴.

Мы определили реальность как ананду и, таким образом, вступили в противоречие с частым утверждением, что первичное — неопределимо. Конструктивные попытки достижения исчерпывающей реальности обычно приводят к конкретному целому. Если же мы попытаемся примирить определяемую реальность с неопределяемой, понятие которой также поддерживают упанишады, тогда мы должны будем сказать, что ананда в настоящем контексте не является первичной реальностью, а только самой высокой из возможных для человеческой мысли. Это не абсолют, или вечное существо, всегда пребывающее в своей собственной сущности. Логическому уму целое представляется реальным, и в нем заключается разнообразие мира. Конкретный ананда — это *праманика*

¹ См. Muṇḍaka Upan.

² Muṇḍaka, II. 8.

³ Brh., II. 5. 15.

⁴ Kaṭha, II. 6. 1. См. также Tait., I. 10; B. G., XV, 1.

самта, или реальное, открытое для мысли и соответствующее высшему Брахману, принятому Рамануджей. Чистый Брахман, свободный от всех предикатов, — это *нирупадхика самта*, или Ниргуна Брахман, принятый Шанкарой. Первое — это организованное целое; последнее — неопределимая реальность. Все же, даже по мнению Шанкары, последнее проявляет себя как первое. Единое интуиции проявляется как целое познания¹.

Эта разница во взглядах привела к серьезным дискуссиям по поводу толкования ананды в упанишадах. Шанкара прямо говорит, что анандамая благодаря своему суффиксу «майя» указывает на то, что это только сущность порядка феноменов. Если он не отличен от Атмана, то нельзя и рассуждать о нем. Если бы он был чистым Брахманом, было бы неуместным придавать ему форму и приписывать ему наличие головы и конечностей тела, как это делает Таиттирия упанишада. Если бы ананда был Брахманом, то не было бы особого упоминания о Брахмане как о поддерживающей оконечности ананды². Таким образом, Шанкара приходит к заключению, что «анандамая Атман — это результат, а не обусловленный Атман». Рамануджа, с другой стороны, доказывает, что этот ананда является Брахманом. Суффикс «майя» указывает только на полноту, или *прачурья*. Хотя в отношении материи, жизни и т. д. ясно указывается, что там имеется некая другая, внутренняя сторона — айн'нтара Атма, для ананды такой внутренней реальности не отмечается. Приписывание ему органов тела и т. д. является не чем иным, как *кальпаной*, или фантазией. Пуччхам Брахму не следует рассматривать как заключающего в себе какую-либо разницу между анандой и Брахманом. Ананда и Брахман могут относиться друг к другу как целое и часть³, чему иногда придается значение аккузативного употребления. Сразу после упоминания об анандамае в упанишадах говорится о «сокамаята», «он пожелал», и этот мужской род мог относиться только к слову «анандамая», а не к выражению «пуччхам Брахма»,

¹ Упанишады высказываются определенно относительно того факта, что верховное неопределимо, хотя они дают ему не совсем верные интеллектуальные оценки. Если какое-либо логическое описание вообще правильно, то этим описанием будет то, которое предлагается Рамануджей. Шанкара, в соответствии с подлинным духом упанишад, утверждает, что существует нечто более высокое, чем логически наивысшее Рамануджи. При рассмотрении философии Шанкары мы увидим, как он доказывает неадекватность высших категорий по отношению к реальности, подразумеваемой ими. Он утверждает, что мы не можем сказать, является ли Абсолют конечным или бесконечным, или тем и другим, или ни тем, ни другим. То же самое — со всеми отношениями, такими, как целое и часть, субстанция и качество, причина и следствие. Разумное доказательство границ мышления, такое, какое мы имеем у Шанкары, представляется возможным только благодаря тому, что между упанишадами и Шанкарой проникла великая буддистская традиция.

² *Brahma puccham pratiṣṭhā*.

³ *Samudāyasamudāyībhāva*.

которое среднего рода. Другие виды блаженства, подобные *прийя, мода*, включены внутрь целого ананды, и ученик, приходя к ананде, достигает места своего окончательного успокоения. Мы имеем много высказываний в тех же упанишадах, где слово «ананда» употребляется как синоним конечной реальности.

Очевидно, что вся полемика обусловлена сомнением, должен ли ананда рассматриваться как логическое высшее или как первичное бытие. Упанишады не проводят сколько-нибудь четкой линии, разграничивающей простую единичность интуиции Шанкары и конкретное целое Рамануджи. Если мы отделим их друг от друга, то станет невозможным допускать какое-либо различие или какие-либо ценности в мире конкретного существования. Упанишады дают понять, что Ишвара и Брахман практически одно и то же. Определенность в выражении и максимальная философская точность заставляют сказать, что будет наименьшим отступлением от абсолюта, если мы придем к самосознанию *я* — это *я*¹. Этого квази-ничто совершенно достаточно для Шанкары, чтобы отвергнуть чистое бытие, основополагающую мысль и всю действительность в мире пространства, времени и причинности. Упанишады предположительно допускают, что в тот момент, когда мы думаем о чистом бытии, мы не считаем пустяком принцип разграничения и различия, также имеющий основополагающее значение. Самосознающий бог, который позже развивается в организованное целое существования, являет собой максимум бытия и минимум небытия. Он в наименьшей степени проникнут объективностью и затронут внешним. Единое раскрывается в существованиях мира, вот почему мы имеем возможность установить степень реальности, которой обладают объекты мира, посредством измерения расстояния, отделяющего их от Единого. Каждая более низкая степень представляет собой уменьшение более высокой; тем не менее повсюду в диапазоне существования от высшего до низшего мы обладаем откровением Брахмана, в той же мере как и познанием общих свойств пространства, времени и причинности. Более низкие вещи отдалены от простого бытия в большей мере, чем высокие, так что анандамая упанишад, конкретный Брахман Рамануджи, Ишвара Шанкары являются самыми близкими к нему^[25]. Ничего более близкого нельзя себе представить. Верховный Брахман, или ананда на уровне *виджняны*, или самосознания, становится персональным Ишварой с добровольным ограничением. Бог, или *я*, составляет основу единства, а материя, или *не-я*, становится принципом множественности².

¹ Brh., I. 4. 10.

² См. Tait., I. 5; S. B. и R. B. о V. S., I. 1. 6.

IX. БРАХМАН И АТМАН

Пары — объективное и субъективное, Брахман и Атман, космические и психические начала — рассматриваются как идентичные. Брахман есть Атман¹. «Тот, кто является этим Брахманом в человеке и кто является им в солнце, — едины»². Трансцендентное понятие бога, содержащееся в Ригведе, здесь превращается в имманентное^[261]. Бесконечное находится не за пределами конечного, а в конечном. За это изменение ответственен субъективный характер учения упанишад. Тожество субъекта и объекта было установлено в Индии еще до рождения Платона. Дойссен говорит об этом так: «Если мы освободим эту мысль от различных форм, в которых она появляется в ведантийских текстах, форм, в высшей степени символических и нередко экстравагантных, и будем рассматривать ее исключительно в ее философской простоте, как тождество бога и души, Брахмана и Атмана, то окажется, что она обладает значением, выходящим далеко за пределы упанишад, того времени и страны; более того, мы утверждаем, что она имеет неоценимое значение для всего человечества. Мы не в состоянии заглянуть в будущее, мы не знаем, какие откровения и открытия предстоят беспокойному человеческому духу исследования; но одно мы можем заявить с уверенностью — как бы ни были новы и неожиданны пути философии будущего, этот принцип останется навсегда непоколебленным и никакого отклонения от него не может быть. Если когда-либо будет достигнуто общее решение великой загадки, которая обнаруживает себя перед философом в природе вещей со все большей ясностью по мере развития нашего знания, то ключ к такому решению может быть найден только там, где тайна природы открывается нам изнутри, то есть в нашем сокровенном я. Именно здесь впервые самобытные мыслители упанишад, и в этом их бессмертная заслуга, нашли его, когда они признали нашего Атмана, наше сокровенное индивидуальное бытие, Брахманом, сокровенным бытием универсальной природы и всех ее явлений»³. Это тождество субъекта и объекта является не смутной гипотезой, а необходимым выводом из всего сознательного мышления, чувствования и воли. Человеческое я не могло бы мыслить о природе, побеждать и любить ее, если бы она была невообразима, непобедима и недостойна любви. Природа является объектом субъекта, совершенно разумной, до конца понятной, поддающейся контролю и достойной любви. Она существует для человека. Звезды, как фонари, освещают его путь, а темнота покрывает его сон. Природа призывает нас к признанию духовной реальности жизни и отвечает на нужды души. Она образуется,

¹ Tait., 1. 5.

² II. 8. См. также III. 10; Chān., III. 13. 7; III. 14. 2. 4; Brh., V. 5. 2; Muṇḍaka, II. 1. 10.

³ D e u s s e n, The Philosophy of the Upaniṣads, pp. 39—40.

оживляется и направляется духом. С самого начала размышления об этом единстве субъекта и объекта, о существовании одной центральной реальности, всепроникающей и всеобъемлющей, составляли доктрину верующих. Религиозный мистицизм и глубокая набожность свидетельствуют об истине великого изречения: «То ты еси», «Тат твам аси». Мы не можем понять этого, но это не дает достаточного права отрицать его.

Различные теории о Брахмане не соответствуют различным идеям об Атмане, и наоборот. Стадии бодрствования, сна со сновидениями, сна без сновидений и понятие об экстазе я ясно выделены в более поздних ведийских произведениях и ясно различаются в теориях о Брахмане. Высшим Брахманом, который есть ананда, является именно Атман, как это выявлено в четвертом, или *турия*, состоянии. Объект и субъект там едины. Провидец, видящий глаз и видимый объект сливаются в одно целое. Когда мы отождествляем Атмана с индивидом, наделенным самосознанием, Брахман рассматривается как самосознающий Ишвара, наделенный силой, противоположной Ишваре. Как самосознающий индивид, будучи отделен от некоего содержания или объекта, от которого он получил свое бытие, будет простой абстракцией, так равно и Ишвара требует элемента, противоположного ему. Понятие Ишвары — это высший объект религиозного сознания. Когда Атман отождествляется с мысленным или жизненным я человека (*манас* и *прана*), Брахман низводится до Хираньягарбхи, или космической души, которая находится между Ишварой и душой человека. Этот Хираньягарбха рассматривается как имеющий такое же отношение ко вселенной, какое индивидуальная душа имеет к своему телу. Мы видим здесь влияние Ригведы. Мир предполагается имеющим сознание и волю. Дух всегда идет с телом, более обширная душа соответствует более обширному телу. Мир, в котором мы живем, имеет свой собственный дух, и этот дух и есть Хираньягарбха. Это понятие мировой души появляется в упанишадах под различными наименованиями и формами. Оно называется Карья Брахма, или бог-следствие, Брахма, или *Natura Naturata*, как отличное от Карана Брахма, или Причинного бога, Ишвары, или *natura naturans*. Этот бог-следствие представляет собой совокупность всех созданных существований, частью которой являются все конечные объекты. Сознательная сумма всех результатов — это Брахма, или Хираньягарбха. Он не отличается радикально от Брахмана. Брахман является простым, индивидуальным, абсолютно самоидентичным, Единым, без чего-либо другого. Он рассматривается или как творец — Ишвара, или как творение — Хираньягарбха. Даже этот Брахма происходит от Брахмана¹ — «Он — источник Брахмы»; совер-

¹ Muṇḍaka, III. 13. 1.

шенная объективная вселенная поддерживается познающим субъектом. В то время как индивидуальные субъекты уходят, он живет, созерцая мир. Когда мы отождествляем Атмана с нашим телом, Брахман становится Космосом, или Виратом. Вират — это все, это гипостатизация понятия о мире как целом. Это вся совокупность вещей, сумма всего существующего. «Это он, внутренний Атман всех созданных вещей, чья голова — Агни, чьи глаза — солнце и луна, чьи уши — четыре направления, чья речь — веды, которые исходят от Него, чье дыхание Ваю, чье сердце — весь мир и от чьих ступней произошла земля»¹. Тело Вирата создано из материальных объектов в их совокупности. Он — проявившийся бог, чьи чувства — направления, чье тело состоит из пяти стихий и чье сознание сияет чувством «я — все». До эволюции Вирата должна была произойти эволюция Сутратмана, космического разума, Хираньягарбхи, имеющего своим носителем совокупность тончайших тел. Вират входит в бытие после Хираньягарбхи. В форме Вирата Хираньягарбха становится видимым. Пока действие развивается, этот *Сутратман* становится сознанием, соединенным с тончайшим телом (*сукима шарира*). Он пребывает как простая возможность разума и движения (*виджняна* и *Крия*) в первопричине. Вират — это универсальное я, проявляющееся в грубой физической материи мира, а Брахма такое же проявление, но в тончайшей материи вселенной. Сутратман — это Хираньягарбха. Верховное я, находящееся за пределами причины и следствия, — это Брахман; но когда он благодаря противостоящему не-его становится самосознающим, мы имеем Ишвару². Это видно из следующей схемы:

Субъект (Атман)

1. Телесное я (вишва).
2. Жизненное я (гайджаса).
3. Интеллектуальное я (праджня).
4. Интуитивное я (турия).

Объект (Брахман)

1. Космос (Вират, или Вайшванара).
2. Душа мира (Хираньягарбха).
3. Самосознание (Ишвара).
4. Ананда (Брахман).

Если допустить логическую оценку, мы можем сказать, что Брахман упанишад — это не метафизическая абстракция, не неопределимое тождество, не пустота молчания. Он являет собой наиболее полное и наиболее реальное бытие. Это живой динамический дух, источник и вместилище безгранично разнообразных форм реальности. Различия, вместо того чтобы исчезнуть как иллюзорные, преобразуются в высшую реальность. Буквенное сочетание «AUM», обычно употребляемое для обозначения природы Брахмана, выявляет его конкретный характер³. Это символ вер-

¹ Muṇḍaka, IV. 4. 11.

² В состоянии *сущупти* мы имеем субъективное я, подавленное объективным миром, хотя и не уничтоженное.

³ Aum — только знак Вечного духа, вещь обозначена так же, как и идол, который обозначен Вишну, — «pratimeva Viṣṇoḥ» (Samkara Comm., Tait., I. 6).

ховного духа, «эмблема самого высокого»¹. «АУМ» — это символ конкретности, а равно и полноты. Он выражает три основных качества верховного духа, олицетворенного в позднейшей литературе в Брахме, Вишну и Шиве. «А» — это Брахман-творец, «У» — это Вишну-охранитель и «М» — это Шива-разрушитель². Иша упанишада призывает нас почитать Брахмана как в его проявившихся, так и в непроявившихся состояниях³. То, что предлагают упанишады, не является абстрактным монизмом. Имеется как различие, так и общность. Брахман является бесконечным не в том смысле, что он исключает конечное, а в том, что он представляет собой основу всего конечного. Он вечен, но не в том смысле, что это нечто находящееся по ту сторону всякого времени, как если бы были два состояния — временное и вечное, одно из которых исключает другое, — но что он вечная реальность всех вещей во времени. Абсолют — это ни бесконечное, ни конечное, ни *я* или его проявление, ни единая жизнь, ни ее разнообразные выражения, но это реальность, включающая и превосходящая *я* и его проявление, жизнь и ее выражение. Это духовный росток, который распадается, расцветает и дифференцируется в бесчисленное количество конечных центров. Слово «брахман» означает рост и подразумевает жизнь, движение, прогресс, но не смерть, типину, застой. Первичная реальность описана как *сам*, *чит* и *ананда* — существование, сознание и блаженство. «Познание, сила и действие являются ее природой». Она является самопричиной⁴. Тайттирия говорит, что Брахман — это существование, сознание и бесконечность. Это позитивная реальность, «полно и то, полно и это»⁵. Очевидно, что первичная реальность — это не мысль, или сила, или исключительное бытие, но живое единство сущности и существования, идеального и реального, познания, любви и красоты. Но, как мы уже говорили, она (первичная реальность) может быть описана нами только негативно, хотя и не является негативным неопределимым началом.

Х. ИНТЕЛЛЕКТ И ИНТУИЦИЯ

Идеал интеллекта — открыть единство, которое охватывает собой и субъект и объект. Что такое единство существует — это рабочий принцип логики и жизни. Раскрыть его содержание — цель философских стремлений. Однако это предприятие обречено на провал ввиду врожденной неспособности интеллекта охватить целое. Интеллект с его символами и отличительными признаками,

¹ Manu, II. 83; см. также Tait., I. 7; Kaṭha, I. 2. 15—16.

² См. Chān., I. 3. 6—7. Bṛh. Up., II. 3. 1 и VIII. 3. 4—5.

³ Ubhayam saha, оба вместе.

⁴ Svayam-bhu Īśā, VII.

⁵ Bṛh., V. 1. I. 1.

верованиями и условностями недостаточен сам по себе, чтобы охватить реальность, «от которой всякая речь, наделенная мыслью, отворачивается, неспособная постигнуть ее»¹. «Ни глаз, ни речь, ни разум не могут проникнуть туда. Мы не знаем. Мы не понимаем, каким образом кто-либо может изучать ее»². Первичная реальность не может быть переделана в объективное представление, доступное для интеллекта. «Как он познает его, которым он познает все это? Как, о Возлюбленный, он познает себя познающего?»³ Объективное познание субъекта невозможно. Это — «невидимое, но видящее, неслышимое, но слышащее, невоспринимаемое, но воспринимающее, непознаваемое, но познающее»⁴. Атман не является несуществующим просто потому, что он не может быть объективно представлен. Хотя интеллектуальные способности человека не адекватны его пониманию, все же они не имеют другого назначения, кроме этого⁵. «То, что невозможно представить себе разумом, но посредством чего, по их словам, разум побуждается к мысли, знай, только это и есть Брахман»⁶. Интеллект имеет дело с категориями пространства, времени, причинности и силы, которые приводят нас к тупику и к антиномии. Или мы должны принять первопричину, в которой условия причинности перестают быть универсальной максимой, или мы имеем бесконечный регресс. Эта загадка не может быть решена интеллектом, чистым и простым. Он признает себя банкротом, когда встают вопросы о конечном. «Боги находятся в Индре; Индра — в Боге-отце; Бог-отец — в Брахме, но в чем Брахма?» И Яджнявалкья отвечает: «Не спрашивай слишком многого»⁷. Наши интеллектуальные категории могут дать описания эмпирического мира в формах пространства, времени и причинности, но реальность находится за пределами этого. Хотя она и содержит в себе пространство, она непространственна; хотя и включает в себя время, она трансцендентна времени; хотя и содержит в себе причинно связанную систему природы, она не подчиняется закону причинности. Самодовлеющий Брахман независим от времени, пространства и причинности. Вопрос о пространственной независимости в упанишадах поставлен грубо. Считается, что Брахман должен быть вездесущим, всепроникающим, бесконечно великим и бесконечно малым. «Это то, что выше неба, о Гарги, и то, что ниже земли, то, что люди называют прошлым, настоящим и будущим, — все это переплетено внутри пространства и повсюду в нем. Но в

¹ Taittirīya, II. 4.

² Kena, II. 3; Muṇḍaka, II. 1; см. Kāṭha, I. 3. 10.

³ Bṛh., II. 4. 13; см. также III. 4. 2.

⁴ Bṛh., III. 7. 23; см. III. 8. 11.

⁵ См. Bṛh., III. 8. 11; II. 4. 14; IV. 5. 15.

⁶ Kena.

⁷ Bṛh., III. 6. 1.

чем же тогда пространство переплетено внутри и вовне? Поистине в этом же вечно едином пространстве переплетено внутри и вовне, о Гарги»¹. Брахман описывается как существо, свободное от ограничений времени. Он рассматривается как вечность, без начала и конца, или как мгновенная продолжительность, не занимающая определенного отрезка времени. Он — независим от прошлого и будущего², и владыка всего³, у ног которого течет время⁴. Подчеркиванием независимости причинных связей Брахман представляется как абсолютное статическое бытие, свободное от всех законов становления, для которых причинность является универсальным правилом. Этот метод установления независимости Брахмана от причинных связей создает представление о нем как об абсолютно самодовлеющей и неизменной протяженности и приводит к заблуждениям. Причинность является основой всех изменений в мире. Но Брахман свободен от подчинения причинности. В Брахмане не бывает изменений, хотя всякое изменение основано на нем. Нет ничего вне его, нет чего-либо, отличного от него. В Брахмане мы должны поместить всю множественность. Всякое сосуществование в пространстве, последовательность во времени, взаимозависимость связей покоятся на нем. Понимание этого глубокого философского синтеза не может быть достигнуто, коль скоро мы остаемся в сфере интеллекта. Упанишады утверждают иногда, что мысль дает нам несовершенные частичные картины реальности, а иногда, что она органически неспособна постичь реальность. Она (мысль) имеет дело с отношениями и не может охватить безотносительного абсолюта. Однако на земле нет ничего существующего в пространстве или времени, что не является проявлением абсолюта. Нет знания совершенно ложного, хотя нет и совершенно истинного. Наиболее близка к истине концепция органического целого, хотя и она не вполне истинна вследствие относительного характера истины, которая хотя и приходит к состоянию, близкому к уничтожению, но никогда абсолютно не уничтожается. Это высшая форма абсолюта, в какую только может проникнуть разум человека. Рассудок, взятый в смысле простого понимания, оперирующий ограниченными категориями времени, пространства и причинности, не является адекватным абсолюту. Разум также недостаточен, хотя он и ведет нас за пределы понимания. Он не помогает нам постичь реальность, представляющую собой не просто идею, а дух. Идея разума является несовершенным фрагментом реальности, которая есть нечто большее, чем идея. Реальность не истинна и не ложна. Наши суждения относительно реальности могут быть истинными или ложными, поскольку они заключают

¹ Brh., III. 8. 7; см. также IV. 2. 4; Chān., III. 14. 3 и VIII. 24. 7.

² Kāṭha, II. 14.

³ Brh., IV. 4. 15.

⁴ IV. 4. 16. 17.

в себе дуализм идеи и реальности. Мы должны выйти за пределы мысли, за пределы столкновений противоположностей, за пределы антиномий, встающих перед нами, когда мы, оперируя ограниченными категориями абстрактного мышления, пытаемся постичь такую реальность, где человеческое и божественное существование сливаются. Мы получаем представление о реальности, когда мысль наша становится совершенной в интуиции. Этот факт подчеркивается мистиками всего мира. Паскаль подробно останавливается на непостижимости бога, а Боссюэ предлагает нам не приходить в уныние от противоречий, но рассматривать их все доверчиво, как золотые цепи, сходящиеся у престола божья, вне поля зрения смертных.

По мнению упанишад, существует высшая сила, которая делает нас способными познать эту центральную духовную реальность. Духовные вещи требуют духовного познания. Метод йоги является практической дисциплиной, указывающей путь к такому пониманию. Человек обладает даром божественного прозрения или мистической интуиции, посредством которой он выходит за пределы различия интеллекта и решает загадки разума. Избранные души достигают величайших высот мыслительной и интуитивной реальности. Благодаря этому интуитивному сознанию «невоспринимаемое становится слышимым, невоспринимаемое становится воспринимаемым и неизвестное становится известным»¹. Проблемы, выдвигаемые разумом, решаются сами собой в тот момент, когда мы выходим за пределы рассуждений и начинаем жить религиозной жизнью². Упанишады поэтому просят нас смирить гордыню нашего интеллекта и самосознания и подходить к фактам с невинным взглядом ребенка. «Пусть брахман откажется от учености и станет как дитя»³. Ни один человек не войдет в царство божие, прежде чем он не станет как малое дитя. Высшие истины достигаются простыми и чистыми сердцами, а не доказываются изощренным умом. «Да не стремится он к многословию, ибо это не что иное, как пустословие»⁴. «Не ученостью постигается Атман, не мудростью и не усиленным изучением книг»⁵. Он постигается мистиками в моменты озарения. Это — прямое познание или непосредственное проникновение. В мистическом опыте в присутствии высшего душа находит себя. Душа растворяется в осознании, созерцании первичной реальности и наслаждении ею. Но она не знает, когда достигнет этого. Выше этого нет ничего. Другие

¹ Chāndogya, VI. 13; см. также Brh., II. 4. 5.

² Muṇḍaka, III. 1. 8.

³ Brh., III. 5. 1. Этот перевод принят Дойссеном и Гоу, тогда как Макс Мюллер переводит так: «Пусть брахман, когда он покончит с учением, пожелает стать реальной силой». Это основано на неправильном чтении *balyena* вместо *bālyena*; «*tasmād brāhmaṇaḥ paṇḍityam nirvidya bālyena tiṣṭhāset*».

⁴ Brh., IV. 4. 21.

⁵ Kaṭha, II. 23.

вещи все содержатся в нем. Тогда не бояться ни зла, ни неправды, но лишь испытывают совершенное блаженство. Такое духовное видение освобождает нас от всех страстей и страдания. Душа в своем экстазе чувствует себя слитой воедино с тем, что она видит. Плотин говорит: «В видении бога то, что видит,— это не разум, а нечто большее, чем разум, и предшествующее ему, нечто предполагаемое разумом и объект видения. Тот, кто видит самого себя, когда он смотрит, увидит себя как простое существо, сольется с самим собой как таковым, почувствует, что становится самим собой. Мы не можем даже говорить, что он будет созерцать, но что он будет тем, что он видит, если действительно возможно дальше отличать видящего от видимого, а не смело утверждать, что оба они едины. Он принадлежит богу, и оба они представляют одно целое, как два concentрических круга; они едины, когда совпадают, и два их бывает только тогда, когда они разъединены»¹. Все устремления человеческого духа, его интеллектуальные запросы, его эмоциональные желания, его волевые идеалы осуществлены. Это высшее завершение человеческих усилий, конец личной жизни. «Это высшая цель ее, это высшее ее сокровище, это высшая ее обитель, это высшая ее радость»². Все это находится на уровне опытного восприятия, но в отличие от последнего оно не объективно и не может быть проверено другими восприятиями. Оно не может, в отличие от опосредствованного знания, быть передано другим. Ему нельзя придать формального выражения. Мистическое проникновение нерасчлененно. Как слепому от рождения мы не можем объяснить красоту радуги или блеск заходящего солнца, так и не-мистика невозможно описать видение мистика. «Бог вложил это в мою голову, но я не могу вложить это в ваши» — является последним словом мистического опыта. Но оттого только, что мистический опыт непередаваем, он не становится менее действительным, чем другие формы познания. Мы можем описать этот опыт только при помощи метафор. Так, свет ослепляет нас и делает нас молчаливыми. Мы не можем дать полного отчета о невыразимом. Бахва, когда царь Вашкали попросил его объяснить природу Брахмана, безмолвствовал, а когда царь повторил свою просьбу, мудрец ответил: «Я скажу тебе, но ты не поймешь этого. Шанто'йам атма: этот Атман спокоен, смирен»³. По поводу любого предлагаемого определения интеллекта мы можем ответить: «И это не то, и это не то»⁴. Отрицательные определения показывают, как положительные атрибуты,

¹ In ge, Plotinus, vol. II, p. 140.

² Eṣāsyā paramā gatiḥ, eṣāsyā paramā sampat. Eṣo'sya paramo lokaḥ, eṣo'sya paramā ānandaḥ. (Bṛh., IV. 3. 32.)

³ S. B., III. 2. 17.

⁴ См. Bṛh., III. 9. 26; IV. 2. 4; IV. 4. 22; IV. 5. 15; II. 3. 6; Kaṭha, III. 15; Praśna, IV. 10; Chāndogya, VII. 24. 1; Muṇḍaka, I. 1. 7; II. 1. 2; III. 1. 7—8.

известные нам, не адекватны для высшего. «Нет меры ему, чья слава поистине велика»¹. Противоречащие друг другу предикаты приписаны Брахману, чтобы указать на то, что мы вынуждены пользоваться отрицательными понятиями, поскольку мы употребляем диалектику интеллекта, хотя положительные свойства обнаруживаются при интуитивном познании Брахмана. «Он тоньше тонкого, более велик, чем великий»². «Он движется и недвижим; он далек и близок; он внутри всего этого и вне всего этого»³. Эти, казалось бы, несовместимые оценки не являются признаком какой-либо путаницы в мыслях.

Абсолют содержится во всяком опыте, потому что каждый объект мира основан на абсолюте, хотя ни один из них не выражает его полностью. Таким образом, те, кто думают, что они не знают абсолюта, — знают его, хотя и несовершенно; а те, кто считают, что они знают абсолюта, — в действительности его полностью не знают. Это — состояние полупознания и полуневежества. Кена упанишада говорит: «Он неизвестен тем, кто знает, и известен тем, кто не знает»⁴. Упанишады не утверждают, что интеллект является бесполезным руководителем. Даваемое им представление о реальности не является ложным. Интеллект терпит неудачу только тогда, когда пытается охватить реальность во всей ее полноте. Во всем другом он достигает цели. То, что исследуется умом, не нереально, хотя и не абсолютно реально. Антиномии причины и следствия, субстанции и атрибута, добра и зла, истины и заблуждения, субъекта и объекта обусловлены тенденцией человека к разделению соотносительных понятий. Загадка Фихте о *я* и *не-я*, антиномии Канта, противоположность фактов и законов у Юма, противоречия Брэдли — все может быть разрешено, если мы признаем, что противоположные факторы являются взаимно дополняющими элементами, опирающимися на их собственное тождество. Не следует отрицать интеллект, но он нуждается в дополнении. Философия, основанная на интуиции, не обязательно противостоит разуму и пониманию. Интуиция может бросить свет на такие темные места, куда ум не в состоянии проникнуть. Результаты мистической интуиции должны быть подвергнуты логическому анализу. И только при помощи этого процесса взаимного корректирования и дополнения возможно, чтобы каждый мог вести здоровую жизнь. Плоды интеллекта будут тупыми и пустыми, не законченными и отрывочными, если отсутствует помощь интуиции, в то время как интуитивные провидения будут слепы и немы, темны и странны, если не будут подтверждены интеллектом. Идеал интеллекта осуществляется в интуитивном опыте, ибо в

¹ Yajur-Veda.

² Svetaśvatara, III. 20; Kena, I. 3.

³ Īśā, V.

⁴ II. 3.

вышем все противоречия примиряются. Только посредством содружества научного познания и интуитивного опыта мы можем достичь познания истины. Простые рассуждения не помогут нам в этом¹. Если мы довольствуемся приговором разума, тогда мы должны рассматривать множественность и независимость индивидуумов как последнее слово философии. Конкуренция и борьба будут концом мира. Абстрактный интеллект приведет нас к ложной философии и плохой морали. Брахман утаивается таким познанием². Полное отсутствие размышления, пожалуй, лучше, чем этот вид интеллектуальности. «Каждый, кто поклоняется тому, что не есть знание, входит в крошечную тьму; те же, кто находят удовольствие в знании, попадают, так сказать, в еще большую тьму»³. Интеллектуальное познание различия без интуитивного понимания хуже, чем слепое невежество веры, как бы последнее ни было плохо. Противоречия жизни и логики должны быть примирены в духе Брахмы Эмерсона.

Те плохо считают, кто меня упускает.

Когда они летят со мной, я — крылья;

Я сомневающийся и сомнение.

Только вечный дух выражает, охватывает, объединяет и наслаждается разнообразным богатством мира со всеми его страстями и парадоксами, верностью и преданностью, верой, истинами и противоречиями. Слабые души не знают этой всеохватывающей реальности, утомляются борьбой интеллектуальной, эстетической и моральной. Но они должны черпать мужество из того факта, что радость гармонии имеет своим источником борьбу противоположных элементов. Кажущиеся противоречия свойственны жизни духа. Только дух проявляет свое бытие во всех противоположностях жизни и мысли, загадках Юма, проблемах Канта, конфликтах эмпиризма и догмах философской спекуляции.

Придавая больше значения интуиции, чем мышлению, ананде больше, чем виджняне, упанишады, видимо, поддерживают тот не-дуализм, о котором говорилось во введении. Пока мы при помощи понятий мышления скользим по поверхности реальности, мы не проникаем в глубины духа. В ананде человек находится по преимуществу и наиболее глубоко в реальности. В неизведанных глубинах индивидуального опыта внутреннего анандамайи находится материя реальности. Интеллектуальные системы считают ниже своего достоинства спускаться в богатые рудники жизни. Все, что сокращается до виджняны, становится нереальным, хотя оно и стремится стать всеобщим и объективным. То, что не выражено в понятиях и категориях, является подлинно субъек-

¹ Kaṭha, II. 9.

² Medhayā pihitaḥ. Tait. Up.

³ Bṛh., IV. 4—10; см. Īśā, IX.

тивным. Организованное целое виджняны придает тождеству логический отпечаток. Стремясь познать тождество, мы делаем его поверхностным, дробя его на различия и пытаюсь снова достичь тождества путем конструирования системы. Но факт остается фактом, что то, что было разбито на отношения, никогда не сможет восстановить свое единство посредством чистой логики. Как мы уже не раз наблюдали, первое же соприкосновение с логикой приводит к превращению Единого в систему.

XI. ТВОРЕНИЕ

Из нашей оценки природы Брахмана ясно, что упанишады не удовлетворяются материалистической и виталистической теориями эволюции. Из материи не может развиваться жизнь, или сознание, если в самой ее природе не заложены эти возможности. Никакое число воздействий внешней среды не сможет вызвать жизнь из простой материи. Ананда не может быть концом эволюции, если не будет также и ее началом. Этот конец имеется везде, хотя и в скрытой форме. Индивидуальные вещи мира обладают свойствами их первичного источника и конца. «Что бы ни принадлежало сыну, принадлежит отцу; что бы ни принадлежало отцу, принадлежит сыну»¹. Все в мире, — не только человеческий индивид, — является в сущности первичной реальностью для себя. Развитие означает проявление потенций вещей посредством устранения препятствующих сил. С научной точки зрения, мы отмечаем различные степени развития вещей в мире. Философ заинтересован в общей основе единства. Многообразие вселенной основывается на едином духовном начале. «Кто в действительности мог бы жить, дышать, если бы не было этого ананды в акаше?»² Солнце всходит всегда в точно определенное время, звезды движутся по своему пути, и все вещи находятся на своих местах и не слабеют в своем бодрствовании потому, что вечный дух не дремлет и не спит. «Все сияет вслед за ним, сияющим. Его сиянием все озаряется»³. Ананда — начало и конец мира, в одинаковой степени причина и следствие, корень и росток вселенной⁴. Действующая и конечная причина — одно и то же. Материя, с которой начинается процесс эволюции, не является независимой сущностью. Она сокрыта в высшем ананде. Процесс развития — это переход от возможности к действительности. Материя обладает большими потенциями, чем жизнь. В иерархии типов существования последующий тип будет более развитым или оформленным, а предыдущий представляется более потенциальным или неоформленным. По словам Аристо-

¹ Aitareya Āraṇyaka, II. 1. 8. 1.

² Tait., II.

³ Mūḍaka, II. 2. 10.

⁴ Mūla and tūla. Aitareya Āraṇyaka, II. 1. 8. 1.

теля, предыдущий — это материя, а последующий — это форма. Материя является пассивным началом, которое требует приложения энергии, или оформления. Мы имеем в логических основаниях бога, надзирающего над материей и приводящего ее в движение. Этот бог — праджняна, или вечный активный самосознающий разум¹. Он является ответственным за всю сферу изменения. Упанишады уклоняются от теории о всемогущей механической, формирующей, материи предсуществующей во вселенной. Если бог исключает материю, даже если последняя сведена к простой возможности, мы не сможем избежать дуализма, поскольку бог останется противоположным материи. Такой дуализм является характерной чертой системы Аристотеля с присущим ей различием первого двигателя и первой материи. Для упанишад и форма и материя, вечно активное сознание и пассивное не-сознание являются аспектами единой реальности. Материя сама является богом². Ее первичные формы огня, воды и земли рассматриваются как божественные, поскольку все они сотворены духом единым. Дуализм санкхьи несовместим с упанишадами. Трансцендентная реальность является основой или объяснением борьбы между духом и материей³. Весь мир представляется обладающим тождеством цели, а также общим субстратом изменения. Упанишады выявляют в ряде фантастических и мифологических описаний творения великую истину единства мира. Брахман — это единственное и целостное объяснение мира, его материальной и действенной причины. Сущности мира — это узлы в цепи развития, которое начинается с материи и кончается в ананде.

«Это создано самим собою»⁴. «Он создает мир и входит в него»⁵. Бог, воплощенный в Праджapati, тоскуя от одиночества, извлек из своего бытия все существующее и сотворил мир, разделив себя на две половины — мужскую и женскую⁶. Иногда личное, или созданное, бытие представляется как происходящее из материального субстрата. В других случаях первичная субстанция вещей представляется как проявляющаяся в сотворенном бытии⁷. Атман проникает во все вещи, подобно тому как соль, растворенная в воде, пропитывает всю воду; от Атмана происходят все вещи, как искры от огня, как нити из паука, как звук из

¹ Aitareya Āganyaka, I. 3. 7. 6.

² Chāndogya, VI. 8. 4—6.

³ Praśna, I. 3.

⁴ Tait. Up. См. также Brh., II. 1. 20; Muṇḍaka, I. 1. 7; II. 1. 1.

⁵ Brh., IV. 7.

⁶ Brh., I. 2. 14. Мы находим некоторое подобие этому в китайской доктрине Ян и Инь. Первобытный хаос, говорится там, был прекращен антагонизмом двух начал — расширения и сокращения. Ян — это мужская сила во всех творениях, а Инь — женская. Ср. также со взглядами Эмпедокла.

⁷ Chān., III. 39.

флейты¹. Предлагается также теория эманации, согласно которой достижение чем-либо какого-нибудь результата, производство какого-либо продукта не влияет на источник, которым он производится. Свет, исходящий от солнца, оставляет солнце неизменным. Это, повидимому, должно быть оправданием для более поздней теории о том, что индивид является простой абхьясой, или проявлением Брахмана. Метафорические сравнения вроде прядения паутины пауком, ношения ребенка матерью, извлечения нот из музыкальных инструментов — это попытки выявить тесную связь между причиной и следствием. То, что передается во всем этом богатстве символов и образов, — это *тадатмайя*, или единство между Брахманом и миром. Внешний мир не является чем-то обособленным, существующим рядом с Атманом. Первичная основа бытия — Брахман — и эмпирическое состояние бытия — мир — не различаются. Мир многообразий может быть сведен без остатка к единственному вечному — Брахману. Упанишады совершенно определенно высказываются в отношении того, что Брахман является единственным источником жизни для всего, что живет, единственной нитью, связывающей все многообразие в единое целое. Когда же возникает проблема сосуществования многообразия и единства, упанишады говорят языком сравнений и символов, но не дают сколько-нибудь определенного ответа. Мы не можем при отсутствии знания Брахмана догматически определять отношения между эмпирическим миром и Брахманом. Мир и Брахман не могут быть не связанными, ибо все, что есть, является единым. Однако мы не знаем точно, как они едины. Первый аспект заключается в утверждении, что Брахман — это и материальная и действенная причина мира; другой аспект — это утверждение, что мы ничего не знаем об этом. Это *майя*, таинственное, или *анирвачанья* (необъяснимое), как это установлено Шанкарой. Мы не можем спрашивать, как безотносительный Брахман связан с миром. Предпосылкой является то, что мир отношений ни в какой мере не имеет никакого пути для воздействия на природу Брахмана. Разрушение мира опыта ни в малейшей степени не затрагивает бытия Брахмана. Брахман может существовать и существует независимо от мира отношений. Мир не является существенным фактором в бытии Брахмана. Взаимная зависимость мира от Брахмана и наоборот понизила бы Брахмана до уровня мира и подчинила бы его категориям времени и цели. Неспособность определить отношения абсолюта к миру не может быть истолкована как отрицание мира, как завеса, возникшая в ограниченном воображении человека и скрывающая абсолют. Ибо утверждается, что мир пространства, времени и причинности имеет свою реальность в Брахмане. Абсолют в той мере пребывает в мире отношений, в какой это дает нам воз-

¹ Chān., VII. 21. 2; VI. 2. 1; Bṛh., IV. 5; Muṇḍaka, II.

возможность измерить расстояние вещей мира от абсолюта и оценить степень их реальности. Брахман находится в мире, хотя и не как мир. Упанишады не ставят этот вопрос прямо. Единственный путь примирения различных мнений заключается в том, чтобы стать на точку зрения абсолютной независимости Брахмана. Совершенство Брахмана означает, что все миры, состояния и аспекты и все проявления, прошлое, настоящее и будущее, осуществляются в нем таким образом, что они — ничто без него, хотя он остается независимым от всякого другого существования. Если, не придерживаясь строго философского положения о том, что мы не знаем точной связи между Брахманом и миром, мы попытаемся охарактеризовать ее, то правильнее будет сказать, что мир представляет собой самоограничение верховного всевышним, чем что мир создан всевышним. Ибо создание мира богом означало бы, что некогда бог был одиноким и в известный момент своей истории он сотворил мир. Неправильно рассматривать бога как причину, предшествующую во времени миру как его следствию. Лучше представлять мир как выражение Бога. Действительно, во многих местах упанишад провозглашается, что мир — только развитие абсолютного духа. Природа представляет собой систему спонтанности или саморазвивающуюся автономную область, так как она проявляет энергию абсолюта. В этом развитии первая стадия представлена выдвигением двух факторов — самосознающего бога и пассивной потенциальности материи. Первичным фактом является независимость Брахмана, и мы не можем сказать, как к нему относится мир. Если мы будем настаивать на каком-нибудь объяснении, то наиболее удовлетворительным будет представить абсолюта как единство с различиями или конкретным динамическим духом. Мы тогда придем к *я* и *не-я*, находящимся во взаимодействии и вызывающим развитие всей вселенной ¹.

¹ Бабу Бхагаван Дас в своем переводе произведения под названием Пранавада, приписываемого Гаргьяне, пытался интерпретировать великое изречение упанишад «ахам эат на» — «я — не это» как в высшей степени философскую доктрину. *Ахам*, или *я*, — это самосознающий Ишвара. *Эат* — это природа, или *не-я*. Связь между этими двумя категориями обозначается посредством *на* — отрицания. *Я* — это не *не-я*. В буквенном сочетании АUM А представляет *я*, U — *не-я* и M — отрицание обоих, но все они три сливаются в АUM, *Пранаву*. Мир интерпретируется как негативное отражение ахама. Он утверждается *я* для его собственной реализации. *Эат* — это нереальная тень, в то время как *ахам* — реальность. Такое толкование остроумно, но мы должны помнить, что то, что отрицается, не *эат* (*не-я*) как отражение ахама (*я*), а только *эат* (*не-я*) как различаемое от ахама (*я*). Множественность, как отдельное и отдаленное от Единого, отрицается. Брахман-реальность создает, если можно принять такой термин, все различия. В индийской философии этот символ АUM имеет много значений. Каждый вид триединого представляется через АUM. Бытие, не-бытие, становление; рождение, жизнь, смерть; пракрити, дживатман и параматман; саттва, раджас и тамас; прошлое, настоящее и будущее; Брахма, Вишну и Шива. Концепция о Брахме, Вишну и Шиве подчеркивает различные аспекты единого Верхов-

Самовыражение становится сущностью абсолюта. Активность — закон жизни. Сила присуща существованию. Майя, в смысле энергии, — потенциально вечное в бытии.

Едва ли имеется в упанишадах какое-либо указание относительно того, что весь изменчивый мир представляет собой беспочвенное сплетение фантазий, простую смену феноменов или мир теней. Художественный и поэтический дух упанишад всегда пребывал в мире природы и не стремился уйти из нее. Упанишад не учат тому, что жизнь — это кошмар, а мир — это голое ничто. Скорее это биение, трепетание ритма мировой гармонии. Мир — это божественное откровение. Его радость проявляется во всех этих формах¹. Однако популярна точка зрения, которая отождествляет доктрину упанишад с абстрактным монизмом, сводящим богатство жизни этого мира к пустому мечтанию. Если исходить из фактов повседневного опыта и попытаться оценить их, мы приходим к двум факторам — самосознанию Ишвары и неопределимости материи. Разумом мы убеждены в единстве этих двух факторов. Трудность заключается в примирении этой пары: субъекта и объекта, с одной стороны, и Брахмана, явно отстаиваемого упанишадами, — с другой. Реальное едино, и все же мы имеем двойственность. И из этого дуализма следует, что возникает различие мира. Перед нами тупик. Если философия смела и искренна, то она должна сказать, что отношение не может быть объяснено. Одно каким-то образом превращается в два. Это, повидимому, должно быть наиболее логичным взглядом при данных обстоятельствах: «Имманентности абсолюта в конечных центрах и конечных центров в абсолюте я всегда даю отпор как необъяснимому... Понять это — вне пределов наших возможностей и даже вообще вне пределов разума»². Необъяснимость связей между этой парой соотносительных понятий признана упанишадами, а позднее веданта дает ей наименование майи.

Трудность удовлетворительного объяснения связана с несовершенством человеческого разума, который пользуется неадекватными категориями пространства, времени и причинности, противоречащими самим себе. Аспекты мира, доступные такому

ного, который содержит в себе эти три состояния. Бог свободным актом своей воли творит или, выражаясь более философски, вызывает становление вечного мира. Этот вызывающий становление бог — Брахма. Он взирает на мир, созерцает, поддерживает его и наслаждается им как бытием, отличным от него самого. Этот бог — Вишну. Он получает его обратно в свое лоно как неразстворимый элемент своего бытия; тогда он — Шива. Те, кто думает, что эти три состояния исключают друг друга, признают существование трех личных факторов, воплощающих различные функции.

¹ *Ānandarūpam amṛtam yad vibhāti.*

² *В r a d l e y, Mind, № 74, p. 154.* Ср. Грив: «На старый вопрос, почему бог сотворил мир, никто не ответил и никто не ответит. Мы не знаем, почему мир должен быть; мы только знаем, что он есть» (*G r e e n, Prolegomena to Ethics, Sec. 100.*)

познанию, отрывочны и не обладают подлинной реальностью. Они изображают нечто в реальности или исходящее из реальности, но не реальность. Все, с чем мы встречаемся в нашем конечном опыте, рано или поздно проваливается куда-то и становится противоречивым. Поскольку всякие конечные переживания ограничены и неполны, они имеют различные степени, и было бы неправильным ставить их на один общий уровень или придавать им всем одинаковую реальность, точнее, одинаковую нереальность. Доктрина майи дает абстрактное выражение общей особенности всякого опыта, вызываемого конечным, которая заключается в том, что он не достигает абсолюта.

В то время как интеллектуальная скромность, порожденная сознанием человеческого несовершенства, вынуждает мыслителей упанишад остановиться на отрицательных утверждениях относительно верховной реальности, заблуждающиеся подражатели идеалу упанишад с исключительным высокомерием заявляют, что Брахман — это абсолютно однородный безличный интеллект. Это — совершенно догматическое заявление, чуждое подлинному духу упанишад. Такая положительная характеристика природы Брахмана нелогична, ибо даже Шанкара говорит, что реальность не двойственна, *адвайта*, и не позитивна.

По мнению Тибо, в упанишадах имеются места, «выявляющие определенную тенденцию представить Брахмана как трансцендентного ко всякому качеству, как недифференцированную массу безличного ума»¹. «И поскольку факт появления многообразия мира не может отрицаться, единственным путем, открытым для исчерпывающе последовательного рассуждения, было отрицание во что бы то ни стало реальности этого мира и объявление его простой иллюзией, обусловленной нереальным началом, с которым Брахман действительно связан, но который не может разрушить единство природы Брахмана как раз в силу своей собственной нереальности»². Майя, согласно Тибо, примиряет явление различия с реальностью Единого, но, к несчастью, концепция об абстрактном уме является бессмысленным понятием, которое отвергается антидогматической позицией упанишад. Упанишады не поддерживают абстрактную концепцию первичной реальности. Их философия представляет собой не столько монизм, сколько *адвайтизм* (недвойственность). Различие субъекта и объекта не абсолютно, хотя и существует в мире. Мы не можем расколоть мир на две половины — субъекта и объекта, — ибо Брахман лежит в основе и того и другого. Хотя он отрицает дуализм, но он и не утверждает, что все вещи могут быть растворимы в едином, исключая разве только фигуральные выражения³ [27].

¹ Введение к V. S., стр. CXXLII.

² Там же, стр. CXXV.

³ Мы находим, что в тех местах в упанишадах, где приводятся примеры

Другие, доброжелательно настроенные комментаторы упанишад также согласны в том, что упанишады поддерживают доктрину майи в смысле иллюзорности мира. Позвольте нам исследовать ценность этих утверждений. Дойссен, который сделал много для популяризации ведантийского учения в Европе, указывает, что в упанишадах имеется четыре различных теории творения. Это — 1) что материя существует извечно, независимо от бога, который придает ей форму, но не создает ее; 2) что бог создает мир из ничего, но мир независим от бога, хотя и является его творением; 3) что бог сотворил мир посредством перевоплощения себя в нем; 4) что бог — единственная реальность и что никакого творения вообще нет. Последнее, по мнению Дойссена, и является основной точкой зрения упанишад. Мир в пространстве и времени — это видимость, иллюзия, тень бога. Чтобы познать бога, мы должны отвергнуть видимый мир, Дойссен склоняется к этим взглядам в силу собственного убеждения, что сущность всякой истинной религии заключается в отрицании реальности мира. Придя к этому заключению по собственным основаниям, он стремится найти поддержку своей теории в философских системах

с глиной (медью и т. д.), для того чтобы объяснить единство Брахмана и мира, пользуются словами «*vāsāṅgambhaṇam vikāro nāmadheyam mṛttikety eva satyaṁ*». Их смысл, повидимому, заключается в том, что все представляет собой модификацию единой субстанции, называемой разными именами. Шанкара, интерпретируя это, считает, что «модификации (*vikāra*) берут свое начало и существуют только в речи; в действительности же не существует таких вещей, как следствия. Это просто имя, и поэтому оно не реально». Оно *вьявахарикам*, или эмпирическое, но отсюда не следует, что оно *митхья*, или ложь. Необходимо также отметить, что существует выдвинутое Уддалакой положение, которое принимает теорию материи, допускающей только изменения формы. Вещество, по его мнению, является единым постоянным целым, в котором соединяются качественно отличные частицы материи. В отрывке сказано, что развитие помечается путем придания различных наименований. Имя и форма в упанишадах указывают на индивидуальность, специфичность. См. Vgh., I. 4. 7. Развитие единого во многое является возникновением имени и формы из первичного начала. Нет указаний на то, что модификации, отмеченные именем и формой, не реальны. Они, конечно, не имеют реальности, отдельной от Брахмана. Намарупа — это не то, что обозначено английскими словами — имя и форма. Они соответствуют форме и материи у Аристотеля. Оба совместно образуют индивидуальность мира. В буддизме *рупа* обозначает грубое тело, а *нама* — тонкий ум. В упанишадах развитие имени и формы обозначает индивидуализацию Единого. Индивидуализация является принципом творения, центральным свойством космического процесса. Вещи и люди в конечном счете представляют собой только формы существования бога. По своей сущности они не реальны. Реален только Брахман. Их различия поверхностны. Спасение представляется упанишадами как преодоление чувства обособленности от намарупы. Мундака упанишад говорит: «Тот, кто достиг высшей мудрости, соединяясь с универсальным духом, освобожденным от намарупы, подобно текущему потоку, входящему в лоно моря, оставляет намарупу позади». И снова причина является более реальной, чем следствие. Бог — причина всех людей и вещей. Как золото является сущностью золотых украшений, так и Брахман является реальностью мира, его *саттасаманьей*, или общим субстратом.

древней Индии — в упанишадах и у Шанкары, в древней Греции — у Парменида и Платона, в современной Германии — у Канта и Шопенгауэра. В своем стремлении найти поддержку собственным взглядам он не считается с фактами. Дойссен допускает, что преобладающая доктрина упанишад пантеистическая, в то время как «фундаментальная» доктрина — это гипотеза об иллюзии. То, что пантеистическая точка зрения является преобладающей, Дойссен вынужден признать просто под давлением фактов. А то, что точка зрения иллюзий является «фундаментальной», должно быть приписано его собственному толкованию фактов. Между этими двумя утверждениями — фактом пантеизма и толкованием иллюзионизма — должен быть найден компромисс. Дойссен добивается этого, утверждая, что это уступка шумным и эмпирическим требованиям духовно не возродившегося человека. «Ибо основополагающей мысли, которая прочно сохраняется, по крайней мере, как первопричина во всех стадиях, даже в самой низкой, где утверждается, что материя существует независимо, присуще убеждение в единственности реальности Атмана; только наряду с этим убеждением и вопреки ему были сделаны более или менее далеко идущие уступки эмпирическому сознанию реальности мира, которое никогда не может быть отброшено полностью»¹. Первый аргумент, выставляемый в поддержку гипотезы «иллюзии», — это что упанишады утверждают единственность реальности Брахмана. Отсюда следует, что мир — не реален. Мы согласны с тем, что Атман является единственной реальностью. «Если мы знаем это, мы знаем все остальное». То, что нет многообразия, нет изменений вне его, — это допустимо. Но то, что нет изменений вообще и нет многообразий вообще, будь то в нем или вне его, такое безоговорочное предположение трудно понять. «Природа, — говорит Дойссен, — которая представляет собой внешнее выражение множественности и изменений, является просто иллюзией»². В том же духе аргументирует Фрэзер: «Эта доктрина иллюзорности всей видимой реальности вытекает естественно и логически из неоднократно повторяемых учений упанишад относительно не-дуализма я, или Атмана, или Брахмана, как единственной реальности вселенной»³. В этих аргументах бесконечное толкуется неправильно. Оно приравнено к неконечному; вечное стало невременным. Когда вечное становится лишенной времени абстракцией, жизнь мира во времени становится нереальной. Противоположность между миром в пространстве и времени и миром абсолютного и вечного будет конечной. Однако упанишады нигде не говорят, что бесконечное исключает конечное. Как бы они ни уверяли, что Брахман является единственной реальностью,

¹ Deussen, *The Philosophy of the Upaniṣads*, pp. 161—162.

² P. 237.

³ Fraser, *Indian Thought*, p. 68.

все же они неизменно добавляют при этом, что мир имеет свои корни в Брахмане и как таковой является частью реальности. «Конечное заключено в бесконечном. Этот Атман является всей вселенной»¹. Это — прана. Это — речь. Это — разум. Это — все во вселенной. Бог пребывает и в отвратительном прахе и в мельчайшей пылинке².

Допущение реальности включает в себя допущение всего, что основано на ней. Из теории единственной реальности Брахмана вытекает относительная реальность того, что входит в него или основано на нем.

Дойссен утверждает, что «места в упанишадах, в которых говорится о том, что с познанием Атмана все становится известным, «отрицают» мир многообразия». Мы не согласны с этим. Если Атман является универсальным я, охватывающим все мыслящие существа и объекты мышления, если нет ничего вне его, то отсюда следует, что если это известно — все остальное известно. Истинным будет то познание, которое ведет нас к освобождению, помогает нам осознать единый пребывающий внутри нас дух. Нигде нет намек на то, что Атман и мир исключают друг друга; в этом случае то, что Индра говорил Праджapati, было бы истинным, и Атман, исключивший все определенное и отличное, был бы голой абстракцией. Если мы игнорируем различия, мы сводим абсолют к небытию. И мы не улучшаем положение абсолюта отрицанием относительного. Вечное не нуждается в том, чтобы отвергать временное как ничто, как пустое. Лояльность в отношении высшего опыта человека, религиозного и морального, философского и эстетического, требует от нас признать реальность временного, как имеющего корни в вечном, конечного, как существующего в бесконечном, человека, как рожденного от бога. Отрицать случайное и индивидуальное — значит фальсифицировать необходимое и универсальное. Многие места в упанишадах, в которых утверждается, что мир имеет корни в Брахмане, объясняются Дойссеном как уступка эмпирическому сознанию. Упанишады не выдвигали бы на первый план доктрину об относительности мира, если бы они придерживались взгляда на мир как на простую иллюзию. Негодная интерпретация и произвольные аргументы были использованы Дойссеном, чтобы поддержать то, что являлось в корне нездоровым. Сам Дойссен, пытаясь приписать гипотезу «иллюзии» великому германскому философу Канту, допускает, что эта гипотеза на самом деле не была выражена или, может быть, была выражена не столь ясно мыслителями упанишад. Он пишет: «Все еще существует огромное различие между единым Брахманом и много-

¹ Chāndogya, II. 4. 26.

² Mundaka, II. 2. 11; Kaṭha, II. 5. 2; Tait., III. 1; Chān., III. 14. 1; II. 14. 2—4; VI. 9. 1; Bṛh., II. 4. 6; IV. 5. 7; II. 5. 2; V. 3. 1; I. 4. 16; II. 5. 15; III. 7. 15; IV. 4. 23.

образом его проявлений, и ни древние мыслители и никто из мыслителей до Канта не способны были подняться до концепции, что полное раскрытие в пространстве и времени было просто субъективным феноменом»¹.

Дойссен правильно предполагает, что упанишады не могли поддерживать точку зрения субъективности мира. Именно для того, чтобы показать существенную зависимость между Брахманом и миром, были сформулированы различные теории творения. Мы допускаем, что в упанишадах имеются такие места, где заявляется, что разнообразие вселенной обуславливается развитием имен и форм из единого абсолюта. Они указывают только, что основная сущность всех вещей — это единая реальность, и если мы заблудимся среди наименований и форм мира, то мы рискуем упустить из виду глубоко лежащую сущность, которая обуславливает все разнообразие. Этот мир имен и форм скрывает, так сказать, бессмертную сущность². Мы должны проникнуть за пелену, окутывающую все смертные вещи. Объекты в пространстве и времени скрывают сущность вещей. Преходящая видимость жизни никоим образом не является бессмертной истиной. Настоящее бытие выше этих вещей. Оно проявляется через мир. Проявление в то же время является сокрытием. Чем полнее проявление, тем более скрывается реальность. Бог прячет себя и являет себя, открывая и закрывая покрывало своего лица. Скрытое значение вещей противопоставляется показанию чувств. Мир, обнаруживая торжество творца, в то же время скрывает его чистую абсолютную природу. Истина, единственная в своем роде субстанция, абсолютно лишенная явлений и свободная от ограничений, сокрыта сложностью и многообразием сотворенного мира. Объекты мира, включая

¹ Стр. 103. Дойссен, повидимому, интерпретирует Канта в свете упанишад и упанишады в свете Канта и в результате неправильно истолковывает и то и другое. Совершенно так же, как Кант боялся, чтобы его идеализм не был смешан с субъективизмом Беркли, так и Шанкара опасался, чтобы его идеализм не был отождествлен с буддийским субъективизмом. Быть может, как и Шопенгауэр, Дойссен считает, что кантовское отрицание идеализма является неразумной, запоздалой идеей и грубой ошибкой. Сомнительно, чтобы изучающие Канта согласились с точкой зрения Дойссена. Равным образом хорошо известный аргумент Канта, который основывает бессмертие на реализации нравственного закона, заложенного в нас, — результат, достижимый только посредством бесконечного процесса приближения, — говорит не за бессмертие в обычном понимании, а за трансмиграцию (стр. 314).

² Brh., I. 6. 3. Amrtam satyena eschannam. Неопределенность слова «сат» во многом ответственна за путаницу во взгляде упанишад на реальность. В одном смысле сат означает все, что существует. Мир изменений и роста есть сат в этом смысле. Сат означает также реальность, которая остается во всяком изменении, бессмертное, или *амрита*. Тайттирия называет первое сат, а последнее тьят. Поскольку тьят противопоставляется существующему сат, его называют иногда асат или анрита (Tait., II. 6). Обычно постоянная реальность, или Брахман, называется *сат*, а мир изменений — *асат* (Chân., VI. 2. 1; III. 19. 1).

конечные я, воображают, что они нечто обособленное и самодовлеющее, и кажутся занятыми самоутверждением. Они забывают о том, что они все берут начало из одного и того же источника, в котором они черпают средства своего существования. Эта вера обусловлена *майсей*, или заблуждением. «Каждый маленький листик на дереве, естественно, может иметь достаточно сознания, чтобы верить, что он представляет собой совершенно обособленное существо, поддерживающее себя солнечным светом и воздухом, засыхающее и умирающее, когда приходит зима, и что этим заканчивается его существование. Он, вероятно, не представляет, что все время питался соком ствола дерева и что, в свою очередь, сам являлся питанием для дерева, что его я — в то же время я целого дерева. Если бы лист действительно мог понимать самого себя, он увидел бы, что его я было глубоко, внутренне связано с жизнью целого дерева, практически едино с ней»¹. Под отдельными гребнями волн сознания находятся бездонные общие глубины жизни, в которой все духовное находит источник своего существования. Если мы рассматриваем объекты как нечто обособленное и самодовлеющее, мы тем самым ставим ширму, закрывающую от нас истину. Ложно представляемое самостоятельное существование конечных объектов скрывает сияние неба. Когда мы проникаем за пределы вторичных причин, в сущность всех вещей, покрывало спадает, и мы видим, что начало, лежащее в их основании, то же самое, что и то, которое живет в нас. Чтобы осознать истину единства вещей, которая выявляется в диалоге между отцом и сыном в Чхандогья упанишаде (VI. 10 и далее), необходимо выйти за пределы вторичных причин.

«Принеси мне отсюда плод дерева ньягродха». — «Вот он, господин». — «Разломай его». — «Он разломан, господин». — «Что ты видишь там?» — «Семена, почти бесконечно малые». — «Разломи одно из них». — «Оно разломано, господин». — «Что ты там видишь?» — «Ничего, господин».

Отец говорит: «Мой сын, эта тончайшая сущность, которую ты не мог воспринять, и есть та самая сущность, благодаря которой существует большое дерево ньягродха. Поверь, сын мой, то, что является этой тончайшей сущностью, во всем существующем имеет свое я. Это есть Истина. Это — я, и ты, о Шветакету, являешься им».

Отец поочередно указывает сыну на некоторые типичные объекты природы и приглашает его осознать философскую истину о единстве жизни и неразрывности связи человеческой жизни с жизнью вселенной. Нам нелегко постичь эту единую реальность, которая скрыта многими объектами. Мы слишком мирские, слишком по-житейски опытные, слишком заняты самими собой, чтобы понять ее. Мы живем на поверхности жизни, цепляемся за форму, поклоняемся внешнему.

¹ E d w a r d C a r p e n t e r, Pagan and Christian Creeds, p. 301.

Дойссен игнорирует основную истину философии упанишад, когда он утверждает, что согласно ей «весь мир, все дети, богатство и мудрость» должны «исчезнуть в ничто, которым они на самом деле и являются»¹. Но этой гипотезе необходимо разъяснить все те места в упанишадах, в которых заявляется, что Брахман — опора мира — одно и то же с психическим началом индивидуального *я* на основе приспособления. «Тот же самый дух приспособления лежит в основе формы, принятой доктриной о Брахмане как о психическом первоначале»². «Упанишады находят особое удовольствие в отождествлении Атмана как бесконечно малого внутри нас с Атманом как бесконечно большим вне нас»³. Когда мы пребываем в состоянии горя, мы не подходим ближе к богу, а только делаем уступки слабой человеческой природе.

«Метафизическое познание опровергает существование какой-либо реальности вне Атмана, который является сознанием. Эмпирическая точка зрения, напротив, учит, что многообразие вселенной существует вне Атмана. Из соединения этих антагонистических предположений возникла доктрина о том, что мир реален и все же Атман остается единственной реальностью, так как Атман и есть мир»⁴. Не легко понять, почему эти два предположения антагонистичны, а вывод представляет собой непримиримый компромисс. Когда говорят, что нет реальности вне Атмана, это означает, что Атман является универсальным духом, или сознанием, включающим все остальное. Когда говорят, что «многообразие вселенной существует вне нас», слово «нас» относится к эмпирическим индивидам, которые ограничены умом и телом и существуют в определенном месте и времени. Конечно, для таких существ мир реален, поскольку он им противопоставлен. Атман, которого мы ищем, является не объектом познания, а основой всякого познания. Эта предпосылка одинакова как для материального, так и для духовного миров. Мыслящие существа, или *дживы*, психологические *я*, являются частью мира природы. В этом мире они внешне воздействуют на другие существа и сами подвержены воздействию. Однако логически Атман является условием этого существования мира связанных объектов в целом. Всякое существование — это существование для *я*. Мир находится за пределами нас как психологических *я*. Он там — в универсальном *я*. Вывод таков: мир реален для нас, так как мы еще несовершенные *я*. Атман является единственной реальностью и включает в себя также и мир. Всякое другое утверждение было бы нелогичным. Как эмпирические *я*, мы противостоим миру, ограниченному объектами. Как наша жизнь, впервые противопоставленная материи, постепенно поглощает

¹ P. 168.

² P. 171.

³ P. 237.

⁴ P. 405.

и преобразует в себе механическую сторону вещей, точно так же и субъект преобразует объект. И тогда то, что вначале было внешним и объективным, становится только условием субъективной активности. Этот процесс идет непрерывно до тех пор, пока субъект не приобретет полного господства над объектом и не станет всем во всем. Тогда вне субъекта не будет препятствий, однако цель еще не будет достигнута. Отрицание противоположности — признак духовного роста. Вывод о том, что мир представляет собой простую видимость, мог бы быть сделан, если бы индивидуальный субъект, это отдельное звено в цепи эволюции, ограниченное пространством и временем, рассматривался как абсолютная реальность. Если бы мы, так, как мы есть, были Брахманом, если бы мы были единственной реальностью, тогда бы мир, противопоставленный нам, был просто волшебным зрелищем. Но я, претендующее быть единственной реальностью, является совершенным я, к которому мы еще должны стремиться. Этому совершенному я, которое включает в себя все, что находится в нас и вне нас, ничего не противопоставляется. Это — незаконное смешивание конечного я человека, со всеми его диссонансами и противоречиями, с первичным я Брахмана, которое дает Дойссену повод, чтобы выдумать антагонизм, который он затем пытается преодолеть искусственными средствами.

Имеются некоторые отрывки в упанишадах, которые говорят о том, что мы не можем признать множественность (*нана*) в Брахмане¹. Эти отрывки стремятся доказать единство мира. Упор делается на единую бесконечность, а не на множественность конечного. В нашей актуальной жизни мы представляем себе противоположность субъекта и объекта реальной. Однако трезвое размышление скажет нам, что эта противоположность не имеет основополагающего значения. Дуализм субъекта и объекта не является конечной истиной. Когда говорят, что дуализм — это не все, что дуализм не является основополагающим, — это не означает, что совсем нет дуализма, что нет отличий, нет разнообразия. Как раз в этом и состоит ложность взглядов одной из школ буддизма, против которой протестует Шанкара. Коль скоро мы считаем, что мир должен быть обусловлен чем-то иным, не абсолютном, мы впадаем в заблуждение. Упанишады не допускают существования фактора, отдельного от Атмана. Аргументируя с помощью аналогий соли и воды, огня и искр, паука и нитей, флейты и звука, применяемых упанишадами, чтобы представить связь Брахмана с миром, Ольденберг говорит: «Мы можем обнаружить за этими сравнениями, посредством которых люди стараются подвести живительную силу Атмана в мире как можно ближе к своему пониманию, убеждение, хотя и полусознательное убеждение, о существовании такого элемента в вещах, который является обособленным

¹ См. Brh., IV, 4. 19.

от Атмана. Атман, говорят индусы, пропитывает всю вселенную, как соль, растворенная в воде, однако мы можем к этому легко добавить, что хотя и нет капли соленой воды без соли, вода, несмотря на это, продолжает быть чем-то отличным от соли. И, таким образом, мы можем сделать вывод, что Атман для индийцев — несомненно единственная действительность, всепроникающий свет, единственная значимая реальность в вещах; однако что-то остается в вещах, что не является им (Атманом)». Отрицание дуализма направлено против такой точки зрения. В упанишадах выражено ясно, что они не намереваются рассматривать мир творения стоящим обособленно от Атмана. Они, как представляется, энергично настаивали на соответствии Атмана всякому опыту. В противоположность абстрактному идеализму доктрина упанишад отличается своей решительной приверженностью к фактам. Ее высшим принципом или богом является вечный дух ¹, который трансцендентен объективному миру и включает в себя как его ², так и субъективного человека ³. В высшем состоянии находится только один Брахман. «Мы ничего не видим другого, ничего не слышим другого, ничего не знаем другого» ⁴. В высшем просветлении души ⁵ мы ощущаем единство субъекта и объекта, относительность мира, не-основополагающую природу противоположностей. «Нет ни дня, ни ночи, нет ни бытия, ни не-бытия — только бог один» ⁶. Св. Павел говорит: «Когда приходит то, что совершенно, тогда то, что является частным, уходит». Подобным образом высказывается и Райсброк (Ruysbroek): «Четвертый вид — это состояние пустоты, вызванной единым богом в чистой любви и божественном сиянии... Так что человек забывает самого себя и не познает ни самого себя, ни бога, ни какое-либо творение, ни что-либо другое, кроме одной любви». Это и есть то интегральное единство интуитивного опыта, которое имеется в виду во всех высказываниях упанишад, где рекомендуется не видеть различия в высшем.

Мы допускаем, что, согласно упанишадам, множественность, последовательность во времени, сосуществование в пространстве, отношения причины и следствия, противоположности субъекта и объекта не являются высшей реальностью. Однако это не значит, что они не существуют. Упанишады поддерживают доктрину майи только в том смысле, что в основе ее лежит реальность, содержащая все элементы, от личного бога до телеграфного столба. Шанкара говорит: «Этот Атман пребывает в сердце всех живых творений, от Брахмы до тростинки». Различные степени индивидуаль-

¹ Adhidaiyam.

² Adhibhūtam.

³ Adhyātmam. См. Tait., I. 7.

⁴ Chān., VII. 23.

⁵ Ātmabuddhiprakāśa.

⁶ Svetāśvatara, IV. 18.

ности — это все преломляющиеся лучи единого абсолюта. Майя на уровне восприятия представляет саморазличие, пребывающее в самом сердце реальности, стимулирующее ее к развитию. Индивидуальные вещи существуют и не существуют. Они имеют опосредствованное существование. По сравнению с совершенством абсолюта, неограниченной полнотой единой реальности, мир множественности со всеми его страданиями и разрушением менее реален. Сравнительно с идеалом верховного единого ему недостает реальности. Если даже мы будем рассматривать индивидуумы и вещи мира как тени субстанции, то и тогда, поскольку субстанция реальна, тени также должны быть относительно реальными. Хотя вещи мира являются несовершенными представителями реального, они — не иллюзорное подобие его. Противоположности и конфликты, которые расположены на виду, представляют собой относительные формы абсолютного единства, находящегося в тени. Дуализм и множественность не реальны ¹.

Неразмышляющее сознание поспешно принимает конечный мир за абсолютно реальный. Это не так. Формы и силы мира не являются окончательными и первичными. Они сами нуждаются в объяснении. Они не являются самопроизводными или самоутверждающими. Существует нечто за ними и впереди их. Мы должны погрузить мир в бога, конечное в бесконечное, реальное принятого слепо восприятия в Брахмана интуиции. В упанишадах нет никаких намеков на то, что объекты, окружающие нас со всех сторон в бесконечном пространстве и к которым мы все благодаря нашей телесной оболочке принадлежим, являются только видимостью.

Учение упанишад много критиковали вследствие ошибочного впечатления, что оно поддерживает иллюзорность природы мира. Утверждается, что прогресс не реален, потому что прогресс является изменением, а изменение не реально, поскольку время, в котором изменение происходит, не реально. Однако все это объяснение основано на недоразумении. Правда, абсолютное не находится во времени, хотя время находится в абсолютном. Внутри абсолютного мы имеем реальный рост, творческую эволюцию. Процесс во времени — актуальный процесс, так как реальность обнаруживается во временных изменениях, через них и посредством их. Если мы будем искать реальное в какой-то вечной и безвременной пустоте, мы не найдем его. Все, на чем настаивают упанишады, это то, что процесс времени находит свое основание и значение в абсолюте, который является по существу безвременным. Для реального прогресса эта концепция абсолюта необходима. Без этого всеохватывающего абсолюта мы не можем быть уверены в том, что постоянная смена во вселенной является эволюцией, что изменение — это прогресс

¹ Вот почему слово «iva» употребляется в некоторых упанишадах. См. Brh., II. 4. 14; IV. 3. 7; IV. 4. 19.

и что конец мира — это торжество добра. Абсолют гарантирует, что мировой процесс не хаотичен, а подчинен порядку, что развитие не случайность или результат случайных перемен. Реальность — это не ряд изолированных состояний. Если бы это было не так, если бы не было абсолюта, мы очутились бы в бесконечном процессе, в основе которого не лежало бы ни плана, ни цели. Единство абсолюта функционирует посредством процесса эволюции мира. Мы не боремся бесплодно за реализацию чего-то, чего еще нет и, может быть, никогда не будет. В известном смысле реальное выражается в каждом моменте своей истории. Бытие и становление, то, что есть, и то, что должно быть, — тождественны. Согласно такой точке зрения, учение упанишад проникнуто существенной гармонией. Они не поддерживают доктрину иллюзорности мира. Гопкинс говорит: «Есть ли в ранних упанишадах что-нибудь, что показывало бы, что его авторы считают объективный мир иллюзорным? Нет ничего»¹.

ХII. СТЕПЕНИ РЕАЛЬНОСТИ

Что касается абсолюта, то в отношении его не существует степеней. Понятие степеней имеет значение только для конечного интеллекта, который различает вещи. Оно не имеет основополагающего значения. Когда многообразие мира принимается за единое, понятие степеней становится трансцендентным. В метафизической реальности упанишад мы не имеем градации реального. Но в мире опыта она имеет значение: Всякий прогресс в мире связан с этой градацией. Любое требование продвижения вперед и изменения в существовании предполагает ее. Приближение к характеру реальности в относительном мире вещей является мерилем большей или меньшей реальности. Мы достаточно знаем о первичном, чтобы найти применение ему в этом мире. Эта точка зрения упанишад защищается Шанкарой. В ответ на дилемму: познаваем ли Брахман или не познаваем; если он познаваем, то мы не нуждаемся в исследовании его природы; а если не познаваем, то наше исследование не будет иметь никакой цены, — Шанкара говорит, что реальность, как *я*, несомненно познаваема. Это утверждается в таких высказываниях, как «я вопрошаю» или «я сомневаюсь». Что нечто реально — это самоочевидная истина, и что оно есть его природа — это мы должны понять. Эта реальность, которую мы осознаем, служит критерием для различения степеней в существовании. Теория иллюзорности мира несовместима с концепцией степеней реальности. Упа-

¹ J. A. O. S., XXII, p. 385. Сэр Р. Г. Бхандаркар считает, что «мнение, выраженное некоторыми выдающимися учеными, о том, что суть учения упанишад заключается в иллюзорном характере мира и реальности единой души, явно ошибочно и даже, можно сказать, является показателем некритичности суждения» (Vaiṣṇavism, p. 2. f. n.).

нипады дают нам иерархию различных степеней реальности, начиная от всеохватывающего абсолюта, который является как первичным источником, так и окончательным итогом мирового процесса. Различные виды бытия являются более высокими или более низкими проявлениями единого абсолютного духа, ибо ничто на земле не стоит одиноко, как бы оно ни казалось относительно законченным и самодовлеющим. Каждый конечный объект содержит внутри себя различия, определяющие его границы. Несмотря на то, что абсолют находится во всех конечных вещах и пропитывает их, вещи различаются по степени их проницаемости, по полноте отражений, которые они дают вовне.

Не все части подобны, но всё подобное наполнено лучистым светом...

Реальность проявляется полнее в органической жизни, чем в неорганической жизни; в человеческом обществе полнее, чем в органической жизни. Ранг категорий, как более высоких, так и более низких, определяется адекватностью выражения ими реальности. Жизнь — более высокая категория, чем материя. Самосознающая мысль более конкретна, чем простое сознание. «Тот, кто знает последовательное развитие я в себе, достигает для себя большего развития. Существуют травы, деревья и все, что называется животными, и он знает, что я последовательно развивается в них. Ибо в растениях и деревьях виден только сок, в то время как в одушевленных существах имеется *читта*, или сознание. И среди одушевленных существ я также развивается последовательно, так как в некоторых из них виден сок (как равно и сознание), а в других не видно сознания, и в человеке, опять-таки, я развивается последовательно, так как он наиболее одарен познанием. Он говорит, что он познал, он видит то, что он познал. Он знает то, что должно случиться завтра, он знает видимый и невидимый миры. Через смертное он стремится к бессмертному — такова его природа. Что касается других животных, голод и жажда являются у них способом понимания. Но они не говорят о том, что они познали, и они не видят того, что они познали. Они не знают того, что должно случиться завтра, и не знают ни видимого, ни невидимого мира. Они идут до определенных пределов, но не дальше ¹. Мы видим, что хотя та же самая реальность видна «в звезде, в камне, в плоти, в душе и в прахе», все же она видна более полно в живых существах, чем в мертвой материи, в развивающемся человеке, чем в удивительном животном, в духовной жизни, чем в интеллектуальной» ². В этом процессе самосознания или самоосуществления низ-

¹ Aitareya Āraṇyaka, II. 3. 1—5.

² Айтарея упанишада упоминает четверичную классификацию джив: те, что рождены во чреве, *джарауджа*, как люди и высшие животные; те, что вылупились из яйца, *андаджа*, как вороны и утки; те, что произошли из влаги, *сведаджа*, как черви и насекомые; и те, что рождены землей, *удбхиджа*, как

шее является землей. Мыслители упанишад делают шаг вперед по сравнению с ведийской концепцией единой стихии — воды. Иногда различаются три стихии — огонь, вода и земля¹, а иногда пять стихий — эфир, воздух, огонь, вода и земля. «Из этого я (Брахмана) прежде всего возникает эфир (*акаша*); из эфира — воздух, из воздуха — огонь, из огня — вода, из воды — земля, из земли — растения, из растений — пища, из пищи — семя, из семени — человек. Таким образом, человек состоит из сущности пищи»². Обсуждая физическую основу жизни, автор дает оценку эволюции материи. Высший обладает свойствами низшего. Эфир, имеющий единственное свойство — звук, идет первым. Это то, посредством чего мы слышим. От эфира мы переходим к воздуху, который имеет свойство эфира, но, кроме того, и осязаемость. Это то, при помощи чего мы слышим и ощущаем. Из воздуха возникает огонь. Это то, посредством чего мы слышим, ощущаем и видим. От огня мы переходим к воде. Мы можем ее ощутить на вкус. Из воды возникает земля, то, посредством чего мы слышим, чувствуем, видим, ощущаем на вкус и запах. Хотя подобная наука может показаться в настоящее время фантастической, все же она не лишена принципиального значения. Теорию пяти стихий мы впервые имеем в упанишадах. Предлагается различение первоначальной сущности, или *танматры*, и внешне материального воплощения, или субстанции³. Чхандогья упанишада иногда намекает, что вещи мира качественно отличны одна от другой и могут быть разделены на неограниченное количество частей. Уддалака предлагает теорию о том, что материя бесконечно делима и качественно различна. Превращения вещей не существует. Когда мы получаем масло от сбивания сметаны, то не сметана превращается в масло, а частицы масла, которые уже находились в сметане, в процессе сбивания поднимаются вверх⁴. Положение Анаксагора о том, что различные виды материи взаимно проникают друг друга, подобно положению: «если эмирический факт, такой, как усвоение корма, показывает нам превращение, скажем, зерна в мясо и кость, мы должны истолковать это таким образом, что зерно содержит в себе — хотя и в таком минимальном количестве, что оно невосприимчиво, — именно то, во что оно

растения (III. 3). Классификация продолжается соответственно способу появления различных существ, обитающих на земле. См. также Manu, I. 43—46. Аристотель говорит о растительных, животных и человеческих душах. Лейбниц классифицирует живые существа на растения, животных и людей.

¹ Посредством комбинации этих трех стихий образуются все другие тела. См. Chāndogya U., VI. 2. 3—4. Возможно, что эта точка зрения является источником доктрины санхья о *танматрах*, или тончайших сущностях, дающих начало грубым субстанциям. См. также Praśna U., IV. 8.

² Tait., II. 1.

³ См. Praśna, IV. 8; Aitareya, II. 3; Kaṭha, II. 15; Praśna, VI. 4.

⁴ Chān., VI. 6. 1.

превращается. Оно действительно состоит из частиц мяса и крови, мозга и кости»¹. Учение об атомах Канады также выдвигает точку зрения, что частицы только сочетаются и разделяются. Материя представлена как хаотическая масса, подобная сокам различных деревьев, сливающимся в мед². Нельзя не видеть в этом зародыша теории санхья. Развитие материи оценивается или вхождением дживы в материю, или различными степенями одушевления материи духом. Иногда принцип движения относится к самой материи. *Прана*, или жизнь, хотя и возникает из материи, не может, однако, быть полностью объяснена материей. Подобным образом сознание, хотя оно и возникает из жизни, не объясняется гипотезой праны, или витализма. Когда мы подходим к человеку, мы сталкиваемся с самосознающей мыслью. Человек выше, чем камни и звезды, животные и птицы, поскольку он может войти в содружество разума и воли, чувств и сознания, и все же он не является высшим, раз он чувствует страдание от противоречий.

Прежде чем мы перейдем от этого раздела к следующему, мы позволим себе поставить вопрос о том, правильно ли рассматривать доктрину упанишад как пантеистическую. Пантеизм — это точка зрения, которая отождествляет бога с суммой вещей и отрицает трансцендентное. Если природа абсолюта полностью исчерпывается развитием мира, если абсолют и мир становятся единым, тогда мы имеем пантеизм. В упанишадах мы встречаемся с высказываниями, заявляющими, что природа реальности не исчерпывается мировым процессом. Существование мира не лишает абсолюта совершенства. Это выражено в прекрасном образе: «То совершенное и это совершенное. От того совершенного возникает это совершенное. Если отделить это совершенное от другого совершенного, то оставшееся все же является совершенным». Даже бог, воплощаясь в мире, ничего не теряет из своей природы. Еще во времена Ригведы говорили, что все существа являются только четвертой частью пуруши, в то время как остальные три четверти остаются бессмертными в сияющих сферах³. Согласно Брихадараньяке (V. 14), одна нога Брахмана состоит из трех миров, вторая — из утроенного познания веды, третья — из трех жизненных дыханий, в то время как четвертая, вознесенная высоко над прахом земли, блистает, как солнце⁴. Упанишады заявляют, что мир заключается в боге. Но они никогда не утверждали, что мир — это бог. Бог — это гораздо больше, чем вселенная, которая является его произведением. Он настолько больше ее и находится настолько по ту сторону ее, насколько человеческая личность находится по ту сторону тела, которое является ее орудием в здешней жизни. Они отказываются

¹ A d a m s o n, The Development of Greek Philosophy, p. 50.

² Chān., VI. 9. 1—2.

³ X. 90. 3. См. также Chāndogya Up., III. 12. 6.

⁴ IV. 3. 32.

заточить бога в мире. Отсюда не следует, что бог — это внешний творец, существующий отдельно от мира. Бог выражает себя в мире, и мир является выражением его жизни. Бог в безграничной полноте своего бытия трансцендентен по отношению к своим фактическим проявлениям в мире конечных физических и психических сущностей, которые он вызвал к существованию. Бог является как трансцендентным, так и имманентным. Упанишады не пантеистичны в плохом смысле этого слова. Вещи не брошены просто в кучу, называемую богом, без единства, цели или различия в ценности. Философия упанишад восстает против деистического понимания бога. Она не говорит о том, что бог — вне мира и иногда обнаруживает свое существование посредством сверхъестественного откровения или чудесного вмешательства. Это — пантеизм, если называть пантеизмом то, что бог является основной реальностью наших жизней и мы не можем жить без него. Все на земле является конечным и бесконечным, совершенным и несовершенным. Все ищет добра по ту сторону себя, все стремится освободиться от своей конечности и стать совершенным. Конечное пытается выйти за свои пределы. Это ясно говорит о том, что бесконечный дух прокладывает себе дорогу в конечном. Реальное является основой нереального. Если доктрина пребывания божественного в вещах мира является достаточным оправданием для осуждения системы пантеизма, тогда философия упанишад — это пантеизм. Однако пантеизм в этом смысле представляет собой существенное свойство каждой истинной религии.

ХІІІ. ИНДИВИДУАЛЬНОЕ Я

Упанишады доказывают, что из всех конечных объектов индивидуальное я обладает высшей реальностью. Оно наиболее приближается к природе абсолюта, хотя и не является абсолютом. Имеются высказывания, где конечное я рассматривается как отражение вселенной. Весь мир — это процесс стремления конечного стать бесконечным, и эта тенденция обнаруживается в индивидуальном я. Согласно Тайттирийе, некоторые элементы космоса находятся в природе индивидуального. В Чхандогья упанишаде (VI. II. 3 и 4) говорится, что огонь, вода и земля совместно с началом бесконечного образуют *jivāt* — человека, или индивидуальную душу¹. Человек — это точка пересечения различных степеней

¹ Поскольку бог собрал и сосредоточил в человеке.
Небесный свод, сферу и свет,
Рыбу, дичь, животных и насекомых,
И в нем сосредоточил различных жизней ход,
Он преобразовал и создал человека,
Как микрокосмос, как сумму его творений.

(Броунинг).

См. также Aitareya, III. 3; Śvetāśvatara, II. 12. 6; Praśna, VI. 11. Инду-

реальности. Прана соответствует Ваю, дыхание тела — ветру мира, манас — акаше, ум человека — эфиру вселенной, материальное тело — физическим элементам. Человеческая душа тесно связана с каждой ступенью существования, от вершины до основания. В ней пребывает божественный элемент, который мы называем блаженным сознанием, состоянием ананды, посредством которого она изредка входит в непосредственные отношения с абсолютом. Конечное я, или воплощенная в теле душа, является Атманом, сочетаемым с чувствами и умом¹.

Различные элементы находятся в неустойчивой гармонии.

«Две птицы, родственные по виду и дружественные, сели на одно и то же дерево. Одна из них ест сладкие ягоды, другая же не ест, а только пристально глядит на них. На том же самом дереве — дереве мира — человек пребывает вместе с богом. Обремененный заботами, он слабеет и горюет, будучи беспомощен. Но когда человек видит другого, владыку, которым он восхищен — ах, как велико его величие, — тогда и его заботы исчезают»². Природное и божественное не достигли еще устойчивой гармонии. Бытие индивида — это постоянное становление, стремление к тому, чего нет. Бесконечное в человеке побуждает индивида стремиться к объединению множественности, которой он противостоит. Этот конфликт между конечным и бесконечным, который присущ всему мировому процессу, достигает вершины в человеческом сознании. Борьба эта ощущается в каждом аспекте его жизни — интеллектуальном, эмоциональном и моральном. Он может получить доступ в царство божие, где царят вечные истины абсолютной любви и абсолютной свободы, только благодаря гибели его индивидуальности и превращению всего конечного в бесконечное, всего человеческого в божественное. Но, как конечное и человеческое, оно не может добиться осуществления или достичь окончательного успеха. Существо, отмеченное борьбой, стремится выйти за свои пределы, так что человек должен превзойти себя. Конечное я не является самодовлеющей реальностью. Будь оно таким, тогда бог стал бы только другим независимым индивидом, ограниченным конечным я. Реальность я есть бесконечное; нереальность, от которой следует освободиться, представляет собой конечное. Конечный индивид утрачивает ту реальность, какой он обладает, если постоянно пребывающий в нем дух покидает его. Пребывание в индивиде духа

видуальный субъект — это мир в миниатюре, а мир — это Индивидуальное с большой буквы. Платон в своем «Тимее» проводит аналогию между макрокосмосом и микрокосмосом, миром и человеком. Душа мира, говорит он, создана самим богом из неизменного и изменяющегося и помещена в середине вселенной (34. В). Вселенная, по его мнению, это увеличенный человек. См. Tait., I. 3 и комментарии на нее Анандагири.

¹ Chān., VIII. 12. 3.

² Mundaka, III. 1. 2. См. R. V., I. 164. 20.

означает присутствие бесконечного, что придает достоинство *я* человека. Индивидуальное *я* выводит свое бытие и черпает свое содержание из универсальной жизни. *Sub specie aeternitatis я* есть совершенное¹. Это психологическая сторона, где *я* отталкиваются друг от друга и исключают друг друга. Из этого очевидного факта исключительности мы не должны делать вывод о действительной изоляции *я*. Исключительность — это внешние проявления различия. Она должна быть отнесена к тождеству, иначе станет простой абстракцией нашего ума. Гипотеза исключительности *я* не оставляет места идеалам правды, добра и любви. Эти идеалы предполагают, что человек, каков он есть, не является совершенством, что существует нечто высшее, чем актуальное *я*, высшее, которого он должен достичь, чтобы обрести спокойствие духа. «А независимая реальность индивида, если мы ее исследуем, является в действительности простой иллюзией. Что представляет собой отдельный человек вне общества? Реальность человеческому существу придается пребывающим в нем общим духом, а взятый сам по себе, человек, каков бы он ни был, не человек... Если это правильно в отношении общественного сознания в его различных формах, то не менее верно это и в отношении общего духа, который выше социального. Конечные духи, которые в религии и для религии образуют единое духовное целое, не имеют в конечном счете видимого воплощения, и, за исключением того, что являются членами невидимого общества, они не имеют в себе ничего реального. Словом, для религии, в случае устранения единого постоянно пребывающего духа, не остается никакой духовной сущности².

Хотя индивидуальная душа, борющаяся со своей низменной природой, является высшим из всего, что есть в мире, она все же не самое высокое, доступное пониманию. Мятущаяся, противоречивая душа человека способна добиться свободы духа, блаженства гармонии и радости абсолюта. Только когда в человеке найдет свое воплощение бог, только когда идеалы будут осуществлены, назначение человека будет выполнено. Борьба, противоречия и парадоксы жизни — это признаки несовершенства эволюции, в то время как гармония, блаженство и мир свидетельствуют о совершенстве процесса эволюции. Индивид представляет собой поле сражения, на котором совершаются битвы. Битва должна быть выиграна, язва противоречий преодолена и идеалы осуществлены. Стремление к богу, которое возникает в сформировавшемся человеке, найдет тогда полное осуществление. Человек выше всех других форм мира, и его назначение осуществляется, когда он становится единым с бесконечным. Природа заключает в себе жизнь, и когда жизнь развивается, тем самым осуществляется назначение природы.

¹ См. Ś a m k a r a, Introduction to V. S.

² B r a d l e y, Truth and Reality, p. 435.

Жизнь скрывает в себе сознание, и когда она высвобождает сознание, достигается ее цель. Назначение сознания осуществляется, когда обнаруживается интеллект. Но истина интеллекта достигается, когда он поглощается высшей интуицией, которая не является ни мыслью, ни волей, ни чувством, но все же целью мысли, пределом воли и совершенством чувствования. Когда конечное *я* достигает высшего, тогда оно достигает божества, от которого оно происходит, достигает предела духовной жизни. «Когда для сознательного человека *я* становится всем, то какие могут быть страдания и трудности для того, кто однажды увидел эту общность?»

ХІV. ЭТИКА УПАНИШАД

Оценивая значение этики упанишад, мы должны установить логические противоречия в предлагаемых идеалах и развить идеи, которые в текстах находились в зародыше. Из нашего предыдущего изложения видно, что упанишады считают идеалом достижение единства с богом. Мир существует не для самого себя. Он происходит от бога и должен поэтому искать свое успокоение в боге. Во всем мировом процессе мы наблюдаем это превращение конечного в бесконечное. Подобно всему остальному в мире, человек, чувствуя в себе бегнет бесконечного, простирает свои руки, чтобы обнять высшее. «Все птицы направляются к дереву, где им уготовано жилище; так и всё стремится к верховному *я*¹. Могу я войти к тебе так, как ты есть, о Владыка; можешь ли ты, о Владыка, войти в меня... Могу ли я стать чистым, о Владыка?»² «Ты — мое место успокоения»³. Осуществление единства с богом — это идеал человека. Различие между человеческим сознанием и всем остальным заключается в том, что в то время как все ищет бесконечное, одному человеку доступна мысль о конце. После столетий развития человек осознал грандиозность устройства вселенной. Он один чувствует призыв бесконечного и сознательно стремится к ожидающему его божественному состоянию. Абсолют является сознательной целью конечного *я*.

Что это является высшим совершенством, самым желанным идеалом, выявляется многими высказываниями. Это — состояние «выше голода и жажды, выше печали и смущения, выше старости и смерти». «Как солнце — око вселенной — находится далеко и не затронута никакими болезнями, которым подвержен глаз, так равно и Единый, Атман, который пребывает во всех творениях, обитает вдали, недоступный печалям мира». Жить в мире многообразия, основывая все на маленьком *я*, подверженном лишениям и страданиям, — это действительно несчастье. Уничтожение причин, которые ведут к конечному существованию, является подлинной

¹ Praśna, IV. 7.

² Tait., I. 4.

³ Tait., I. 4; см. Brh., IV. 3. 32.

целью человека. Возврат от многообразия к единству — идеальная цель, высшая ценность. Это дает удовлетворение всему существованию человека. Это, согласно Тайттирия упанишаде, есть «Пранарамам мана-анандам, шантисамриддхам амритама» — «блаженство жизни и духа, полнота мира и вечности». Более низкие цели, к которым мы стремимся, могут удовлетворить живой организм или духовные желания, но высшая цель включает их и идет дальше за их пределы. Мы имеем различные виды наслаждений, отвечающие различному уровню нашего существования, жизненные наслаждения, чувственные, духовные и интеллектуальные, однако самое высокое — это ананда.

Вся этика упанишад подчинена этой цели. Долг — это средство для достижения высшего совершенства. Ничего не может быть удовлетворяющего, за исключением этого высшего состояния. Нравственность имеет ценность лишь постольку, поскольку она ведет к нему. Она является выражением духовного стремления к совершенству, заложенного в сердце человека, инстинктом индивидуальной души. Она — покорность Вечной Реальности, которая сдерживает наше сознающее я. Это смысл того выражения, что долг — это «суровая дочь гласа божия». Совершенный идеал нашей жизни находится только в Вечной Реальности. Закон нравственности — это призыв стать совершенным, «как совершенен отец ваш небесный».

Прежде чем приступить к обсуждению этической жизни, мы должны рассмотреть возражения, выставляемые обычно против возможности этики в философской системе упанишад. Если все едино, то спрашивается, как можем мы иметь моральные отношения? Если абсолют является совершенством, то откуда тогда возникнет какая-либо необходимость для усилий реализовать то, что уже достигнуто? Однако монизм не означает стирания различия между добром и злом. Ощущение другого и многообразия, существенное для этической жизни, допускается упанишадами. Они указывают, что нет смысла требовать от нас любить нашего ближнего или добиваться в любви единства мира, если исключительность и различие являются основными в любви людей. Если люди действительно чужды друг другу, как монады Лейбница, без поправки на заранее установленную гармонию, тогда осуществление нравственного идеала невозможно. Если мы призваны любить своего ближнего, то это потому, что все едино в реальности. Мой ближний и я едины в нашем сокровенном я, если преодолеваются поверхностные и эфемерные различия. Подлинное я, абсолютное и вечно действенное, находится за пределами неустойчивых свойств времени и пространства и всего того, что находит себе в них место. Это не просто пустая фраза, сказанная для того, чтобы преодолеть нашу исключительность. *Мокша* буквально означает освобождение — освобождение от уз чувственного и индивидуального, ограниченного

и конечного. Это результат самораспространения и свободы. Жить в совершенной благодати — значит осуществить свою жизнь во всем. Этот идеал, о котором взывает нравственная природа человека, может быть достигнут только в том случае, если конечное *я* преодолевает ограниченность своей индивидуальности и отождествит себя с целым. Путь освобождения — это путь роста души. Реальность, в которой мы твердо держимся преодоления нашей индивидуальности, является высшей, и именно она признается упанишадами.

Утверждают, что гипотеза о том, что человек является божественным по своей природе, исключает какие-либо этические устремления. Из того только, что, как говорят, бог находится в человеке, не следует, что этим самым кладется предел всяким стремлениям. Бог находится в человеке не столь явно, чтобы человек мог обладать им без сосредоточенности, без усилий или борьбы. Бог присутствует как потенция или возможность. И долг человека — ухватиться за него силой и действием. Если человек не делает этого, он не выполняет своего долга как человек. Бог в человеке — это задача, а также и факт, проблема и вместе с тем обладание. Человек в своем невежестве отождествляет самого себя с внешними покровами, физическими и духовными оболочками. Стремление к абсолютному вступает в конфликт с конечностью или ограниченностью человека. «Хотя индивид зажжен божественной искрой, он все же не полностью божественен. Его божественность не является актуальностью, а лишь частицей бога, стремящейся стать целым. Как таковой, он является соединением праха и божества, бога и грубого животного. Задача моральной жизни состоит в том, чтобы устранить небожественный элемент, но не посредством разрушения, а путем пропитывания его божественным духом»¹. Человек представляет собой противоречие между конечным наследием природы и бесконечным идеалом духа, и посредством постепенного подчинения хаотических начал природы божественному духу он достигает своего назначения. Его цель — разрушить скорлупу своего собственного маленького бытия и слиться в любви и совершенном единении с божественным началом. Проблема нравственности имеет важное значение для человека, жизнь которого представляет собой борьбу или вражду между конечным и бесконечным, демоническими и божественными элементами. Человек рожден для борьбы и не находит своего *я*, пока не чувствует сопротивления.

Из высказываний упанишад о различных путях достижения высшего идеала, из определений истины Ратхитарой, аскетизма Паурушишти и учений Маудгалайи² ясно, что мыслители того времени много размышляли о проблемах этики. Не пытаясь детально развивать взгляды различных мыслителей, мы можем описать некоторые общие положения, принятые ими всеми.

¹ International Journal of Ethics, 1914, p. 169.

² Tait., I. 9.

Идеал этики — это самосознание. Моральное поведение — это самосознающее поведение, если под *я* мы подразумеваем не эмпирическое *я* со всеми его слабостями и вульгарностью, себялюбием и мелочностью, а более глубокую природу человека, свободную от всех уз эгоистической индивидуальности. Вожделения и страсти животного *я*, желанья и честолюбие эгоизма ограничивают жизненную энергию пределами более низкого *я* и суживают духовную жизнь, и их надо держать под контролем. Для духовного роста или осознания высшего эти помехи и влияния должны быть преодолены. Моральная жизнь является единством понимания и разума, а не простого чувства и инстинкта. «Знай, что *я*, или Атман,— как Владыка, который восседает в колеснице, называемой телом, *буддхи*, или разум,— это возница, рассудок — это узда, чувства — лошади, а объекты — дороги. Когда *я*, чувства и разум действуют согласованно, их обладателя называют умным. Но у кого не хватает понимания, кто слаб разумом, у того чувства выходят из повиновения разуму, как норовистые лошади из повиновения возницы. Тот же, кто обладает пониманием, кто силен духом, у того чувства находятся в подчинении, как добрые лошади у возницы. Тот, у кого нет понимания, кто безрассуден и нечист, тот никогда не достигнет бессмертного, нематериального состояния, но войдет в круговорот рождения и смерти. Но тот, кто обладает пониманием, кто разумен и чист, достигает состояния, из которого нет возврата»¹. Желанья должны сдерживаться. Когда рулем управляет желание, душа терпит кораблекрушение, так как это не соответствует закону человеческого существования. Если мы не признаём идеала, предписываемого разумом, и не считаемся с высоким моральным законом, наша жизнь будет такой же, как животное существование, без конца и цели, где мы беспорядочно заняты, любим, ненавидим, заботимся и убиваем без цели и причины. Присутствие разума напоминает нам о чем-то более высоком, чем простая природа, и требует от нас превращения нашего натурального существования в человеческое, осмысленное и целеустремленное. Если же несмотря на предостережения мы делаем удовольствия целью наших стремлений, наша жизнь становится сплошным моральным злом, недостойным человека. «Человек, обладая разумом, ничуть не возвышается над простой животностью, если его разум применяется им только в том же направлении, в каком животные используют свои инстинкты»². Только безнравственные превращают блага этого мира в богов и поклоняются им. «Теперь Вирочана, удовлетворенный своими мыслями, отправился к асурам и проповедовал им, что единственное, что должно быть почитаемо,— это телесное *я*, ему единственно следует служить, и тот, кто почитает тело и служит ему,

¹ Kaṭha Upaniṣad.

² К а н т, Критика чистого разума.

приобретает оба мира — и этот и будущий. Поэтому даже теперь человека, который не подает милостыни, который не имеет веры и не совершает жертвоприношений, они называют *асурой*, так как это является доктриной асуров¹. Наша жизнь, если ее так направить, оказалась бы во власти тщетных надежд и страхов. «Рациональная жизнь будет отмечена единством и постоянством. Различные периоды человеческой жизни будут находиться в порядке и будут обнаруживать единый высший идеал. Если же вместо разума нами будут руководить чувства, наша жизнь станет зеркалом проходящих страстей и временных наклонностей. Тот, кто ведет такую жизнь, будет назван, подобно Догберри (Dogberry), ослом. Его жизнь, которая будет рядом бессвязных и беспорядочных эпизодов, не будет иметь ни цели, к которой должно стремиться, ни работы, доведенной до конца, ни целенаправленности. В рациональной жизни каждый поступок, прежде чем он будет совершен, должен предстать перед судом разума и оценен со стороны его способности служить высшей цели, и если будет найден подходящим, совершается индивидом»².

Разумная жизнь — это жизнь бескорыстного служения миру. Разум говорит нам, что индивид не имеет своих собственных интересов, отдельных от интересов целого, частью которого он является. Он освободится от уз и капризов судьбы только в том случае, если откажется от своих идей обособленного чувственного существования. Хороший человек тот, кто в своей жизни подчиняет личные цели социальным, плохой человек тот, кто делает наоборот. Душа, совершая эгоистический поступок, налагает на себя узы, которые могут быть разорваны только посредством возвращения в лоно всеобщей жизни. Этот путь сострадания открыт для всех и ведет к экспансии души. Если мы хотим избежать греха, мы должны избегать эгоизма. Мы должны подавлять пустое тщеславие и глупую ложь относительно верховенства маленького я. Каждый из нас представляет самого себя как исключительную единицу, как его, резко отграниченное от чего бы то ни было, находящегося вне его физического тела и духовной истории. Из этого эгоизма и возникает все то, что является нравственно дурным. Мы должны осознать в нашей жизни и поведении, что все вещи в боге и от бога. Человек, который познаёт эту истину, будет страстно желать потерять свою жизнь, будет ненавидеть все собственные блага и отдавать все, что он имеет, может быть, пожелает даже быть презираемым и отверженным от мира, если таким образом он сможет прийти в согласие с мировой жизнью Бога. В одном смысле мораль упанишад является индивидуалистической, — в том смысле, что цель ее — самосознание; но «индивидуалистическое» здесь перестает иметь

¹ Chāndogya, VIII. 8. 4—5.

² International Journal of Ethics, 1914, pp. 171—172.

сколько-нибудь исключительное значение. Осознать самого себя — это значит отождествить себя самого с тем благом, которое не принадлежит только тебе. Моральная жизнь — это жизнь, центром которой является бог, жизнь страстной любви и энтузиазма к человечеству, искания бесконечного через конечное, а не просто эгоистичное предприятие для мелких целей¹.

Конечные объекты не могут дать нам удовлетворения, которого жаждет наша душа. Как в области интеллекта мы не находим первичной реальности в объектах эмпирического мира, так равно и абсолютное добро, которое мы ищем в нравственности, нельзя найти в конечном удовлетворении. «Бесконечное — это блаженство, нет блаженства в конечных вещах»². Яджнявалкья, уходя в лес, решил разделить имущество между двумя своими женами Майтреи и Катьяяни. Майтреи не знала, что делать; сидя среди своего домашнего имущества, она с печалью смотрела в направлении леса. В тот день она сделала выговор мелочному человеку, который так поспешно стремился к никчемным целям. Конечные вещи производят противоположное тому, чего мы стремимся достигнуть через них. Духовное в нас жаждет истинного удовлетворения, и ничто другое, кроме бесконечного, не может дать нам его. Мы домогаемся конечных объектов, мы получаем их, но не находим в них удовлетворения. Мы можем завоевать целый мир, и все равно мы будем сожалеть, что не существует больше других миров для завоевания. «Чего бы он ни достиг, он стремится идти дальше. Если он достигнет неба, он захочет идти за его пределы»³.

Большинство из нас находится на «дороге, которая ведет к богатству, где многие люди погибают»⁴. Становясь рабами вещей, связывая самих себя обладанием внешнего, мы упускаем истинное я. «Нет человека, который мог бы сделаться счастливым при помощи богатства». «Будущее никогда не возникнет перед глазами беззаботной юности, одураченной иллюзией богатства. Это мир, — думает он, — здесь нет ничего дурного. Таким образом он снова и снова попадает во власть смерти»⁵. Мудрые люди, знающие природу того, что является бессмертным, не ищут чего-то устойчивого здесь, среди неустойчивых вещей»⁶. Человек испытывает боль, когда он отделен от бога, и нет ничего другого, кроме единения с богом, что смогло бы удовлетворить его духовный голод⁷. Ничем не связанные стремления души к идеально прекрасному, несказанно чистому не могут быть удовлетворены объектами, ограниченными в

¹ Īśā Upaniṣad, I.

² Chān., VII. 1. 24.

³ Aitareya Āraṇyaka, II. 3. 3. 1.

⁴ Kaṭha, II. 2. 3.

⁵ Kaṭha, I. 2. 6.

⁶ Kaṭha, II. 4. 2.

⁷ «Жалкие утешители вы все. О, если бы я знал, где я могу найти его» (Иов).

пространстве, во времени и скованными чувствами. Есть много людей, которые хотят осуществить идеал абсолютно достойного существования в любви к другому существу. Поскольку это существо является другим человеческим я, существующим в пространстве и времени, этот идеал никогда не достигим. Искать полноту любви и красоты в другом человеческом существе, мужчине или женщине, — это самообман. Совершенное осуществление может быть только в Вечном. Но для этого необходима отрешенность от мира и его привязанностей. С самого начала были люди, которые искали освобождения от печалей в удалении от этого мира. Было много таких, которые оставляли жену и детей, все имущество и странствовали, как нищенствующие монахи, ищущие спасения души в бедности и чистоте жизни. Эти группы аскетов, которые разрывали узы, связывавшие их с семейной жизнью, подготовили путь для монашества буддистов. Жизнь святого самоотречения была признана главным путем к освобождению.

Отсюда следует, что упанишады настаивают на духовной стороне морали и придают большое значение мотиву поведения. Внутренняя чистота важнее, чем внешнее подчинение. Упанишады не только говорят «не укради», «не убий», но они также провозглашают «не домогайся чужого» или «не ненавидь или не поддавайся гневу, злости и жадности». Разум должен быть очищен, ибо нет смысла обрезать ветви, оставляя корни целыми. О поведении судят по его субъективной ценности, по степени приносимой им жертвы. Упанишады требуют от нас рассматривать весь мир как рожденный богом, подобно я человека. Если акцентирование этой доктрины истолковывается как сведение всякой любви в конечном счете к добродетельно направленному эгоизму, то упанишады действительно допускают, что нравственность и любовь являются формами высшего самосознания, но они возражают только против слова «эгоизм» со всем тем, что с ним связано. Яджнявалкья утверждает, что себялюбие лежит в основе всех других видов любви. Любовь к богатству и собственности, к племени и стране — это особенные формы себялюбия. Любовь конечного имеет только прикладную ценность, в то время как любовь вечного имеет внутреннюю сокровенную ценность. «Сын дорог ради вечного в нем». Конечные объекты помогают нам осознать я. Только любовь вечного представляется высшей любовью, которая сама является своей собственной наградой, ибо бог есть любовь¹. Любить бога — блаженство, не любить его — несчастье. Любить бога — это обладать познанием и бессмертием; не любить его — потеряться в сомнениях и заблуждении, печали и смерти². В каждой истинной религии имеется тот же самый доминирующий мотив, что и у нас. «Тот, кто грешит про-

¹ Kāmāyatana. Brh., III. 9. 11.

² Brh., IV. 4. 5.

тив меня, причиняет вред своей собственной душе. Все они, кто ненавидит меня, — любят смерть»¹. Грешники — это убийцы своих душ, согласно упанишадам — «атмахано джанах». Упанишады требуют от нас отрешиться от эгоистических устремлений, но не от всех интересов. Отрешенность от я и привязанность к богу — вот чего требуют упанишады. Идеальный мудрец имеет желания, но они не являются эгоистическими. «Тот, кто не имеет желаний, кто находится за пределами желаний, чьи желания удовлетворены, чьим желанием является душа, будучи равным Брахману, достигает Брахмана»². *Кама*, от которой нам рекомендуется отказаться, — это не желание как таковое, а только животное желание, вожделение, страстное желание грубого человека. Освобождение от *камы* обязательно, но оно не должно быть чисто пассивным. Нам рекомендуют освобождать самих себя от тирании вожделения и алчности, от увлечения внешними вещами, от выполнения инстинктивных стремлений³. Желание как таковое не запрещается. Все зависит от объекта желания. Если желание человека плотское — он становится прелюбодеем; если его желание направлено к красоте — он художник; если его желание бог — он святой. Усиленно расхваливаются желания спасения и познания. Проводятся различия между искренними желаниями и фальшивыми⁴, и нам рекомендуется придерживаться искренних желаний. Сыновья почти-тельность к родителям и привязанность Начикетаса, сильная любовь и почитание Савитри не являются проступками. Владыка всякого творения имеет *каму* в смысле желания. «Он пожелал (*акамаята*), чтобы я стал многим». Если Владыка имеет желания, почему не должны иметь их мы? Мы не находим в упанишадах какого-либо огульного осуждения привязанностей. Нам рекомендуется выкорчевывать гордость, обидчивость, вожделение и т. п., а не нежные чувства любви, жалости и сострадания. Правда, в некоторых местах упанишады говорят о *тапасе* как о средстве духовного осознания. Однако *тапас* только означает развитие духовных сил, освобождение души от рабского подчинения телу, строгое размышление или возбуждение ума, «чей *тапас* состоит из самой мысли»⁵. Жизнь — это большой праздник, на который мы приглашены, где мы можем показать *тапас*, или самоотречение, *дану*, или терпимость, *арджавам*, или правильное поведение, *ахинсу*, или непричинение вреда жизни, и *сатьявачанам*, или правдивость⁶. Это дух бескорыстия, передаваемый посредством *тапаса* или *त्याги*.

¹ Prov., VIII. 36. См. Īśā Up.

² Brh., IV., 4. 6.

³ Подлинно святой описывается как шанта, шранта, данта, упарата, самахита. Все они заключают в себе победу над страстями.

⁴ Chāndogya, VII. 1. 3.

⁵ Muṇḍaka, I. 1. 9.

⁶ Chān., III. 16; Tait., I. 9.

«Не через карму, не через потомство, не через богатство, а через самоотречение может быть достигнуто бессмертие»¹. Чхандогья упанишада говорит: «шраддха тапах»². Вера — это аскетизм. Чтобы добиться освобождения от уз внешних вещей, не нужно уходить в уединение леса и увеличивать лишения и эпитимьи, чтобы таким образом можно было сбросить последние остатки земной зависимости. «Ты получишь наслаждение посредством самоотречения», — говорит Иша упанишада. Мы можем наслаждаться миром, если мы не обременены отравой мирских богатств; мы владыки мира, если мы не таим какой-либо алчной мысли. Наши наслаждения в этом мире находятся в прямой пропорции к нашей бедности. Призыв к самоотречению, понимаемому как устранение чувства обособленности и развитие бескорыстной любви, является сущностью каждой истинной религии³.

В послеведийский период в индийской мысли произошли изменения⁴. Вызванные аскетизмом Атхарваведы, развились мистические тенденции. В период гимнов Ригведы имело место нечто вроде эгоистической непринужденности наслаждений. Но духовные стремления человеческой души взяли верх, и в период упанишад ясно слышался протест против тирании чувств. Не будет больше дух, беспомощный и жалкий, следовать за неистовствующей и предающейся разгулу плотью. Однако этот дух отречения не выродился в упанишадах в безумный аскетизм более позднего времени, когда упивались сожжением и тому подобной практикой аскетизма. По примеру Будды, Бхарадваджа протестует как против мирской жизни, так и против аскетизма⁵. Мы можем даже сказать, что этот не знающий меры фанатический аскетизм не является показателем подлинного отречения, а скорее только другой формой эгоизма. Попытки добиться спасения в одиночку, воплощенные в теории, что своя душа дороже всех мирских душ, вместе взятых, не являются выражением подлинной скромности духа. Упанишады требуют от нас работы, но бескорыстной. Праведный человек — это не тот, который оставляет мир и удаляется в монастырь, а тот, кто живет в миру и любит объекты мира не ради их самих, но ради того бесконечного, что в них содержится, ради того универсального, что в них скрывается. Для него бог имеет безусловную ценность, а все объекты обладают производной ценностью, как проводники целого или как пути к богу. Каждый выполненный общественный долг, каждая принесенная личная жертва помогает осознанию я. Мы можем быть отцами, ибо это путь преодоления (перехода пре-

¹ Nārāyaṇīya, IV. 21.

² V. 10.

³ «О ты, глупец, то, что ты посеешь, не оживет, если не умрет» (I Cor., XV. 36).

⁴ См. R h y s D a v i d s, Buddhism, Hibbert Lectures, pp. 21—22.

⁵ См. Muṇḍaka Uṇ.

дела) нашей узкой индивидуальности и отождествления нас самих с более широкими целями. Человеческая любовь — это тень божественной любви. Мы можем любить наших жен ради радости, которая горит в сердце вещей. «Поистине не ради мужа дорог муж, а муж дорог ради Атмана», — говорят упанишады. То же самое утверждается в применении к женам, сыновьям, царствам, кастам брахманов и воинов (кшатриев), странам света, богам, живым творениям и вселенной. Все они существуют здесь не ради самих себя, а ради Вечного¹. Объекты мира представляют собой не приманку для греха, а пути к божественному блаженству. Когда хотя бы раз мы имеем правильное видение, мы можем достичь богатства и т. д.² «Тато мы шриям аваха». «После этого принеси мне богатство». И Шанкара указывает, что богатство является злом для духовно не возродившихся, а не для мудрого человека. Вещи мира, видимо не божественные, представляют собой вечный вызов, брошенный духовной душе. Ей приходится бороться с их независимостью и превращать их в выражение божественного. Она совершает всю работу в этом духе отрешенности. «Отрешиться — это значит освободиться от всех уз, которые привязывают душу к земле, стать независимым от всего подлунного, не опираться ни на что временное. Это значит — не обращать никакого внимания на то, что другие люди скажут, или подумают о нас, или сделают; идти на работу так же, как солдаты идут на сражение, не заботясь о последствиях, расценивать хорошую репутацию, честь, имя, удобные обстоятельства, комфорт, людские привязанности как ничто, если религиозное обязательство потребует пожертвовать ими»³. Упанишады требуют для духовной борьбы некоторой физической подготовки. Как очистителями тела для этого пользуются очищением, постом, воздержанием, уединением и т. д. «Пусть мое тело станет здоровым, пусть мой язык станет необычайно благозвучным, пусть я много услышу своими ушами»⁴. Это не значит, что следует презирать тело как путы и обузу для человеческой души. Равным образом это очищение тела, освобождение от чувственного и развитие духовного не имеют ничего общего с самоистязанием⁵. К тому же в Чхандогья упанишаде⁶ говорится, что мир Брахмана принадлежит тем, кто находит его при помощи брахмачарья. *Брахмачарья* — это дисциплина, которой подвергается ученик, если он изучает ее под руководством гуру. Это не аскетическое удаление от мира, ибо та же самая упанишада в VIII. 5 приравнивает брахмачарью к при-

¹ Brh., II. 4. 5.

² Tait., I. 4.

³ Newman, University Sketches, p. 127.

⁴ Tait., I. 4.

⁵ Гау делает ошибку, переводя «тапас» как самоистязание. В Tait I. 4 наставления приводят к выводу, что тело должно быть подготовлено для пребывания в нем бога.

⁶ VIII. 4. 3.

несению жертвоприношений. Это выглядит так, как если бы эти высказывания служили предостережением против ложного толкования брахмачарья — как отчужденности от мира. Тело — это слуга души, а не его темница. В упанишадах нет указаний на то, что мы должны отказаться от жизни, разума, сознания, интеллекта и т. д. С другой стороны, теория божественной имманентности ведет к противоположному заключению.

«Индийские мудрецы, как говорят о них упанишады, — указывает Гау, — стремились к участию в божественной жизни не через чистое чувство, высокую мысль и усердие, не через непрестанное стремление познать истину и поступать справедливо, а через подавление всякого чувства и всякой мысли, через опустошенность, апатию, инертность и экстаз»¹.

Целью упанишад, согласно Ойкену, является «не столько проникновение в мир и его преодоление, сколько обособление и освобождение от него; не укрепление жизни, с тем чтобы отстоять ее даже перед лицом самых суровых испытаний, а ослабление, смягчение всех трудностей, распад, постепенное замирание жизни, глубокое созерцание»². Сформулированная здесь точка зрения, что упанишады будто бы требуют освобождения от условий, составляющих сущность человеческой жизни, совершенно неправильна. Упанишады не требуют от нас отказа от жизни, не налагают запрета на желания как таковые. Сущность этической жизни не заключается в подавлении воли. Ложный аскетизм, который рассматривает жизнь как сон, а мир как иллюзию и который владеет умами некоторых мыслителей в Индии и в Европе, является чуждым основному тону упанишад. Здоровая радость жизни мира пронизывает их атмосферу. Уход от мира — это разочарование в человечестве и признание бессилия бога. Только занимаясь работой, можно желать прожить сотню лет»³. Это не призыв отказаться от мира, а только призыв оставить мечту о его обособленной реальности. Нас призывают проникнуть за занавес, ощутить присутствие бога в природе и обществе. Мы должны отрицать мир в его непосредственности, порвать с его внешней видимостью, но восстановить его для бога и сделать его выражением божественного в нас и в нем.

Понятие о мире в упанишадах представляет собой прямое обращение к духовной активности человека. Философия покорности, аскетический кодекс этики и настроение расслабленной утомленности жизнью оскорбительны для творца вселенной и являются грехом против самих себя и мира, который предъявляет к нам требования. Упанишады верят в бога и тем самым верят и в мир.

Упанишады не ограничиваются простым акцентированием духа истинной религии. Они дают нам также кодекс обязанностей, без

¹ G o u g h, *Philosophy of the Upaniṣads*, pp. 266—267.

² E u c k e n, *Main Currents*, p. 13.

³ *Īśā Upaniṣad*, II.

которых моральный идеал был бы ненадежным руководителем. Все формы поведения, где страсти контролируются и где господствует разум, где имеется самопреодоление, понимаемое как освобождение от ограниченностей эгоистической индивидуальности, где мы творим, потому что все мы участвуем в осуществлении божественного предначертания, — все эти формы относятся к добродетелям, а их противоположности — к порокам. Самообладание, великодушие и сострадание являются добродетелями ¹. Принцип, что левая рука не должна знать, что делает правая, выражен в следующих словах: «Давай с верой, давай не без веры, давай в изобилии, давай скромно, давай со страхом, давай с состраданием» ². В Чхандогье (III. 17) размышление, милосердие, праведное поведение, недопущение несправедливости в жизни и правдивость положены в основу правильного поведения ³. Избегать мучить животных, печалиться о застреленном зайце, может быть, согласно современным понятиям, — глупая сентиментальность, свойственная только слабым женщинам. Однако в упанишадах любовь к животным рассматривается как величайшая добродетель. Доброта и сострадание ко всему живущему на земле является главной чертой индийской этики. Считается преступлением убить лань для спорта или мучить крысу для развлечения. Чтобы достичь победы над страстями, иногда необходима дисциплина. Индийские мыслители верят в зависимость души от тела и поэтому предписывают чистоту в пище как необходимое условие чистоты духа ⁴. Контроль над страстями должен быть самопроизвольным, но когда это невозможно, то приходится насильственно обуздывать их. Проводится различие между *тапасом*, или вынужденным сопротивлением страстям, и *ньясой*, или духовным отречением. Тапас — это для ванапрастхи, который находится на низшей стадии, в то время как ньяса — для саньясина. С этим связаны упражнения йогов в сосредоточенности, созерцании и т. п. «Мудрому следует погружать речь в разум, а разум в буддхи» ⁵. Размышление и сосредоточенность применяются также как средства очищения ума. Индивиду предлагается обратить все свои мысли внутрь и думать только о боге, но не со стремлением получить благосклонность его, а с тем, чтобы стать единым с ним. Но даже эта экзальтация созерцательной жизни не является обязательно уходом от действительности. Это только средство, при помощи которого мы можем видеть конечную истину вещей. «Он замечается острым и тончайшим разумом» ⁶. Четыре ашрама — *брахмачарина*, или ученика, *грихастхи*, или главы семьи, *ванапра-*

¹ Br.h., V. 2.

² Tait., I. 11.

³ См. также I. 9. 12.

⁴ Āhāraśuddhau satvaśuddhiḥ.

⁵ Kaṭha, I. 3. 10.

⁶ Там же, III. 12.

стхи, или отшельника, и *саньясина*, или странствующего нищего^[28], упоминаются как изображение различных ступеней, проходя которые человек постепенно очищается от всех земных привязанностей и становится достойным своей духовной обители. Удаление от мира предписывается обычно каждому арийцу, который выполнил свои обязательства перед обществом. Это наступает в конце человеческого пути. Странник-аскет, чья жизнь — любовь и праведное поведение, обращает свой взор к небу и стойко сопротивляется мирским соблазнам. Простые, но набожные умы Индии находились под властью мечтаний о нетленной красоте и отзвуков вечной музыки. Они жили в таком тесном единении с идеалом, что были убеждены в его реальности. Для нас это, может быть, мечта, и все же это мечта, в которой они жили и живут, и она поэтому более реальна, чем та реальность, которую они игнорируют. Суровая закалка тела и души предписывается для аскета, который один только и может жить такой идеальной жизнью. В своей жизни он должен руководствоваться строжайшей чистотой и бедностью. Он должен носить желтую одежду, брить свою голову и просить милостыню на улицах. Это — средства, помогающие душе в достижении смирения. Душа может подняться до вечного блаженства посредством тщательно соблюдаемых молитв и постов. То, что делает аскета великим, — это его святость и смирение. Это не способность к проделыванию ловких фокусов или к истерическим мечтаниям, но сохранение чистоты от воцелений и злобы, от страстей и желаний. Это мученичество в жизни гораздо труднее, чем самоубийство. Смерть — легка. Жизнь — трудна. Подлинный аскет не тот, кто отказывается от дома и общества с целью избежать социальных уз; и не тот, кто становится саньясином из-за того, что он терпит жизненную катастрофу. Именно последнее навлекает позор на все это звание. Настоящий саньясин — это тот, кто благодаря самоконтролю и духовному видению страдает за человечество. Труды жизни возлагаются на нас, чтобы очистить нас от эгоизма, а социальные учреждения призваны помочь росту души. Так, после грхастхашрама, или стадии отца семейства, наступает стадия затворничества. Упанишады заявляют, что познающие Атмана оставляют все эгоистические интересы и становятся нищенствующими монахами. «Познав Его, Атмана, брахманы отказываются от желания иметь потомство, от желания обладать мирскими благами и от желания мирского преуспеяния и становятся нищенствующими монахами»¹. В древней Индии саньясины, хотя были бедны, не имели

¹ По мнению Ольденберга, это есть начало зарождения индийского монашества. «От этих брахманов, которые, познавая Атмана, отказываются от всего земного и становятся нищими, историческое развитие идет по прямой линии к Будде, который оставил близких и родных и все имущество, чтобы достичь освобождения, странствуя бездомным, в желтом рубище монаха. Доктрина единого Вечного и зарождение монашеской жизни в Индии появи-

денег и жили только ежедневной милостыней и хотя не имели силы и власти, однако они пользовались таким большим уважением, что владыки мира поклонялись им. Так велико благоговение перед святой жизнью.

Ашрамадхарма, одна из основных особенностей индусской религии, стремится наполнить всю жизнь духовной силой. Она утверждает, что жизнь, протекающая в строгом воздержании, является необходимой подготовкой к супружеской жизни. Для мыслителей упанишад брак — это религиозное таинство, форма божественного служения¹. Домашний очаг священен, и нет такого религиозного обряда, который совершался бы без участия жены. После того как индивид через брак и отцовство ощутит во всей полноте теплоту и свет человеческой любви и семейной привязанности, его призывают постепенно освободиться от привязанностей к дому и семье, для того чтобы он мог осознать свое достоинство как гражданина вселенной. Если буддизму не удалось обеспечить постоянное влияние на умы Индии, то это только потому, что он ставил идеал безбрачия выше брака и допускал всех войти в высший орден саньясинов, независимо от их предварительной подготовки^[29]. *Саньясини* — это духовное братство без имущества, без касты и национальности, объединившееся для проповеди в духе радости евангелия любви и служения. Они — посланники бога на земле, свидетельствующие о красоте святости, о силе смирения, о радости бедности и о свободе служения.

Законы касты предписывали обязанности по отношению к обществу. Человек, какова бы ни была его судьба, должен выполнить свои обязанности. Характер деятельности зависит от способностей. Брахманство зависит не от рождения, а от личности. Следующий рассказ раскрывает эту истину.

Сатьякама, сын Джабалы, обратился к своей матери и спросил: «Я хочу стать брахмачарином, мама. Какого я происхождения?»

Она ответила ему: «Я не знаю, дитя мое, какого ты происхождения. В моей юности, когда я зачала тебя, я вынуждена была быть у многих служанкой. Поэтому я не знаю, какого ты происхождения. Я ношу имя Джабалы. Ты — Сатьякамы. Скажи, что ты Сатьякама Джабала».

Он идет к Гаутаме, сыну Харидруматы, и говорит ему: «Я хочу стать брахмачарином вместе с тобой, господин. Могу я прийти к тебе?»

Тот спросил у него: «А какого ты происхождения, мой друг?»

Он ответил: «Я не знаю, господин, какого я происхождения. Я спросил мою мать, и она ответила: «В моей юности, когда я зачала тебя, я вынуждена была быть у многих служанкой, я и не знаю, какого ты происхождения. Я ношу имя Джабалы, ты — Сатьякамы». Поэтому я Сатьякама Джабала, господин».

лись одновременно, они — две стороны одного и того же явления» (O l d e n b e r g, Buddha, p. 32).

¹ См. Tait. Up., I.

Тот сказал ему: «Никто, кроме истинного брахмана, не мог бы так сказать. Иди и принеси топлива, я посвящу тебя. Ты не отклонился от истины»¹.

Вся философия упанишад имеет тенденцию к смягчению разделений и к подрыву классово-ненависти и антипатии. Бог — внутренняя душа всего подобного. Таким образом, все должны быть отзывчивыми к истине и потому обладать правом учиться истине. Санаткумара, представитель кшатриев, поучает брахмана Нарадгу относительно первичной тайны вещей. Высшая философия и религия не были исключительной принадлежностью класса брахманов. Мы читаем о царях, наставляющих знаменитых учителей того времени относительно глубоких проблем духа. Джанаки и Адусаташатру — цари кшатриев — созывали религиозные конгрессы, где проводились философские диспуты. Это был период интенсивной интеллектуальной жизни. Даже простые люди интересовались проблемами философии. Мудрецы странствовали вдоль и поперек страны, полные страстного желания поспорить, брахманские издатели упанишад проникнуты были столь искренним стремлением к истине, что готовы были допустить, чтобы кшатрии в значительной степени принимали участие в этих исследованиях². Женщины, хотя они и более находились в стороне от жизненной борьбы, имели равные с мужчинами права в духовной борьбе за спасение. Майтрейи, Гарги обсуждают глубокие проблемы духа и вступают в философские поединки³.

Правда, упанишад придавали особое значение познанию как средству спасения. «Тарати шокам атмавит» — познающий Атмана преодолевает все печали. «Брахмавид Брахмайва бхавати» — познающий Брахмана становится в самом деле Брахманом. Поскольку упанишад придают особое значение джняне и рассматривают все нравственное как подготовку к ней, встречаются критики, которые утверждают, что упанишад в своем энтузиазме к джняне отводят воле подчиненное место. Дойссен, после утверждения о том, что нравственность не имеет значения для просвещенных, говорит, что она не необходима даже и для непросвещенных. «Нравственное поведение содействует не прямо, а лишь косвенно достижению познания, которое приносит освобождение. Ибо это познание не является становлением чего-то, что не имело предшествующего существования и что могло быть вызвано соответствующими средствами, а является восприятием того, что существовало раньше, извечно»⁴. Однако упанишад не провозглашают познание в узком значении этого термина единственным методом спасения. «Это я не может быть достигнуто путем познания веда, или рассудком, или большой

¹ Chāndogya, IV. 4. 1. 4.

² См. Kauṣītaki Up., I. 4. 2; Bṛh., III. 7; Chān., V. 3. 7.

³ Bṛh., II. 4.

⁴ Philosophy of the Upaniṣads, p. 362.

ученостью»¹. Упанишады настаивают также на праведной жизни. Познание должно сопровождаться добродетелью. Если кандидат богословия не обладает моральными и духовными достоинствами, он не признается богословом, каково бы ни было его усердие и стремление к знанию². Джняна — мы должны сказать об этом со всей ясностью — не является просто интеллектуальной способностью. Это — чувство души. Чтобы сосредоточиться на Высшем, ум ищущего не должен быть слишком беспокойным или слишком занятым мирским. Его сердце должно быть очищено и согрето преданностью богу. Мы узнаем в упанишадах о людях, от которых требовали пройти длинный путь морального и духовного искусства, прежде чем они становились учениками риши — специалистов в науке о боге. В Прашна упанишаде Пиппалада отсылает шесть спрашивающих о боге еще на один год искусства. В Чхандогья упанишаде Сатьякама Джабала посылается в дикую лесистую местность пасти скот учителя, с тем чтобы тем самым он мог развить в себе привычку к уединенному размышлению и сблизиться с природой. Джняна, которой упанишады придают особое значение, является верой, становящейся живым законом энергии жизни. Как дерево дает плод, так знание должно осуществляться в работе. Когда мы обладаем джняной, мы, говорят, овладеваем истиной, усваиваем ее и преобразуемся ею. Это невозможно для «того, кто не прекратил безнравственного поведения, кто не спокоен, кто не собран и в чьем сердце нет мира». Рамануджа поэтому истолковывает познание как *дхьяна*, размышление, или *упасана*, поклонение. Кажется, не должно быть какого-либо оправдания для толкования, которое исключает из познания моральную жизнь. Это правда, что упанишады утверждают, что одни дела недостаточны, если они не выражают чувства единения с я. Более того, если человек не знает, что его я должно совершить здесь какое-то великое святое дело, оно в конце концов для него погибнет. Если же человек поклоняется я только как своему истинно духовному, его дело не пропадет. Ибо чего бы он ни пожелал, все это он получит от своего я³. В этом высказывании упанишад настаивается на том, что дела должны выполняться со знанием. Без веры в трансцендентное простые дела чахнут⁴. Истинная цель человека не может быть достигнута путем только механической добродетели. Во всех делах, жертвоприношениях, в соблюдении ритуала имеется выход за пределы всего я, но не обязательно отождествление с бесконечным. Все дела должны производиться с определенной целью — вызвать интерес действительного я. Без бога наша жизнь не имеет ни цели, ни существова-

¹ См. Mundaka, III. 2. 3. См. также III. 1. 8.

² См. Katha, I. 2. 24—25.

³ Brh., I. 4. 15.

⁴ См. Brh., III. 8. 10.

ния, ни опоры. Упанишады осуждают обряды и жертвоприношения, совершаемые с единственной мыслью получения награды в виде внешних благ в этом или будущем мире. Мы не должны выполнять свой долг с расчетом на получение вознаграждения в другом мире, или открывать банковский счет по расчету с богом. Протестуя против такого механического понимания долга в брахманах, упанишады придают особое значение необходимой истине. Однако они не склонны поддерживать тот взгляд, что деятельность и познание исключают друг друга и что только одно познание приводит к спасению. Упанишады настаивают на духовной жизни, которая объединяет вместе и джняну и карму.

Как идеал интеллекта не может быть осуществлен до тех пор, пока мы остаемся на интеллектуальном уровне, но может быть достигнут, когда мы преодолеем этот уровень и поднимемся до интуиции, точно так же и идеал морали не может быть достигнут до тех пор, пока мы остаемся на данном моральном уровне, но достигается, когда мы возвышаемся до религии. В области морали две стороны нашей природы — конечное и бесконечное — находятся в состоянии конфликта. Конечное живет эгоизмом, или аханкарой, и вселяет в индивида чувство обособленности его от мира, в то время как бесконечное в человеке стремится реализовать себя в мире. Самоосуществление духа противоположно тенденции разрушения духовного. Проводя в жизни нравственные начала, мы пытаемся сдерживать более низкую природу, однако пока это низкое не будет полностью одухотворено, идеал недостижим. Только когда мы разрушим исключительность нашей индивидуальности и вместе с тем чувство обособленности, мы обретем радость религии и добьемся полной свободы духа.

Возможность этого религиозного осознания является предпосылкой всей морали. Без этого мы не можем быть уверенными в том, что стремления морали будут осуществлены. Перед лицом бедствий и ужасов, смерти и болезней убеждение, что вопреки очевидному разладу и противоречиям все вещи в целом направлены к благу, ободряет нас. Мораль требует постулата религии. Бог дает нам уверенность в том, что все в мире хорошо и что человек победит. «Когда человек находит свое умиротворение и успокоение в этом невидимом, неосвязаемом, невыразимом, немислимом, тогда он достигает мира. Если, напротив, человек допускает в нем разрыв, отделение, тогда его беспокойство продолжается; более того, оно становится беспокойством человека, воображающего себя мудрецом»¹. При такой религиозной гарантии давление обстоятельств и гонения на человека перестают нас волновать. Никакое соперничество не вызывает в нас гнева или горечи. Религия — вдохновение морали. Без религии мораль становится вечным стремлением,

¹ Bṛh., IV. 2. 4.

бесконечным прогрессом, бесконечным влечением к чему-то, чего у нас нет. В религии все это обращается в осуществление, применение и исполнение. Тогда преодолевается слабость ограниченных способностей и конечное я получает значение и миссию. Когда достигается это сознание, то продолжение или прекращение телесного существования становится безразличным¹. Человек сгорает на огне любви к богу и служения человечеству. Он не должен обращать внимание на то, каким будет путь, который он должен пройти, гладким или тернистым. Когда человек осознает истину, зло отвращается от него и разрушается, подобно тому как ком земли разрушается от столкновения с твердым камнем².

Как интуитивная ступень выходит за пределы категорий интеллекта, так равно и религиозная ступень сознания должна проходить за пределами различий добра и зла. Кто достигает высшего, тот превыше всех законов³. «Его не огорчает мысль: почему я не совершил блага, а совершил грех»⁴. Он ничего не боится и не сокрушается по поводу своих проступков и преступлений в прошлом. «Он, бессмертный, находится за пределами добра и зла; то, что сделано, и то, что осталось невыполненным, не причиняет ему страдания, его сфера не подлежит воздействию». Это допускает возможность искупления плодов греховной жизни посредством искреннего раскаяния. На этом принципе основана христианская доктрина, которая не считает любой грех препятствием к спасению при условии полного раскаяния в содеянном. Когда однажды душа достигает истины, «пребывать в которой — вечное блаженство», человеческое тело преисполняется великолепием божества и все подлое и злое чахнет и погибает. Вопрос нравственности не имеет значения, ибо человек не является больше индивидом, который *делает* все, что угодно. Его воля — воля бога, его жизнь — жизнь бога. Он соединяется с целым и таким образом становится целым. Все действия проистекают из источника, находящегося в боге. Не существует больше различия между богом и индивидом. Доктор Бозанкет в своей превосходной небольшой книге «Что представляет собой религия» («What Religion is») выявляет это фундаментальное единство высшего состояния. «В чистоте любви и воли, наделенной высшей благостью, вы не только «спасены», но вы «свободны» и «сильны»... Вам не помогут попытки разделить единство и узнать, как много исходит от «вас» и как много от «бога». Вы

¹ «Я видел безнравственного, обладающего большой властью и пустившего свои корни, подобно зеленому лавровому дереву. Все же он ушел прочь и, о чудо, его нет: и хотя я ищу его, но он не может быть найден. Заметь совершенного человека и замечай честно: ибо целью этого человека является мир» (Psa. XXXVII. 35—37).

² Chāndogya, I. 2. 7.

³ Kauṣītaki, II. 8; Bṛh., IV. 4. 22.

⁴ Tait., II. 9.

должны углублять себя в нем или дать ему углубиться в вас, смотря по тому, какое выражение для вас более подходит»¹.

К сожалению, эта главная истина религиозной жизни остается недостаточно понятой некоторыми, даже глубокими исследователями индийской философской мысли. Последний критик упанишад, д-р Юм, отмечает: «Имеется значительное расхождение между теорией упанишад и теорией греческих мудрецов о том, что человек, который обладает познанием, тем самым становится добродетельным или что результатом образования должна быть добродетельная жизнь. Здесь обладание некоторым метафизическим познанием фактически аннулирует все прошлые грехи и даже позволяет знающему беззастенчиво продолжать «то, что кажется явным злом» с полной безнаказанностью, хотя такие действия являются ужасными преступлениями и представляются гибельными по своим последствиям для других, которым недостает этого вида познания»².

Мы уже говорили, что познание упанишад является не метафизической проникательностью или диалектической тонкостью, а осознанием высшего как верховной силы в сердце вселенной. Это духовное восприятие возможно только через преобразование человеческой природы в теоретическом и практическом отношении. То, что д-р Юм называет «обладанием некоторым метафизическим познанием», возможно только для чистых сердец. Они получают полную свободу. «В этом высшем состоянии вор — не вор, убийца — не убийца. Он не следует ни добру, ни злу, ибо он тогда преодолевает все горести сердца»³. Свободные могут поступать так, как им заблагорассудится, с полной безнаказанностью, однако эта свобода не «безумство распутства»⁴. Мистик становится законом и владыкой по отношению к себе и к миру, в котором он живет. Законы и предписания необходимы для тех людей, которые по своей природе не подчиняются велениям сознания. Однако для тех, кто возвысился над своим эгоистическим я, мораль становится основным условием их существования и закон исполняется в любви. В них не заложена возможность делать зло. Давление извне превращается во внутреннее приятие. Пока не завоевана духовная жизнь, закон морали представляется чисто внешним императивом,

¹ Стр. 20—21. «Как капля воды, растворенная в кувшине вина, принимает его вкус и цвет, как расплавленное железо становится подобным огню и утрачивает свою форму, как воздух, пронизанный солнечным светом, превращается в тот же самый свет и кажется не освещенным, а самим светом, так и у святых каждое человеческое чувство необъяснимым образом освобождается от себя и проникает в волю божью. Каким образом бог мог бы быть всем, если в человеке остается нечто от человека? Некоторая субстанция останется, но в другой форме, в другой славе, в другой власти» (St. Verward, цит. в журнале «Mind», 1913, p. 329).

² Hume, Introduction to «The Thirteen Principal Upaniṣads», p. 60. Brh., IV.

⁴ Rābindranāth Tagore, Sadhana, p. 18.

которому человек обязан повиноваться, делая усилие и страдая. Однако, когда достигнуто просветление, это становится внутренней жизнью духа, выявляющего себя бессознательно и самопроизвольно. Поступки святых — это абсолютное подчинение спонтанности духа, а не повиновение внешним законам. Мы имеем свободное излияние неэгоистического духа, который не высчитывает наград за свое поведение или наказаний за упущения. Условные мерилa, внешние обязанности и этические правила утрачивают для них смысл. Душа наслаждается в этом высшем блаженстве, осознает единство всего и любит мир, как мы любим наши отдельные я. «Воля, достигшая совершенной благодати, была бы поэтому также подчинена объективным законам (именно законам добра), но нельзя представить себе ее *обязанной* тем самым действовать законно, потому что сама по себе, по своей субъективной конституции она может определяться только концепцией добра. Поэтому императивы не действительны для божественной воли или вообще для святой воли; *должное* здесь неуместно, потому что хорошее уже само по себе обязательно находится в соответствии с законом»¹. Моральные законы являются его выражением и потому не связывают его. Такова верховная душа, являющаяся творцом ценностей и *сварат*² — законом для самого себя. В системе мира мы имеем три класса существ: 1) те, кто стремятся к чрезмерным притязаниям и удовлетворению инстинктивных потребностей, дурные люди, которые если и совершают доброе дело, то делают его из эгоистических побуждений, таких, как надежда на небо и страх перед адом; 2) люди, которые познают закон и стараются сообразоваться с ним с большими усилиями и трудностями, потому что их я подвержено разладу, и 3) спасители мира, которые преодолели конфликты жизни и достигли умиротворения. Они знают цель жизни и живут соответственно ей бессознательно и автоматически. Упанишады рекомендуют нам в случаях сомнений и трудностей вести себя таким образом, каким вели бы себя познавшие Брахмана, посвятившие себя долгу³. Эти великие люди продолжают заниматься своими повседневными трудами, распространяя добродетель, как звезды распространяют свет, а цветок — запах, не сознавая этого. Каждый человек может достигнуть такого состояния. Возможность стать единым с богом может быть установлена только осуществлением этого. Факт осуществления является единственным доказательством возможности отождествления человека со всемогущим духом. Согласно христианским мыслителям, такое полное проявление бога в человеке осуществилось в личности Иисуса. Упанишады заявляют, что все люди имеют возможность возвыситься до вершины своего божест-

¹ K a n t, *Metaphysics of Morals*, p. 31 (Abbot's Edition).

² Svayam eva rājah^[30].

³ Tait., I. 11.

ственного состояния и могут осуществить это, если они приложат к этому старание.

Поскольку мораль имеет значение только в несовершенном мире, где человек борется за осуществление своей высшей природы, иногда говорят, что в метафизической системе упанишад этике не отведено подобающего ей места. Дойссен замечает, что, когда «познание Атмана достигнуто, всякое действие, а поэтому также и всякое моральное действие, лишено значения»¹.

На протяжении всего изложенного мы отмечали поводы для таких нареканий. Моральная активность не является самоцелью.

Она переходит в совершенную жизнь. Только это имеет трансцендентальную ценность. Освобожденные, как сказано в знаменитом выражении Талмуда, принимают участие вместе с всевышним в процессе творения. Здесь мы имеем мораль как повиновение закону, замещенному истинной идеей свободного служения цели, спонтанной преданности целому. В этом состоянии индивидуальное существо поглощается всевышним. Это одно имеет трансцендентальную значимость, но не бесполезной также является и моральная борьба как подготовительный путь.

ХV. РЕЛИГИОЗНОЕ СОЗНАНИЕ

Религия в основном — сущность жизни и жизненного опыта. Упанишады предписывают три стадии в росте религиозного сознания, а именно: *шравана*, что буквально означает слушание, *манана*, или размышление, и *нидидхьясана*, или созерцательное размышление². В первой стадии указывается место традиции в религиозной жизни. Для того чтобы положить начало вере в живого бога, необходимо нечто вроде традиционного откровения. «Блаженны те, кто не видят, но все же верят». Масса людей довольствуется традицией и символом. Тем не менее религия, согласно упанишадам, не должна смешиваться с традиционализмом. Энергичными интеллектуальными усилиями мы должны пытаться понять основное значение традиции, или истину, в ней содержащуюся. Необходимость рационального мышления выявляется в следующей стадии. Простое предположение первой стадии становится теперь логическим выводом. Понимание истины, однако, не является достижением реальности. Для высшего религиозного сознания реальное не является результатом вывода, а чем-то данным. Этот опыт реальности, это сознание бесконечного требует развития вида понимания, отличного от простого разума. *Нидидхьясана*, или созерцательное размышление, помогает нам превратить логическую

¹ Deussen, *Philosophy of the Upaniṣads*, p. 362.

² Bṛh. Up., II. 4. 5; IV. 5. 6. Удайна в своей Кусуманджали (I. 3) цитирует стих, который упоминает об *агаме*, или священном писании, *анумане*, или выводе, и *дхьяне*, или размышлении.

идею в духовное восприятие, или *даршану*, которая представляет собой другое наименование эффективной реализации уже принятой истины. Это значит быть одному и, подобно Уитмэну, после логического изучения астрономии «смотреть в полном молчании на звезды». Это значит видеть перед своими духовными глазами тот объект, который мы стремимся познать. Созерцание не рекомендуется как способ достижения состояния транса и каталепсии, которые решительно осуждаются, но только как средство, помогающее уму сосредоточиться на данном объекте. Подавлением всех колебаний мысли и отвлекающих желаний мы даем возможность нашему духу сосредоточиться на данном объекте, проникнуть в него и стать единым с ним. Поклонение богу, добрые дела и стремление к истине — все это содействует созданию истинно духовной жизни. В то время как спекулятивный разум созерцает бытие бога, эмоциональная природа в своем страстном поклонении богу теряется в нем. Объект уже не находится вне нас, как это имеет место в обычном опыте. Здесь происходит интенсивная реализация, которая, пробиваясь через все бытие, становится с богом как бы единой. Поклоняющийся становится близким тому, чему он поклоняется. Объект становится не только содержанием сознания, но самим сознанием созерцающего. Трансформация ума мыслится в смысле трансформации самого существования. Упанишады говорят нам об интуиции меньших божеств, как и об экзистической интуиции Брахмана. Коль скоро объекты, познанные интуитивно, имеют ограничения или следы индивидуальности, конечная цель не достигается. Мы должны интуитивно познать Брахмана, чтобы стать Брахманом.

Очевидно, что религия упанишад настаивает на преобразовании всей природы человека. Это не просто формальный культ, или этическое учение, или догматическая вера. Было бы неправильным утверждать, что упанишады не обращают внимания на неинтеллектуальную сторону человеческой природы. Они дают место как для эмоциональной, так и для спекулятивной религии. Упанишады сознают противоречия, которым подвержено обычное религиозное сознание. Если бог является совершенной благодатью, тогда мораль уже осуществлена для всего, что должно быть выражением совершенной воли. Если бог — творец мира, тогда он должен привнести в существование нечто, что ограничивает его природу. Или сотворенный мир отличен от бога-творца, в таком случае он ограничен своим творением, или оба они тождественны — возможность, которая не совместима ни с религией, ни с моралью. В религии мы имеем волю человека, противопоставленную воле божией. Если обе едины, тогда нет места морали, ибо не существует реальности, независимой от человеческой воли. Если же обе воли различны, в таком случае бог становится ограниченным и конечным, а конечный бог не может внушить нам доверия. Кроме того, если мы припи-

сываем богу свободную волю, тогда он может отвергать карму, и каприз будет поставлен во главу угла; если, с другой стороны, он подчинен законам и обращается с нами сообразно нашей карме, тогда его свобода ограничена. Эти противоречия могут привести нас к выводу, что высшее понятие бога, которое только мы можем иметь, не является высшей реальностью. Религия может отстаивать и довольствоваться конечным богом при всей противоречивости такой концепции. Это может быть оправдано на основании того, что открытие высшей истины не является основной задачей религии и что философски мы можем допустить, что все концепции бога, как бы ни были они возвышенны, являются только относительными¹. Хотя данный вывод может подразумеваться теорией упанишад, он становится очевидной доктриной только тогда, когда интуитивное видение упанишад превращается в научную систему мысли. Упанишад в действительности признают и более высокие и более низкие формы религии.

Мы должны помнить, что высшая религия упанишад, которая настаивает на созерцании морали и поклонении богу душой и чистым сердцем, не обременена такими традиционными догмами и чудесами, которые присущи другим религиям. Ее основной принцип, заключающийся в том, что существует только единая высшая реальность, которая проявляется во вселенной, не утверждается как догма. Это первичная истина, доступная пониманию человека. Прогресс науки и философии не только не противоречит, но, наоборот, подтверждает ее. Религия упанишад — это чувство благоговения и любви к великому духу. Такое созерцание является одухотворенным бхакти. Упанишад признают также, что различие между субъектом и объектом исчезает в религиозном порыве. Единство и целостность мира являются высшим фактом религии упанишад. Это не может удовлетворить обычное религиозное сознание. Человек как конечное *я* не способен охватить абсолютную реальность. Он делает из нее объект, противопоставленный ему самому. Абсолют становится личным богом. Хотя это положение и не является конечной истиной, обычное религиозное сознание все же принимает его. Бог является другом и помощником, отцом и творцом, правителем вселенной. Он, как говорят, должен быть высшей личностью (Пурушоттама), но он не управляет миром извне. В последнем случае не было бы органической связи между ним и миром. Он — внутренний руководитель, или *антарьями*. Несмотря на то, что он личность, он, говорят, находится над всем, во всем и проникает все. Все вещи — от него, в нем и внутри его. Однако, как сказал бы Якоби, понятый бог вовсе не является богом. Представить себе бога таким, как мы о нем думаем, — это не что иное, как богохульство. Хотя бог религии является ограниченным выражением аб-

¹ См. Кена, I. 5. 8.

солюта, он не простое создание воображения. В развитии абсолюта во вселенной, как его представляет себе конечный разум, первым существующим бытием является бог, или универсальная душа, обладающая самосознанием. Он — абсолют, воплощенный в личности. Упанишады не стремятся отождествлять его с идеальной тенденцией вещей, противостоящей и борющейся с неидеальным; в этом случае он снижается до уровня конечного. Согласно упанишадам, абсолют и бог — едины; мы называем его всевышним Брахманом, чтобы подчеркнуть его трансцендентность конечному, его непознаваемость, его всеобъемлемость; мы называем его Ишварой, чтобы подчеркнуть личный аспект, столь необходимый для религиозного почитания. Отношение между абсолютным Брахманом и личным Ишварой подобно отношению истинного владыки к идолу ¹. И все же они оба — едины. Абсолют является и личным и безличным ². Размышление о всевышнем становится выражением страстного почитания владыки вселенной. Индивид рассматривает бога как нечто трансцендентное и чувствует острую потребность в его благоволении. *Дэвапрасада*^[31], или благоволение божие, является условием освобождения человека от уз. «Этот Атман не может быть достигнут посредством науки, или разума, или большой учености — он открывается тому, кто желает его достичь. Для него Атман раскрывает свою истинную природу» ³. Иногда религиозная страсть возрастает до такого предела, что набожный человек восклицает: «Это он, кто внушает делать добрые дела человеку, которого он ведет к высшему; и это он, кто внушает делать злые дела человеку, которого он поведет вниз» ⁴. Единство бога и человека осознается только после продолжительного искуса и упражнений. Когда идеал религии достигнут, личное понятие уже остается позади. Чем дальше мы заходим в религиозных переживаниях, тем более мы воспринимаем тождество между объектом почитания и почитателем, пока наконец оба они не становятся едиными. Тогда уже нет места почитанию в традиционном смысле этого термина. Абсолют чувствуется как ничем не связанный дух, пропитывающий всю вселенную и наполняющий душу человека. Наши ограничения отпадают, и недостатки, свойственные человеческому несовершенству, исчезают. Конец религии — это трансцендентность религии. Идеальная религия преодолевает дуализм, с которого она начинается. Религиозное почитание начинается со страха, проходит через почитание, любовь и соединение с вечным и достигает кульминации в экстатической жизни, где бог и душа растворяются друг в друге. Религиозное почитание должно следовать до достижения совершенного состояния.

¹ Комментарий Шанкары на Tait., I. 6.

² Mūitāmūrtam. Комментарий Шанкары на Tait., I. 6.

³ Muṇḍaka, III. 2. 3; Kaṭha, II. 23.

⁴ Kauṣītaki, III. 8.

Несовершенные формы почитания допускаются как подготовительные к совершенным. Упанишады впадают в противоречие, когда они слишком рьяно пытаются оправдать противоречивые верования, которые преобладали среди людей того времени. Некоторые верили в чудеса, некоторые пытались подчинить силы природы посредством сосредоточенности и других аскетических приемов, некоторые погрязли в пустом формализме, некоторые поклонялись ведийским богам, некоторые пытались уйти от этого брэнного мира посредством духовного провидения. Мыслители упанишад, сознающие слабость человеческого понимания, которое ограничивает бога, пребывающего во всех вещах, во всех временах и во всех местах, каким-либо определенным местом, временем и вещь, признают, что, если отказаться от более низких форм почитания, появляется опасность изгнания бога из жизни. Какое-нибудь почитание все же лучше, чем никакое, и потому говорят, что мы становимся той формой, которую мы почитаем. «Пусть он почитает Брахмана как опору, и он получит опору. Пусть он почитает Брахмана как величайшее, и он сам станет великим. Пусть он почитает Брахмана как разумного, и он сам будет наделен разумом. И пусть он почитает Брахмана как Брахмана, и он станет обладающим Брахманом»¹. Бог раскрывает себя различным людям и различными путями. Это не должно смешиваться с доктриной воплощения, которая неизвестна упанишадам, Упанишады рассматривают высшую форму религии как духовное созерцание абсолюта. Следующей стадией является страстное почитание единого имманентного владыки; низшим из всего является почитание ведийских дэвов и других божеств.

Часто утверждают, что упанишады не допускают какого-либо религиозного культа. Доктор Уркварт пишет: «Каким бы ясным ни казалось отношение истинного почитания, существует постоянный рефрен к тому же самому стиху, доказывающий, что я, которое должно быть почитаемо, является я-почитателем и что, следовательно, не существует какого-то различия между обоими (богом и человеком), как это требуется вполне теистическим отношением»². Упанишады подчеркивают единство бога и человека. Относительное различие, которое мы признаем между ними, преодолевается в высшем единстве. «Если человек поклоняется другому божеству, мысля, что он и бог — различны, он не достиг познания»³. Единство духа является первым принципом доктрины упанишад. Божественная имманентность является его основным фактом. Если же это несовместимо с религиозным почитанием, оно значит только, что теизм не имеет места для истинной религии, поскольку истинный

¹ Tait., III. 10; см. также Chān., I. 3. 12; Brh., I. 2. 13.

² Dr. U r q u h a r t, The Upaniṣads and Life, p. 60.

³ Brh., I. 4. 10.

теизм должен признать божественную имманентность. Всякая истинная религия заявляет, что конечные вещи не представляют собой чего-то самодовлеющего и не могут самостоятельно развиваться, но что бог пребывает над всем, через все, во всем; он является основой существования, источником жизни и целью желаний. «Взойду ли на небо — Ты там; сойду ли в преисподнюю — и там Ты. Возьму ли крылья зари и переселюсь на край моря — и там рука Твоя поведет меня...»¹ «Бог ли я вблизи, — говорит владыка, — и не бог ли вдали? Может ли кто-либо скрыться в потайных местах, чтобы я не увидел его? — говорит владыка; разве я не наполняю небо и землю?» «В боге мы живем, движемся и имеем свое бытие»², и «тот, кто пребывает в любви, пребывает в боге, и бог — в нем»³. Всякая истинная религия признает имманентность бога и является поэтому в высшей степени мистической.

XVI. МОКША, ИЛИ ОСВОБОЖДЕНИЕ

Является ли высшее состояние религиозного сознания — искупление с помощью верховного божества — простым переходом в ничто? Упанишады считают, что в высшем состоянии имеет место распад индивидуальности, отказ от эгоистической изоляции, однако это состояние не есть просто ничто или смерть. «Как текущие реки исчезают в море, теряя свое наименование и форму, так и мудрый человек, освободившись от имени и формы, идет к божеству, которое находится за пределами всего»⁴. Упанишады не признают первичной реальности узкого индивидуального я. Те, которые просят в молитвах личного бессмертия, основываются на первичности индивида и добиваются его сохранения за пределами мира. Реальное в конечной жизни — то, что является лучшим в природе индивида, — это бесконечное, и оно существует за пределами физического существования. Ничто ценное не теряется. Какова бы ни была та духовная ценность, которой мы добиваемся на земле и находим не полностью, мы обладаем ею абсолютно в высшем состоянии. Как человеческие существа, мы достигаем своих идеалов не полностью, проблесками, в моменты просветления. В высшем же состоянии мы постигаем их совершенно, в полной мере и абсолютно. Тайттирия упанишада отмечает, что блаженство, которое мы получаем в этом мире, представляет собой только тень божественного блаженства, его слабое отражение⁵. После всех наших трудностей плавания в море жизни мы не достигаем пустынного берега, где мы должны умереть от голода. Освобожден-

¹ Пс. 138, 8—10.

² Св. Павел.

³ Св. Иоанн.

⁴ Mūṇḍaka, III. 2. 8. См. также Praśna, VI. 5.

⁵ См. II. 8; Kauṣītaki, I. 3. 5; Bṛh., IV. 3. 33.

ное состояние должно рассматриваться как наиболее полное выражение я. Восхождение к богу было бы падением в пустоту или первичный хаос, если первичный Брахман рассматривается как абстракция. Тогда уничтожение — цель человека. Упанишады оспаривают такой вывод. Высшее — это состояние восторга, экстаза, состояние ананды, где творение, как творение, уничтожается, но становится единым с творцом или, выражаясь более точно, осознает свое единство с ним. Мы не в состоянии адекватно описать это совершенство. Мы пользуемся символами. Природа вечной жизни — это состояние ананды, или свободы, состояние радостного расширения души, где небо и земля ощущаются как бы слитыми. Ее природа не может быть охарактеризована, кроме как в образах и метафорах. В этой жизни мы имеем некоторые состояния, которые могут быть нами взяты как иллюстрации вечного или безвременного существования. Барон фон Хюгель рассказывает нам о состояниях транса, которые «представляются испытывающей душе, в соответствии со степенью сосредоточенности, как безвременные, то есть как не следующие одно за другим, одновременные, следовательно, как вечные... Вечность души не является здесь выводом из очевидного богоподобия души в других отношениях, когда она находится в этом состоянии; но вечность, напротив, является центром самого переживания и является главным побуждением для души в ее приверженности к божественному. Бессмертие души не может быть испытано раньше смерти, в то время как ее вечность, в указанном смысле, представляется или, повидимому, является непосредственно испытываемой в некоторых «этой жизни» состояниях. Отсюда вера в бессмертие становится здесь производной, в то время как вера в вечность — первична»¹. В наслаждении мелодией, в созерцании произведения искусства, в понимании доказательства как целого мы имеем мистическое состояние, видение бога, переживание вечности². Временные события становятся вечными, если

¹ Von Hügel, *Eternal Life*, p. 27.

² Св. Августин в «Confessions» говорит: «Предположим, что все волнения плоти в нас навсегда успокоились и все чувственные образы земли, и моря, и воздуха исчезли; предположим, что небеса затихли и даже душа не говорит сама с собой, а выходит за пределы всех размышлений о себе; предположим, что все сны и откровения воображения умиротворяются всяким словом, и знаком, и всем, что принадлежит к этому преходящему миру; предположим, что все они смолкли, — и все же если бы они обратились к тому, кто слышит, то они сказали бы: «Не мы создали самих себя, а создал нас он, кто пребывает вечно» — пусть они сказали только это и замолкли, обратив уши к слушающему, к тому, кто сотворил их, предоставляя говорить только ему и не через них, а через него самого, так, чтобы мы могли слышать его слова не через какой-нибудь язык плоти, не через голос ангела или грома, не через что-либо подобное, что скрывает то, что он раскрывает; предположим тогда, что Бог, которого через его проявления мы должны учиться любить, был бы раскрыт нам прямо, без каких-либо посредников, как если бы мы вышли за пределы самих себя и прикоснулись путем мгновенного прозрения к вечной мудрости, которая довлеет над всем; предположим, наконец, что это видение Бога

их рассматривать в отношении к абсолютному и, таким образом, устанавливать их подлинную ценность.

Поскольку с нашей человеческой точки зрения невозможно описать полноту абсолютной реальности, упанишады не дают точного изображения состояния окончательной свободы. Во всем имеются две разноречивые оценки: что это состояние подобия богу и что это состояние единства с богом.

В упанишадах имеются некоторые места, где говорится, что индивид становится единым с высшим. Пранава — это лук, Атман — стрела, а Брахман, как говорят, является целью. Он должен быть поражен тем, кто невозмутим, а то, что поражает, становится подобным стреле, целью которой является Брахман»¹. Атман становится единым с Брахманом². Здесь выявляется абсолютное тождество между душой и Брахманом. И снова: «Все это становится единым в высшем непреходящем Брахмане»³. «Он сливается в высшем, неразрушимом Атмане»⁴. «Он становится всеведущим и объемлет все»⁵. «Он входит во все»⁶. Искупившая грехи душа входит во все вещи и становится всеми вещами в духе. «Достигнув его, провидцы, удовлетворенные своим познанием, достигнув своей цели, свободные от всяких желаний и полные спокойствия, постигнув со всех сторон всепроникающего Атмана, сосредоточив свой ум, входят во все⁷. Те, кто видит всю вселенную прочно опирающейся на единое всеохватывающее существование, не могут иметь каких-либо печалей или мучений. Хорошо постигнув, без сомнения, значение веданты, ищущие, очистив души своим самоотречением, достигают миров этого Брахмана, и когда их тела падают, то их Атманы, будучи едиными с всевышним, бессмертным Брахманом, получают освобождение»⁸. Освобожденная душа столь интенсивно чувствует свое единство с богом, что она называет себя творцом мира: «Я — пища, я — едок. Я — субъект, я — объект, я — оба вместе. Я — перворожденный, а также разрушитель мира. Я подобен солнечному свету. Я — центр мира, центр бессмертных богов»⁹. В этих высказываниях, видимо, содержится мысль, что нет чувства

было бы продолжено навсегда и все другие, низшие модусы видения были бы отброшены так, чтобы это высшее видение единственно приводило в восторг и поглощало целиком видящего, приобщая его к мистической радости, а нашу жизнь навсегда делало подобной моменту прозрения и вдохновения, до которого мы поднялись. Разве это не именно то, что обозначается словами: «Приобщился ли ты к радости твоего Господа?»

¹ Muṇḍaka, II. 2. 2. См. также Kaṭha, II. 15.

² Saravat tanmayo bhavet.

³ Muṇḍaka, III. 2. 7. Sarva ekībhavanti.

⁴ Praśna, IV. 9.

⁵ IV. 10. Sa sarvajñaḥ sarvo bhavati.

⁶ I. VII. Sarvam evāviśanti.

⁷ Muṇḍaka, III. 2. 5.

⁸ III. 2. 6.

⁹ Tait., III.

индивидуальности и потому нет возможности действовать в высшем состоянии. Это выглядит как продолжение жизни без сознания, когда тело растворяется, дух гаснет и все теряется в беспредельной темноте. Пожалуй, мы можем называть это сном без сновидений или миром без понимания. Яджнявалкья объясняет это Майтрейи в словах: «Как щепотка соли, брошенная в воду, растворяется и не может быть снова собрана, но вся вода становится соленой, точно так обстоит дело с этим великим существом, бесконечным, неограниченным, полным знания, через эти существа оно проявляется и вместе с ними исчезает. После смерти нет сознания». Майтрейи на это замечает: «Твоя речь о том, что нет сознания после смерти, смущает меня». Яджнявалкья отвечает: «Я не говорю тебе ничего смущающего, это все совершенно понятно. Там, где налицо двойственность существования, один может видеть другого, чувствовать запах другого, говорить с другим, слышать другого, думать о другом и понимать другого. Однако там, где все обращается в своего Атмана, посредством кого и кого будет он видеть, посредством кого и кого будет он обонять, кто и с кем будет говорить, посредством кого и кого будет он слышать, думать, понимать? Через кого поймет он того, кто дает ему понимание этого мира? Через кого поймет он его — понимающего?» Из этого становится ясно, что каким-то путем, трудным для понимания нашим интеллектом, душа достигает освобождения, будучи лишена какой-либо активности, восприятия, мысли или сознания. Все это является симптоматичным для дуалистического видения. Эта активность покоится на противоположности субъекта и объекта и возможна только в мире относительности. В абсолютном мире вся множественность, как говорят, исчезает вместе со связанной с нею активностью восприятия и действия. Он становится тогда вечным, неизменным в себе, в чьем совершенстве все движения стихают, все цвета блекнут и все звуки замолкают. Это негативная сторона свободы, которая представляет собой все то, что только открыто конечному интеллекту. Но имеется также и положительная сторона. Просто из-за того, что мы — как конечное — не можем описать полноту абсолютного состояния, оно не становится от этого чисто отрицательной пустотой. Отрицательно душа, повидимому, теряет все отличия и становится чем-то, что не представляет собой ни то, ни другое, а что-то туманное, неопределенное. Те беззаботные существа, которые принимают вид спящих, в действительности могут быть очень активными. Если делать упор на положительный аспект, то освобожденная душа рассматривается как совершенный индивид, достигший состояния абсолютного равенства с верховной душой¹. Те разделы упанишад, которые заявляют, что освобожденная душа проходит через миры, осуществляя все свои желанья,

¹ Paramāṁ sāmyam upaiti. Muṇḍaka, III. 1. 3.

отмечают, что освобожденная душа все еще обладает активным существованием. «Проходя по этим мирам, имея пищу, которая ему нравится, принимая форму, которую он любит, он восседает и поет песни»¹. И все же он имеет чувство, что он одно с богом. Согласно Чхандогье, бессмертие является вознесением себя до степени божества². Мундака рассматривает это как общение с богом³. Предполагается также абсолютное подобие богу⁴. Предусматривать возможность такого индивидуального действия — равносильно тому, чтобы сказать, что индивид стал богом. Каковы бы ни были эти разногласия относительно подлинной природы высшего состояния, одно ясно, что это — состояние активности, полное свободы и совершенства. Строго говоря, мы не можем описать это состояние, но если описание желательно, то лучше всего будет рассматривать это состояние как состояние божественной жизни. Я уничтожается не больше, чем луч солнца теряется в солнце, волна моря — в океане или отдельные музыкальные ноты — в единой гармонии. Песня индивида не теряется в музыке мирового марша. Она вечно та же самая и все же не та же самая. Это значит, что освобожденная душа становится тождественной со всем и живет жизнью единства с богом. Положительное описание, повидимому, намекает на чувство индивидуальности, которое помогает ему действовать в этом мире, хотя эта индивидуальность и не основана на каком-либо самоощущении. Эта индивидуализация жизни кажется необходимой для осуществления радости единого всевышнего. Но хотя для целей самовыражения имеется это обладание центром индивидуальности, мы говорим, что душа есть сознание его славы и величия бессмертия. Она чувствует, что бог действует в той космической драме, где божественное сознание играет и действует. В той же самой драме освобожденный индивид также играет свою роль, полностью владея истиной. Нет ничего, что бы не подчинялось его целям. «Он делает слугами своими ветры, ангелов и пламенеющий огонь». Философское примирение различных описаний должно было появиться позднее. Чувство эгоизма можно устранить даже в этой жизни, и тот, кто достигает совершенства в этой жизни, называется *дживанмукта*^[32]. Его радость бессмертия осуществляется в свободе движения.

Неопределенность доктрин упанишад привела к развитию различных теорий на основе одних и тех же текстов. Некоторые буддисты толкуют эту идею упанишад как полное исчезновение души. некоторые ведантисты — как самопогружение индивидуальной души во всевышнего. Другие считают, что это является вечным существованием, поглощенным мыслью, любовью и наслаждением

¹ Tait., III. 10. 8.

² II. 22.

³ III. 2. 6.

⁴ III. 1. 3.

всевышним, а не уничтожением. Возглас восторженного поэта: «Я хочу есть сахар, но не хочу стять сахаром», — выражает это воззрение. Религиозные философы вишнуизма и пиваизма принимают эту точку зрения. Однако почти все индийские мыслители согласны с тем, что мокша является освобождением от рождения и смерти. Единение с богом — это другое наименование для вечного становления. Когда «вечность» переводится в терминах мира явлений, она превращается в отсутствие рождения и смерти.

XVII. ЗЛО И СТРАДАНИЕ

Проблема зла является камнем преткновения всех монистических систем. Метафизическая проблема возвышения конечного уже рассматривалась выше. Теперь мы затронем вопрос морального зла. В ведийских гимнах добродетель определяется как подчинение ведийским предписаниям, а порок — как неподчинение им. В упанишадах добродетелью является знание жизни вечной, а пороком — отрицание ее. Поведение, выражающее этот ложный взгляд и следующую отсюда изоляцию *я*, — дурное поведение. Все объекты мира, согласно упанишадам, должны быть рассматриваемы как врата на пути к богу. Если мы рассматриваем их как нечто твердое и изолированное, а самих себя — как отдельные единицы, то в таком случае мы совершаем моральный грех. Отрицание посредством его верховенства целого или его собственное утверждение себя как чего-то самодовлеющего является ошибкой. Отрицание в поведении посредством его верховенства целого является злом. Грех — это результат поверхностного понимания, порождающего эгоизм, который довольствуется собственной узостью и избегает всяких жертв. Упанишады не говорят, что зло — это иллюзия или что зло перманентно. Во всяком случае, покорность ему может быть обязанностью человека. Зло не реально в том смысле, что оно связано с возможностью превращения его в добро. Оно реально по размерам тех усилий, которые потребуются для его преобразования.

Грех — это ставить свое *я* выше бога, в то время как святость — это замена самосознания богосознанием. Человек не может быть привержен к злу постоянно. Будучи противоположным природе вещей, оно находится в состоянии неустойчивого равновесия. Мораль, в соответствии с упанишадами, выражает истинную природу вещей. Только добро может торжествовать в окончательном итоге. «Истина берет верх, а не неправда»¹. Зло — это нечто негативное, внутренне противоречивое, это — принцип смерти; добро — позитивное, реальное, это — принцип жизни. То, что зло не может быть всеудовлетворяющим, видно из патетического бес-

¹ Muṇḍaka, III. 1. 6.

покойства современного мира с его богатством, роскошью и господством над механизмами.

В упанишадах имеется много мест, которые подчеркивают трудности достижения Брахмана. «Он тот, о котором многие даже не способны слышать, кого многие, даже если они слышат, не понимают; достоин удивления человек, который нашел того, кто способен научиться ему, достоин удивления тот, кто понимает его»¹. «Путь, который ведет к спасению, подобен острию бритвы, которое трудно перейти и на которое трудно ступить»². Осуществление духовного — это не гладкое развитие или непрерывное движение вперед. Поступательное движение к совершенству происходит через боль и страдание. Твердые кремни, прежде чем они дадут искры огня, должны резко столкнуться. Цыпленок, прежде чем достичь неосязаемого света и воздуха, претерпевает боль от отделения себя от скорлупы. Моральное поведение, повидимому, идет против естественного хода вещей. Добро и удовольствие не всегда находятся в соответствии. «Добро — одно, удовольствие — другое. Они имеют различные цели и сковывают человека. Хорошо тому, кто избирает добро. Тот, кто избирает удовольствие — теряет свою цель»³. Удовольствие, повидимому, заключается в удовлетворении естественных наклонностей, а добродетель требует обуздания сил природы. Человек в моральной системе, видимо, ищет подлинное я, которое он каким-то образом упустил. Однако, пока подлинное я не осознано, моральный закон принимает форму внешнего принуждения. Добродетель не обязательно должна быть приятной. Мораль включает в себя борьбу с низшими устремлениями, осуществление которых доставляет удовольствие. Когда человек борется за освобождение самого себя от своих природных уз, жизнь становится интенсивнее благодаря борьбе. Страдание является условием прогресса. Борьба — это закон существования, а жертва — причина эволюции. Чем больше борьбы и жертв, тем выше радость и свобода. Всякий прогресс имеет свою разрушительную сторону. Каждое духовное достижение сопровождается потерей в природе. Однако эта потеря не является реальной потерей. Будь она реальной и абсолютной, тогда потеря была бы безвозвратной и мы не в состоянии были бы возместить ее. Страдание является искуплением, которым сын человека платит за достижение своего венца. Оно раскрывает нам несовершенство природы я и мира. «Это хорошо для меня, что я страдаю», — говорит псалмист: ибо страдание является посланником бога, раскрывающего нам несовершенство мира, случайный характер природы земной жизни. Дисциплина страдания имеет свое применение в воспитании духа. Сопrotивление побуждает душу к выявлению ее полной силы и таким образом спо-

¹ Kaṭha, I. 2. 7; B. G., II. 29.

² Там же, I. 3. 14.

³ Там же, I. 2. 1. 2.

собствует ее росту. Чем темнее небо, тем ярче сияют звезды. Страдание не может быть уничтожено до тех пор, пока духовная жизнь должна протекать в человеческих условиях. Пока все бытие не будет принесено в жертву богу, процесс постепенного роста через страдание не может прекратиться. «Человек поистине является жертвой» — говорят упанишады¹. Жизнь — до тех пор, пока мы стоим лицом к лицу с богом — это беспрестанное умирание. Жизнь — это место мучения, где человеческий дух терзается в попытках овладеть вечностью. Покров сбрасывается за покровом. Прежде чем может быть достигнута божественная жизнь, иллюзии жизни должны быть отброшены, а равно должны исчезнуть и взлеянные нами мечтания.

ХVIII. КАРМА

Закон кармы в моральном мире аналогичен физическому закону единообразия. Это закон сохранения моральной энергии. Характер закона и порядка раскрыт в рите Ригведы. Согласно принципу кармы, нет ничего неизвестного или случайного в моральном мире². Мы пожинаем то, что сеем. Хорошие семена приносят хороший урожай, плохие — плохой. Каждый незначительный поступок имеет свое влияние на характер. Человек знает, что некоторые из тенденций к действию, существующие в нем в данное время, являются результатом сознательного или разумного выбора с его стороны. Сознательные поступки имеют тенденцию стать подсознательными привычками, и нет ничего противестественного, если подсознательные стремления, которые мы обнаруживаем в себе, рассматриваются как результат прошлых сознательных поступков. Мы не можем задержать процесса моральной эволюции, так же как мы не можем остановить ход морского прилива и отлива или движения звезд. Попытки обойти закон кармы так же тщетны, как и попытки перепрыгнуть через собственную тень. Это психологический принцип, что наша жизнь содержит в себе такие воспоминания, которые ни время не может затемнить, ни смерть стереть. Чтобы устранить недостатки старой ведийской идеи о том, что искупление греха может быть достигнуто путем приношения жертвы богам, особое значение придается закону кармы. Он провозглашает ужасную судьбу для души, которая грешит и которая должна умереть. Человек становится хорошим не через жертвоприношения,

¹ Chān., III. 16. 1.

² Карлейль излагает этот принцип таким образом: «Глупец! Ты думаешь, что раз нет здесь Босвелла, замечаящего твой жаргон, то, значит, он умер и погребен! Ничто не умирает, ничто не может умереть. Самое бессодержательное слово, которое ты произносишь, является семенем, брошенным во времени, которое приносит плод для всей вечности». «Не обманывайся; бог не может быть осмеянным, ибо то, что человек посеет, то он и пожнет» (Gal. VI. 7).

а благодаря своим хорошим делам. «Человек становится хорошим через добрые дела и плохим — через злые»¹. И еще: «Человек — создание воли. Сообразно тому, как он верит в этом мире, таким он будет, когда умрет»². Так нас призывают желать добра и творить добро. Какого бы мира он ни домогался своим разумом, каких бы объектов он ни желал, человек чистого духа достигнет этих миров и этих объектов; поэтому пусть он, стремящийся к бхути, проявленной силе, почитает того, кто познаёт Атмана»³. Расплату за поступки производит безначальная и бесконечная сансара посредством рождения и смерти. Теория кармы применяется к людям и богам, к животным и растениям.

Поскольку чувству индивидуальной ответственности придается особое значение, некоторые критики считают, что доктрина кармы несовместима с общественной деятельностью. Указывается, что в карме не подчеркивается необходимость несения одним бремени другого.

В действительности же упанишады считают, что мы можем освободиться от кармы только путем социального служения. До тех пор, пока мы в своей деятельности преследуем личные интересы, мы подвергаемся воздействию закона связанности. Когда же мы выполняем бескорыстную работу, мы достигаем свободы. «Пока вы живете таким образом, нет способа, которым карма могла бы связать вас»⁴. То, что привязывает нас к цепи рождения и смерти, — это не действие, как таковое, а именно эгоистическое действие. В век, когда индивид был всегда готов бремя ответственности за свое поведение сложить на провидение, на звезды или на какие-нибудь другие существа, доктрина кармы утверждает, что человек «связывает самого себя самим собой, как птица связывает себя гнездом»⁵. Над нами довлеет не темная судьба, а наше собственное прошлое. Мы не жертвы преследующего нас рока. Страдание — это расплата за грехи. Несомненно, что такая идея представляет собой важный стимул для добродетельного поведения. Здесь говорится только, что имеются некоторые ограничивающие условия человеческого действия. Мы не сделали самих себя. Когда мы сталкиваемся с невозможным, мы понимаем, что мы не можем делать всего, что хотим. Карма, правильно понятая, не расхолаживает моральные усилия, не связывает разум и не сковывает волю. Она только говорит, что каждое действие является неизбежным следствием предшествующих условий.

Существует тенденция перехода причины в следствие. Если дух, стоящий выше природы, не утверждает своей свободы, действия

¹ Brh., III. 2. 13.

² Chān., III. 14. 1. См. также Brh., IV. 4. 5.

³ Chān., III. 1. 10.

⁴ Īśā, II.

⁵ Maitrāyaṇī Up., III. 2.

человека полностью определяются прошлым его поведением и современной средой. Человек не просто продукт природы. Он могущественнее своей кармы. Если этот закон — всё, тогда истинная свобода невозможна. Жизнь человека не определяется чисто механическими отношениями. Существуют разные сферы: механическая, жизненная, чувственная, интеллектуальная и духовная. Потоки эти многократно перекрещиваются и проникают друг в друга. Закон кармы, управляющий низшей природой человека, не имеет никакого отношения к его духовному началу. Бесконечное в человеке помогает ему выйти за пределы ограничений конечного. Сущность духа выражается в свободе. Посредством тренировки человек может сдерживать свои естественные импульсы и управлять ими. Вот почему его жизнь представляет собой нечто большее, чем последовательность механически обусловленных состояний. Для того чтобы человек был свободным, его поступки должны быть выражением не просто силы привычки или воздействия внешних обстоятельств, а свободы внутренней души его. Духовная природа — основа инициативы и стремлений. Механическая же часть природы должна быть под контролем. Если бы человек представлял собой просто сумму естественных состояний, то он был бы полностью подчинен закону кармы. Но в нем есть душа, являющаяся его господином. Ничто внешнее не может покорить ее. Мы уверены в том, что материальные силы мира должны подчиняться духовным правилам и, следовательно, закон кармы должен подчиняться свободе духа. Человек достигает высшей свободы лишь тогда, когда сливается воедино с богом. Уделом того, кто уходит из этого мира, не познав души и истинных желаний, будет во всех мирах жизнь по принуждению. Но уделом того, кто уходит из этого мира, познав душу и истинные желания, во всех мирах будет жизнь свободы»¹. Соединение с богом — достижение высшей свободы. Чем более мы живем в присутствии бога, тем более мы утверждаем права духа и тем более мы становимся свободными; чем более мы теряем нашу способность понимания целого, к которому принадлежим, тем более мы становимся эгоистичными и тем теснее наша зависимость от кармы. Человек колеблется между природой и духом и потому подчинен и свободе и необходимости.

Карма имеет как космический, так и психологический аспекты. Каждый поступок должен иметь в мире свое естественное следствие; в то же время он оставляет определенный отпечаток на душе человека или вызывает в ней определенную тенденцию. Эта тенденция, санскара или васана, побуждает нас к повторению поступка, раз нами совершенного. Таким образом, все поступки имеют свои плоды в мире и воздействуют на дух. Так как первое имеет касательство ко второму, то мы не можем избежать этих следствий целиком,

¹ Chān., VIII. 1. 6.

но стремиться к этому можем. Что же касается духовных тенденций, то мы можем контролировать их. Наше будущее таит в себе все возможности. Посредством самодисциплины мы можем укрепить хорошие побуждения и ослабить дурные.

Поступки человека можно предсказать и определить заранее. Если они рациональны, то будут отличаться определенными свойствами: мы выявим в них внутреннее соответствие, наличие бескорыстных целей и т. д. Однако отсюда не следует, что поступки наши предопределены в каком-то механическом смысле. Каждая живая душа потенциально свободна. Ее действия не простое разворачивание нити из клубка. Человек обладает свободой как средоточием духовной жизни. Бог не обеспечивает ему свободы от внешнего мира. Он свободен потому, что имеет корни в боге. Чем более он осуществляет свою истинную, божественную природу, тем более он становится свободным.

Иногда утверждают, что закон кармы несовместим с теизмом ¹.

Карма является слепым, бессознательным началом, управляющим всей вселенной. Она не подчинена контролю даже бога. Мы не нуждаемся в арбитре, который управлял бы механическим законом. Принцип кармы не несовместим с реальностью абсолютного Брахмана. Моральный закон кармы выражает природу абсолюта. С антропоморфической точки зрения мы можем сказать, что божественная сила управляет процессом. Рита — закон вед. Варуна — владыка риты. Карма относится к неизменным действиям богов ². Она есть выражение природы реальности. Она делает невозможным какое-либо произвольное вмешательство в моральную эволюцию. К такому же заключению приходят современные теории научного закона и свойств, несовместимые с допущением произвольного вмешательства. Если чудеса необходимы для доказательства бытия божия, то наука всегда убивала бога. Божественное вмешательство регулируется законами. Бог, как говорил Мальбранш, не действует в силу частных желаний. Только теория кармы может дать нам правильное понятие о духовном мире. Она выявляет нам живую рациональную природу целого и механизм, посредством которого проявляются действия духа. Свобода духовного мира выражается в мире природы железным законом механической необходимости ³.

¹ См. M a s N i c o l, *Indian Theism*, p. 225.

² Devānām dhruvāṇi vratāni.

³ Мы не нуждаемся в противопоставлении закона кармы воле божией, как это понимается в упанишадах. Они не исключают друг друга. Если бы было даже так много богов, как предусматривается ведийской теорией, то сами боги были бы подчинены карме. «Боги не могут спасти даже человека, которого любят, если ему грозит страшная участь смерти. Сам Зевс жалуется, что «судьба» такова, что его сын Сарпедон, который ему дороже всех людей, должен погибнуть от руки Патрокла. Он «не может вмешиваться в то, что определено судьбой». Даже для бога невозможно избежать назначенной судьбы. Афина у Еврипида словами Анаксимандра говорит: «То, что предна-

Свобода и карма — два аспекта одной и той же реальности. Если бог имманентен космосу, то дух его должен пребывать и в машине. Божественное выражается в законе, хотя законы — не бог. Судьба у греков, разум у стойков и тао у китайцев — все это различные наименования первичной необходимости закона.

Для жизни и поведения нет доктрины более ценной, чем теория кармы. Что бы ни случилось с нами в этой жизни, мы должны принимать это с покорностью, так как оно результат наших прошлых деяний. Все же будущее в нашей власти, и мы можем действовать с надеждой и уверенностью. Карма вызывает надежду на будущее и покорность к прошлому. Она заставляет людей чувствовать, что вещи мира, мирские удачи и неудачи не затрагивают достоинства души. Только добродетель хороша, а не звания и богатства и ни раса, ни национальность. Кроме добродетели, ничто не имеет цены.

ХІХ. БУДУЩАЯ ЖИЗНЬ

В упанишадах мы имеем некоторый шаг вперед по сравнению с ведами и брахманическими концепциями будущей жизни, хотя здесь и нет еще соответствующей цельной и стройной теории. В упанишадах особенно выдвигается идея перевоплощения. Ранние формы ее встречаются в Шатапатха брахмане, где неоднократно понятие о повторном рождении после смерти и повторном умирании сочетается с понятием возмездия. Указывается, что те, кто обладают правильным знанием и выполняют свой долг, снова рождаются после смерти для бессмертия, тогда как те, которые не имеют такого познания и пренебрегают своим долгом, возрождаются снова и снова, становясь добычей смерти¹. Брахмана признает рождения и смерти только в будущем мире. В упанишадах такие верования превращаются в доктрину перевоплощения в этом мире. Мы не можем сказать, что обе эти теории были примирены. Иногда мы находим их вместе. Добрые и злые деяния получают двукратное возмездие — один раз в другом мире, а второй — после повторного рождения здесь, на земле. Говорят, что душа, после ее восхождения на небо в лучезарной форме от горения тела, немедленно через три области возвращается оттуда для нового существования². Имеются указания на то, что вера в повторное рождение сложилась окончательно только во времена упанишад, поскольку в некоторых разделах упанишад о нем не упоминается³.

значено, властвует над богами и тобой». Cornford, *From Religion to Philosophy*, pp. 12, 13.

¹ Ср. концепцию «пунармритью». Kauṣītaki Brāhmaṇa, XXV. 1.

² Brh., VI. 2. 14.

³ Brh., I. 5. 16.

К самым ранним произведениям упанишад, содержащим верование в перерождение, относится Чхандогья, V.3.10 и Брихада-раньяка, VI.2.

То, что высшим проявлением бессмертия является единение с Брахманом, провозглашено в упанишадах со всей ясностью. Когда боги были верховной реальностью, свобода заключалась в единении с ними. Теперь же Брахман представляет собой первое начало вещей и первичную основу мира. Таким образом, вечная жизнь — это единение с Брахманом. Если мы не достигаем высшей свободы, мы остаемся прикованными к сфере времени и принуждены переходить из одного состояния бытия в другое. Неосвобожденная душа подчиняется закону рождения и смерти и осуществляет свое предназначение посредством жизней на земле. В то время как истинное бессмертие существует для свободных, существование во времени — для связанных. Мы слышим молитву: «О, если бы мне никогда не идти к белой, беззубой, пожирающей загробной обители»¹. Вид рождения зависит от характера совершенных ранее поступков. Рождение называется небом, когда индивид возвышается к высшей жизни; когда же он опускается к низшей жизни — оно называется адом. Это существование в сансаре не является истинным существованием души. Мы должны переносить рабство сансары до тех пор, пока мы связаны с конечными элементами. Через конечное мы никогда не можем достичь абсолюта, хотя приблизиться к нему мы можем. Прогресс — это непрестанный рост или вечное приближение. Единение с богом осуществляется при условии полного отказа от конечных элементов, и тогда уже нет возврата к сансаре². Сансара имеет в виду дисциплинировать дух.

Мир природы раскрывает нам, насколько все вещи на земле непостоянны и нереальны. Мы обнаруживаем в нем периодически повторяющуюся смерть и возрождение всех вещей. «Подобно зерну разлагается смертный, подобно зерну он снова рождается»³. В разрушении мы находим только предтечу возрожденного существования. Смерть — только врата жизни. Хотя закон кармы не связан еще с каким-либо точным определением равновесия между достоинствами и фактическими поступками, все же утверждается, что природа рождения зависит от поведения человека. «Те, кто вели себя добродетельно, быстро достигают хорошего рождения — рождения брахманом, кшатрием или вайшьем. Но те, кто вели себя дурно, очень быстро возрождаются в виде свиньи, собаки или чандала»⁴.

Между одной жизнью и другой существует постоянное тождество, хотя наше сознание и не отмечает его. Это не является при-

¹ Chān., VIII. 14. 1.

² Chān., IV. 16. 6.

³ Kaṭha, I. 8.

⁴ Chān., V. 10. 7.

знаком большой слабости, поскольку многое в человеческой жизни иногда предается забвению. Теория имеет дело больше с сохранением ценностей, чем с непрерывностью сознания. Так как Брахман, представляющий собой универсальную душу, не подвержен зависимостям, то утверждается, что от рождения к рождению остаются деяния человека, или его карма. «Переживает ли душа смерть тела? Яджнявалкья, если после смерти человека его дух входит в огонь, его дыхание в ветер, его глаза в солнце, его разум в луну, его ухо в направления пространства, его тело в землю, его я в эфир, волосы его тела — в растения, волосы его головы — в деревья, кровь и семя в воду, что тогда происходит с человеком?» — вопрос, поставленный Артабхагой Яджнявалкье. Они пришли к заключению, что «поистине добро получается из добрых деяний, а зло — из злых»¹. Реальностью жизни является характер, а не тело или разум. Он переживает разрушение смерти. Упанишады считают, что в то время как карма изменяется, универсальное я остается неизменным. Если мы наряду с некоторыми буддистами устраняем Брахмана, как бесполезное, мы должны сказать в таком случае, что остается только карма.

В учении Яджнявалкьи, которое заканчивается четвертой книгой Брихадараньяка упанишады, о животных не упоминается, но в некоторых более поздних высказываниях тех же упанишад, а также в Чхандогье, Каушитаке и т. д. говорится о переселении душ в тела животных. Эта мысль могла возникнуть из верований местных племен. Почти во всех частях мира первобытные дикари считали, что человеческие души могут переходить в тела животных. Арийские пришельцы в процессе торговых отношений с коренными обитателями Индии столкнулись с представлением о том, что животные и растения обладают душами и что человеческие души иногда находят в них убежище. Святость жизни во всех вещах, равенство происхождения цветка, насекомого, животного, человека были теми основными идеями упанишад, которые соблазнили их занять данную позицию. Это имело также и большое практическое значение. Любовь к животным в ашрамах лесов соответствовала такой доктрине. От гордого человека требовалось оставить высокомерие и исключительность и признать со смирением св. Франциска, что черный таракан — его брат. Это не кажется странным, если вспомнить о современных теориях эволюции, подчеркивающих близкое родство между человеком и животными.

Никакая философия не может отказаться от своего прошлого. Теория упанишад о будущей жизни должна была считаться со старой ведийской доктриной о наградах и наказаниях в другом мире. Консервативный дух человека пытался сочетать новую идею возрождения с прежней эсхатологией, которая говорила о радостном

¹ Bṛh., III. 2. 13.

мире умерших душ, где царит Яма, и о безрадостных сферах темноты. Это привело к усложнению теории упанишад, которые принуждены были различать три пути после смерти. «Ибо мы слышали слова риши: «Я слышал о двух путях для человека: одним, ведущем к отцам, другом — к дэвам. По этим путям движется все живое между отцом-Небом и матерью-Землей»¹. Упанишады упоминают о двух путях, по которым следует отошедшая душа, чтобы испытать плоды своей кармы, содеянной во время земного существования. Один путь называется *дэваяной* или *арчимаргой* — путь света, а другой *питрияной* или *дхумамаргой* — путь тьмы. Первый ведет в сферу Брахмы, или *сатья-локу*, через различные сферы Агни и т. п. Оттуда нет возврата. Такое значение дэваяны было связано с представлением о том, что Брахма является объективным существом, восседающим на высоком троне в своем собственном дворце, куда направляются праведные. Но когда достигается тождество я и Брахмана, трон Брахмы низвергается, а дэваяна становится путем к единению с высшим. Питрияна ведет к *чандра-локе*, или в область луны, через различные сферы дыма, ночи и т. д. Тот, кто идет к дэваяне, не возвращается в этот мир, но тот, кто идет к питрияне, испытав плоды своих добрых дел, возвращается на землю. В деталях имеется много различий. Согласно Каушитаки, после смерти все направляются на луну, но с луны лишь немногие уходят по пути отцов к Брахме, другие же возвращаются к различным формам существования, от человека до червяка, сообразно характеру их деяний и степени познания². Дэваяна и питрияна соответствуют царству света и царству тьмы, или *аджняне*, с которыми мы встречаемся в сансаре. Упоминается и третий путь, ведущий к безрадостным темным сферам³. «Те, кто приносили в дар тощих коров, пивших воду, евших сено и дававших молоко, сами пойдут в безрадостные места»⁴. Это третий путь, которым ползут все живущие и умирающие существа — черви, насекомые и прочие пресмыкающиеся»⁵. Освобожденному человеку, достигшему тождества с Брахманом, нет необходимости куда-либо направляться для своего спасения⁶. Он находится в блаженном состоянии единения с Брахманом уже там, где пребывает. «Его праны никуда не уходят. Будучи Брахманом, он погружен в Брахмана»⁷. Тем, кто достиг свободы, нет необходимости идти каким-либо путем, но тем, кто должен подняться для достижения этого состояния, нужно идти

¹ Brh., VI. 2. 2.

² I. 2. 3.

³ Brh., IV. 11.

⁴ Kaṭha, I. 3.

⁵ Brh., VI. 2. 16. Мы встречаемся с аналогичными традициями в учениях гностиков, а также у св. Павла. См. H a r r i s o n, Prolegomena to Greek Religion; G a r d n e r, The Religious Experience of St. Paul.

⁶ Kaṭha, VI. 14.

⁷ Brh., 4. 4. 6.

путем дэваяны. Когда описывается постепенный подъем,— это путь *крамамукти*.

Механизм перевоплощения объясняется различным образом. «Тогда его познание, его дела и прежние переживания ведут его за руку. Как гусеница, взобравшись на вершину травинки, перекидывается на другую, так и человек, освободившийся от своей телесной оболочки, переходит в новое существование»¹. И в другом месте: «Подобно тому как ювелир, взяв кусок золота, придает ему более новую и более приятную форму, так и душа, сбросив свое тело и достигнув состояния познания, принимает более новую и более приятную форму, соответствующую миру». «Как скульптор, взяв в качестве материала статую, резцом придает ей другую, новую, более прекрасную форму, так и душа, сбросив тело и освободившись от состояния невежества, создает для себя другую, новую, более прекрасную форму, будь то форма отцов, гандхарвов, или богов, или Праджапати, или Брахмы, или других существ»². Иногда говорят, что душа во время смерти собирает в себе все жизненные дүхи и отходит с ними, перенося их в другое тело. Будет ли она возвышенной или нет, это зависит от деяний, совершенных в теле, ею оставленном³. Такая точка зрения, развиваемая в позднейших доктринах в концепцию лингашариры, стала известна западным любителям теософистики как астральное тело. Это тончайшее тело является носителем духовного начала и характера и не распадается со смертью физического тела. Оно образует основу нового физического тела, которое оно формирует в соответствии с собой, осуществляя как бы материализацию, сохраняющуюся на протяжении последующей жизни. Говорится также, что живые создания появляются в индивидуальной жизни из единого истинного бытия и снова сливаются с ним⁴.

Мыслители упанишад не придерживаются материалистического взгляда, утверждающего, что душа погибает при смерти. Они выражают твердое убеждение в преемственности жизни и считают, что существует нечто, переживающее телесную смерть. Сексуальный акт создает условия появления новой жизни, но отнюдь не дает адекватного объяснения ей как таковой. Рождение сознания не может быть объяснено развитием клетки. Теологическая гипотеза о том, что бог творит новую душу каждый раз, когда рождается ребенок, не более удовлетворительна, чем теория упанишад, согласно которой индивидуальный джива проявляется в зародыше и принимает ту форму, какую должен по необходимости принять.

Теория перерождения не менее логична, чем любая другая гипотеза в этой области и, несомненно, более удовлетворительна, чем

¹ Brh., IV. 4. 3.

² Brh., IV. 4. 4. См. также Chän., V. 10. 2; Kauṣītaki, I. 2; Brh., I. 5.16.

³ См. Brh., IV. 3. 38; IV. 4. 5; Praśna, III. 10; Kauṣītaki, IV. 3.

⁴ Chän., VI. 9. 2; VI. 10. 1. 2.

теория абсолютного уничтожения или вечного воздаяния. Она позволяет объяснить явный моральный беспорядок и хаос страдания. Несправедливое распределение страданий, видимо, противоречит рациональности вселенной. Подобно тому как случайности эмпирического мира противоречат логической достоверности, так и моральный беспорядок не соответствует убеждению в благодати принципа деяния. Если наша вера рациональна, то не может быть интеллектуального или морального беспорядка. Если моральный хаос неизбежен, то результатом его будет паралич морали. Мы должны примирить удивительно хаотическую видимость морального мира с верой в добро и великого бога. Мы не можем удовлетвориться мыслью о том, что мир создан случайным образом. Гипотезы, связывающие страдания и нарушения нравственных законов в мире со свободой человека, не могут объяснить неравенства, с которым приходится сталкиваться людям в этом мире. Различия в исходной одаренности противоречат представлению о мире, управляемом богом. Гипотезы перерождения дают нам некоторое объяснение такого исходного неравенства. Они позволяют понять, что радости и страдания мирские способствуют постепенному воспитанию характера. Наказание имеет целью не только возмездие, но и помощь. Мы терпим наказание за грехи наши и вместе с тем очищаемся этим наказанием. Страдание приносит нам пользу.

Выше мы дали предварительный ответ на вопрос о происхождении гипотезы перерождения. Теперь же мы видим, как она естественно возникла из тех направлений мышления, в сфере которых находились мыслители упанишад.

Веды говорят нам о двух путях — богов и отцов. Коренным жителям Индии были свойственны представления о переселении человеческих душ в деревья и животных. В брахманах подчеркивается необходимость возмездия. При таких влияниях упанишадам оставалось только оформить подобные представления в доктрину сансары. Нам нет поэтому необходимости искать здесь каких-то иных, независимых источников. Если в древней Греции мы находим аналогичные доктрины, то они, очевидно, имели независимое происхождение и развитие, хотя современная наука и не согласна с такой точкой зрения. По этому вопросу мы можем сослаться на два авторитета индийской и греческой мысли. Макдонелл замечает, что «независимость Пифагора от индийской философии и науки весьма вероятна. Доктрина метемпсихоза («переселения душ») у Пифагора не имела никаких связей или объясняющих ее основ и рассматривалась греками как занесенная извне. Он не мог получить ее из Египта, так как древним египтянам она не была известна»¹. Гомперц пишет: «Существует гораздо более тесная связь между пифагоризмом и индийской доктриной, причем не только в общих

¹ Macdonell, History of Sanskrit Literature, p. 422.

чертах, но и в некоторых деталях, например в вегетарианстве; можно прибавить, что формулы, выражающие верования в существование круга и колеса рождений, одинаковы. Для нас почти невозможно приписать эту идентичность простому случаю. Не будет слишком смелым предположить, что любознательные греки, современники Будды, а может быть, также и Заратустры, могли получить через Персию более или менее точное знакомство с религиозными спекуляциями Востока в тот век интеллектуального брожения»¹. Ясно одно, что индийцы не заимствовали этих представлений извне.

XX. ПСИХОЛОГИЯ УПАНИШАД

Хотя в упанишадах и нет систематического психологического анализа, но мы можем сделать вывод о них из принятых ими идей. В Прашна упанишаде² упоминаются десять индрий — пять органов действия и пять чувств познания, составляющих двигательный и чувственный аппарат. Эти индрии работают под контролем манаса, центрального органа, основными функциями которого являются восприятие и действие. Без ума чувства бесполезны³. Вот почему ум называется владыкой чувств. Без ума, или *праджни*, речь ничему научить не может. «Мой разум отсутствовал, — говорит он. — Я не воспринимал этого мира; без праджни глаз не дает никакого представления о форме»⁴. «Мой ум отсутствовал — я не видел; мой ум отсутствовал — я не слышал; отсюда ясно, что человек видит умом и слышит умом»⁵. Ум рассматривается как существо в природе⁶. Следовательно, в отношении чувственного восприятия упанишады устанавливают, что для него необходимо не простое чувство и не простое его функционирование, а я, воспринимающее через чувства, — видящий глаз. Восприятия, как утверждают упанишады, обусловлены близостью чувств к их объектам⁷. Одновременно можно совершать лишь один акт сознания⁸. Буддхи, или интеллект, выше, чем манас. Функции буддхи указаны в Айтарейе. «Чувственное восприятие, восприятие, создание идей, понятие, понимание, интуиция, анализ, мнение, воображение, чувство, память, воля, способность к волевому движению,

¹ Gomperz, Greek Thinkers, vol. I, p. 127. О другом воззрении см. Keith on Pythagoras and Transmigration, J. R. A. S., 1909.

² IV. 2.

³ Brh., I. 5. 3.

⁴ Kauṣītaki.

⁵ Brh., III. 1. 4.

⁶ Профессор Александер сводит ум к конкретной реальности, материальной по структуре, подобно электрону физики.

⁷ Ср. взгляды Эмпедокла и Демокрита по этому вопросу.

⁸ Kauṣītaki, III. 2.

воля к жизни, желание и самообладание — все это различные названия актов сознания»¹.

Подобный анализ не выдерживает критики, но имеет важное значение, так как показывает, что уже давно, в период упанишад, обсуждались проблемы психологии. Выше всего стоит душа, которая является глазом глаза, ухом уха. Она управляет буддхи, манасом, индриями, пранами и т. д.² Она известна как всепроникающая и абсолютная³. Имеются высказывания, где душа наделяется психологическими свойствами, и указывается, что она обитает в полости сердца⁴. Говорится также, что она величиной в ячменное или рисовое зерно⁵, или размером в пядь⁶, или с большой палец⁷. Если вспомнить о том, что Аристотель в своей книге «О душе» помещал душу в сердце, Гален — в мозгу, Декарт — в шишковидном теле, а Лотце — в мозгу, то не приходится удивляться тому, что упанишады помещают ее в области сердца.

Ум шире сознания. Идея о том, что сознание является только одним из аспектов духовной жизни, одним из состояний нашего духовного мира, а не самим этим миром, представляет собой глубокую истину, которая медленно воспринимается западной мыслью. Со времен Лейбница сознание признается только лишь акциденцией устремленного представления, а не его необходимым и существенным атрибутом. Утверждение Лейбница о том, что «наш внутренний мир богаче, шире и более скрыт», было хорошо известно авторам упанишад.

Мандукья упанишада упоминает о различных состояниях души — состояниях бодрствования, сна со сновидениями, сна без сновидений и интуитивном — турия. В состоянии бодрствования манас и органы чувств активны. В состоянии сна со сновидениями чувства, как указывается, находятся в состоянии покоя и скрываются в манасе — положение, которое современной психологией оспаривается. Согласно упанишадам, пока наши органы чувств активны, мы только дремлем, но сновидений не имеем. Мы находимся как бы в полубодрствующем состоянии. При подлинном состоянии сна со сновидениями только ум наш активен, будучи свободным и ничем не связанным. Различие между состоянием бодрствования и состоянием сна со сновидениями состоит в том, что в состоянии бодрствования ум зависит от внешних впечатлений, тогда как в состоянии сна со сновидениями он создает сам свои впечатле-

¹ III. 2.

² Brh., IV. 4. 5; I. 4. 17; V. 6; II. 1. 17; III. 7. 22; IV. 3. 7; IV. 5. 13.

³ Kaṭha, I. 2. 24; Muṇḍaka, I. 1.6.

⁴ Brh., IV. 3. 17; V. 6; Chān., VIII. 3. 3; V. 1. 6; Kaṭha, II. 20; III. 1; IV. 6; VI. 18; и Svetāśvatara, III. 11. 20. Hṛdaya или hṛtpadma является тонким центром спинного мозга.

⁵ Brh., V. 6. 1; Chān., III. 14. 3.

⁶ Chān., V. 18. 1.

⁷ Kaṭha, VI. 17; II. 24; Śvet., III. 13.

ния и переживает их. Он может, конечно, пользоваться материалами состояния бодрствования. *Сушупти*, или глубокий сон, является также нормальным состоянием человеческой жизни. Говорится, что в этом состоянии утрачивается активность и ума и чувства. Прекращается деятельность эмпирического сознания со свойственным ему различием объекта и субъекта. В таком состоянии, говорят, мы имеем беспредметное сознание, когда *я* достигает временного единения с абсолютном. Но как бы то ни было, ясно, что такое состояние не является полным небытием или отрицанием. Трудно допустить, чтобы *я* продолжало существовать в глубоком сне, испытывая блаженство при отсутствии всяких переживаний. Но дело в том, что упанишады считают психологическую или бессознательную активность принципом жизни, *праной*, и говорят, что она управляет процессами дыхания, циркуляции и т. д.

В объяснение непрерывности сознания возможно, пожалуй, выдвинуть естественную память. Остается открытым вопрос, может ли *я* в состоянии глубокого сна, несмотря на отсутствие сознания, испытывать блаженство. *Турия* — сознание единства, но не эмпирическое восприятие его. Это — мистическое осознание единства всего, что является венцом духовной жизни.

Прежде чем обратиться к неведантийским тенденциям упанишад, будет полезным подвести итоги их общим метафизическим точкам зрения. В самом начале мы говорили, что в позиции упанишад имеется большая неясность, создающая возможность различных толкований. Трудно решить, является ли адвайта (недуализм) Шанкары или разновидность позиции Рамануджи завершающим учением об источнике откровения.

Встречаются тенденции, которые могли найти завершение в любом направлении. Упанишады не сознают каких-либо противоречий между ними. Адвайтистский (не двойственный) Брахман, постигаемый посредством интуиции, и конкретно определенная реальность не являются действительно различными, поскольку они представляют собой только два различных пути представления одного и того же. Это — интуитивный и интеллектуальный пути понимания одной и той же реальности. Согласно первой точке зрения, мир — это внешний вид абсолюта, согласно последней — он выражение бога. И ни в коем случае он (мир) не может отвергаться как нереальный или иллюзорный, ибо при такой точке зрения мы не можем допустить сколько-нибудь значимых отличий в мире опыта. Не-дуалистическая природа реальности и феноменологическая природа мира получили, под влиянием буддизма и его школ, особое значение в системах Гаудапады и Шанкары. На самом деле такая адвайтистская философия, видимо, представляет собой только пересмотренный текст метафизики мадхьямиков в ведийской терминологии. Религиозные преобразования эпического периода и Бхагавадгиты и акцентированные теистические моменты ньяйи при-

вели к развитию *вишиштадвайты*, или модифицированного монизма Рамануджи. Действительно, не-дуалисты, или адвайтисты, называются *парিশуддха саугатами*, или очистившимися буддистами, а вишиштадвайтисты — *парিশуддха найяиками*, или очистившимися последователями ньяйи.

XXI. ЭЛЕМЕНТЫ САНКХЬИ И ЙОГИ В УПАНИШАДАХ

В упанишадах имеются зачатки неведантийских философий, таких, как санкхья и йога. Философия санкхьи устанавливает дуализм между пурушей и пракрити, где пракрити — источник всего существования, а пуруша — беспристрастный наблюдатель эволюции пракрити. Философия санкхьи придерживается множественности пуруш, или познаний субъектов¹.

Упанишады не поддерживают теории множественности пуруш, хотя естественный процесс критики и одностороннего развития доктрины и приводит к этому. Мы видели, как монизм упанишад превращается в монотеизм, в той мере, в какой речь идет о целях религии. Монотеизм предполагает обособленное существование индивидуальной души наряду с высшей душой. В результате получается плюрализм индивидуальных душ. Однако теоретики санкхьи были достаточно последовательны, чтобы понять трудность утверждения независимости высшей и индивидуальных душ. Одна подчинена другой. От одной из них — высшей или индивидуальной души — надо отказаться. Когда функция созидания была приписана пракрити, бог стал лишним. Упанишады протестуют против передачи творческих функций простой материи, отделенной от бога. Их основная тенденция заключается в поддержке гипотезы абсолютного духа, на базе которого возникают субъекты и объекты².

В упанишадах можно найти начало системы йога. Составители упанишад убеждены в том, что реальность не познается адекватно

¹ Идея авьякты или пракрити — источника всякого разграничения — отчетливо представлена в упанишадах. «За чувствами скрываются начатки их объектов, за этими начатками — ум, за умом находится Атман, известный как махат (великий), за махатом — авьякта, непроявленный; за авьякткой — пуруша, за пурушей нет ничего» (Kaīṭha, III. 10. 11; см. также VI. 7. 8). За неопределенностью, откуда исходит всякое творение, находится только бог. «Посредством тапаса увеличивается в размере Брахман, и из тапаса образуется пища, из пищи — жизнь, ум, стихии, миры, карма и с нею все плоды» (Mundaka, I. 1). Пища, или *аннам*, в этих высказываниях толкуется Шанкарой как непроявленное (*авьякрита*). В Прашна упанишаде, IV мы находим объяснение, как все вещи сливаются в нерушимое, состоящее из пяти элементов с соответствующими *матрами*, или тонкими элементами. См. Прашна, IV. 8. В упанишадах говорится, что пракрити исходит от бога. Слово «пуруша» означает высшего Атмана. Теория санкхьи или пуруши как пассивного свидетеля может быть представлена в знаменитом высказывании относительно двух птиц, «из которых одна питается чудными плодами, а другая, не пробуя, смотрит на них» (Mundaka, III. 1. 1).

² См. Aitareya, I. 1. 2; Bṛh., I. 4. 3; Chān., VI. 2. 6; Tait., II. 1.

нашим несовершенным пониманием. Разум человека сравнивается ими с зеркалом, в котором отражается реальность. Степень познания нами реальности зависит от состояния нашего ума, от того, отвечает ли он всей полноте богатства реальности, или нет. Цвета не доступны слепому, музыка — глухому, а философская истина — слабоумному. Процесс познания — не столько творчество, сколько открывание, не столько создание чего-либо, сколько обнаружение.

Отсюда следует, что если познавательный аппарат будет испорчен или несовершенен, то и знания, полученные при его помощи, будут искажены или несовершенны. Эгоистические желания и страсти становятся на пути между инструментом познания — умом и познаваемой реальностью. Когда личность субъекта действует на природу этого инструмента, отражение становится туманным. Невежество наблюдателя затемняет объект фантазиями. Преобладающие в нем предрассудки накладывают отпечаток на истинную природу вещей. Искажение истины, ложь является не чем иным, как вторжением в реальность недостатков познающего ее аппарата. Для установления истины необходим беспристрастный и безличный подход, и все, имеющее чисто личный характер, мешает этому процессу. Мы должны быть ограждены от уродства и ошибок наших умов. Бурная энергия ума должна быть подчинена, чтобы стать пассивным каналом для передачи истины. Метод йоги дает указания, как сделать ум более тонким и улучшить зеркало, содержа его в чистоте и устраняя все, что свойственно индивидуальному. Только посредством такой дисциплины мы можем подняться до вершин строгой объективности, с которых одаренные души мира видят и отдаленные видения. Этот метод созвучен теории *я* в упанишадах. Наше обычное сознание отворачивается от вечного мира и теряется в брэнном нереальном мире, создаваемом умом из чувственных впечатлений. Когда мы возвышаемся над эмпирическим *я*, мы достигаем не отрицания, а интенсификации *я*. Когда *я* связано со своими эмпирическими акциденциями, его активность не проявляется полностью. Когда ограниченности эмпирического существования преодолеваются, универсальная жизнь становится более интенсивной и мы достигаем обогащения себя и возвышения нашей личности. Тогда личность вбирает в себя любой опыт.

На низших стадиях, когда *я* отождествляется с определенным центром, возникшим под влиянием акциденций времени и пространства, мир опыта не становится его собственным. Приверженность к узкому кругу опыта должна быть преодолена, прежде чем мы сможем усвоить тот мир опыта, чьим центром являются бог и человек. Тогда мы поднимемся до состояния, при котором, по словам упанишад, «не существует разницы между тем, что внутри и что наружи». Метод йоги настаивает на том, что следует побороть ложный внешний подход, прежде чем истинная внутренняя идея

создаст возможность жизни и проявления. Для того чтобы обрести вечную жизнь, мы прежде должны прекратить жить в мире теней.

Система йоги требует от нас пройти курс умственной и духовной дисциплины. Упанишады также подчеркивают необходимость практики суровой добродетельной жизни, прежде чем мы достигнем конечной цели. В Прашна упанишаде Пиппалада отсылает шесть ищущих бога на второй год искуса, приказывая: «Идите и проведите еще год в безбрачии (*брахмачарья*), в аскетизме и в любви к благоговеиной вере (*шраддха*)». Безбрачная жизнь, когда ученик не имеет семейных привязанностей, смущающих его дух, поможет ему сосредоточить все внимание на его трудах. Раскаяние даст ему духовный покой и устранил беспокойство духа, которое так сильно препятствует познанию. Шраддха, или вера, необходима для всех дел. Сущность философии йоги, как и всякого мистического учения, заключается в настаивании на возможности непосредственного общения с божественным сознанием путем возвышения человека до уровня выше его нормального.

Чтобы достичь свободы, мы должны контролировать свой ум, который приковывает нас к внешним вещам и превращает нас в рабов. Будучи жертвами внешних объектов и обстоятельств, мы не достигнем удовлетворения. «Подобно тому как дождевая вода, упавшая на горный выступ, скатывается по всем сторонам его, так и ты, видящий различие между свойствами, стремишься за ними во все стороны. Как чистая вода, налитая в чистую воду, остается такой же самой, так и ты, о Гаутама, являешься я мыслителя, которому доступно знание»¹. Ум человека, который не знает самого себя, блуждает туда и сюда, подобно воде, стекающей по расщелинам во всех направлениях. Но когда ум его очищен, он становится единым с великим океаном жизни, пребывающим за пределами всех смертных форм. Внешне ориентированный ум, если дать ему свободу, рассеется по бесплодным пескам. Ученик должен влить этот ум в себя и удержать его в покое, чтобы воспитать в себе жемчужину добродетельного поведения. Мы должны силу выразить в чувстве, чувство в мысли, мысль во всемирном сознании. Только тогда мы осознаем глубокий мир вечного². Лишь тогда, когда «пять источников знания вместе с умом найдутся в покое и интеллект неактивен», мы достигаем высшего³.

«Взяв лук — приготовленное упанишадами великое оружие, вставив в него стрелу, заостренную размышлением, и путив ее

¹ Kaṭha U., II. 15.

² Kaṭha, II. 13. Ср.: «Мысль становится наилучшей, когда она сосредоточена на себе и ничто из вещей не тревожит ее — ни звуки, ни видимое, ни боль, ни удовольствие, когда она имеет как можно меньше дела с телом, не причастна к телесным ощущениям и чувствам, но стремится выйти за бытие» (П л а т о н, Федон).

³ Kaṭha, II. 12.

силой ума, сосредоточенного на Брахмане, целься, счастливая молодость, в ту цель — в бессмертного Брахмана»¹. Каушитаки упанишада говорит о Пратардане как об основателе новой системы самоконтроля, или *саньямана*, известной под именем внутренней жертвы². Он утверждает, что индивид должен полностью владеть своими страстями и эмоциями. Упанишады иногда говорят, что мы можем вызвать состояние транса посредством управления дыханием³, хотя чаще они указывают на метод сосредоточенности⁴. Мистические слова, такие, как аум, тадванам⁵, таджалан⁶, являются символами, на которых предлагается остановить наше внимание. Путь достижения спокойствия духа заключается в сосредоточении или фиксации мысли на время на определенном предмете, отвлекаясь от всех остальных. Только практика помогает нам достичь совершенства в этом искусстве.

Единственное указание на позднейшую логику ньяйи встречается в Мундаке⁷. «Этот Атман не может быть постигнут тем, кто лишен силы, или посредством возбуждения, или тапасом, или лингой». Линга, как мы увидим далее, — это технический термин, присущий логике ньяйи, связующее звено, средний член умозаключения⁸.

В отдельных высказываниях излагается эмпирическая теория, согласно которой природа реальности может быть познана путем индукции. «По одному комку глины познается все, что сделано из глины... по одному слитку золота познается все, что сделано из золота»⁹. Пратардана настаивает на том, что знание возможно только через субъективно-объективное отношение.

XXII. ФИЛОСОФСКИЕ ПРЕДВИДЕНИЯ

Упанишады определяют основные моменты философского исследования и намечают линии последующих философских дискуссий. Помимо указаний на другие теории, упанишады, как мы видели, содержат элементы истинного философского идеализма, настаивающего на относительной реальности мира, на единстве и целостности духа и на необходимости этической и религиозной жизни. Хотя представленный в упанишадах философский синтез с его основной идеей единства сознания я, с началом, связывающим все вещи, и составляет силу упанишад, но их слабость в том, что

¹ Muṇḍaka, II. 2. 2.

² Antaram agnihotram, II. 5.

³ Brh., I. 5. 23.

⁴ Praśna, V. 1.

⁵ Kena, IV. 6.

⁶ Chān., III. 14. 1.

⁷ III. 2. 4. Дойссен и Юм придают этому тексту различный смысл.

⁸ Liṅga — link. См. также Chān., VI. 8. 4.

⁹ Chān., VI. 1. 4—6.

этот синтез достигается не столько ясным разумом, сколько интуицией. Он не предлагает логического примирения различных элементов, которые он приводит вместе, хотя и твердо придерживается центральной идеи всякой истинной философии. Над мыслителями упанишад довели верования ведийских религий. Хотя мыслители упанишад без колебаний подвергают их критике, но вместе с тем это наследие прошлого им мешало. Они пытались быть защитниками будущего прогресса и приверженцами прошлого величия. Судя по результатам, это была тяжелая задача. Религия упанишад, проповедуя чистую и духовную доктрину, не имевшую специфических форм богослужения, не требовавшую церковной иерархии, тем не менее, терпела эти вещи и даже признавала их. «Различные кармы, которые провидцы находят в мантрах, истинны и широко практиковались в век Трета; соблюдайте их всегда с искренним желанием — это ваш путь к достижению плодов кармы»¹. Ведийские боги имели свое собственное место на солнце. Никто не требовал от людей забвения богов, которым они привыкли поклоняться. Остроумные объяснения, предположения и символы помогали истолковывать старые предрассудки соответственно новому идеализму. Несмотря на то, что время требовало верности духовному идеалу, в упанишадах имеет место значительное приспособление к духу времени. Они начали как движение в направлении освобождения индивида от уз внешнего авторитета и чрезмерной условности. Они кончили перековкой старых цепей. Вместо создания новых жизненных ценностей они стремились пропагандировать традиционные. Проповедь духовной демократии совершенно иное дело, чем ее установление. Упанишады, и это похвально, стремились сочетать возвышенный мистицизм с верой предков. Но их век не почувствовал даже существования возможности замены новым духовным идеалом мифологии прошлого. Возвышенный идеализм упанишад не стал популярным движением. Он не оказал влияния на общество в целом. Обрядовая религия продолжала оставаться ведущей силой. Упанишады только добавили к ней респектабельности. Старая вера получила новую жизненную силу от веяния духа из другой сферы. Если бы идеализм упанишад проник в массы, то это сопровождалось бы значительным преобразованием расового характера и духовным возрождением общественных учреждений. Но ни того, ни другого не случилось. Низшая религия, со многими ее предрассудками, господствовала. Жречество стало могущественным. Консерватизм религиозных учреждений и презрение к массам существовали бок о бок с высшим духом, признаваемым немногочисленными приверженцами совершенной жизни. То был век духовных противоречий и хаоса. Учения упанишад стали настолько гибкими, что охватывали различные формы доктрин — от утонченного

¹ Muṇḍaka, I. 2. 1.

идеализма до самого грубого идолопоклонства. В результате высшая религия была подавлена низшей.

Повсюду мы наталкиваемся на противоречивые понятия. В религии существовал ведийский политеизм и жертвоприношения, смягченные монизмом упанишад и духовной жизнью. В общественной сфере существовали касты, строгость которых смягчалась католическим духом универсализма. В эсхатологии существовала концепция перерождения в сочетании с представлениями об аде. Но ложное победило истинное, и хаос брахманикалистической религии, со всеми свойственными ей противоречивыми теориями, достиг своей вершины в после-упанишадском или пред-буддистском периоде. Это был период духовного бесплодия, когда истина превратилась в традицию, а мораль — в рутину. Жизнь стала рядом ритуалов. Ум человека вращался в железном кольце предписанных формул и обязанностей. Атмосфера была удушливой от церемониализма. Нельзя было просто проснуться или встать с кровати, помыться или побриться, умыться лицо или съесть что-либо без произнесения какой-либо формулы или соблюдения какого-либо обряда. Это был век, когда мелочная и опустошенная вера придавала слишком большое значение пустякам и чистым предрассудкам. Но бесплодная и бездушная философия, порожденная сухой и догматической религией, полной аффектации и не имеющей чувства меры, не могла ни в какой степени удовлетворить мыслителей, а надолго не могла удовлетворить и широкие массы. Период разложения продолжался и тогда, когда были сделаны попытки более последовательно довести до конца переворот, совершенный упанишадами: логическая комбинация монизма упанишад и политеизма вед, духовной жизни упанишад и ритуальной рутины вед, мокши и сансары упанишад и ведийские ад и небеса, универсализм упанишад и народной касты не могли существовать долго. Реконструкция была глубочайшей потребностью времени. Внедрения более глубокой и более духовной религии в обычную жизнь человека — вот чего жаждали в те времена. Но прежде чем пытаться достигнуть истинного синтеза, надо было порвать связь между искусственно соединенными элементами и восстановить их абстрактную противоположность друг другу. Буддисты, джайнисты и чарваки, или материалисты, указывали на искусственность господствующей религии. Буддисты и джайнисты пытались произвести реконструкцию, подчеркивая этические запросы духа. Но их попытки шли в революционном направлении. Пытаясь осуществить этический универсализм учений упанишад, они вообразили, что полностью порвали с авторитетом касты брахманов, с ритуальной системой и господствующей религией. Бхагавадгита и более поздние упанишады пытались считать ся с прошлым и создать синтез алогичных элементов в более консервативном духе. Может быть, эти радикальные и консервативные протесты против религии в той форме, как

она господствовала в послеупанишадский период, были сформулированы в различных частях страны: буддизм и джайнизм на востоке, а Бхагавадгита — на западе, в старинной твердыне ведийской религии. К этому периоду интеллектуального брожения, возмущения и преобразований мы сейчас и переходим.

ЛИТЕРАТУРА ^[33].

Max Müller, *The Upaniṣads* (S. B. E., vols. I and XV).

Deussen, *The Philosophy of the Upaniṣads*.

Gough, *The Philosophy of the Upaniṣads*.

Varua, *Pre-Buddhistic Indian Philosophy*.

Mahadeva Sastri, *The Taittiriya Upaniṣad*.

Ranade, *The Psychology of the Upaniṣads* (*Indian Philosophical Review*), 1918—1919.

Hume, *The Thirteen Principal Upaniṣads*.

ЧАСТЬ II

ЭПИЧЕСКИЙ ПЕРИОД

Глава пятая

МАТЕРИАЛИЗМ

Эпический период, VI век до н. э.— II век н. э.— Интеллектуальный подъем.— Свобода мысли.— Влияние упанишад.— Политическая обстановка того времени.— Многосторонняя философская активность эпического периода.— Три главных тенденции: ломка этических воззрений, реконструкция религии и систематизация философии.— Общие идеи века.— Материализм.— Его предшественники.— Локаята.— Теория познания.— Материя — единственная реальность.— Тело и дух.— Нет будущей жизни.— Нет бога.— Гедонистическая этика.— Отрицание авторитета вед.— Влияние теории.— Последующая критика материализма.

1. ЭПИЧЕСКИЙ ПЕРИОД

Несмотря на то, что события, о которых говорится в двух эпических произведениях — Рамаяне и Махабхарате, — имели место главным образом в ведийский период, когда древние арийцы в большом количестве наводнили долину Ганга и обосновались там — куру вокруг Дели, панчалы близ Канауджа, кошалы близ Ауда и кашы в Бенаресе, — мы не имеем оснований утверждать, что эти эпические произведения были созданы раньше VI века до н. э. Сами веды были приведены в порядок и систематизированы именно в период распространения арийцев в долине Ганга. Быть может, это имело место во время большой войны, происходившей между племенами куру и пандава, которая послужила сюжетом для великого эпического произведения Махабхарата. Согласно индийским преданиям и данным самого эпоса, Вьяса, составитель вед, был современником этой войны. Рамаяна повествует о войнах того времени между арийцами и индийцами, которые восприняли арийскую цивилизацию. Махабхарата относится к периоду, когда ведийские гимны потеряли свой первоначальный смысл и значение, обрядовая религия стала привлекать к себе народ и возросло значение каст. Поэтому начало эпического периода мы можем отнести примерно к VI веку до н. э., хотя в эпические произведения вносились изменения, соответствовавшие новым условиям, вплоть до II века н. э., когда эти произведения окончательно оформились.

Имеется много данных, указывающих на то, что это был век, ясно понимавший значение разума, период выдающейся философской активности и разностороннего развития. Мы не можем достаточно полно описать многообразие веяний того времени. Люди остро переживали противоречия, ощущаемые во внешнем и внутреннем мире. Это был век полный удивительных аномалий и контрастов. Наряду со страстностью ума и моральной строгостью можно было наблюдать, как уживаются умственная неуравновешенность с обузданием страстей. Это была эпоха чарваков, а равно и эпоха буддистов. Волшебство и наука, скептицизм и вера, распушенность и аскетизм — все смешалось. Когда пробуждающаяся энергия жизни утверждает свои права, нет ничего противоестественного в том, что во многом проявляется необузданная фантазия. Несмотря на все это, сама сложность мысли и тенденция времени помогали расширять жизненные горизонты. Отстаивая право свободного исследования, интеллектуальное пробуждение века ослабило силу традиционного авторитета и способствовало выявлению истины. Сомнение больше не рассматривалось как нечто опасное.

Интуиция уступала место исследованию, религия — философии. Тайнственная неопределенность и неясность существования, противоречивые попытки систематизировать мир, сбивающий с толку «хаос произвольных окольных путей, закоулков и мест отдуха для мысли», изобретенных страдающим человечеством, трепещущим в страхе и наслаждающимся новым и неизведанным, опустошенность неверия, истощение энергии и безразличие, дух молодости и инициатива — все это делает эпический период богатой событиями эпохой в истории индийской мысли. Болезненно мыслящее, страдающее от пониженной жизнеспособности и слабонервное общество того времени пыталось исцелить свои болезни, стремясь к покою и умиротворению, освобождению и нирване посредством занятий искусством, наукой, вопросами морали, а с другой стороны — предаваясь опьянению, экстазу и другим притупляющим разум действиям. Вот почему в этот век исканий в области философии появилось так много новых систем. Одни воззрения и идеалы противопоставлялись другим.

Изменения в образе мыслей возникали не под влиянием какого-либо одного направления, а благодаря сочетанию нескольких течений. Зародыши свободного умозрения и намеки на скептицизм появились уже в Ригведе¹. Даже в брахманах наряду с исключительной приверженностью к внешней, обрядовой стороне богослужений наблюдались дерзкие стремления к философской дискуссии. Когда делались попытки задушить интеллектуальную любознательность людей, ум человека восставал против этого, возникала неизбежная реакция, выражавшаяся в нетерпимости ко всем офи-

¹ R. V., VII, 89. 3—4.

циальным авторитетам и приводившая к резкому возбуждению эмоциональной жизни, долго подавляемой дисциплиной обрядовой религии. Упанишады развивали дух пытливости, хотя они считали необходимым опираться на старую ведийскую веру. Если мы позволим мысли укрепиться в своих правах, то невозможно будет установить для нее границы. Вводя новые формы исследования, формируя новый склад ума, мыслители упанишад, более чем кто-либо другой, способствовали упорядочению известных направлений мысли. Своими философскими дискуссиями они вносили изменения, полное значение и направление которых было скрыто даже от них самих. Необходимо отметить, что в то время как философия упанишад получила свое развитие в западной части долины Ганга, на востоке она хотя и распространилась, но не была так глубоко усвоена. Западные теории не принимались на востоке без дебатов и дискуссий.

К тому же наступил политический кризис, посеявший смятение в умах людей. Среди небольших государств, которые были созданы в то время, существовали мелкие раздоры. Пришедшие извне захватчики нарушали мирную жизнь страны. Раздавались громкие сетования на вырождение века, возжеления царевичей, людскую жадность. «Я вижу богатых в этом мире, — говорит буддистская сутта. — Из богатств, которые они приобрели в своем безумии, они ничего не дают другим; они жадно накапливают богатства и все дальше и дальше заходят в своей погоне за наслаждениями. Царь, даже если бы он завоевал все царства земли, если бы он был правителем всей земли по эту сторону моря до самого берега океана, — он все же не успокоился бы и алчно домогался бы тех владений, которые находятся по другую сторону моря. Царь и многие другие люди с неудовлетворенными желаниями становятся добычей смерти... и ни родные, ни друзья, ни знакомые не спасут умирающего человека; наследники забирают его имущество, а он получает награду за свои дела; того, кто умирает, не сопровождают ни его сокровища, ни жены, ни дети, ни имущество, ни царство»¹.

Чувство неудовлетворенности, упадок государства и общественной жизни, потеря надежды в этом мире, присущая человеку неуверенность в своих силах — все это направляло внимание индивида на изучение своей души и своих эмоций. Были и такие, которые стремились к святости и не заботились о несовершенной и преходящей жизни, в надежде достигнуть какого-то отдаленного мира грез, в котором не будет ни греха, ни продажности и который остается одним и тем же вчера, сегодня и вечно. Почти все отворачивались от жизни, полной утомления, отвращения и отчаяния. Обольщение настоящим уступало очарованию потустороннего. Люди жадно искали кратчайший путь к спасению. Глубокое созна-

¹ Oldenberg, Buddha, p. 65.

ние бренности всего земного было вдохновением времени. Представление о добром боге, естественно, связывалось с верой в моральное руководство миром. Когда возникает подозрение относительно природы жизни на земле, вера в бога ослабевает. Когда каждый считает, что жизнь есть страдание или, по крайней мере, сомнительное благо, нелегко продолжать придерживаться старой веры. Вера, существовавшая веками, рассеялась как сон. Престиж авторитета упал, и традиционные связи ослабли. В этом мятеже мыслей, возникшем вследствие разрушения веры и провозглашения независимости человека, на первый план выдвигаются поверхностное умозрение и многочисленные фантазии в области метафизики. Люди этой эпохи, подавленные растущим чувством моральной слабости, пытались найти какую-либо духовную опору. Мы видим материалистов, настаивающих на существовании чувственного мира, буддистов с их ценным психологическим учением и высоким нравственным принципом. Если некоторые с отчаянием утопающего цеплялись за веды, то реформаторы ставили перед собой моральную задачу вести совершенную жизнь и свершать добрые деяния, намеренно отказываясь размышлять о возможности потустороннего. Аскеты, *тиртханкары*, или «искатели брода», претендовали на то, чтобы быть открывателями новых путей. Гаутама и Вардхамана были наиболее выдающимися реформаторами. В буддистских работах упоминаются и другие учителя, распространявшие ересь: скептик Санджая, отвергавший всякое познание *я* и ограничивавший свои исследования вопросом достижения умиротворения¹; материалист Аджита Кешакамбалин, отрицавший всякое интуитивное познание и рассматривавший человека как продукт четырех элементов, соединения которых распадаются с наступлением смерти; Пурана Кашьяпа, не примыкавший ни к одной из имевшихся школ, не признававший моральных отличий и придерживавшийся точки зрения беспричинности или случайности происхождения¹ и пассивности души; Маскарин Госала, фаталист, который утверждал, что человек не властен над жизнью и смертью, и верил, что все вещи — живые дживы, находящиеся в процессе непрерывного изменения, определяемого их внутренней энергией, пока они не достигнут совершенства²; и Какуда Катьяяна, который отстаивает существование качественных отличий элементов бытия — земли, воды, огня, воздуха, пространства и души, с удовольствием и страданием как началами изменения элементов, создающих и разрушающих индивидов³. В разных частях страны появилось бесчисленное

¹ Ahetuvāda. Sāmaññaphalasutta. Dīgha Nikāya, 1.

² Majjhima Nikāya, 1. См. также Sūtrakṛtāṅga.

³ Ср. с этим философию Эмпедокла с ее четырьмя элементами и двумя началами изменения — любовью, которая объединяет, и ненавистью, которая разъединяет.

количество учителей, провозглашавших добрые вести о тайне освобождения.

Мы можем проследить уже в раннем эпическом периоде появление многих новых течений мысли, которые обогатили более позднюю эпоху. Хотя они существовали уже в тот период, однако своей полной силы они достигли только в конце эпической эры. При божественном управлении жизнью болезнь и лекарство от нее появляются одновременно, и где бы ни текли ядовитые потоки греховности, тут же вырастает древо жизни, чьи листья служат источником выздоровления народов. Учения ведийских пророков и упанишад были собраны и кратко изложены в сутрах. Получают распространение сугубо логические и чисто религиозные системы мышления. Первыми появляются чарваки, буддисты и джайнисты. Вслед за тем, как своеобразная реакция, делаются попытки выделить теистическую сторону учения упанишад. Буддизм и джайнизм с их подчеркиванием этических проблем не смогли удовлетворить более глубокие духовные запросы и эмоции. Когда духовные потребности масс не могли уже удовлетворяться тощими абстракциями упанишад или блестящим пантеоном вед и еще менее — неясной идеализацией моральных принципов джайнистов и буддистов, появились новые системы, предлагавшие религию менее формальную, менее холодную и более удовлетворяющую, чем культ упанишад в тогдашнем его понимании, системы, поставившие живого личного бога на место неопределенного абстрактного Абсолюта. Бхагавадгита, где Кришна представлен как воплощение Вишну, равно как и Вечный Брахман упанишад, система панчаратра, шайвизм Шветашватары и других более поздних упанишад, а также форма буддистской махаяны, где Будда становится вечным богом, — все они относятся к этому новому направлению религиозной мысли.

В этот период некоторые умозрительные души стремились проложить новые пути в философии. Появились зачатки систематической философии. Системы санкхья и йога в их первоначальной форме, а также системы ньяя и вайшешика развивались на независимой основе, хотя все они пытались подкрепить свои позиции ссылкой на веды. Обе школы мимансы непосредственно основывались на толковании ведийских текстов. Все эти системы окончательно оформились к концу эпического периода. Во враждующих философских системах, каждая из которых представляла собой ту или иную фазу духовной жизни века, проявлялись противоречия того времени. В этом периоде необходимо отличать три различные ступени в развитии мысли, которые и хронологически и логически следуют одна за другой:

1) системы, противостоявшие против авторитета вед; это теории чарваков, джайнистов и буддистов (VI век до н. э.);

2) теистическая реконструкция Бхагавадгиты и более поздние упанишад (V век до н. э.);

3) умозрительное развитие шести систем (III век до н. э.), которые окончательно оформились примерно в конце II века н. э.

II. ОБЩИЕ ИДЕИ ВЕКА

Прежде чем мы приступим к рассмотрению трех систем — материализма, джайнизма и буддизма, мы должны кратко остановиться на идеях, пользовавшихся признанием того века. Общепространственными были идеи перерождения и страдания во время жизни, включающие и идею непостоянства. Мысль, что жизнь есть страдание, а объекты мира представляют собой лишь источники соблазна и мучений, унаследована, повидимому, от упанишад. Свидетельством этого является вопрос Начикетаса, обращенный к Яме: «Можем ли мы быть счастливы, обладая девами, лошадьми, богатством и царским достоинством, когда мы видим тебя, о Смерть?»¹ Колесо перерождения является развитием учения о страдании. Понятие перерождения души, переходящей от одной жизни к другой, представляется неопределенной фантазией, лишаящей существование его смысла, а жизнь — ее радостей. «Дух еще может вынести мысль о решении его судьбы раз навсегда, о вечных мучениях, но бесконечное переселение души из одного мира в другой, от существования к существованию, нескончаемая борьба с невидимой силой все повторяющегося разрушения — мысль, подобная этой, может привести в уныние даже самого мужественного человека, с дрожью наблюдающего за безрезультатностью всего этого нескончаемого хода событий»². Этой идеи непостоянства придерживались все философские школы, которые тогда возникали. Ее называли по-разному, например джагадвьяпара, сансара, вьявахара, прапанча. Закон кармы является ее необходимым следствием. Неизбежно возникает вопрос, существует ли какой-либо выход из этого «колеса», какое-либо освобождение от смерти. В своих кельях отшельники, упоминаемые в Атхарваведе, практиковали ту или иную систему поведения, чтобы приобрести сверхъестественную силу. Вера в очищающую силу *тапаса*, или аскетизма, была сильна. Тапас, как суровый аскетизм, заменил процессы размышления и созерцания, проповедуемые в упанишадах. Чтобы в мистическом видении воспринять бога, душа должна быть воспитана в тиши. Группы аскетов, занимающихся самоистязанием, встречались в то время повсюду. Все более и более росло значение каст.

III. МАТЕРИАЛИЗМ

Материализм так же древен, как и философия, и эта теория встречается еще в добуддистский период. Зачатки материализма

¹ Kāṭha Up.

² Oldenberg, Buddha, p. 45.

можно найти в гимнах Ригведы. «Некоторые признаки указывают на то, что уже в добуддистский период в Индии появились глашатаи чисто материалистических теорий, и несомненно, что эти доктрины с тех пор и до сегодняшнего дня имеют многочисленных тайных последователей»¹. Еще в древних буддистских рукописях имеются ссылки на это учение. «Человек состоит из четырех элементов. Когда человек умирает, элементы земли возвращаются и снова попадают в землю, элементы воды возвращаются в воду, элементы огня возвращаются в огонь, а элементы воздуха — в воздух; чувства растворяются в пространстве. Мудрец и глупец, когда тело разрушается, одинаково лишаются всего, погибают, не существуют больше»².

Материалисты, несомненно, предшествовали буддизму, поскольку древнейшие буддистские работы упоминают о них³. Ссылки на это учение имеются также в эпических произведениях⁴. Ману упоминает о *настиках* (нигилистах) и *пашандах* (еретиках)⁵.

Классическим авторитетом материалистической теории считаются сутры Брихаспати, которые, однако, не сохранились [36]. Нашими главными источниками являются полемические работы других школ. Краткое изложение учения этой школы дается в первой главе Сарвадаршанасанграхи.

IV. ТЕОРИИ МАТЕРИАЛИЗМА

В своем стремлении низвергнуть жреческую монополию и провозгласить абсолютную свободу в отношении принятия или непринятия религиозной веры материалисты прибегли к другой крайности.

Мы узнаем из их взглядов, к чему приводит нас необузданная, освободившаяся от всяких ограничений мысль. Сущность этого учения выражена одним из действующих лиц во втором акте аллегорической пьесы Прабодхачандроая. «Локаята — это единственная в своем роде шастра; авторитетом для нее является только перцептивная очевидность; земля, вода, огонь и воздух суть элементы; богатство и наслаждение являются целью человеческого существования. Материя может мыслить. Никакого другого мира не существует. Смерть — конец всему».

Шастра называется локаятой⁶ именно потому, что она утверждает, что существует только этот мир, или *лока*. Материалистов

¹ G a r b e, The Philosophy of Ancient India, p. 25.

² R h y s D a v i d s, Dialogues of Buddha, II, p. 46.

³ R h y s D a v i d s, American Lectures, p. 24.

⁴ См. Sāntiparva, стихи 1414 и 1430—1442; и Salyaparva, 3619; см. также Viṣṇu Purāṇa, III. 18. 14—26.

⁵ Institutes of Manu, II. 11; III. 150, 161; IV. 30, 61, 163; V. 89; VIII. 22. 309; IX. 65. 66; XII. 33. 95. 96.

⁶ Термин «локаята» в отношении чувственного мира — санскритское обозначение материализма.

называют локаятиками. Их называют также чарваками, по имени основателя этой теории [39].

Истинно лишь то, что достигается с помощью непосредственного восприятия. Существует только то, что дается в восприятии. Невоспринимаемое не существует по той простой причине, что оно не воспринимается. Значение вывода не признается вообще. Когда мы видим дым, мы вспоминаем об огне благодаря ассоциации или памяти о прошлых восприятиях. Вот почему вывод иногда бывает правильным, а иногда ложным. Материалисты более позднего периода выдвигают определенные мотивы для обоснования своих взглядов относительно вывода. Мы не можем делать выводов, пока не знаем всеобщей связи. Восприятие не дает нам всеобщей связи, эта связь также не может быть обусловлена выводом, поскольку такой вывод требовал бы наличия второго и т. д. Свидетельство других лиц не имеет цены. Аналогия не может объяснить правомерности вывода, и, таким образом, он становится необоснованным. Это только субъективная ассоциация, которая если вообще и может быть оправдана, то только в отдельных случаях.

Поскольку чувственное восприятие является единственной формой познания, материя есть единственная реальность. Только она одна познается чувствами. Все, что материально, — реально. Первоосновой всего являются четыре элемента: земля, вода, огонь и воздух. Эти элементы вечны, и с их помощью можно объяснить развитие вселенной от простейших животных организмов до появления философов.

Интеллект — не что иное, как модификация этих четырех элементов, и он погибает, как только распадаются соединения элементов, из которых он возникает. «Интеллект, воплощенный в модифицированных формах неразумных элементов, возникает таким же путем, каким красный цвет получается из комбинации бетеля, арекового ореха и извести»¹. Подобно тому как опьяняющая сила возникает в результате смешения определенных ингредиентов, так и сознание является продуктом соединения указанных четырех элементов. При наличии четырех элементов самосознающая жизнь возникает таинственно, подобно тому как появляется джин, когда Аладдин трет свою лампу. Мысль является функцией материи. Уместно использовать здесь знаменитое изречение Кабаниса о том, что мозг выделяет мысль так же, как печень выделяет желчь. Нет нужды рассматривать душу как нечто отличное от тела. Это то же тело, только наделенное интеллектом. «Атман — это тело, которое характеризуется качествами, выраженными в суждениях типа «Я толстый», «Я молодой», «Я старый», «Я взрослый» и т. д.»² Мы не имеем доказательств раздель-

¹ S. S. S. S., II. 7.

² Там же, 6.

ного существования души и тела. Мы не видим я без тела. «Кто видел душу, существующую отдельно от тела? И разве жизнь не возникает из первичных состояний материи?»¹ Сознание неизменно связано с телом. Поэтому оно само является телом. Человек есть то, что он ест.

Садананда упоминает о четырех различных школах материализма. Главное, что их разделяет, — это понятие души. Одна школа отождествляет душу с грубым телом, другая — с чувствами, третья — с дыханием, четвертая — с органом мышления². Однако все эти школы придерживаются той точки зрения, что душа — только естественное явление. В подтверждение этого положения материалисты ссылаются на священное писание и приводят следующее высказывание из упанишад: «Возникшее из этих элементов погибает. И когда они распадаются — после смерти нет места и интеллекту»³. Из сказанного вытекает, что глупо думать, будто душа может рассчитывать на какое-либо вознаграждение за свои деяния в будущем состоянии. Поэтому следует признать ошибочным взгляд, согласно которому признается существование другого мира. Не существует никакого другого мира, кроме этого, и нет ни неба, ни ада. Все это измышления шарлатанов. Религия — это глупое заблуждение, болезнь разума. Бог вовсе не является необходимым для объяснения мира. Под влиянием религиозных пред-рассудков люди привыкли к мысли о существовании другого мира и бога, и, когда исчезают религиозные иллюзии, они начинают ощущать какую-то потерю и испытывать непривычную опустошенность и потребность в этих иллюзиях. Однако природа абсолютно равнодушна ко всем человеческим ценностям. Она безразлична и к хорошему и к плохому. Солнце освещает одинаково и добро и зло. Если природа и обладает какими-нибудь качествами, то эти качества трансцендентны и не могут быть подведены под понятие нравственности. Большинство людей, из-за их слабости, верят, что существуют божества, покровители добродетели и мстители за преступления, к которым обращаются поклоняющиеся им и чтущие их. Все это, разумеется, должно быть отнесено за счет скудости мышления. За все время существования мира мы нигде не обнаруживаем вмешательства высших существ. Мы неправильно истолковываем естественные явления, когда полагаем, что они вызваны богами или дьяволами. Те, кто отрицает духов, не могут рассматривать природу как доказательство существования доброго бога, истолковывать историю как проявление божественного разума, объяснять личные переживания как предначертания Провидения. Рассмотрение истории как свидетельства божественной справедливости, а совершающихся в мире событий как предначертанных

¹ Prabodhacandrodaya, II.

² Vedāntasāra.

³ Brh. Up., II. 4. 12.

Провидением для спасения души есть не что иное, как извращение действительности. Природа производит вещи сама, без какого-либо вмешательства со стороны богов. Разнообразие мира порождается им самим. Огонь горяч и вода холодна потому, что все это в природе вещей. «Кто так изумительно раскрасил павлина или кто заставил кукушку так хорошо куковать? В данном случае это не кто другой, как сама природа»¹. С дерзновенным догматизмом эта философия выбрасывает из мира все ценности² и считает веру в бога и в потусторонний мир признаком лживости, феминизма, слабости, малодушия или подлости.

Согласно этой теории наслаждение и страдание — основные факторы жизни. Неограниченный гедонизм является этическим идеалом материалистической школы. Надо есть, пить и наслаждаться жизнью, ибо смерть, прекращающая жизнь, приходит ко всем.

Пока жизнь еще ваша — живите радостно:

Никто не может избежать пронзительного взгляда смерти;

И раз уж этот взгляд все равно испепелит наш остов,

То как он сможет когда-либо снова возродиться?³

Добродетель является иллюзией, реально только наслаждение. Жизнь — это цель жизни. Все доброе, возвышенное, чистое, вызывающее сострадание внушало недоверие. Эта теория выступала за сенсуализм и эгоизм и грубое утверждение низменных желаний. Нет нужды умерять страсти и инстинкты, поскольку они от природы присущи человеку. В то время как упанишады предписывают смирение и строгий образ жизни и стремятся развить чувство всеобщего благоволения и любви, материалисты провозглашают учение неконтролируемой энергии, самоутверждение и пренебрежительное отношение ко всем авторитетам. Они считают несправедливым, что один человек должен управлять, а другой повиноваться, поскольку все люди равны от природы. Моральные правила — это людские условности. Когда мы следуем отрицательным правилам поста и эпитимии, мы забываем о главной цели в жизни — о наслаждениях. «Те, кто, убивая животных, или предаваясь чувственным наслаждениям, или беря то, что принадлежит другим, сомневаются в том, законно это или нет, действуют вопреки главной цели жизни»⁴. На утверждение буддистов, что наслаждения связаны со страданием, материалисты отвечают: «Они считают, что вы должны отказать от наслаждений жизни потому только, что они

¹ S. S. S. S., II. 5.

² По мнению г-на Банерджи, системы ньяя и вайшешика были первоначально атеистическими, хотя их современные последователи превратили их в теистические учения. Согласно Кумариле, атеистические настроения были общераспространенными среди приверженцев школы пурва-мимансы.

³ S. D. S., p. 2.

⁴ Prabodhacandrodaya, II.

связаны со страданиями, но какой благоразумный человек бросит неочищенный рис, в котором заключается превосходное зерно, только из-за того, что он покрыт шелухой?»¹ «Можете ли вы сказать, что чувственные наслаждения не являются целью человека, потому что они всегда связаны со страданием? Все дело в том, чтобы разумно пользоваться наслаждениями в чистом виде и избегать страданий, которые неизбежно сопутствуют наслаждениям. Поэтому не следует из-за боязни страданий отказываться от наслаждений, которые по самой природе присущи нам»².

Авторитет вед отвергался в самых резких выражениях. Ведийские тексты имели три основных недостатка — неистинность, внутреннюю противоречивость и тавтологию.

Не существует ни неба, ни окончательного освобождения, ни какой-либо души в ином мире.

Ни деятельность четырех каст, ни деятельность групп людей и т. д. не дают реальных результатов.

Агнихотра, три веды, три правила аскетов и посыпание друг друга пеплом —

все это создано самой природой как средство к жизни для тех, кто был лишен знания и мужества.

Если животное, убитое согласно обряду джьйотиштомы, отправится прямо на небо,

то почему же приносящий жертву не предложит тотчас своего собственного отца?

Если шраддха дает полное вознаграждение существам, которые умирают, в таком случае нет надобности снабжать провизией тех, кто отправляется в безвозвратный путь.

Если находящиеся на небе существа вознаграждаются нашими жертвоприношениями во время шраддхи,

в таком случае почему не давать пищи земным проповедникам?

Пока есть жизнь, пусть человек живет счастливо, пусть он кушает все с топленым маслом, если даже он задолжает из-за этого.

Если тело становится пеплом, каким образом оно когда-либо сможет возродиться?

Если тот, кто расстается со своим телом, отправляется в иной мир, то как может он не вернуться, будучи привязан любовью к своим родным? Отсюда следует, что все, что установлено брахманами, является не чем иным, как только способом добывания средств к жизни.

Все эти церемонии для умерших преследуют только эту цель.

Тремя творцами вед являются шуты, мошенники и дьяволы.

Все хорошо известные формулы пандитов, джарихари, турпхари и т. д. и все непристойные обряды для царицы, предписываемые ашвамедхой, все это было надумано шутами, а также и все виды даров жрецам.

¹ Prabodhacandrodaya, II.

² S. D. S., p. 4.

Употребление мяса в пищу также предписано дьяволами, бродящими в ночи (S. D. S., I).

Очевидно, что приведенные выдержки заключают в себе элементы пародии на взгляды чарваков. Ибо философия, которая серьезно принималась в течение веков [17], не может быть представлена в столь примитивно грубой форме ¹.

У. ОБЩИЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Материалистическая теория должна была многое сделать для развенчания старой религии обычаев и таинств. Любые усилия, направленные на улучшение существующих институтов, санкционированных временем и вошедших в жизнь людей, не дадут результатов, если пассивность и предрассудки, существовавшие веками, не будут потрясены какой-нибудь взрывной силой, подобной учению чарваков. Материализм провозглашает духовную независимость индивида и отрицает сам принцип авторитета. Ничто не должно быть принято индивидом из того, что не находит своей очевидности в движении разума. Это было обращение человеческого духа к самому себе и отрицание всего, что является для него внешним и чуждым. Философия чарваков представляет собой фанатическое усилие, направленное на освобождение современного ей поколения от бремени прошлого, которое довлело над ним. Устранение догматизма, происходившее с помощью этой философии, было необходимо для того, чтобы освободить место для конструктивных усилий умозрения. В дальнейшем развитии индийской философской мысли материализм, естественно, подвергался многочисленным резким и презрительным нападкам. Наиболее часто повторялся классический аргумент о невозможности развития субъекта из объекта, поскольку субъект всегда предшествует объекту. Сознание не может порождаться естественными силами. Теория, утверждающая, что я не существует отдельно от тела, критиковалась по следующим пунктам:

1. Наша неспособность представить себе сознание вне тела еще не означает того, что сознание является свойством тела, так как тело может играть только вспомогательную роль в осуществлении сознания. Восприятие света невозможно без света. Но отсюда не следует, что восприятие является светом или его свойством.

2. Если бы сознание было свойством тела, то в таком случае невозможно было бы сознание тела, так как сознание не может быть свойством того, что сознается, а присуще тому, кто сознает. Другими словами, субъект не может быть сведен к объекту или его свойству.

¹ См. R h y s D a v i d s, Dialogues of Buddha, I, pp. 166—172.

3. Если бы сознание было свойством тела, то оно могло бы восприниматься и другими, а не только обладателем данного тела, ибо мы знаем, что свойства материальных вещей могут восприниматься другими людьми. Между тем сознание одного лица является его личным свойством и не может быть познано другими таким же путем, как оно познается им самим.

4. Даже тело по природе своей предполагает существование кого-то, кто контролирует его. Сознание и принадлежит этому контролеру.

Позиция материалистов, таким образом, должна быть признана внутренне противоречивой. Если человек — продукт простой природы, то непонятно, как он мог прийти к созданию тех или иных моральных идеалов. Многие философские школы критикуют теорию, утверждающую, что восприятие является единственным источником познания. В качестве примера мы можем здесь привести следующую выдержку из Санкхьятаттвакаумуди: «Когда материалист заявляет, что вывод не является способом познания, то как он может знать, что тот или иной человек невежественен, или сомневается, или ошибается? Ибо невежество, сомнения и ошибки других людей не могут быть раскрыты с помощью чувственного восприятия. Следовательно, даже материалист должен делать вывод о невежестве и т. д. других людей на основании их поведения и речи и, таким образом, признать, вопреки своему желанию, вывод как один из способов познания». Нигилизм и скептицизм явились продуктом последовательного развития перцептивной теории познания. Согласно этой теории, идеи, которые движут миром, не реальны, потому что они не имеют измерений. Несмотря на все очевидные недостатки, эта школа оказала огромное влияние на современные умы и разрушила очарование прошлого. Ее суждения, свободные от вымыслов теологии и диктата авторитета, направляли мысль на основные вопросы философии. Когда люди, освободившись от предрассудков и религиозных суверий, начинают размышлять, они легко принимают материалистическое учение, но при более глубоком размышлении они отходят от него. Материализм является первым ответом на вопрос, до какой степени наш невооруженный разум помогает нам разобраться в трудностях философии.

Л И Т Е Р А Т У Р А

- Sarvadarśanasamgraha, в переводе Коуэлла и Гау, chap. I.
 Sarvasiddhāntasārasamgraha, приписываемая Saṃkarācārya, в переводе
 M. Raṅgācārya, chap. II.
 Prabodhacandrodaya, II.
 Colebrook, Miscellaneous, I, pp. 402 ff.
 Muir, J. R. A. S., 1862, vol. 19, pp. 299 ff.
 Г. Ольденберг, Будда, его жизнь, учение и община. Перевод с 4-го
 немецкого издания А. Н. Ачкасова, Москва, 1905.

Глава шестая

ПЛЮРАЛИСТИЧЕСКИЙ РЕАЛИЗМ ДЖАЙНИЗМА

Джайнизм.— Жизнь Вардхаманы.— Деление на шветамбаров и дигамбаров.— Литература.— Отношение к буддизму.— Философия санкхья и упанишады.— Логика джайнизма.— Пять видов познания.— Ньяя и их подразделения.— Саптабханги.— Критика джайнской теории познания.— Ее монистические положения.— Психологические взгляды джайнизма.— Душа.— Тело и ум.— Метафизика джайнизма.— Субстанция и качество.— Джива и аджива.— Акаша, дхарма и адхарма.— Время.— Материя.— Атомистическая теория.— Карма.— Лешьи.— Дживы и их виды.— Этика джайнизма — Свобода человека.— Сравнение этики джайнизма и буддизма.— Касты.— Сангха.— Отношение к богу.— Религия.— Нирвана.— Критическая оценка джайнской философии.

І. ДЖАЙНИЗМ

Как буддисты являются последователями Будды — Пробужденного, так и джайнисты представляют собой последователей Джинны — Победителя (титул, присвоенный Вардхамане, последнему пророку джайнизма). Это слово приложимо также и к тем мужчинам и женщинам, которые победили в себе низшую природу и постигли высшую. Само наименование джайнизма указывает на преимущественно этический характер данной философской системы.

ІІ. ВАРДХАМАНА

Вардхамана, старший современник Будды, был вторым сыном кшатрия, вождя племени в Магадхе, современном Бихаре. Согласно преданию, он родился в 599 году до н. э. и умер в 527 году до н. э.

«Вардхамана, как и его отец, был кашьяпой. Повидимому, он жил в доме своих родителей до самой их смерти, а его старший брат, Нандивардхана, после этого взял княжество в свои руки. Затем, в возрасте 28 лет, Вардхамана, с согласия старших, начинает духовную карьеру, которая в Индии, так же как и в церкви западных стран, казалось, предоставляла младшим сыновьям широкое поле деятельности. В течение двенадцати лет он вел жизнь отшельника,

посещая даже дикие индийские племена по названию радха. Уже на второй год своего отшельничества он стал ходить голым. С конца этих двенадцатилетних предварительных самоистязаний датируется кевалийность Вардхаманы. После этого он признается всеведущим пророком джайнизма, или *тиртханкаром* (основателем пути), и получает титулы Джини (духовного победителя), Махавиры (великого героя) и т. д., которые были присвоены и Шакьямуни. Последующий тридцатилетний период своей жизни Вардхамана посвятил преподаванию своей религиозной системы и организации своего ордена аскетов, который, как было уже указано выше, пользовался покровительством или, во всяком случае, поддержкой главным образом тех князей, с которыми он был связан родственными узами через свою мать»¹.

Вардхамана называл себя толкователем догматов, унаследованных от двадцати трех прежних мудрецов, или тиртханкаров, история которых более или менее легендарна. Собственно, он был не столько основателем новой веры, сколько реформатором прежде существовавших учений Паршванатхи, умершего, как считают, в 776 году до н. э. По преданию, основание системы джайнизма приписывается Ришабхе, который жил за много столетий до того времени. Имеются данные, позволяющие утверждать, что примерно в I веке до н. э. были люди, которые преклонялись перед Ришабхадэвой — первым тиртханкаром. Несомненно, что джайнизм был распространен еще до появления Вардхаманы или Паршванатхи. Яджурведа указывает имена трех тиртханкаров — Ришабха, Аджитанатха и Ариштанеми. Бхагавата-пурана подтверждает ту точку зрения, что основателем джайнизма был Ришабха. Но как бы то ни было, на самом деле джайнисты считают, что их философская система провозглашалась в течение многих столетий прошлого рядом великих учителей.

Приверженцы Вардхаманы вербовались главным образом из аристократии кшатриев, и он организовал их в регулярную общину верующих и неверующих ее членов обоого пола. Мы имеем основание считать, что под влиянием Вардхаманы последователи двух различных кредо объединились в одну группу — те, кто был согласен с ним в том, что полный отказ от владения имуществом включает в себя и отказ от всякого одеяния, и те, из группы последователей Паршванатхи, которые не признавали этой исключительной меры самоотречения и рассматривали одежду как необходимость. Возможно, что на этот факт ссылаются в Уттарадхьяяне в сообщении об объединении двух церквей — Кеши и Гаутамы. Этот вопрос — одеяния *против* неодеяния — привел к крупному расколу и разделению джайнистов на две секты — шветамбаров

¹ J a s o b i, Introduction, p. XV, S. V. E., vol. XXII. См. также стр. 217 и далее.

(одетых в белое) и дигамбаров (обнаженных), каковой и произошёл в 79—82 годах н. э.

Эти секты отличались друг от друга не столько по своим философским воззрениям, сколько по этическим установкам. Дигамбары считали, что кевалины, совершенные святые, живут без пищи, что монах, если он обладает какой-либо собственностью, даже вроде одежды, не может достигнуть нирваны и что ни одна женщина не может добиться освобождения. Они изображали тиртханкара обнаженным, не имеющим никакого украшения, с потупленным взором, и думали, что Вардхамана никогда не был женат. Они не признавали канонических книг шветамбаров и сами никаких не имели.

III. ЛИТЕРАТУРА

Как и обычно, эта вера хранилась в умах людей. Знание священных писаний постепенно ослабевало, и уже в IV веке до н. э. остро ощущалась необходимость канонизации. С этой целью в Паталипутре приблизительно в конце IV века до н. э. был созван собор, хотя окончательную форму канонические правила приняли лишь 800 лет спустя, на соборе в Валабхи под председательством Дэварддхи, то есть приблизительно в 454 году н. э. К канонической литературе отнесены были тогда 84 произведения. Среди них 41 сутра, ряд пракирнаков, или неклассифицированных работ, 12 нираюкты, или комментарий, и один махабхашья, или главный комментарий ^[38]. 41 сутра включали 11 ангов, 12 упангов, 5 чхедов, 5 мула и 8 различных работ, как, например, Кальпасутра Бхадрабаху ¹. Они были написаны на языке ардхамагадхи, но после наступления христианской эры санскрит стал основным языком джайнизма. Согласно данным, исходящим от самих дигамбаров, священные учения были записаны лишь в 57 году н. э., а до того они были недоступны, и единственным источником информации было только то, что люди помнили из высказываний Вардхаманы и кевалинов. Священные писания, относящиеся к 7 таттвам, 9 падартхам, 6 дравьям и 5 астикаям ² были сформулированы на их основе ³.

¹ В переводе Якоби в S. B. E., vol. XXII.

² См. J a i n i, Outlines of Jainism, Appendix V.

³ Среди неканонических работ шветамбаров интерес с точки зрения философии представляют следующие произведения: 1) U m ā s v ā t i, Tattvārt-hadhīgama Sūtra (после III века н. э.). Она состоит из десяти глав, и на нее написано множество комментариев. Это весьма известная книга. 2) S i d d h a-s e n a D i v ā k a r a, Nyāyāvātāra (V век н. э.). 3) H a r i b h a d r a, Śaddarśanasamuccaya (IX век н. э.). 4) M e r u t u ṅ g a, Śaddarśanavicāra (XIV век н. э.). Navatattva относится к этому же периоду, хотя ее автор неизвестен.

Из главных работ дигамбаров можно упомянуть: 1) K u n d a k u n d a-s a r u a, Pañcāstīkāyasāra (50 год до н. э.?). Говорят, что Кундакундачарья—это Элачарья (Elacārya), автор Тируккурала (Tirukkural), поскольку Тиру-

IV. ОТНОШЕНИЕ К ДРУГИМ СИСТЕМАМ

Буддизм и джайнизм отрицают существование какой-либо разумной первопричины, чтут обожествленных святых, имеют духовных лиц, соблюдающих безбрачие, и считают за грех лишить жизни животное по любой причине. Основатели этих систем старались сами быть совершенными, хотя и не всегда были таковыми. Обе эти системы если и не были противниками вед, то, во всяком случае, безразлично относились к их авторитету. Из-за исключительного сходства жизни и учений Будды и Вардхаманы некоторые полагают, что обе эти философские системы представляют собой единое целое и что джайнизм по существу является только ответвлением буддизма. Барт пишет: «Легенды о Вардхамане или, как его принято называть, Махавире, великом герое, по-теперешнему Джине, настолько даже в мелочах совпадают с тем, что говорится о Гаутаме Будде, что мы поневоле приходим к заключению, что прообразом обоих была одна и та же личность. Оба — царского происхождения. Одни и те же имена постоянно упоминаются среди их родственников и учеников. Они родились и умерли в одной и той же стране и в один и тот же период времени. Согласно признанным данным, нирвана Джини наступила в 526 году до н. э., а Будды — в 543 году до н. э. В общем, если допустить некоторую неопределенность в передаче этих дат из поколения в поколение, мы можем рассматривать обе эти даты как идентичные. Подобное же совпадение имеет место и в отношении традиций. Как и буддисты, джайнисты заявляют о том, что они пользовались покровительством князей династии Мауриев. Место, которое является священной землей для одной системы, почти всегда является священной землей и для другой, и эти их святилища совпадали и в Бихаре, и на полуострове Гуджарат, и на горе Абу в Раджастане, и в других районах. Если мы сличим всю совокупность данных — доктрины, характер организаций, религиозных обрядов и традиций, — мы неизбежно должны будем прийти к выводу, что одна

валлувар (Tiruvalluvar) был только ее издателем. 2) *Vidyānanda*, *Jainaślokaṅkāra* (VIII век н. э.). 3) *Guṇabhadra*, *Ātmanuśāsana* (IX век). 4) *Amītasandra*, *Tattvārthasāra* и 5) *Puruṣārthasiddhyupāya* (IX век). 6) *Nemiśandra*, *Dravyasaṅgraha* (X век), в которой говорится о *дравьях*, или субстанциях. 7) *Gommatasāra*, где рассматривается пять понятий связанности: с *бандха*, или зависимость, *бандхьямана*, или то, что зависимо, *бандхасвамин*, или то, что ставит в зависимость, *бандхакету*, или причина зависимости, *бандхабхеда*, или способы избавления от зависимости. 8) *Labdhisāra*, где говорится о *лабдхи*, или приобретении. 9) *Kṣāpanasāra*, где рассматриваются способы и средства, с помощью которых могут быть устранимы *кашайи* (страсти). 10) *Trilokasāra*, в которой содержится описание трех *локов*, или областей вселенной, и 11) *Sakalakīrti*, *Tattvārthasāradīpikā* (1464 год. н. э.); *Malīṣeṇa*, *Syādvādamajjari* (XIII век) и *Devasūri*, *Pratīpanayattvālokalāṅkāra* (XI век), а также другие весьма важные работы. Некоторые из этих работ переведены на английский язык в сериях «Sacred Books of the Jains».

из указанных религий представляет собой секту и до некоторой степени копию другой. Когда же ко всему этому мы учтем те многочисленные связи, которые имелись между легендами о Будде и брахманистскими традициями, связи, которых, однако, недостает в легендах о Махавиरे, тогда мы пойдем, кроме того, что в пользу буддизма свидетельствуют эдикты Ашоки, и к тому времени — к III веку до н. э. — некоторые из дошедших до нас работ появились уже в литературной форме, тогда как самые древние, неоспоримые по своей природе, свидетельства в пользу джайнизма относятся не ранее чем к V веку н. э.; когда же мы учтем, что основной священный язык буддистов — пали — является столь же древним, как и эти эдикты, в то время как язык джайнистов, ардха-магадхи, являющийся пракритским диалектом, очевидно, более позднего происхождения, и если, кроме того, мы присовокупим к этим выводам — правда, не совсем достоверным по современным данным — соображения о внутренних характерных чертах джайнизма, в частности о его более зрелой форме систематизации, его тенденции к распространению и его стараниях постоянно показывать свою древность, то все это позволяет нам без колебания признать, что из двух упомянутых систем буддизм имеет наибольшие права претендовать на оригинальность»¹. Однако Кольбрук считает джайнизм старше буддизма, поскольку он придерживается анимистической веры, допускающей почти во всем наличие души².

Каждая из этих точек зрения противоречит индийским традициям, рассматривающим джайнизм и буддизм как два различных вероисповедания. Индусские шастры никогда не смешивали их, и свидетельство этих шастр подтверждается такими исследователями, как Герино, Якоби, Бюлер и др. Как теперь окончательно установлено, Вардхамана действительно являлся исторической личностью, отличной от Гаутамы Будды, а джайнизм представлял собой систему, совершенно независимую от буддизма. Герино подчеркивает пять важнейших пунктов отличия Вардхаманы от Гаутамы Будды, относящихся к их рождению, к времени смерти их матерей, их самоотречению, просветлению и смерти. Вардхамана родился в Вайшали около 599 года до н. э., между тем как Гаутама — в Капилавасту приблизительно в 567 году до н. э. Родители Вардхаманы прожили до глубокой старости, между тем как мать Гаутамы умерла вскоре после его рождения. Вардхамана посвящает себя аскетической жизни с согласия своих родных, а Гаутама делается монахом вопреки желаниям своего отца. Вардхамана прошел двенадцать лет аскетической подготовки, в то время как Гаутама достиг просветления к концу шестого года. Вардхамана умер

¹ Barth, *Religions of India*, pp. 148—150 (см. Барт, *Религии Индии*, перевод под редакцией и с предисловием С. Трубецкого, Москва, 1897, стр. 165—167).

² Colebrook, *Miscellaneous Essays*, II, p. 276.

в Паве в 527 году до н. э., а Гаутама в Кусинагаре приблизительно в 488 году до н. э. Якоби пытается доказать приоритет и независимость джайнизма от буддизма несколькими различными способами, на которых мы здесь вкратце остановимся, отсылая интересующегося читателя к его научным рассуждениям¹.

Ниггантхи (те, кто не имеет оков), являющиеся, согласно данным буддистских книг, последователями Вардхаманы, должны быть отнесены, по крайней мере, к IV веку до н. э., если не раньше. Натапутта, как указано в буддистской литературе, написанной на пали, — это Вардхамана. Ссылка на доктрину ниггантхов, как это видно из буддистской канонической литературы, подтверждает идентичность ниггантхов и джайнистов. «Ниггантха Натапутта... познает и видит все вещи, претендует на совершенное знание и веру, учит об уничтожении — при помощи отшельничества — старой кармы и предупреждении — при помощи прекращения деятельности — новой кармы. С исчезновением кармы исчезают и страдания»².

Эдикты Ашоки упоминают секту джайнистов³. И даже в самих буддистских книгах имеются ссылки на то, что джайнизм является соперником буддизма. Кроме того, доказательства, вытекающие из существа дела, подтверждают точку зрения независимости джайнизма и буддизма. Джайнистская теория познания и теория души столь своеобразна и так несхожа с аналогичной теорией буддистов, что не может быть и речи о том, чтобы одна из них являлась побочным продуктом другой. Схожесть обеих доктрин в вопросе о карме и перерождении души ничего не доказывает, поскольку эти положения общеприняты во всех индийских системах. По вышеуказанным причинам мы рассматриваем джайнизм как более раннее вероучение по сравнению с буддизмом. М. Пуссэн высказал мнение, что джайны были «могущественным нищенствующим орденом, который был основан или реорганизован за несколько лет до появления Шакьямуни»⁴.

По мнению Кольбрука, философские учения джайнистов и санкхйистов по некоторым пунктам схожи между собой. Обе системы признают вечность материи и непрерывность этого мира. Однако дуализм одной системы отличается от дуализма другой. В то время как приверженцы системы санкхья выводят развитие материаль-

¹ См. Введение к томам XXII и XIV, S. В. Е.

² S. В. Е., vol. XXII, pp. XV ff. Буддхагхоша в своем комментарии на Брахма-джаласутту Дигхникайи ссылается на представление о холодной воде, как обладающей жизнью, а равно и на отрицание джайнистами доктрины адживака о том, что душа имеет цвет. Саманнапхаласутта ссылается, возможно, на четыре обета Паршванатхи. В Мадджхима Никайе (56) и Махавагге (VI. 31) мы получаем данные о переработке Буддой мирских учений Вардхаманы.

³ См. Vincent Smith, Aśoka, pp. 192—193.

⁴ M. Poussin, The Way to Nirvāṇa, p. 67.

ного мира и живых существ из начал пуруши и пракрити, джайнисты прослеживают их развитие от первобытной природы¹. Подобие только кажущееся. Концепция джайнизма об активности души имеет гораздо больше общего с теорией ньяя-вайшешики, чем с учением санкхьи о безынициативности и неактивности души; не находим мы согласия между этими двумя системами и в таких существенно важных теориях, как теория причинности.

Некоторые изучающие джайнизм делали иногда попытки представить его как некий мятеж критически настроенного прямолинейного кшатрия против умного недобросовестного брахмана, который отказывал всем другим в привилегии войти в четвертый орден саньясинов и претендовал на исключительный контроль над жертвоприношениями. Это мнение, однако, не может быть поддержано, поскольку нам известно, что брахманы не имели таких претензий в отношении ордена саньясинов, ибо все высшие классы общества допускались к прохождению через ашрамы. Если бы привилегированность, замкнутость брахманов могла служить причиной возмущения, то ими, во всяком случае, руководили бы не кшатрии, которым были присущи те же качества, что и брахманам, а другие классы. Мы не имеем также оснований полагать, что причиной подъема джайнизма являлись страдания простых людей. Это было выражением общего брожения умов, которое преваляло в начале эпического периода, и нет нужды изобретать какие-то антибрахманские предубеждения для объяснения этого подъема. Когда различные взгляды на жизнь, различные доктрины, провозглашаемые различными людьми, приходят в соприкосновение друг с другом, то обязательно произойдет взаимодействие мыслей, дающее стимул для необычайного развития чувств и верований, и джайнизм является одним из проявлений такого душевного беспокойства.

Доктрина о перерождении души, провозглашенная упанишадами — иногда в экстравагантной форме, — приводит к идее, что все вещи в этом мире обладают душой. Джайнисты, естественно, верят в то, что всякая материальная вещь, огонь, ветер и растения тоже содержат в себе дух. С такой точки зрения простая радость, испытываемая ранее жившими людьми от жертвоприношений, не могла сохраняться. Настало время для возмущения. Вера в то, что все вещи, животные и насекомые, растения и листья наделены душой, дополненная, кроме того, идеей перерождения души, приводила к боязни уничтожать жизнь в какой бы то ни было форме. Вардхамана настаивает на том, что мы ни в коем случае не должны причинять вред жизни ни в состязаниях, ни при жертвоприношениях. Для укрепления этой позиции протеста джайнисты отрицают бога, для умилостивления которого приносятся жертвы. Бог не

¹ Tattvārthādhigama Sūtra, Commentary on, III. 6.

может отвечать за горести жизни. Джайнизм ищет способы показа того, как устранить страдания жизни с помощью внутреннего и внешнего аскетизма. Когда мы станем совершенными, мы не уйдем в nirvanu-ничто, но вступим в состояние существ без качеств и связей и устраним всякую возможность перерождения.

Система джайнизма считается неортодоксальной (*асайдика*), поскольку она не признает авторитета вед. Поэтому джайнистам нельзя рассматривать свою систему мысли просто как откровение Джинны. Она претендует на признание своего соответствия с реальностью. Ее схема вселенной, как считают, основана на логике и опыте. В своей метафизике джайнисты признают ведийский реализм, хотя они и не систематизируют его в духе упанишад. Практически анализируется, и показывается ее атомистическое строение. Пуруши перестают быть пассивными наблюдателями и становятся активными агентами. Главными отличительными чертами джайнской философии следует признать ее реалистическую классификацию бытия, а также теорию познания с ее знаменитыми доктринами сьяд-вады и саптабханги, ее семеричный способ предикации и ее аскетическую этику. Здесь, как, впрочем, и в других системах индийской мысли, практическая этика сочеталась с философскими спекуляциями. Реалистическая метафизика и этика аскетизма, возможно, перешли к Вардхамане от его предшественников, но теория познания, вероятно, создана им, и она не безынтересна современнику, изучающему эту историю философии.

V. ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

Джайнисты признают пять видов познания: *мати*, *шрути*, *авадхи*, *манах-парьяя* и *кевала* ¹.

1) *Мати* представляет собой обычное познание, получаемое с помощью обычных средств чувственного восприятия. Оно включает в себя *смрити* — память и *санджня* или *пратъябхиджня* — узнавание; *чурита* или *тарка* — индукцию, основанную на наблюдении; *абхинибодха* или *анумана* — дедуктивное рассуждение ². *Матиджняна* иногда делится на три части: *упалабдхи* — восприятие, *бхавана* — память и *упайога* — понимание ³. Мати-джняна — это познание посредством *индрий*, то есть чувств и ума, который называется *аниндрия*, чтобы отличить его от чувств. Прежде чем достигнуть мати-джняны, мы всегда получаем предварительно чувственное представление, или *даршану* ^[30].

2) *Шрути*, свидетельство, — это познание, получаемое с помощью знаков, символов или слов. Если *мати-джняна* дает нам зна-

¹ U. T. S., I. 9 и D. S., 5.

² P., 41. О джайнистском понимании силлогизма см. главу о ньяе во II томе.

³ P., 42.

ние путем ознакомления, шрути дает только знание посредством описания. Шрути-джняна бывает четырех видов; *лабдхи* — ассоциация, *бхавана* — внимание, *упайога* — понимание и *ная* — аспекты значения вещей¹. Наая упоминается здесь постольку, поскольку различные интерпретации текстов священных писаний стали предметом дискуссий.

3) *Авадхи* — это непосредственное познание вещей, даже отдаленных во времени и пространстве. Это — познание, получаемое посредством ясновидения.

4) *Манах-парьяя* — это непосредственное познание мыслей других, подобно телепатическому познанию умов других.

5) *Кевала*, совершенное знание, охватывает все субстанции и их модификации². Это — всеведение, не ограниченное ни пространством, ни временем, ни объектом. Для совершенного сознания вся реальность понятна. Такое познание, которое независимо от чувств, познание, которое можно только ощутить, но не описать, возможно лишь для свободных от оков, очистившихся душ.

Первым трем способам познания присуще ошибаться, тогда как последние два не могут быть неправильными³. Достоверность познания заключается в его практической эффективности^[10], в том, что оно позволяет нам получить хорошее и избежать зла. Достоверное познание является верным представлением об объектах и потому практически полезно. Недостоверное познание представляет вещи в таких связях, в которых они не существуют. Когда мы ошибаемся, принимая веревку за змею, наше заблуждение, собственно, заключается в том, что мы видим змею там, где ее нет. Недостоверное познание подвержено противоречиям, тогда как достоверное познание свободно от этого. Ошибочное познание — это то, что характеризуется *саншайей*, или сомнением (присущим мати и шрути), *випарьяей* — ошибкой, или противоположностью истине (которая может быть найдена в авадхи), и *анадхьявашайей* — ложным знанием, вызываемым небрежностью и индифферентностью. Мы имеем восемь способов познания — пять правильных и три неправильных. И только один способ познания действует в определенный момент⁴.

Познание бывает *пратьякша*, или непосредственное, когда оно получается немедленно, и *парокша*, или опосредствованное, получаемое с помощью какого-либо другого вида познания. Из этих пяти видов познания мати и шрути являются парокшей, а остальные виды — пратьякшей⁵.

¹ Р., 43.

² U. T. S., I. 29.

³ Там же, 31, стр. 42.

⁴ Там же, 30.

⁵ U. T. S., I. 11 и 12.

Мати, или обычное сознание, которое мы получаем посредством чувств и ума, есть *парокша*, поскольку оно зависит от чувств¹. Некоторые, однако, рассматривают чувственное познание как *пратъякша*, то есть непосредственное. «Восприятие, или *даршана*, бывает четырех видов: восприятие, получаемое через зрительные ощущения, восприятие, получаемое через не зрительные ощущения, затем то, которое получается через способность *авадхи*, или ясновидения, и последний вид восприятия получается через *кевала*, или неограниченное восприятие, которое беспредельно и охватывает всю реальность»².

Чайтанья, или сознание, представляет собой сущность *дживы*, а восприятие (*даршана*) и ум (*джняна*) суть проявления чайтаньи³. С помощью джняны детали воспринимаются, а с помощью даршаны — нет. Даршана — это простое восприятие, джняна — концептуальное познание. «Восприятие общего (*саманья*) в вещах без частных (*вишеша*), присущих им, называется «даршана»⁴. Оно включает в себя несколько стадий, а именно:

1) *Вьянджана-аваграха*, где раздражение действует на периферийные концы органов чувств и приводит субъекта в известное отношение с объектом.

2) *Артха-аваграха*, где сознание возбуждено и испытываются ощущения, где личность просто сознает данный объект.

3) *Иха*, где ум стремится познать детали объекта, их сходство и отличие от других.

¹ U. T. S., 14.

² Р., 48. См. также *Siddhasepa Divākara*, *Nyūyāvātāra*, 4. Иногда *пратъякша*, как говорят, бывает двух видов — *самвьявахарика* и *парамартхика*. Последняя включает в себя *авадхи*, *манах-парьяя* и *кевала*, а первая — *индриянибандхана*, то есть то, что вызывается чувствами, и *аниндриянибандхана*, или то, что не вызывается ими. *Самвьявахарика пратъякша* — это то, что мы имеем в повседневной жизни, и от нее зависят восприятие и память. Она определяется в *праманамимансавритти* как акт удовлетворения стремления к познанию (*Samīcīnaḥ, pravṛttinivṛttirō va-vaḥāraḥ samvūvaḥāraḥ*). *Пратъякша* становится полным, или *сакала*, в случае познания через *кевалин* и недостаточным, или *викала*, — в других случаях).

Парокша разделяется на 5 видов: 1) *смрита*, или память о том, что уже испытано, как, например, когда мы вспоминаем человека, которого прежде встречали; 2) *пратъябхиджня*, или познание, которое получается из сходства вещей, например когда мы новый, незнакомый для нас объект признаем идентичным тому, о котором мы раньше читали; 3) *тарка*, или вывод из всеобщего; 4) *аччумана*, или познание при помощи среднего термина, и 5) *агама*, или устное свидетельство древнего существа. В «*Праманананаятаттвалокаланкаре*» говорится, что разница между непосредственным (*пратъякша*) и опосредствованным (*парокша*) познанием заключается лишь в степени ясности. См. II и III. Вот почему, согласно взглядам джайнистов, внешнечувственная активность оказывает лишь косвенную помощь для возникновения воспрятийного познания.

³ D. S., 4.

⁴ Там же, 43.

4) *Авая*, где имеет место разграничение настоящего и прошлого и признание данного объекта как этого, а не того.

5) *Дхарана*, где мы узнаем, что ощущения раскрывают качества вещей. Возникает впечатление¹, с помощью которого мы можем вспомнить позднее о данном объекте^[41].

Этот анализ раскрывает посредствующий характер восприятия, а также говорит нам о том, что вещи являются сверхдуховными реальностями. Джайнисты признают существование объективной реальности за и по ту сторону сознания, которая схватывается восприятиями и понимается интеллектом. Атрибуты и отношения вещей непосредственно даны в опыте и не являются продуктами мышления или воображения. Процесс познания не изменяет объекта познания. Связи между познанием и его объектом являются внешними по отношению к физическим объектам, хотя в случаях самопознания дело обстоит иначе. Сознание дживы всегда активно, и эта активность раскрывает как ее собственную природу, так равно и природу объекта. *Джня* — объект познания — включает *я* и *не-я*. Как свет обнаруживает и самого себя и в то же время другие объекты, так равно и *джняна* раскрывает и себя и прочее.

Теория *ньяя-вайшешика*, утверждающая, что познание раскрывает только внешние связи, но не самого себя, отвергается джайнистами. В процессе познания какого-либо объекта *я* одновременно познает и самого себя. Если *я* не познает своего собственного существования, никто другой не может придать ему этого познания. Каждый акт восприятия и познания предполагает следующее положение: «Я знаю это таким-то и таким-то». Познание всегда оценивается *я*. Вопрос о том, каким образом сознание может раскрыть природу лишенных сознания объектов, отклоняется как абсурдный, поскольку раскрытие объектов и есть природа познания.

В случае самопознания отношения между познанием (*джняна*) и объектом познания (*джня*) весьма тесны. *Джнянин* и *джняна* — субъект познания и познание — также неотделимы, хотя и отличны. В самопознании субъект познания, объект познания и само познание суть различные аспекты единой конкретной общности. Не существует джив без *джняны*, поскольку тогда надо было бы отбросить *четану*, или сознательный характер джив, и свести их до уровня *аджива дравий*, но не может быть и *джняны* без *я*, ибо это лишало бы *джняну* всяких оснований.

В совершенных условиях душа является чистой *джняной* и *даршаной* (познанием и интуицией)², которые возникают одновременно, или совместно. У дживы, живущей в мирских условиях,

¹ Санскара.

² D. S., 6.

даршана предшествует джняне¹. Совершенное познание свободно от сомнений (*саншья*), извращений (*вимоха*) и неопределенности (*вибхрама*)². Кармы, которые затмевают различные виды даршаны, называются *даршанаварания кармами*, а те, которые затмевают различные виды джняны, называются *джнянаварания кармами*³. Все познание заключено в душе, хотя оно проявляется лишь тогда, когда устраняется мешающий посредник. Такими помехами являются страсти и эмоции, которые вызывают приток материи и не дают душе проявить в полной мере свою естественную функцию, а также — интересы физических жизненных забот, которые ограничивают наше познание непосредственно полезным. Тем самым те аспекты реальности, в которых мы не заинтересованы, исключаются избирательным вниманием. Когда душа не загороживается влиянием материи, затмевающей познание, и освобождает свои функции, в таком случае она приобретает способность всеведения, или познания всех вещей — прошлых, настоящих и будущих. В нашей повседневной жизни чистота души загрязняется поглощением лишней сознания субстанции — материи. Отбрасывая ее, разрушая ее силы, мы тем самым способствуем увеличению нашего познания. Если противодействующие силы окончательно сломлены, душа начинает вибрировать в своем естественном ритме и выполняет свою функцию неограниченного познания. Души представляют собой субстанции, характеризующиеся интеллектом, и их отличия соответствуют степени их связей с материей.

Существуют две формы познания: *прамана*, или познание вещей как таковых, и *ная*, или познание вещей в их отношениях. Доктрина *найи* — своеобразная особенность джайнской логики. *Ная* — это точка зрения, на основе которой мы делаем свое утверждение по поводу вещи. Мы определяем и различаем наши точки зрения при помощи абстракции. Концепции, которые относятся к этим точкам зрения, или частные взгляды, являются следствием наших устремлений. Результатом такой абстракции и сосредоточения на определенных целях является относительность познания. Стоять на какой-нибудь особой точке зрения — это не значит отрицать другие. Для известных целей взгляд, по которому солнце вращается вокруг земли, не менее эффективен, чем тот взгляд, по которому земля вращается вокруг солнца. Даже в упанишадах проскальзывает та мысль, что реальность раскрывается различными путями и на различных стадиях нашего познания. Многие непонятное в буддизме должно быть отнесено за счет ошибочного преувеличения им принципа относительности, вливающегося в абсолютную истину. То, что является истиной

¹ D. S., 44.

² D. S., 42.

³ О классификации этих терминов см. Jaini, *Outlines of Jainism*, pp. 30—31.

с одной точки зрения, может быть неистинным с другой. Частные аспекты никогда не соответствуют реальности в целом. Относительные решения являются абстракциями, которые позволяют рассматривать реальность, но они не дают нам полной и достаточной оценки ее. Джайнизм выдвигает основной и фундаментальный принцип, что истина относительна с нашей точки зрения. Общий характер реальности предстает в разных частных взглядах.

Найи разделяются многими способами, но мы здесь отметим лишь главные из них. Согласно одной схеме существуют семь найи, из которых четыре относятся к целенаправленности или содержанию, а три — к словам, но все они приводят к ошибкам (*абхьяса*), если их считать абсолютными и всеохватывающими. *Артха* (объект, или значение) найи следующие:

1) *Найгаманая*. Имеются два способа ее истолкования. Говорят, что она относится к цели, или устремлению, хода деятельности, которая ведется в данное время. Когда мы видим человека, несущего воду, огонь, посуду и т. д., и спрашиваем его: «Что вы делаете?», а он отвечает: «Я готовлю пищу», — мы имеем одну из иллюстраций найгаманайи. Она говорит нам об общей цели, которой подчиняется ряд действий, и подчеркивает телеологический характер жизни¹. Эта точка зрения разделяется пуджьяпадой. Сиддхасена придерживается других взглядов. Мы имеем найгаманую, если постигаем вещь как обладающую и общими и специфическими качествами, причем мы не различаем их.

2) *Санграханая* выделяет общие черты. Это — точка зрения, которая исходит из наличия логических классов. Хотя верно, что класс не реален без индивидуальностей, однако иногда бывает полезно обратить внимание на общие черты. Эта санграханая имеет два вида: *парасанграха*, или взгляд, исходящий из наличия конечных классов, который принимает во внимание тот факт, что все вещи участвуют в природе реальности. *Апарасанграха* — взгляд, исходящий из наличия подчиненных классов. Абстрактно абсолютная позиция считается *абхьясой* санграханайи. Джайнизм признает различие между *саманьей*, или общим, и *вишешей*, или частными чертами, хотя и считает это различие относительным. Санкхья и адвайта веданта отрицают вишешу, тогда как буддизм отрицает саманью. Ньяя-вайшешика признает и то и другое и рассматривает конкретные вещи как комплекс, составленный из общего и частного. Но джайнизм считает различие относительным различием, тогда как ньая-вайшешика рассматривает его как абсолют.

3) *Вьявахараная* — это популярная, условная точка зрения, базирующаяся на эмпирическом познании. Мы познаем вещи в их целом и подчеркиваем их заметную индивидуальность. Специфические черты задерживают внимание. Гипотезы материализма —

¹ См. комментарий на Т. S., I. 33.

а мы можем прибавить: и плюрализма — являются абхьясами этой найи.

4) *Риджусутраная* — более органиченна, чем вьявахараная. Она принимает в расчет положение вещи в частном пункте или времени. Она не обращает внимания на все непрерывное и тождественное. Для нее реальное — это моментальное. Вещь есть то, что она представляет собой в данный момент. Джайнисты считают, что в этом они предвосхитили буддистскую философию. Если эта ная и полезна для разоблачения бесплодности абстрактной философии «бытия», то она совершенно бесполезна для конечной оценки истины.

Остальные три значения найи — это шабданайи.

5) *Шабданая* опирается на тот факт, что название имеет функцию вызывать в нашем уме частный объект, относящийся к данному названию или подразумеваемый им, каков бы ни был этот объект — индивидуальная вещь, атрибут, отношение или действие. Каждое название имеет свое собственное значение, причем различные слова могут относиться к одному и тому же объекту. Отношение между терминами и их значениями относительно, и если мы об этом забываем, возникают ошибки.

6) *Самабхирудханая* разграничивает термины в соответствии с их корнями. Это — применение шабданайи.

7) *Эвамбхутаная* — особая форма шестого вида. Из различных аспектов и градаций проявления вещи корень термина предполагает только одну, и именно этот аспект является законным значением термина в его обычном употреблении. Та же самая вещь при рассмотрении ее с различных позиций вообще может быть обозначена различными терминами.

Каждая из этих семи найи включает следующие за ней. Найгама имеет наибольший объем, а эвамбхута — наименьший. Каждая *ная*, или точка зрения, представляет собой один из многих способов, с помощью которых может рассматриваться та или иная вещь. Если какая-либо точка зрения ошибочно принимается за общую, мы имеем *наяххаша*. По мнению джайнистов, системы ньяя-вайшешика, адвайта веданта и буддизма признают соответственно первые четыре найи, но ошибочно принимают их за всю истину.

Ная подразделяется также на 1) *дравьяртхика* — с точки зрения субстанции и 2) *парьяртхика* — с точки зрения модификаций или условий. Каждое из них, кроме того, имеет несколько подразделений. Дравьяртхика ная рассматривает постоянную природу вещей, в то время как парьяртхика ная относится к их тленным аспектам.

Поскольку все эти точки зрения относительно, мы имеем также то, что называется *нишчаяная*, или истинную и полную точку зрения. Нишчаяная бывает двух видов — *шуддханишчая* и *ашуддханишчая*. Первая имеет дело с чистой, ничем не обусловленной

реальностью, в то время как последняя рассматривает обусловленное существование.

Тем, кто знаком с концепцией философии как критическим подходом к категориям, нам нет надобности говорить, что эта доктрина най, или точек зрения, является логической доктриной. Джайнисты любят приводить старую историю о шести слепых, каждый из которых, прикладывая руки к различным частям тела слона, пытался описать это животное в целом. Человек, который коснулся уха слона, подумал, что это создание напоминает машущее крыло; тот, кто держал его ногу, вообразил, что он охватывает какой-то большой круглый столб, и т. д. И только тот, кто видел целое, воспринял, что каждый из слепых имел только частичную истину. Почти все философские споры поднимаются из-за путаницы точек зрения. Часто задают вопрос, тождественно ли следствие его материальной причине или оно отлично от нее? То, что следствие предсуществует в причине и проявляется посредством испытываемых этой причиной действий, является точкой зрения саткарья-вады, которой придерживается философия веданта и санкхья. Асаткарья-вада вайшешики утверждает, что следствие иногда представляет собой нечто новое и прежде не существовавшее. Джайнизм разрешает спор ссылкой на различие точек зрения, предполагаемое в обоих взглядах. Если мы рассматриваем следствие, например золотое ожерелье, как простую субстанцию, то оно является тем же самым, что и золото, из которого оно сделано; но если мы посмотрим на ожерелье как на видоизменение, оно явится новым, а не существовавшим в простой субстанции золота. Вклады, делаемые каждой точкой зрения, всегда только частичные взгляды, достигнутые с помощью процесса абстрагирования.

Наиболее важным использованием этих точек зрения является, конечно, сьяд-вада, или саптабханги. Они используются в семи различных способах суждений, которые являются утвердительными и отрицательными, разделительными и объединительными, лишены внутренней противоречивости и тем самым описывают некоторые качества вещи. Трудность предикации преодолевается в теории джайнизма, поскольку она считает, что субъект и предикат идентичны с точки зрения субстанции и различны с точки зрения модификации.

Этот взгляд назван *сьяд-вадой*, потому что он считает всякое познание только вероятным. Всякое суждение дает нам только вероятное, возможное, или *сьяд*. Мы не можем что-либо абсолютно утверждать или отрицать по поводу любого объекта. Нет ничего определенного, что может быть высказано о бесконечной сложности вещей. Эта теория подчеркивает исключительно сложную природу реальности и ее неопределенность. Она не отрицает возможности предикации, хотя и отвергает абсолютную или категорическую предикацию. Динамический характер реальности может соответ-

ствовать только относительно и условному утверждениям. Каждое выставленное положение может быть истинным лишь при известных условиях, то есть является гипотетическим.

Съяд-вада считает, что существует семь различных способов высказывания о вещи и ее атрибутах в соответствии с определенной точкой зрения. Имеется точка зрения, исходя из которой субстанция или атрибут: 1) есть, 2) не есть, 3) есть и не есть, 4) непредикативна, 5) есть и непредикативна, 6) не есть и непредикативна и 7) есть, не есть и непредикативна.

1. *Съяд асти*. С точки зрения своего материала, места, времени и природы, вещь есть, то есть существует сама по себе. Кувшин существует как сделанный из глины, в моей комнате, в данный момент, такой-то формы и такого-то размера.

2. *Съяд наст*. С точки зрения материала, места, времени и природы другой вещи, эта вещь не есть, или она есть не не-вещь. Кувшин не существует ни как сделанный из металла, ни в ином месте или времени, ни иной формы или размера.

3. *Съяд асти наст*. С точки зрения той же самой четверичности в отношении к самой себе и другой вещи, можно сказать, что вещь есть и не есть. В известном смысле кувшин существует, а в некотором смысле он не существует. Мы говорим здесь и о том, что вещь есть, и о том, что она не есть.

4. *Съяд авактавья*. Хотя в трех предыдущих случаях мы утверждали, что вещь существует в своем собственном я и не существует как соответственно другое, становится невозможным высказать такие утверждения одновременно. В этом смысле вещь непредикативна. Хотя ее собственная природа и отсутствие другой-природы совместно присутствуют в данном кувшине, мы все же не можем их выразить.

5. *Съяд асти авактавья*. С точки зрения ее собственной четверичности и в то же время с точки зрения соединенной четверичности ее самой и не-вещи, вещь есть и есть непредикативна. Мы отмечаем здесь и существование вещи и ее неопикуемость.

6. *Съяд наст авактавья*. С точки зрения четверичности не-вещи и в то же время с точки зрения соединенной четверичности ее самой и не-вещи, вещь не есть и есть также непредикативна. Мы отмечаем здесь как то, что вещь не есть, так равно и ее неопикуемость.

7. *Съяд асти наст авактавья*. С точки зрения ее собственной четверичности, а равно и четверичности не-вещи, и в то же время с точки зрения соединенной четверичности ее самой и не-вещи, вещь есть, не есть и есть неопикуема. Мы выявили здесь невыразимость вещи, как равно и то, что она есть, и то, что она не есть ¹.

Из этих семи возможных способов высказывания о вещи или ее атрибутах первые два — главные, просто утвердительные, что вещь

¹ T. S., p. 14; P., 16.

есть в своей *сварупа* (собственной форме), *свадравья* (собственной материи), *свакшетра* (собственном месте) и *свакала* (собственном времени), и просто отрицательные, что вещь не есть в своей *парарупа* (другой форме), *парадравья* (другой материи), *паракшетра* (другом месте) и *паракала* (другом времени). Последнее является отрицательным фактом. Эта доктрина настаивает на соотносительности утверждения и отрицания. Все суждения по своему характеру двусторонни. Все вещи существуют, а равно и не существуют (*садасадатмакам*)¹. Вещь есть то, что она есть, и не является тем, чего в ней нет. Согласно этой точке зрения всякое отрицание имеет свое положительное основание. Даже воображаемые понятия вроде небесного цветка имеют положительный базис в двух реальностях — небе и цветке, — хотя их комбинация не реальна. Это выделяет ту фундаментальную истину, что для мышления необходимо различие. Вещь, не имеющая ничего, что ее могло бы отличать, немыслима. Абсолютное отсутствие внутренних и внешних различий поистине немыслимо. Всякая вещь, являющаяся объектом мышления, *есть* в одном смысле и *не* есть в другом.

Шанкара и Рамануджа² критикуют взгляды Саптабханги, исходя из невозможности сосуществования противоречивых атрибутов в одной и той же вещи. Рамануджа пишет: «Противоречивые атрибуты, такие как существование и несуществование, не могут в одно и то же время принадлежать одной вещи так же, как свет и тень».

Джайнисты полагают, что вещь не может иметь внутренне противоречивых атрибутов в одно и то же время и в том же самом смысле. Они говорят лишь о том, что все имеет сложную природу, тождество в различии. Реальность сама охватывает и примиряет эти различия. Атрибуты, которые противоречивы в абстракции, сосуществуют и в жизни и в опыте. Дерево, движущееся в движении своих ветвей, движется и в то же время не движется, поскольку оно закреплено в определенном месте земли. Для нас необходимо познать вещь ясно и отчетливо, как в ее самосуществовании, так и в отношениях к другим объектам. Выдвигаемое ведантистами второе положение — о том, что теория Саптабханги не имеет практической полезности, представляет собой выражение личного мнения, на котором нам нет нужды задерживаться. В то же время нельзя согласиться и с тем, что доктрина Саптабханги несовместима с другими взглядами джайнской философии. Она является логическим выводом из *анэканта-вады* — учения о множественности реальности. Поскольку реальность многообразна и всегда изменчива, ничто не может быть признано существующим везде, во все времена, всякими способами и во всех местах, и поэтому невозможно придерживаться негибкого кредо.

¹ Svarūpeṇa sattvāt, pararūpeṇa ca asattvāt.

² S. B., II. 2. 33; R. B., II. 2. 31.

VI. ЗНАЧЕНИЕ ЛОГИКИ ДЖАЙНИЗМА

Прежде чем перейти к следующему разделу, было бы полезно подытожить здесь некоторые критические соображения, вызываемые джайнской логикой. Мы уже попутно отмечали сильные положения теории познания джайнизма и защитили ее от нападок ведантистов. Все же, по нашему мнению, логика джайнизма приводит нас к монистическому идеализму, и поскольку джайнисты избегают этого, они нарушают свою собственную логику. Мы подкрепим эту критику метафизическими положениями при дальнейшем изложении. Здесь же мы разберем то, что предполагается джайнской логикой.

Теория относительности не может быть логически обоснована без допущения абсолютного. Закон противоречия, на который опирается джайнская логика, действительно включает в себя положение о том, что различие необходимо для мышления, но вещь, абсолютно отличная от других, является настолько же нереальной по отношению к мысли, насколько нереальна вещь, абсолютно единая с другими. Мышление — это не просто различие, но также и соотношение. Все возможно только в отношении к другому, а равно и в отличии от другого. Закон противоречия является негативным аспектом закона тождества. Всякое различие предполагает единство. Так как, по мнению джайнистов, мысль обеспечивает подход к реальности, конечным выражением реальности должен быть конкретный монизм, который и объясняет все сущее. Это не значит, что единое исключает многое или что многое исключает порядок или единство. Джайнская логика восстает против всяких абстракций и не желает связывать себя с какими бы то ни было ложными различиями либо — либо, единого или многого. Джайнисты считают, что вещи едины в их всеобщем аспекте (*джати* или *карана*) и множественны в их частном аспекте (*вякати* или *карья*). То и другое, по их мнению, является частными точками зрения. Плюральность реального считается относительной истиной. Мы должны достигнуть всеохватывающей точки зрения и рассмотреть целое со всем богатством его атрибутов. Если джайнизм останавливается на ограниченной плюральности, которая в лучшем случае представляет собой лишь относительную и частичную истину, и не ставит далее вопроса о существовании какой-то более высокой истины, указывающей на единое, которое индивидуализируется в объектах этого мира, связанных между собой пожизненно, существенно и имманентно, то тем самым он выбрасывает за борт свою собственную логику и возводит относительную истину в абсолютную.

Только такая теория монизма соответствует джайнистской теории отношений, которая не зависит от того, что они соотносят, и выходит за рамки этих отношений. Значение входит в реаль-

ность, и между субъектом и объектом имеется тесная связь. Дуализм духовного и внешнего мира, как бы ни был он правилен психологически, преодолевается, как только мы выдвигаем взгляд на логику как на теорию познания. Если субъект и объект, индивидуальный ум и независимая реальность отделены, в таком случае не может быть никакого познания. Или познание должно быть признано произвольным и безосновательным, или дуализм — ошибочен. Субъект и объект — неотделимые существования, объединяемые внешней связью. Они представляют собой единство в двойственности и двойственность в единстве. Если мы устраним тот или другой термин, то целостность распадется. Отличие субъекта от объекта заключается не в отношениях между двумя независимыми сущностями, но различие проводится самим познанием в рамках своей области. Если джайнская логика не признает необходимости в этом принципе, который заключает в себе отличие субъекта от объекта, то это потому, что она придерживается частной точки зрения на всю истину.

Если мы примем рассмотренную выше интерпретацию принципа относительности джайнизма, то *я*, которое охватывает различные точки зрения, не может быть частным, эмпирическим *я*, но должно быть чем-то более глубоким. Познание не только индивидуально. Если анализ реальности должен быть более чем субъективным, мы должны признать действительность единого *я* во многих индивидах, известных нам эмпирически как объекты познания. Прежде чем возникнет какой-бы то ни было вопрос о познании, это единое *я* уже должно предполагаться как первичный и конечный факт, в котором и даны все различия субъекта и объекта. И это *я* — не преходящее чувство или транзитивная фаза сознания.

Тот факт, что мы сознаем нашу относительность, означает, что мы должны достигнуть более полного понимания. Исходя именно из этой более высокой, абсолютной точки зрения, можно объяснить более низкую, относительную точку зрения. Всякое истинное объяснение должно идти от высшего к низшему.

Только в свете именно этого абсолютного принципа мы в состоянии приложить мерилу ценности к относительным понятиям и оценить их значение. Всякая истина относительна, когда мы сравниваем ее с абсолютной истиной. Всякое познание трансцендентно данному и выходит за свои пределы. По мере непрерывного продвижения вперед, ко все более полной истине объект сам по себе теряет свой видимый данный характер. Когда мы достигаем абсолютного познания, то различие между субъектом и объектом преодолевается. Только в свете такого абсолютного стандарта мы можем уточнять абстракции низшего. Мы увидим тогда, что некоторые относительности представляют собой только стадии непрерывного процесса, который реализует (осознает) свободу

души для своих определенных целей. Признание всякой формы познания относительной, как-то связанной с переходом в нечто другое, потребует от нас утверждения большей реальности, абсолюта, в который вливается все относительное.

Но имеются ли какие-либо пути для понимания природы этого абсолюта? Мы не можем получить представления о позитивной, всеохватывающей реальности посредством сопоставления наших частных точек зрения. Простое соединение вкладов различных точек зрения не приведет нас к истине в самой себе. Если мы будем следовать духу джайнской логики, наша мысль свяжется с относительным и не сможет дать нам познания абсолютного. Если мысль не может охватить реальность, то нет ли какой-либо другой силы, которая в состоянии это сделать? Вопрос ставится неопределенно, но ответ явно дается в утвердительной форме. Тщательное изучение *кеваладжняны*, или познания, которым обладают освобожденные, покажет нам, что джайнская теория подразумевает признание метода интуиции и философии абсолютного.

Согласно теории джайнизма наивысшим видом познания, объединяющим все свойства, проявляющиеся в опыте, является познание, которым наделены *кевалины*, или освобожденные. Это — полное, или совершенное, познание, являющееся свойством души в ее чистых, неоскверненных условиях. Такое совершенное познание, представляющее собой сущность души, в различных видах бытия проявляется в различной степени за счет влияния внешних сил материи, соединения или союзы которых подавляют чистое познание души. Лишенная сознания материя при соединении с субстанцией души подрывает ее силы сообразно типу связи или слияния души и материи. Различные типы сознания зависят от действия противоположных сил материи, колеблясь от сознания, в котором эти силы проявляются в полной мере, — причем в таком случае познающая сила души может проявить себя только посредством чувства осязания, как в металлах и т. п. — до такого сознания, когда эти силы материи устраняются, и тогда достигается свободное сияние всеведения. Промежуточные типы сознания между этими двумя пределами обуславливаются полным или частичным разрушением той энергии, которая препятствует познанию. Познание, являющееся сущностью души, скрыто и обнаруживается по мере воздействия материи на нее. Все латентно заключено в *я*, и требуется только устранить причины, которые мешают проявлению познания. Когда препятствия устраняются, душа становится всепознающей, не ограниченной ни временем, ни пространством. Нет побуждений разрушить ее или заинтересованности в том, чтобы затемнить полный блеск той души, чьей сущностью является сознание. В то же время мы не можем сказать, что существуют какие-либо отличительные

признаки в этом совершенном условии. Объектом познания является вся реальность, а субъектом становится чистый интеллект, в котором невозможны ни ограничения, ни различия. Нет в нем и нереальных различий эмпирического мира. Короче говоря, отличия присущи элементам, которые не сохраняются, а то, что сохраняется, — это душа, чья природа — сознание. Джайнисты не могут логически обосновать теорию плюрализма.

VII. ПСИХОЛОГИЯ

Прежде чем перейти к метафизическим взглядам джайнистов, мы остановим свое внимание на их психологических мнениях. Они признают дуализм души и тела. Пять чувств, или *индрий*, разделяются на *дравья-индрии*, или физические органы чувств, и *бхава-индрии*, или их психические копии¹. Общим элементом для глаза, который наслаждается формой, и его объекта является цвет. Глаз приспособлен реагировать на цвет, который является свойством материи. Поскольку органы чувств представляют собой только внешние силы, или инструменты, дживы, элементы, которые воспроизводят наслаждение всеми объектами, возможно, существуют и в конституции самой души. Чувства — это способность наслаждения, а чувственные качества, которые существуют вне нас, представляют собой объекты наслаждения. Значительная доля психологического анализа отведена разделению: осязания — на восемь видов (горячего и холодного, шероховатого и гладкого, мягкого и твердого, легкого и тяжелого); вкуса — на пять видов (острого, кислого, горького, сладкого и вяжущего); запаха — на два вида (хорошего и дурного), цвета — на пять видов (черный, синий, желтый, белый и розовый); звука — на семь (*шадья*, *ришабха*, *гандхара*, *мадхьяма*, *панчама*, *дайвата*, *нишада*, то есть на до, ре, ми, фа, соль, ля, си).

Чувственное восприятие является результатом контакта между органом чувства и объектом. Этот механический контакт, однако, не может полностью объяснить психическое восприятие. Он помогает только устранить завесу, которая скрывала познание души. Субъект — это *джнянин*, *бхоктри*, а также *картри*, то есть познающий, наслаждающийся и действующий. Признаются три формы сознания: познание, ощущения, или испытываемые в

¹ Т. С., II. 19. Равным образом манас имеет два аспекта — физический и психический. Когда душа, как говорят, заполняет все тело, это означает, что душа и тело становятся психическими и физическими двойниками одной и той же сущности. Однако объяснять психическое восприятие физическими объектами бесплодно. Мы не можем решить проблему отношения души и тела посредством повторения свойств того и другого во всех чувствах, или индриях.

опыте плоды кармы¹, и желания². Способность к волевому усилию и ощущение тесно связаны. Как правило, мы получаем сначала ощущение, затем способность к волевому усилию и наконец — познание³. Отношение между дживой и пудгалой то же, что и между субъектом и объектом. Сила, которая порождает их единство, — это не познание, ибо мы можем познать вещь и все же не поддаться желанию воздействовать на нее. Всеведение Сиддхатмана предполагает отражение вселенной в сознании, хотя душа не обязательно должна находиться в зависимости. Взаимодействие зависит от желаний дживы. Это подчинение желаниям и последующая зависимость не присущи дживе, поскольку он может избавиться от желаний.

Каждый джива состоит из тела и души, причем душа является активным агентом, а тело — неактивным, пассивным агентом. Признавая соотносительность ума и материи, джайнизм избегает недостатков как солипсизма, так и материализма. Однако джайнизм не видит того, что отличие *я* от *не-я* является результатом существенного признака ума. Джайнизм придерживается теории наличия двух субстанций во всей ее наготе, рассматривая познание как нечто отличное от того процесса, который имеет место между ними. Равным образом джайнизм не признает концепцию развития, согласно которой тело в своей высшей фазе приобретает новые свойства. Джайнизм вынужден был удовлетвориться дуализмом духа и тела и остановиться на психологической точке зрения. Джайнизм не мог согласиться с теорией взаимодействия, но должен был принять мировоззрение параллелизма со всеми его трудностями. «Кармическая материя сама, через свою существенную природу порождает свои собственные изменения. Джива так же, тем же путем, через свои собственные неочищенные состояния мысли, обусловленные кармой, порождает свои собственные изменения мысли»⁴.

Дух и материя образуют два независимых ряда, самостоятельных и законченных. Для ответа на вопрос, почему же джива должен страдать от плодов кармы, если дух и материя независимы, предлагается своеобразный вид предустановленной гармонии⁵. В мире мы имеем материальные тела — большие и малые, — часть из которых является кармической материей, имеющей тенденцию быть привлеченной дживами. Благодаря их сосуществованию джива и кармические материальные молекулы соединяются. Внедрение кармической материи в дживу обусловлено их соприкасающимся сосуществованием. Нельзя сказать, что ум оказы-

¹ Karmaphalacetana.

² P., 38.

³ P., 39.

⁴ P., 68.

⁵ P., 70—77.

вает активное влияние. Комментатор Панчастикаясамаясары объясняет это отношение аналогией со шкатулкой, которая становится черной благодаря соединению с угольным порошком. Как бы то ни было, два самоопределяющихся агента достигают гармонического сочетания. Поскольку непосредственная причинная связь этих двух рядов отвергается, нет лучшего объяснения, чем возможность таинственной гармонии.

С такой точки зрения познание становится тайной. Оно перестает быть конечным фактором, за пределы которого мы не можем выйти. Мы принимаем преднамеренно ограниченную точку зрения и, выдумывая противоположность между субъектом и объектом, рассматриваем ум как одно, противостоящее другому, называемому окружающей средой. Мы воспринимаем вещи не как нечто внешнее, а только как образы и представления тех, которые предполагаются присутствующими во внешнем мире. Не может быть никакого соответствия между идеей и реальностью, пока нет между ними общего фактора. Но в таком случае теория ума, взирающего из своего вместилища на чуждый ему мир, разрушается до основания.

Душа, как считают, должна иметь определенные размеры и способна расширяться и сжиматься. Душа не может быть меньше физического тела, ибо тогда она не была бы в состоянии чувствовать телесные привязанности как свои собственные. Во чреве при зарождении она очень мала, но затем постепенно расширяется вместе с телом, пока не достигнет полной соразмерности с ним. К концу каждой земной жизни она снова сжимается в семя следующего рождения, куда она должна перейти. Распространение души в теле не похоже на какое-либо другое распространение в природе, поскольку душа едина и лишена частей. «Подобно тому как лотос, имеющий оттенок рубина, будучи помещен в чашу с молоком, придает свой тон молоку, так и джива, помещаясь в своем теле, придает свои тона, свой интеллект всему телу»¹. Души, бесконечные числом и среднего размера, занимают бесчисленные точки пространства в *лока-акаше*, или земном мире².

По мнению Шанкары³, гипотеза о душе, имеющей тот же самый размер, что и ее тело, несостоятельна, так как из ее бытия, ограниченного телом, будет следовать, что душа, как и тело, тоже непостоянна, а будучи непостоянной, она не могла иметь конечного освобождения. Далее, душа, которая оставляет отдельное тело, будет испытывать затруднения, когда в ходе переро-

¹ Р., 33. «Душа представлена,— говорит Махер, в своей «Психологии»,— хотя и не качественно, во всем теле; более того, она находится также везде во всей полноте своей сущности, хотя, выражая все свои способности, и не обладает даром быть гездесущей».

² Мадхьямапаримана, то есть ни всеохватывающая, ни атомистическая.

³ S. V., II. 2. 33—36.

ждения она должна будет попасть в более крупное тело. Мы можем грубо представить себе душу как способную становиться то больше, то меньше в зависимости от прибавления или удаления частиц. Новые частицы постоянно прибывают, а старые удаляются, и, таким образом, мы никогда не можем быть уверенными в том, что душа остается той же самой на протяжении какого-либо отрезка времени. Если говорится, что определенные существенные частицы остаются неизменными, то не представляется возможным найти какой-либо способ различения существенного от случайного. Джайнисты отвечают на эти возражения, ссылаясь на аналогии. Как лампа, будучи помещена в маленьком горшке или в большой комнате, освещает все пространство, так и джива сокращается или расширяется в соответствии с размерами различных тел.

VIII. МЕТАФИЗИКА

В метафизике джайнизм противостоит всем теориям, которые не выделяют этическую ответственность. Этическая заинтересованность в человеческой свободе является с точки зрения джайнистов решающим соображением. Теории сотворения мира богом или развития мира из *пракрити* — его нереальности — критикуются ими на том основании, что эти теории не в состоянии объяснить ни происхождения, ни прекращения страданий¹. Считать разумный субъект продуктом пяти элементов также бесплодно с этической точки зрения, как полагать, что разнообразие мира является многосторонним проявлением одного разумного начала². Моральные отличия теряют свое значение при предположении пассивности души³. Сказать, что душе обеспечена вечность и что события мира являются результатом механического соединения и распада элементов существования, значило бы лишать душу инициативы и сделать бессмысленной моральную ответственность⁴. Фаталистическая теория о том, что все вещи определены природой, очевидно, не оставляет места для индивидуальных усилий⁵. Этические ценности требуют, чтобы индивидуальное могло становиться или не становиться в мире и чтобы душа обладала тождественностью самой себе, которую она сохраняла бы даже в конечных условиях⁶. К рассмотрению этой метафизической теории реальности можно подойти путем предварительного рассмотрения природы субстанции, или *дравьи*, и модуса, или *парьяйи*.

¹ Sūtrakṭāṅga, I. 1. 3. 5—9.

² Там же, I. I. 1. 7—10. 11—12; II. I. 16. 17.

³ Там же, I. I. 1. 13.

⁴ Там же, I. I. 1. 15; II. I. 22—24.

⁵ Там же, I. I. 2. 1—5; I. I. 4. 8—9; II. I. 32.

⁶ Там же, I. I. 3. 11.

Джайнизм не считает бытие перманентным, лишенным становления, изменения и конца. Все возникает, продолжается и снова разрушается. Определение субстанции зависит от нашей точки зрения. Субстанция — это то, что всегда существует, подобно вселенной, которая не имеет ни начала, ни конца. Это субъект качеств и модификаций. Все, что имеет происхождение, существование и разрушение, является субстанцией. Кроме того, это именно то, что выполняет известные функции. Вообще говоря, существующие вещи должны рассматриваться как перманентные в отношении своей субстанции и случайные в отношении своих изменчивых аспектов. Материальные вещи продолжают существовать как материя; как частные вещи они изменяются. Бытие не неизменно по своей природе. Джайнисты не касаются трансцендентного бытия, а только бытия, известного из опыта. Вещи этого мира подвержены изменению, приобретают новые качества и теряют старые. Совместное обладание определенными качествами дает нам возможность сказать, что новое и старое являются формами единой субстанции. Реальность для них — это единство в различии и не что иное. Они принимают теорию *бхеда-абхеда*, или различия в тождестве. Субстанция — это есть то, что сохраняется в своих качествах и модификациях и через посредство их. Субстанция и качество неотделимы. Вещь определяется как то, что обладает многими качествами¹. Это — динамическая реальность, тождественность, которая изменяется². «Субстанция, являющаяся единой извечной сущностью всех вещей и проявляющаяся в различных формах, имеет три отличительные черты — созидание, разрушение и становление — и может быть описана способом от противного»³.

Качества, или *гуны*, извечны в субстанции так же, как материальность — в атомах, и они не могут существовать сами по себе. Основные качества следующие: 1) существование, 2) приятность, 3) субстанциональность, 4) познаваемость, 5) специфический характер, или тождественность, или сущность, 6) качество обладания каким-нибудь видом формы. Эти общие качества соответствуют дравьям, и каждая из последних также имеет свои собственные специфические черты. Мы не абстрагируем какое-либо из этих качеств и не доводим его до субстанционального уровня. Тем не менее «нет качества без субстанции и субстанции без качества»⁴.

Теория ньяйи об абсолютном отличии субстанции от качества опровергается джайнистами. Вещь существует в качествах и через посредство их, а качества составляют вещь. Разница между

¹ Р., 8; см. также 9 и 11.

² Р., 6.

³ «Anantadharmātmakam vastu»; *Haribhadra*, *Saddarśanasamuccaya*, 57.

⁴ Р., 13.

субстанцией и качеством — в области их отношений, а не существования. «Если субстанция совершенно обособлена и отлична от своих качеств, в таком случае она может переходить в бесконечное число других субстанций; и к тому же, если качества могут существовать отдельно от своих субстанций, тогда вообще нет надобности в субстанции»¹.

Теория ниргуна-Брахмана, а равно и кшаника-вада безоговорочно отвергаются². Отношение субстанции и качества может быть внешним, как, например, в выражении «корова Девадатты», или внутренним, как в выражении «высокая корова». «Подобно тому как *джана* и *джняна* (богатство и мудрость) делают обладающих ими *джани* и *джняни* — богатыми и мудрыми (хотя и выражают два способа отношений между ними — единства и разности), так и отношение субстанции и качества предполагает два аспекта — тождество и различие»³. «Отношение между субстанцией и качеством представляет собой одновременно тождество, единство, неотделимость и существенную простоту; единство субстанции и качества не является результатом объединения или сочетания»⁴.

Дравья с качествами должна существовать в некоторой форме или состоянии. Эта форма существования есть *парьяя* и подвержена изменениям. Субстанция золота с его качествами ковкости и желтизны не подвержена изменению. *Гуны*, или качества, сохраняются, в то время как *парьяйи*, или формы, меняются. Существуют два вида *парьяй*, или модификаций: 1) Модификации существенных качеств вещи, или субстанции. Цвет воды может меняться, хотя цвет является постоянным свойством⁵. 2) Модификации случайных качеств, таких, как мутность. Вода не всегда должна быть мутной⁶.

Вся вселенная бытия прослеживается вплоть до двух вечных несозданных сосуществующих, но независимых категорий — дживы и адживы. *Джива* — это наслаждающийся, а *аджива*, или *джада*, — это доставляющий наслаждение. Имеющее сознание — это джива, а не имеющее сознания, то, что можно ощутить, испробовать, увидеть и попробовать на вкус, — аджива. Последний лишен трех видов сознания. Это есть объект⁷. «Тот, кто познает и воспринимает различные объекты, желает удовольствий и

¹ Р., 50.

² Не бывает саманьи без вишепи и вишепи без саманьи. Манибхадра в своей вритти на Saḥdarśanasamuccaya Харибхадры, 46, ссылается на стих: «Dravyam parūyāvīyutam, parūyā dravyavarjitāḥ kva kadā kena kim rūpā drṣta mānena kena ceti».

³ Р., 53.

⁴ Р., 56.

⁵ Sahabhāvin parūyā. Она сосуществует с субстанцией и ее качествами.

⁶ Kramabhāvin parūyā. Она следует за другой модификацией.

⁷ Р., 132.

боится страданий, поступает милостиво или жестоко и испытывает плоды всего этого, — тот и есть джива»¹. Джива и аджива не соответствуют я и не-я. Именно эта объективная классификация вещей вселенной определяет разделение на дживу и адживу. Одушевленные существа состоят из души и тела, и их души, будучи отличны от материи, — вечны. Адживы разделяются на два основных класса — на тех, что без формы (*арупа*), например дхарма, адхарма, пространство, время, и на тех, что имеют форму (*рупа*), как *пудгала*, или материя.

Первой аджива *дравьей*, или неодушевленной субстанцией, является *акаша*, или пространство. Оно разделяется на: 1) часть, занимаемую миром вещей, — *лока-акаша* и 2) пространство вне его, *алока-акаша*, которое абсолютно пусто и есть ничем не занятое бездонное ничто². Относительно точки пространства, или *прадеши*, дается следующее определение: «Знай, что существует некая прадеша, которая заслоняется одним неделимым атомом пудгалы и которое может дать пространство всем частицам»³. В такой прадеше могут существовать один элемент дхармы, один — адхармы, одна частица *калы*, или времени, и многие атомы материи в тонком состоянии. Пространство само по себе не является условием движения и покоя⁴. Вещи, предоставленные самим себе в пространстве, привели бы к хаосу. Чтобы создать космос, они должны быть связаны законами движения и покоя. Дхарма является началом движения. «Дхарма лишена качеств вкуса, цвета, запаха, звука и контакта. Она пронизывает собой весь мир; сохраняется в силу своей нераздельности; имеет протяженность вследствие сопряженности с пространством. Хотя в действительности — *жапрадеши*, но во *вьявахаре* имеется множество прадеш»⁵. Дхарма — *амурта*, или бестелесна, сохраняется и не делится «Она реально существует, потому что бесконечно проявляет бестелесную природу, *агурулагху*, и в силу своей диалектической природы — постоянство через видимость и невидимость. Сама оставаясь не затронутой движением, она обуславливает движение тех вещей, которые могут двигаться, — материи и жизни»⁶, «подобно тому как вода, будучи сама индифферентна, или нейтральна, представляет собой условие движения рыб»⁷. Дхарма не имеет никаких специфических свойств материи, и все же она — самостоятельно существующая реальность, лишенная всяких чувственных качеств. Она является посредником

¹ Р., 129.

² Р., 97; см. также D. S., 19—20.

³ D., S., 27.

⁴ Р., 99 и 100

⁵ Р., 90.

⁶ Р., 91.

⁷ Р., 85, 95; см. также D. S., 17 и Vardhamāna Purāṇa, XVI. 29.

движения, а не его причиной. Адхарма — это начало покоя. Она также лишена чувственных качеств, бестелесна и сосуществует с лока-акашей¹.

Эти два начала по своей структуре не активные, не физические, не атомные и не дискретные. Дхарма и адхарма суть нейтральные условия — *удасинахету* — движения и покоя. Действующие причины отличны от них. Иначе объекты были бы всегда в движении или покое. Дхарма и адхарма не просто сопутствующие условия движения и покоя, но выступают как космические начала, образующие основу всех движущихся и покоящихся вещей этого мира. Они представляют собой соединяющего посредника, связующего хаотическую массу изолированных фрагментов в одно упорядоченное целое. Необходимо особо отметить, что дхарма и адхарма в философии джайнизма не должны приниматься за достоинство и недостаток — для этого имеются другие термины: *пунья* и *папа*. Дхарма и адхарма являются силами, которые вызывают движение и покой. Пространство совместно с дхармой и адхармой образуют условия для поддержания существования всех вещей, душ и материи. Пространство дает место для существования, дхарма дает возможность вещам двигаться или быть движимыми, а адхарма дает возможность находиться в состоянии покоя. Эти три функции — существования, движения и покоя — приписываются в современной философии пространству. Они взаимно проникают друг в друга. С точки зрения локальности, все они одинакового размера и формы и представляют собой нераздельное единство. Они отличаются только по различию своих функций.

Время, или *кала*, иногда считают квазисубстанцией. Это всепронизывающая форма вселенной, которая объединяет последовательный ряд движений мира. Время — не суммирование серий прерывных изменений, а процесс постоянный, переходящий от прошлого к настоящему.

Время имеет *аститву*, или существование, но не имеет *каятвы*, или величины. Будучи односторонним, оно не имеет протяженности². Проводится различие между вечным временем, которое не имеет ни формы, ни начала, ни конца, и относительным временем, имеющим начало и конец и подразделяющимся на часы, минуты и т. д. Первое называется *кала*, а второе — *сама*. *Кала* — это субстанциональная причина *самайи*. *Вартана*, или непрерывность изменений, выводится из *паринамы*, или модификации³.

¹ Р., 94.

² См. D. S., 25. Если мы скажем, что даже атом пудгалы имеет одну прадешу и не может быть назван *кайя*, то на это ответят: «Атом, хотя и имеющий одну прадешу, получает много прадеш через существование прадеш во многих скандхах. По этой причине, с обычной точки зрения, всеведущие называют его *кайя*» (D. S., 26).

³ Р., 23—26.

«Относительное время определяется изменениями и движением в вещах. Эти изменения сами по себе являются следствиями абсолютного времени»¹. Время называют *чакра*, колесом. Поскольку с течением времени все вещи подвергаются распаду формы, время называют также разрушителем².

Следующей категорией, подлежащей рассмотрению, является материя, или *пудгала*. «Все, что бы ни воспринималось чувствами, органами чувств, различными видами шариры (или телами джив), физическим умом, кармаи и т. д., — все это *мурты*, или сложившиеся объекты. Все они — пудгала»³. «Звук, соединение, тонкость, осязаемость, форма, деление, темнота и образ, а также свечение и теплота являются модификациями субстанции, называемой пудгала»⁴.

Материя — это вечная субстанция, неопределенная в отношении количества и качества. Она может увеличиваться или уменьшаться в объеме без какого-либо добавления или убыли частиц. Материя может принять любую форму и развить различные качества. Она — носитель энергии, по существу кинетической, или природы движения. Это движение принадлежит субстанции пудгалы и бывает двух видов: простое движение, или *париспанда*, и эволюция, или *паринама*. Пудгала представляет собой физическую основу мира. Сама материя, как считают, существует в шести различных формах различных степеней тонкости и видимости. Качества осязаемости, вкуса, запаха, цвета и звука связаны с пудгалой. Джайнизм утверждает, что все в мире, за исключением души и пространства, является продуктом материи. Вещи, которые мы воспринимаем, состоят из грубой материи. Существует также очень тонкая материя, недоступная для наших чувств, и она превращается в различные формы кармы.

Физика джайнистов исходит из наличия атомистической структуры вселенной. Физические объекты, воспринимаемые чувствами, состоят из атомов, или *параману*. Предполагается существование абсолютно однородной массы пудгал, которая, дифференцируясь, распадается на несколько видов качественно определенных атомов. Атом (*ану*) не имеет ни частей, ни начала, ни середины, ни конца. Он — бесконечно малый, вечный, первичный. Атом не создается и не разрушается. Он — *амурта* (бесформенный), хотя и является основой всех *мурта* (форм). Иногда считают, что он имеет форму в том смысле, что он может быть воспринят *кевали*, или всеведущим. Атомы, как считают, имеют вес. Более тяжелые стремятся вниз, а более легкие — вверх. Каждый атом

¹ P., 107, 108.

² Cp. Kalo'smi, V. G., XI. 32.

³ P., 89.

⁴ D. S., 16.

занимает только одну точку пространства, или *прадешу*¹. Будучи в тонком состоянии, бесчисленное количество атомов занимает пространство одного грубого атома. Каждый атом имеет своеобразный вкус, цвет, запах и контакт². Эти качества непостоянны и не закреплены. Материальные вещи порождаются комбинацией атомов, которые подвержены взаимному притяжению. Два атома образуют соединение, если один из них вязкий, а другой сухой или если оба обладают различной степенью вязкости и сухости. Соединение атомов имеет место лишь тогда, когда атомы по природе своей несхожи. Притяжение и отталкивание атомов допускаются джайнистами. Движение атомов вызывается пространством, дхармой и адхармой. Соединения, или *скандхи*, комбинируются с другими соединениями и т. д. Пудгала поэтому существует в двух формах: *ану*, или атома, и *скандхи*, или агрегата. Скандхи варьируются от агрегата-двойки до бесконечных соединений. Каждый воспринимаемый объект — это скандха, а физический мир в целом — это *махаскандха*, или великий агрегат. Изменения физического мира обуславливаются распадом или объединением атомов³. Мы уже говорили, что атомы по своей природе непостоянны, подвержены изменению или развитию (*паринама*), которое состоит в том, что они приобретают новые качества. Именно из этого следует, что не существует различных видов атомов, соответствующих различающимся элементам земли, воды, огня и воздуха. Атомы, развивая характерные качества элементов, становятся дифференцированными и образуют элементы. Теория ньяя-вайшешика считает, что существует столько же видов атомов, сколько элементов, в то время как джайнисты полагают, что однородные атомы путем различных комбинаций дают различные элементы. Качественные отличия первичных атомов отрицаются⁴. В этом джайнисты сходятся с Левкиппом и Демокритом. Фигуры, образуемые расположением атомов по группам, многообразны. Считают, что атом может развить движение самого себя до такой скорости, что он в одно мгновение может пересечь всю вселенную с одного конца до другого.

Карма, согласно учению джайнизма, по природе своей материальна (*паудгалика*). Только так джайнисты представляют себе: мысли и идеи воздействуют на наш характер, создают и изменяют тенденции наших душ. Карма является субстантивной силой, материей в тонкой форме. Этот вид материи, пригодный для проявления кармы, заполняет все космическое пространство. Он обладает особым свойством развивать последствия достоинств и недостатков. Душа благодаря своему общению с внешним миром

¹ Р., 84.

² Р., 57.

³ Р., 80—83.

⁴ Р., 85.

становится буквально пронизанной частицами тонкой материи. Они становятся кармой и создают особую группу, называемую карманашарира, которая не покидает душу до ее окончательного освобождения. Эта кармическая материя задерживает излучение души. Бхавакарма непосредственно относится к дживе, в то время как дравьякарма принадлежит телу. Обе соединены друг с другом, хотя они и различаются и разделяются, как сознательное и несознательное (*четана* и *ачетана*). Карма действует так, что каждое изменение оставляет след, который сохраняется, входит в организм, чтобы служить фундаментом для будущей деятельности. Он действителен и действует в природе джив. Джайнисты отмечают пять классов кармических состояний. Каждый из них определяет свою соответствующую *бхава*, или душевное состояние. «За счет подъема, подавления, уничтожения, смешанного подавления и ничем не обусловленной мысли джива имеет пять бхав, или условий мышления»¹. Последнее не обусловлено кармой, в то время как остальные четыре обусловлены изменениями физического порядка. При обычном ходе дел карма действует и дает соответствующие результаты. Душа, как говорят, должна быть в состоянии аудайики. С помощью собственных усилий действие кармы может быть на некоторое время предотвращено. Хотя карма и нейтрализуется, она все же существует, подобно огню, покрытому пеплом. Душа тогда, как считают, находится в состоянии аупашмики. Если деятельность кармы не только предотвращена, но и уничтожена, в таком случае душа достигает состояния кшайики, которое ведет к мокше. Это — кшайопашмика, четвертое состояние души, которое объединяет природу всех предшествующих ее состояний. При таком условии некоторые кармы уничтожаются, некоторые нейтрализуются, а некоторые остаются действующими. Это — состояние души тех, кого мы называем добрыми, в то время как состояние кшайика и аупашмика принадлежит святым людям².

¹ Р., 62, удая, упашама, кшая, кшайопашама, паринама.

² Когда карма проникает в душу, она превращается в восемь видов пракрити, которые составляют карманашарира. Эти восемь видов кармы включают *джнянанаваранию*, или то, что мешает врожденному познанию души, порождая различные степени познания или незнания; *даршанаваранию*, или то, что мешает правильной интуиции; *веданию*, или то, что мешает блаженной природе души и порождает удовольствия, страдания, и *моганйю*, или то, что нарушает правильное отношение души к вере, поведению, страстям и эмоциям и вызывает сомнения, ошибки и др. психические нарушения. Четыре других вида кармы относятся к бытию индивида: *аюшка*, или то, что определяет продолжительность жизни в одном рождении; *нама*, или то, что порождает различные обстоятельства или элементы, в общем составляющие существование индивида, тела с его общими и специфическими качествами; *готра*, или то, что определяет национальность, касту, семейное и социальное положение индивида, и *антарая*, или то, что мешает врожденной энергии

Таким образом, аджива состоит из пяти сущностей, из которых четыре нематериальные, *амурта*, а именно: пространство, время, дхарма и адхарма, а пятая — пудгала — материальна, или *мурта* (имеющая форму). Эти пять категорий составляют мир, или *лока*, а вне его — неизмеримая бесконечность, называемая *алока*¹.

От материи и материальных вещей отличаются души, *дживы* (буквально — живые). В джайнистских произведениях слово «джива» употребляется в разных смыслах; оно обозначает жизнь, жизнеспособность, душу и сознание. Джива — это жизненное ощущение, которое столь не похоже на физические предметы внешнего мира. Дживы бесчисленны и разнообразны: 1) *нитья сиддха*, или вечно совершенные, 2) *мукта*, или освобожденные, и 3) *баддха*, или зависимые. Второй класс джив не станет воплощенным. Они достигли своей чистоты и пребывают в состоянии сверхмирского совершенства, не затрагиваемого мирскими делами. Мирские дживы — это жертвы иллюзии, и они осуждены владеть ярмо материи на протяжении бесконечного ряда жизней. Освобожденные души абсолютно чисты и свободны от какого-либо налета материи. Сотрудничество между душой и материей в них разрушено. Они — нирупадхи дживы, ведущие жизнь чистого существования и бесконечного сознания, обладающие бесконечным познанием (*анантаджняна*), бесконечным восприятием (*анантадаршана*), бесконечной силой (*анантавирия*) и бесконечным блаженством (*анантасукха*). *Сопадхидживы*, блуждающие в круговороте существования, преследуются жестокой паразитической материей. По своему неведению джива отождествляет себя с материей. Ясно, что джива в смысле освобожденного означает чистый субъект, который прост и негреховен. Это соответствует Атману упанишад — логическому, самосуществующему, неизменному субъекту, предшествующему всякому познанию, чувству и воле. Применительно к нечистому саншарину джива является эмпирической категорией, определяемой жизнью. Это сомнительное употребление термина вызвало ту значительную путаницу, которая имеет место в метафизике джайнизма. Исключая конечное избавление, душа всегда связана с материей, будучи связующим звеном между двумя бытиями кармы.

Душа сохраняется во всех изменениях и не является продуктом тела. Джайнизм считает, что и новые субстанции не создаются

души и препятствует делать добро, даже когда это вызывается желанием.

С теорией кармы связана доктрина лешь, из которой известны шесть положений. Вся совокупность карм, заключенных в душе, вносит в нее транспондентный цвет или вид, который не может быть воспринят невооруженным глазом. Они имеют моральное значение. Состояние души вызывается ее врожденной природой и кармой, с которой она связана. Каждый вид кармы имеет свои предопределенные пределы, в рамках которых он получает свое очищение.

¹ Р., 3.

и старые не разрушаются. Происходят лишь соединения элементов в новой форме. Дживы многочисленны, а равно и вечны. Их характерной сущностью является сознание, или *четана*, которое никогда не разрушается, но во многом затемняется внешними причинами. Считается, что дживы имеют размер, который в различных случаях варьируется. Они сжимаются и расширяются в соответствии с объемом тела, в которое они воплотились на время своего бытия.

Вопрос о различных видах дживы важен для джайнистов ввиду большого значения, придаваемого ими *ахинсе*, или ненасилию над жизнью. Дживы разделяются сообразно количеству органов чувств, которыми они обладают. Высшие — это те, которые имеют пять чувств: осязание, вкус, обоняние, зрение и слух (*панчендриа*). Низшие имеют только одно чувство — осязание (*эжендриа*). Остальные имеют два, три или четыре чувства. Высшие животные, люди и боги обладают шестым, внутренним органом (*манасом*) и, как говорят, являются разумными¹. Чувства и тела не составляют сущности души, которая заключается в сознании, определяющем их в целом². Душа не отлична от своего атрибута *джняны*, или познания, и поскольку пути познания различны, реальный мир, как утверждают мудрецы, также многообразен³. Я и его познание неотделимы. В неизлеченных душах познание и радость соединены. Не только люди и животные, но всё, начиная от солнечной системы до капли росы, имеет душу. Имеются души элементов, например души земли, души огня, которые живут, умирают и снова рождаются в тех же самых или других телах, состоящих из элементов. Они или грубы, или тонки. В последнем случае они невидимы. Растения являются дживами с одним чувством. Каждое растение может быть телом одной души или может иметь множество воплощенных душ. Хотя иные индийские философы также допускают, что растения имеют души, у джайнистских мыслителей эта теория получила особо значительное развитие. Растения, в которых воплощена только одна душа, всегда грубы и произрастают только в обитаемой части этого мира. А те растения, каждое из которых представляет собой колонию растительных жизней, могут быть тонкими, а потому и невидимыми, и распространяться по всему миру. Эти тонкие растения называются *нигода*. Они состоят из бесчисленного количества душ, образующих очень маленькую группу, имеющую общее дыхание и питание. Бесчисленные нигоды образуют шаровидные частицы, и мир полон ими. Эти нигоды обеспечивают душами те вакансии, которые высвободили достигшие нирваны. Говорят, что бесконечно малая доля одной единой нигоды

¹ См. Р., 118—126.

² Р., 128.

³ Р., 49; см. также 58.

заполняет душами места тех душ, которые освободились от первоначального прошлого вплоть до настоящего. Мы не можем поэтому надеяться, что мир когда-нибудь лишится живых существ¹. Особой отличительной чертой теории джайнизма является ее доктрина о том, что души находятся даже в неорганических объектах, таких, как металлы и камни.

Условия существования души зависят от условий существования ее тела. В неорганическом теле сознание души находится в скрытом состоянии, в то время как в органическом теле оно деятельно. У людей сознание активно. Сравните высказывание: «Всякая плоть — не одна и та же плоть; но у людей плоть одного вида, у животных — другого, у рыб — иного и иного — у птиц».

Джива характеризуется познанием, и хотя он не имеет формы, все же он является агентом, наслаждающимся плодами кармы и имеющим то же протяжение, что и тело². Он подвергается реальным изменениям и иначе не мог бы быть каузальным агентом³. Он *упаданакартри*, или материальная причина, *бхав*, или мыслей, в то время как кармическая материя есть *нимитта*, или определяющая причина⁴. Горшечник имеет идею (*бхаву*), и горшок существует в его сознании, а настоящий горшок возникает из материальной глины. Все же через свои бесконечные формы душа поддерживает свою природу, или тождественность. Рождение и смерть — это только *парьяйи*, или модификации, души. Освобожденная душа — это душа в состоянии сансары⁵. Не обязательно, чтобы душа всегда путалась в сетях диалектического процесса эволюции. Другими словами, она может поддерживать свое существование независимо от тела. Сознание — это реальность, независимая от материи, и оно ни в каком смысле не является ее продуктом. Оно вечно и не имеет ни начала, ни конца. Только составные соединения разрушаются и уничтожаются.

Мы вкратце описали шесть дравий — пять аджив и шестую — дживу. Из этих шести все, за исключением времени, являются *астикаями*⁶, или существующими в пространстве, и имеют возможность пространственных отношений. Время реально, но оно не пространственно. Поэтому оно — *дравья*, или субстанция, обладающая независимым существованием, но не *астикая*, или некая пространственная величина. Некоторые дравьи могут передвигаться в том же самом месте и взаимно проникать друг в друга, не теряя существа своей природы. Шесть дравий джайнистов отличаются от девяти элементов теории вайшешика: земля,

¹ См. Lokaprakāśa, VI. 31 и далее.

² D. S., 2.

³ P., 65.

⁴ P., 64.

⁵ P., 20.

⁶ *Асти* — существующие; *кая* — занимающие пространство.

воздух, свет, вода, *акаша*, или эфир, *кала*, или время, *дик*, или направление, манас и души. Первые четыре, согласно учению джайнизма, материальны. Они являются общими свойствами материи, соответствующими различным чувствам. Вследствие взаимопревратимости и склонности различных частиц к слиянию материя рассматривается как единая. Вайшешики считают акашу источником звука, тогда как джайнисты рассматривают звук как продукт вибрации материальных частиц¹.

Джива и аджива — исчерпывающие категории вселенной. Из шести дравий джива и пудгала — главные. Остальные являются началами их действий или результатами их взаимодействия. Сансара — не что иное, как вовлечение дживы в материю. Джива и пудгала — это *сакрия дравьи*, или действующие причины, которые передвигают с места на место. Дхарма и адхарма обуславливают движения, но они не являются ни непосредственными причинами, ни косвенными условиями изменения и потому называются *сакриянишкрия дравьи*. Связующим звеном дживы и адживы является карма. Производство кармы, ее порождения и разрушение, а также джива и аджива являются началами, или *таттвами*, джайнизма². Джива и аджива — главные начала, которые обычно объединены. Абсолютное освобождение дживы от адживы — это *мокша*. Мокша — цель всех устремлений. Этот идеал может быть достигнут только посредством прекращения и устранения влияния кармы. *Санвара* — это то, что прекращает это влияние; с его помощью мы блокируем каналы, через которые карма проникает в душу. *Нирджара* — это то, что полностью смывает все ранее накопленные грехи. Необходимость санвары и нирджары возникает из-за *асравы*, или притока, и *бандхи*, или связанности. Асрава — это приток чуждой материи в душу. Бандха — это то, что связывает душу с телом. Оно вызывается ложной верой (*митхьядаршана*), отказом от самоотречения (*авирати*), беззаботностью (*прамада*), страстями (*каша*) и колебаниями, вызываемыми в душе умом, телом и речью (*йога*)³. *Митхьятва* — это просто принятие вещи за то, чем она не является⁴. В то время как приток и связанность являются результатами дурной кармы, приостанавливание и прекращение ее влияния — результат правильного поведения. Повсюду мы наблюдаем отличие *бхавы* (душевных) и *дравья* (физических) изменений. Мысли определяют карму⁵.

¹ Р., 7.

² Семь таттв — это джива, аджива, асрава, бандха, санвара, нирджара и мокша (Т. S., 4). Иногда добавляются папа — грех и пунья — достоинство; тогда получается девять падартх (Р., 116; D. S., 28).

³ U. T. S., VII. 1.

⁴ *Asatī satbuddhi*. Теория адвайты об аваране и викшепе имеет некоторое сходство с этой доктриной джайнистов.

⁵ См. D. S., 29 и далее.

Причиной воплощения души в тело является наличие в ней кармической материи. Именно это портит естественные качества души — познание и интуицию. Душа никогда полностью не отделяется от материи, пока она не достигнет своего окончательного освобождения. Загрязнение души происходит таким образом. Тонкая материя, готовая превратиться в карму, вливается в душу. Поскольку каждая частная карма вызывается некоторыми действиями, хорошими, дурными или безразличными, то это в свою очередь дает или мучительные, или приятные последствия. Когда частная карма сделает свое дело, она удаляется из души, и, если этот процесс избавления будет совершаться непрерывно, весь вред, нанесенный материей, уничтожится. Но, к несчастью, это очищение и связанность неразрывны, и душа продолжает совершать движение по кругу сансары. С наступлением смерти душа с ее карманашарирой мгновенно переходит к месту своего нового рождения и приобретает новое тело, расширяясь или сужаясь сообразно размерам последнего. Земные души разделяются на четыре класса в соответствии с местом их рождения: 1) рожденные в аду, 2) рожденные в животном мире, 3) рожденные в человеческом обществе и 4) рожденные в царстве богов ¹.

IX. ЭТИКА

Для достижения освобождения низшая материя должна быть подчинена высшему духу. Когда душа освобождается от груза, тянущего ее вниз, она поднимается к вершине вселенной, где пребывают освобожденные. Радикальное преобразование внутренней сущности человека — путь к свободе. Мораль необходима, чтобы вызвать переделку человеческой природы и воспрепятствовать образованию новой кармы. Путь в нирвану пролегает через три жемчужины (*триратна*) — веру в Джину, познание его учения и безупречное поведение «Вера в реальное существование, или таттвы, — это правильная вера; познание реальной природы без сомнений и ошибок — правильное познание. Нейтральное, без симпатии или отвращения, отношение к объектам внешнего мира — правильное поведение» ².

Этих трех жемчужин, образующих один общий путь, необходимо придерживаться одновременно. Добродетель, заключается в пятеричном поведении того, кто познает и верит. 1) Безвредность, или *ахинса*, которая является не просто негативным воздержанием, а положительной добродетелью в отношении всего созданного; 2) милосердие и правдивость речи; 3) честное поведение, например не-воровство; 4) воздержанность в слове, мысли

¹ P., 116.

² P., 115; см. также T. S., I. 1.

и делах и 5) самоотречение от всех земных интересов — вот что характеризует добродетельного человека. Последнее правило иногда истолковывается гиперболически, а именно в том смысле, что добродетельный человек должен ходить обнаженным. Этим единственно указывается на то, что до тех пор, пока мы сознаем различия между обнаженным и одетым и нам доступно чувство стыда, мы далеки от спасения. Этика джайнизма подчеркивает значение и веры и дел. Между правилами поведения мирянина и аскета проводится различие¹. Все те действия, которые приводят к умиротворению ума, — *пунья*. Существует девять способов достижения *пуньи*, или заслуг, такие, как предоставление пищи нуждающимся, воды — жаждущим, одежды — бедным, крова — странствующим и т. д. *Химса*, или порождение страдания, является великим грехом, или *папа*. Кроме того, греховным считается: неверность, нечестность, невоздержанность, жадность. Гнев, самомнение, хитрость, скупость привязывают нас к мирскому, а их противоположности — терпение, смирение, простодушие и чувство удовлетворенности — вызывают дальнейший рост духовных инстинктов. Отмечаются также и другие грехи, как, например, ненависть, сварливость, злословие, клевета, поношение других, отсутствие самоконтроля, лицемерие и ложная вера. Грех — это проступок не перед богом, а перед человеком.

Тот молится хорошо, кто хорошо любит
И человека, и птицу, и животное.
Тот молится превосходно, кто любит превосходно
Все вещи, и большие и малые.

(Кольридж)

Этическая система джайнистов строже системы буддистов. Она считает терпение высшей добродетелью, а удовольствие — источником греха². Человек должен стараться стать безразличным к удовольствию и страданию. Истинная свобода заключается в независимости от всех внешних вещей. «Тот джива, который через желание внешних вещей испытывает приятные или мучительные состояния, теряет самообладание, приходит в смятение и руководится внешними вещами. Он становится ограниченным другим»³.

«О том дживе, который освободился от связей с внешним и от чуждых мыслей с помощью своей внутренней природы восприятия и понимания воспринимаемого, а также и познания своей собственной вечной природы как таковой, говорят, что он ведет себя как абсолютно самоопределенный»⁴.

¹ Т. S., VII 20 и далее.

² *Acārāṅgasūtra*, S. V. E., XXII, p. 48; см. также P., 76—77.

³ P., 163.

⁴ P., 165.

«О человек! Ты — свой собственный друг; почему желаешь ты друзей вне себя самого?»¹

Мы не имеем здесь абсолютного фатализма, ибо, хотя карма решает все, наша настоящая жизнь, которая находится в нашей власти, может изменить воздействие прошлого. С помощью сверхобычных усилий мы можем избежать воздействия кармы. Никакого вмешательства бога не существует. Герои-отшельники почитаются не по неопределенной прихоти капризного бога, а предписанием самой вселенной, частью которой они являются. Размышления доставляют наслаждение, поскольку они помогают нам приобрести силу для выполнения обетов². Строгий характер дисциплины может быть выведен из одиннадцати стадий жизни главы семьи и четырнадцати стадий эволюции души. Этот суровый идеал аскетизма практиковался в Индии многими великими святыми, которые предавали себя смерти.

Главной отличительной чертой джайнизма является *ахинса*, или уважение ко всему живому и воздержание от нанесения ему вреда. Скрупулезное соблюдение этого правила привело к возникновению многих обычаев, послуживших предметом дешевых остроумий со стороны тех изучающих индийскую философию, которым не нравился джайнизм. Чтобы не повредить чьей-либо жизни, некоторые джайнисты при ходьбе подметали перед собой землю, ходили под покрывалом из боязни вдохнуть какой-нибудь живой организм, фильтровали воду и даже отказывались от меда. Правда, ахинса в строгом смысле этого слова не может практиковаться. «Махабхарата» говорит: «Мир наполнен творениями, которых нельзя видеть глазом, хотя их существование доказывается с помощью логического вывода. Когда мы двигаем нашими веками, части телец этих творений ломаются и опадают»³. Бхагаватапурана заявляет, что «жизнь есть жизнь жизни»⁴. Когда эти простые истины забываются, жизнь становится почти невозможной. Смертельный страх как-нибудь случайно не повредить чью-либо жизнь руководит поведением ортодоксальных джайнистов.

В то время как буддизм отвергает самоубийство, джайнизм считает, что оно «возвеличивает жизнь». Если аскетизм трудно проводить на практике, если мы не можем противиться нашим страстям и терпеть лишения, тогда самоубийство допускается. Иногда даже доказывают, что после двенадцатилетнего периода аскетической подготовки можно убить себя, поскольку нирвана уже обеспечена. Как это было общепринято в системах того вре-

¹ S. B. E., XXII, p. 33.

² T. S., VII. 4. 10.

³ Sāntiparva, 15. 26.

⁴ I. 13. 46. Jīvo jīvasya jīvanam.

мени, женщины считались объектами соблазна¹. Подобно другим системам индийской мысли и религии, джайнизм верит в возможность достижения цели и неджайнистами, если только они следуют установленным этическим правилам. Ратнашекхара во вступительных строках своего «Самбодхасаттари» говорит: «Неважно, шветамбара он или дигамбара, буддист или последователь какой-нибудь другой веры, но раз он понял тождественность души, то есть смотрит на все созданное как на свое собственное я, он достигает спасения».

Джайнисты не возражают против системы каст, которой они пытались придать свой характер. «Человек становится брахманом, кшатрией, вайшьей или шудрой в зависимости от своих действий... Того, кто освободился от всех карм, мы называем брахманом»². «Джайнисты и буддисты употребляют слово «брахман» как почетный титул, прилагая его к лицам, даже не принадлежащим к касте брахманов»³. Изысканность и гордость, присущие рожденным этой кастой, осуждаются джайнистами. «Сутра-кританга» объявляет, что гордиться своим происхождением — значит совершать грех, ибо это один из восьми видов гордости, а человек, который гордится, совершает грех⁴.

Сангха, или община джайнистов, четверична, объединяя монахов и монахинь, мирских братьев и мирских сестер. У буддистов мирские члены общины не связаны органически с духовенством. Имея меньше, чем буддисты, последователей и безо всякого миссионерского рвения джайнизм сохранился в Индии, в то время как буддизм исчез. Г-жа Стивенсон дает следующее объяснение этому факту:

«Характер джайнизма таков, что он дал ему возможность удержаться на краю пропасти. Джайнисты никогда не отмежевались, как буддисты, от окружавших их религиозных представлений, ибо всегда пользовались брахманами, как своими домашними священниками, которые возглавляли обряды, связанные с рождением ребенка, часто выступали в роли богослужителей при смерти и свадебных церемониях, а также в храмах. Кроме того, среди главных героев джайнистов находили себе место некоторые наиболее чтимые лица индусского пантеона — Рама, Кришна и т. п. Организаторский гений Махавиры оказался полезен джайнизму, ибо он сделал мирян неотъемлемой частью общины, тогда как они не принимали участия в деятельности буддистского ордена и не делили с ним свою судьбу. Таким образом, когда бури преследований прокатились над страной, джайнизм

¹ S. B. E., XXII, p. 48.

² S. B. E., XIV, p. 140.

³ S. B. E., XXII, p. XXX.

⁴ Тем не менее джайнисты набирают священнослужителей преимущественно из знатных семей. Они придерживаются кастовости внутри общины.

просто растворился в индуизме, который открыл свое вместительное лоно, чтобы принять его; победителю джайнизм показался неотъемлемой частью этой великой системы»¹.

Материалистический взгляд кармы приводит джайнистов к необходимости придавать большее, чем буддисты, значение внешнему акту по сравнению с внутренним побуждением. И буддизм и джайнизм признают идеал отрицания жизни и личности. Согласно обеим системам, жизнь является несчастьем, которое нужно избегать любой ценой. Они требуют от нас освободиться от всех привязанностей, которые приковывают нас к природе и приносят нам горе. Они прославляют бедность и чистоту, умиротворенность и терпеливое страдание. Гопкинс карикатурно описывает систему джайнизма, называя ее «религией, в которой главное состоит в том, что надо отрицать бога, поклоняться человеку и кормить червей»². Поразительное сходство этических взглядов джайнизма и буддизма должно быть приписано тому факту, что оба они заимствовали их из одного и того же источника — брахманизма. «Брахманский аскетизм был образцом, от которого они заимствовали много важных практических правил и установлений аскетической жизни»³.

Х. ОТНОШЕНИЕ К ТЕИЗМУ

Возможность развития мира допускается доктриной о тождественности бытия и взаимодействии субстанций. Для сотворения или разрушения мира бог не является необходимым. «Нельзя ни разрушить вещи, которые существуют, ни создать вещи из ничего. Вещи входят в сферу существования или прекращают существовать в силу своих атрибутов и модусов»⁴.

Субстанции своим взаимодействием порождают новые ряды качеств. Джайнисты отвергают теорию создания мира из ничего или из ряда случайностей. Систематическое действие законов природы не может быть результатом счастливого случая. Нет необходимости допускать, подобно теологам, какую-то первопричину вселенной. Мы не можем усвоить, как несотворенный бог вдруг становится творцом. При такой гипотезе трудно ответить на вопрос о том, из какого материала создан мир. Существовал ли он в какой-либо форме до создания этого мира? Если, как говорят, все зависит от непостижимой воли бога, мы должны положить конец всякой науке и философии. Если вещи могут функционировать только по воле божией, то нет оснований делить их различными атрибутами. Различным субстанциям не

¹ Mrs. Stevenson, *The Heart of Jainism*, pp. 18—19.

² Hopkins, *The Religions of India*, p. 297.

³ S. B. E., XXII, p. XXIV.

⁴ P., 15.

нужны специфические функции, которые не могут быть изменены. Вода может гореть, а огонь охлаждать, если на то есть воля божия. Однако на самом деле мы находим, что различные субстанции имеют свои собственные специфические функции, принадлежащие их собственной природе, и с уничтожением их функций разрушатся и сами субстанции. Если аргументировать тем, что все существующее должно иметь творца, тогда сам творец должен иметь другого творца, и мы пришли бы к бесконечному регрессу. Избавиться от этого порочного круга можно лишь путем признания реальности самосуществующего творца, который является создателем всего остального. Джайнистский мыслитель спрашивает: если одно существо может быть самостоятельно существующим и вечным, то разве не могут многие вещи и существа быть несотворенными и субстантивными? Он выдвигает гипотезу наличия большого количества субстанций и объясняет мир теорией, согласно которой субстанции необходимо должны проявлять самих себя. Вся вселенная бытия, состоящая из духовных и материальных факторов, существует извечно, подвергаясь бесчисленному множеству революций, производимых силами природы без вмешательства какого-либо вечного божества. Многообразие вселенной объясняется пятью совместно действующими условиями — временем (*кала*), природой (*свабхава*), необходимостью (*нияйти*), активностью (*карма*) и желанием быть и действовать (*удьяма*). Семя может быть зачатком с заложенной в нем энергией, но прежде чем оно вырастет и превратится в дерево, оно должно получить помощь от времени, или сезона, естественной среды и от акта помещения его в почву. Его собственная природа определяет лишь вид дерева, которое из него вырастет.

Хотя и нет существа, отличного от мира и называемого богом, тем не менее определенные элементы мира, надлежащим образом развитые, достигают обожествления. Это — *архаты*, верховные владыки, всеведущие души, которые преодолели все недостатки. Хотя и нет божественного творящего духа, все же каждая душа при достижении наивысшего совершенства становится *Параматманом*, или верховной душой¹. Бог — это только высшее, благороднейшее и полнейшее проявление сил, заложенных в скрытом состоянии в душе человека. Все совершенные люди божественны, и среди них не существует рангов, поскольку все они равны.

Строго говоря, в системе джайнизма для набожности, или *бхакти*, нет места. Согласно этой системе, нужно отказаться от всяких привязанностей. Личная любовь должна сгореть в пекле аскетизма. Однако слабовольный человек вынужден развивать в себе некоторую набожность по отношению к великим тиртхан-

¹ Ср. теорию ангелов проф. Александера (Alexander, Space, Time and Deity, vol. II, pp. 346, 365).

карам, хотя строго логически многое может быть запрещено. Миряне-джайнисты нуждаются в кредо и культе, соответствующих моральным и религиозным условиям их жизни. Когда джайнизм начал выходить за пределы места своего происхождения, необходимость удовлетворить религиозные запросы нормального человека стала настоятельной. Иначе почитатели других богов не могли бы быть обращены в джайнизм. Когда последователи культа Кришны вошли в лоно джайнизма, были установлены отношения между двадцать вторым тиртханкаром (Ариштанеми) и Кришной. Вот почему многие индусские боги стали пользоваться признанием, и в настоящее время мы находим деление джайнистов на вайшнавов и не-вайшнавов.

Жизнь бога на небе — это одна из форм, которую может принять душа путем накопления достоинств. Когда достоинство исчерпывается, жизнь уходит. Боги, подобно людям и животным, являются воплощенными душами, отличающимися от них только степенью, но не видом. Большая сила и совершенство, принадлежащие божественному телу и организму, являются вознаграждением за добрые дела прежней жизни. Освобожденные души выше богов. Они никогда не рождаются снова. Они не имеют больше каких-либо связей с миром и не оказывают на него влияния. Освобожденные души не заботятся о крутизне подъема к цели и не протягивают руку помощи поднимающимся по этому пути. Когда молящиеся обращаются к знаменитым джинам, которые достигли совершенства и преодолели мирские превратности и несчастья, то те не могут дать и не дают ответа молящимся, поскольку они совершенно безразличны ко всему, что происходит в мире, и совершенно свободны от всяких эмоций. Однако существуют боги, которые следят за истинной дисциплиной и контролируют ее¹. Они слышат молящихся и ниспосылают милости. Что же касается джин, то лучшей формой их почитания является принятие их советов. Осознание своего подлинного я, а не поклонение тиртханкарам и есть путь к свободе². Размышление и преклонение перед Джиной освящает душу. Поскольку суровая простота религии джайнизма не признает милосердия или прощения, она не могла привлечь к себе массы — отсюда появились непрочные компромиссы.

XI. НИРВАНА

Нирвана, или избавление, — это не растворение души, а ее вступление в состояние блаженства, которое не имеет конца. Это освобождение от тела, но не от существования. Мы уже говорили, что освобожденное существо путем устранения всех эмоций

¹ Śāsanādhiṣṭhāya devatāḥ.

² P., 176 и далее.

лишается всяких свойств, перестает интересоваться жизнью своих друзей и не склонно помогать им. «Освобожденный ни велик, ни мал... ни черен, ни синь, ни горек, ни ёдок, ни холоден, ни горяч... Без тела, без перерождения... он воспринимает, он познает, но здесь нет аналогии (посредством которой мы можем познать природу освобожденной души); его сущность не имеет формы; нет условий для необусловленного»¹.

Состояние сиддхи не является причиной или следствием ряда сансар. Оно абсолютно ничем не обусловлено². Причинность не властна над неограниченной душой. «Знай, что с обычной точки зрения совершенные вера, познание и поведение являются причинами освобождения, тогда как в действительности состоящая из них собственная душа (является причиной освобождения)»³. Мы не можем высказать чего-нибудь положительного об освобожденной душе и не можем, строго говоря, знать, существует ли множество освобожденных душ. Состояние совершенства негативно описывается как свобода от действия и желания, состояние высшего и абсолютного спокойствия — покоя, который не знает ни изменений, ни конца, будучи бесстрастным и невыразимым умиротворением. Энергия прошлой кармы угасает, а дух, хотя еще и существующий, не имеет возможности переродиться.

Хотя и не совсем последовательно, освобожденная душа позитивно описывается как наделенная неограниченным сознанием, чистым пониманием, абсолютной свободой и вечным блаженством⁴. Она может воспринимать и познавать, поскольку восприятие и познание являются функциями души, а не органов чувств. Освобожденная душа имеет начало, но не имеет конца, в то время как зависимые души не имеют начала, но имеют конец. Эти освобожденные души наслаждаются своего рода взаимопроникающим существованием за счет тождественности их статуса. Душевная субстанция освобожденных обладает особой силой, благодаря которой бесконечность душ может существовать без взаимного исключения. Тождественность спасенных определяется жизненным ритмом, сохраняющим форму прошлой физической жизни, а также познанием прошлого. Этот идеал свободы в наиболее совершенной степени проявился в жизни двадцати четырех джайнистских тиртханкаров.

Лока, или вселенная, удерживается в середине алоки в форме туловища человека с сиддхашилой наверху, то есть в том месте, где должна быть голова. Эта сиддхашила является местопребыванием всеведущей души и может быть названа духовным оком вселен-

¹ S. V. E., XXII, p. 52.

² P., 36.

³ D. S., 39; см. также 40.

⁴ P., 28.

ной. Таким образом, мокша, как считают, должна быть вечным поступательным движением¹. При освобождении душа стремится идти вперед по инерции, обусловленной ее прежней деятельностью², тем, что перестают существовать связи с элементами, которые тянули ее вниз³, а также разрывом оков⁴ и ее естественной тенденцией идти вперед⁵.

ХII. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Джайнизм предлагает нам эмпирическую классификацию вещей вселенной и, таким образом, выступает за плюральность духов. В логике, как мы видели, он придерживается относительности познания — того очевидного факта, что отношения объектов в этом мире не закреплены и не независимы, а являются результатами интерпретации. Кроме того, теория о том, что реальность и значение неотделимы, скорее говорит за монизм в метафизике, чем за плюрализм. На самом деле плюралистическая вселенная, как ее представляют джайнисты, является лишь относительной точкой зрения, а не конечной истиной.

Джайнизм рассматривает мир как наполненный дживами, так же как Лейбниц считал, что мир наполнен монадами. «В мельчайшей частице материи имеется мир живых творений, энтелехий и душ. Каждая доля материи может рассматриваться как нечто подобное саду, заполненному растениями, или пруду, заполненному рыбами. Но каждая ветка каждого растения, каждая часть тела любого животного, каждая капля той или иной жидкости являются тоже неким подобием сада или пруда. И хотя земля и воздух, имеющиеся между растениями сада, или вода, занимающая место между рыбами в пруду, не являются ни растением, ни рыбой, все же они тоже содержат в себе растения и рыб, но по большей части настолько мелких, что они не воспринимаются нами.

Таким образом, во вселенной нет ничего невозделанного, ничего бесплодного, ничего мертвого; нет хаоса, нет беспорядка, кроме как по видимости, — есть нечто похожее на то, что мы можем наблюдать в пруде, глядя туда с некоторого расстояния, когда мы видим там лишь какое-то беспорядочное движение и

¹ Nityordhvagamanam mukti.

² Pūrvaprayogāt.

³ Asaṅgatvāt.

⁴ Bandhacchedāt.

⁵ Tathāgatipariṇāmāt. См. U. T. S., X. 8. Души сиддха бывают пяти видов: 1) *тиртханкары*, или освобожденные, которые проповедуют джайнизм в условиях воплощения; 2) *архаты*, или совершенные души, которые ожидают достижения nirvaṇa после освобождения от кармапашариры; 3) *ачары*, или главы аскетических групп; 4) *упадхьяйи*, или обучающие святых, и 5) *садху* — класс, который включает всех остальных (D. S., 50—54).

некое скопление рыб, но не видим каждую рыбу в отдельности». Мы увидим, что метафизическая схема джайнизма сходна с лейбницевской монадологией и творческим эволюционизмом Бергсона ¹.

Джива — это все живое, все не механическое. Он соответствует жизненному элементу Бергсона. Джива является также субъектом опыта и соответствует монаде Лейбница. Механическое объяснение его неправильно. Поскольку джайнизм является продуктом века незрелого философствования, мы находим, что он ясно не осознавал различия между дживой и Атманом, адживой и материей. Джива является особым видом сущего. Освобожденный джива, свободный от материи, называется Атманом. Атман — это чистое сознание, не испорченное материей. Он исключает всякое пространство и все внешнее. Это — джива, очистившийся и поднявшийся до своего высочайшего духовного состояния, которое является чистым сознанием, не имеющим формы. Пудгала — это не чистая материя, не затронутая сознанием. Она уже носит на себе отпечаток духа. Атман — это дух, или бытие, а материя — это негативное начало небытия. Последнее соответствует пространству Бергсона или *materia prima* Лейбница. Голая материальность пудгалы является прямой противоположностью духу. Это — простое различие, и потому, согласно логике джайнизма, оно не реально. Джива является комбинацией того и другого. Он материально-духовен ². Он — душа, отягощенная материей, запутанная в привязанностях. Все дживы в сансаре связаны с этим негативным материальным элементом. Джайнизм считает, что и Атман, или чистый дух, и чистая материя, и джива, который является комбинацией Атмана и чистой материи, существуют, хотя первые два невоспринимаемы нами. Пудгала скандха, которую мы видим, тоже имеет элемент сознания и является в такой же степени дживой, как и чем-то другим, поскольку это касается ее сущности. Джива и аджива, по джайнизму, — это не эмпирические абстракции Атмана, или сознания, и материи, или неосознания, а продукты взаимодействия того и другого. Пудгала несет на себе отпечаток *я*, а джива уже пронизан материей. Было бы неправильным смешивать дживу и адживу с бытием и небытием. Строго говоря, Атман и не-Атман — это первичные элементы двух непримиримых и антагонистических начал. Джива обладает больше *я*, а аджива — больше *не-я*. Они представляют собой два порядка расположения в целом.

Для эмпирического видения дживы образуют вселенную, и каждый джива является конкретной единицей, составной суб-

¹ Хотя в своем первоначальном виде взгляды джайнизма могли иметь довольно грубую форму физической науки, позднее джайнистские мыслители развили определенные философские положения, которые можно было четко поставить и отстаивать.

- См. Jaini, *Outlines of Jainism*, p. 77.

станцией. Это — единое во многом или многое в едином. Связь между дживой и адживой безначальна. В мире сансары они никогда не разделяются. Цель всех джив, к которой они должны стремиться, — это сбросить с себя всякую материю. Все центры жизненной активности являются дживами.

Нам говорят, что во вселенной Атман и материя, субъект и объект всегда находятся вместе. Из опыта мы знаем, что между ними идет борьба, в которой один пытается господствовать над другим. Интересно отметить, что духовный элемент дживы, как говорят, обладает тенденцией стремиться вверх, в то время как материальный элемент имеет тенденцию стремиться вниз. Джива, обитающий в теле человеческого существа, может настолько отяготиться материей, что переходит в жизнь земли.

Мы имеем градацию джив сообразно тому, насколько проявляется в них господство *я* над *не-я*. На наивысшей стадии божественного существования, на уровне богов, отличном от уровня чистых душ, или *сиддхатманов*, которые не имеют налета материи, мы имеем наибольшую степень господства *я*, а *не-я* — в самом низшем пункте, какой мы себе только можем представить. На самой низшей ступени мы имеем чистую внешность отношения вещей к вещам, где *не-я* проявляется в высшей степени. По мере перехода к более высоким ступеням — к растениям и животным — мы имеем больше *я* и меньше *не-я*. Они имеют единство и простоту, которые составляют их индивидуальность. Они привносят свое прошлое в свою настоящую деятельность. Когда мы достигаем положения богов, *не-я* находится в самом низком пункте. Радость жизни поднимается до божественно-гармонизированной вселенной. В вещах между металлами и богами, между *я* и *не-я* идет борьба. В чистой душе и голой материи мы имеем только духовное или недуховное; только они нереальны в опыте.

Можем ли мы сказать, что плюральность джив, согласно этой гипотезе, является конечной истиной метафизики? Нам говорят, что в дживах действуют две особые тенденции. Открывающемуся перед нами миру присуща эта двойственность *я* и *не-я*, *сат* и *асат*. *Сат* — это реальность, душа с ее всеведением; *асат* — элемент, который мешает этому факту всеведения и делает дживу ограниченным. По своей внутренней природе, в силу избытка всеведения, душа, как говорят, наполняет вселенную, а джива становится низведенным до одной точки, в которой вселенная отражается, как в фокусе. Именно *асат* является основой индивидуальности. Именно это негативное начало делает дживу особым средоточием интересов, ограниченным выражением всеведущей души, существованием психологического порядка. Тело создает степень несовершенства и дает точку опоры душе. Разные виды джив металлов, растений, животных, людей и богов отличны друг от друга в силу различия их тел. Отсюда следует, что, хотя

все обитающие в них души одинаковы, негативное начало материи создает эмпирическое различие индивидов. «Раздельность и индивидуальность дживы существуют только с точки зрения व्याвахары, или опыта. Точнее говоря, сущностью всех джив является сознание»¹.

Плюральность душ является относительным понятием, которое дает представление о реальности в том случае, когда мы делаем упор на ощущения, чувства и привязанности, как будто они единственно верные моменты реальности. В теории познания джайнизма мы должны превзойти понятие эмпирического средоточия и подняться до логического субъекта. Субъект — это такой сохраняющийся факт, что весь мир существует только для него². Если с помощью размышлений посредством несовершенной абстракции свести субъект к обусловленному организмом ограниченному уму и поместить его в определенном пространстве и времени, то мы придем к идее о наличии независимых джив. Другими словами, употребляя знаменитое выражение Шанкары, в таком случае мы имеем доктрину о плюральности джив, но лишь постольку, поскольку мы трактуем субъект как объект, который может быть тщательно проанализирован. Если мы последуем тому, что подразумевается мыслью, и высвободим субъект от воплощения его в ощущения и чувствования, освободим его от всех контактов с объектом, то увидим, что в действительности существует только единый субъект. Джайнизм предпочел не осознавать столь возвышенное и не обращаться к этому идеалу, да верно и то, что такая практика мышления трудна и на нашем уровне. Для человеческой мысли между идеальным и действительным существует барьер. Вследствие нашей ограниченности мы вынуждены исходить из частных, от которых не можем освободиться.

Джайнизм рассматривает даже теорию единства Абсолюта и возражает против нее. «Если бы была только одна душа, общая всем существам, их нельзя было бы распознать одно от другого и они не могли бы испытать разную судьбу; не было бы брахманов, кшатриев, вайшьев, шудр, насекомых, птиц и змей; все были бы людьми и богами. Мы одинаково должны были бы расценивать как тех, кто ведет предосудительную жизнь, так и тех, кто придерживается правильного поведения в этом мире»³. Нет необходимости отрицать плюральность на психологическом или эмпи-

¹ D. S., 3. 7 и 8.

² Ср. Бозанкет: «Свободно допускается, что в сознании я универсально. Оно выходит в мир, находящийся за пределами собственного данного бытия, и тем, что оно находит в этом мире, оно владеет совместно с другими я, и владея этим, я перестает быть самодовлеющей и невоспринимаемой единицей» (B o s a n q u e t, Gifford Lectures, Second Series, chap. II).

³ Sūtrakṛtāṅga, II. 7. 48 и 51; см. также I. 1. 1.

рическом уровне — там, где только возникает вопрос о наслаждении плодами кармы. Там, где ум связан условиями жизни организма, доктрина плюральности еще имеет смысл, но встает вопрос: можем ли мы считать этого ограниченного дживу конечной истиной? Если это ограничение — необходимое условие существования души, от которого она никогда не может освободиться, тогда плюральность джив — реальна, но джайнисты считают, что эти ограничения случайны в том смысле, что они не имеют отношения к сущности души и в освобожденном состоянии душа совершенно свободна от них. В этом случае было бы нелогичным, если бы мы рассматривали случайную плюральность душ как окончательное выражение истины. Именно признанный канон метафизической критики гласит, что нереальное в начале или в конце не может быть реальным в его настоящем процессе¹. Плюральность может быть актуальной или существующей, но она не реальна.

Мы не можем поддержать доктрину о плюральности душ, если мы не имеем способа обнаружить, существует ли в конечном условии какой-либо базис различения. Спасение несовместимо с обособленной личностью, которой повсюду препятствует то, что является внешним и случайным и которая связана с телесным организмом и своей природой. Обособленность *я* открывает путь к ошибке и греху, а спасение означает уничтожение этой обособленности.

С точки зрения метафизики вопрос о монизме или дуализме определяется отношением материальной и духовной тенденций, существующих во вселенной. Джайнисты не ставят вопрос об их источниках. Мы не видим попыток дедуцирования категорий или обеспечения строгого доказательства их конечности. Они отвергают теорию сверхкосмического божества, понимаемого в качестве капризного деспота. Мы не исказим теорию джайнизма, если скажем, что она считает бога, природу и душу аспектами одного и того же. Нет бога вне души в ее идеальной целостности. Постичь бога каким-либо другим путем — значит сделать его конечным. Ум человека исключает себя из всего другого и является по своей природе ограниченным, однако, если бы мы имели ум, не ограниченный никакими рамками, но существующий сам по себе во всей своей полноте, тогда ограничения, которые характерны для человеческих переживаний, отпали бы. Вечное сознание существует в пределах человеческих ощущений. Именно эта сила направляет нас за пределы всех конечных форм. В познании с единством содержания, установленном для всех умов, мы поднимаемся выше психологического *я*, исключаящего другие *я*. От ума, обусловленного пространством и временем, мы

¹ *Ādāv ante ca yan nāsti vartamāne pi tat tathā.*

приходим к уму, через посредство которого возникают пространственно-временные отношения. Бесконечное присуще конечному. Вот почему конечное всегда стремится к тому, чтобы преодолеть свою конечность и достичь полнейшей свободы, и когда достигнута свобода духа — все преодолено. Нельзя создать какой-либо системы джив, не допуская наличия такого духа.

Каково отношение между духовными и материальными тенденциями, борющимися в мире опыта? Являются ли они разностями внутри целого? Видимо, они хорошо приспособлены друг к другу и содействуют прогрессу целого. Хотя они и противоположны друг другу, они, повидимому, не противоположны единству, которое является синтезом противоположностей. Придавая особое значение этим фактам, теория джайнизма привела бы к построению гипотезы конкретно универсальной реальности, одновременно и разделенной и единой. С этой точки зрения нет ничего чисто духовного или чисто материального. И то и другое суть логические абстракции. Реальное — это конкретное целое, причем чистое бытие и чистая материя являются его абстракциями. Они являются моментами всеобщего, антагонистическими, но нераздельными элементами целого. Всеобщее проявляется в жизни мира. Борьба противоположностей происходит во всех стадиях реальности, хотя их противоположность преодолевается в гармонии абсолюта. Если логика джайнизма рассматривает мысль как конечную категорию и считает основной природой реальности раскрываемое мыслью, то отсюда и возникает конкретный монизм. Чистый дух, абстрактный абсолют, которому ничто не противостоит, бездействующая духовная энергия, неподвижное бытие — это просто ничто. И вместе с тем джайнизм непоследовательно признает состояние души, полностью избавившейся от материи, движение ввысь без потенциального тяготения книзу. Кумарила утверждает, что реальность сиддхатманов не может быть установлена логическими доказательствами. «Мы не воспринимаем здесь всеведущего существа. Равным образом его реальность не устанавливается посредством вывода»¹.

Джайнисты исходят из учения о врожденной природе души, которая проявляется при устранении помех. Даже Кумарила соглашается с тем, что душа обладает естественной способностью охватить все вещи и что существуют пути и способы, благодаря которым мы можем развить эту способность. Если мы выделим этот аспект джайнистской философии и вспомним о существовании интуитивного познания кевалинов, которое превосходит мысль, мы придем к абсолютному и неограниченному монизму, который потребует от нас рассматривать борющийся мир, где все вещи находятся где-то между реальностью и ничто, как нереаль-

¹ S. D. S., pp. 41—42.

ный. Мы можем рассматривать мир как реальность только тогда, когда мы отбросим точку зрения, согласно которой существует высший аспект чистого духа. Если мы признаем наличие чистого духа, тогда *не-я* станет просто другим *я*, некоторым отражением его, не столь совершенно реальным как *я*, но чем-то в конечном счете дополняющим его. Мир в таком случае становится видимостью, созданной силами *не-я*. Этот путь приводит нас к строгому монизму шанкаристского типа. Однако ясно одно, — что, остановившись на полпути, джайнизм смог выдвинуть лишь плюралистический реализм.

Л И Т Е Р А Т У Р А

S. B. E., vols. XXII and XLV.

J a c o b i, Articles on Jainism and the Jaina Atomic Theory in E. R. E., vol. VII.

U m ā s v ā t i, Tattvārtha Sūtra. (Sacred Books of the Jains.)

N e m i c a n d r a, Dravyasamgraha. (Sacred Books of the Jains.)

K u n d a k u n d ā c ā r y a, Pañcāstikāyasamayāsāra. (Sacred Books of the Jains.)

J a i n i, Outlines of Jainism.

Mrs. S t e v e n s o n, The Heart of Jainism.

B a r o d i a, History and Literature of Jainism.

S. D. S., chap. III.

ЭТИЧЕСКИЙ ИДЕАЛИЗМ РАННЕГО БУДДИЗМА ¹

Введение. — Эволюция буддистской мысли. — Литература раннего буддизма. — Три питаки. — Вопросы царя Милинды. — Висуддхимагга. — Жизнь и личность Будды. — Условия времени. — Мир мысли. — Бесплодность метафизики. — Состояние религии. — Нравственная жизнь. — Этика, независимая от метафизики и богословия. — Позитивистский метод Будды. — Его рационализм. — Религия в рамках разума. — Буддизм и упанишады. — Четыре истины. — Первая истина, о страдании. — Пессимистичен ли буддизм? — Вторая истина, о причинах страдания. — Непостоянство вещей. — Неведение. — Динамическая концепция реальности. — Бергсон. — Тождественность предметов и непрерывность процесса. — Причинность. — Непостоянство и мгновенность. — Мировой порядок. — Бытие и становление в упанишадах и в раннем буддизме. — Аристотель, Кант и Бергсон. — Шанкара о кшаника-ваде. — Природа становления. — Объективно ли оно или только субъективно? — Внешняя действительность. — Тело и дух. — Эмпирический индивид. — Найратмья-вада. — Природа Атмана. — Теория души Нагасены. — Ее сходство с теорией Юма. — Природа субъекта. — Шанкара и Кант. — Буддистская психология. — Ее отношение к современной психологии. — Чувственное восприятие. — Аффект, воля и знание. — Ассоциация. — Продолжительность состояний сознания. — Подсознание. — Перерождение. — Пратитьясамутпада. — Ниданы — Авидья и другие звенья в цепи. — Место авидьи в метафизике Будды. — Этика буддизма. — Ее психологическая основа. — Анализ действия. — Добро и зло. — Средний путь. — Восьмеричный путь. — Буддистская даяна и философия йога. — Десять оков. — Архат. — Добродетели и пороки. — Стимул нравственной жизни. — Внутренний характер буддистской нравственности. — Обвинение в интеллектуализме. — Жалобы на аскетизм. — Нищенствующий орден. — Сангха. — Отношение Будды к кастам и социальным реформам. — Авторитет вед. — Этическое значение кармы. — Карма и свобода. — Перерождение. — Его механизм. — Нирвана. — Ее характер и разновидности. — Нирвана буддизма и мокша упанишад. — Бог в раннем буддизме. — Критика традиционных доказательств бытия бога. — Абсолютистские следствия буддистской метафизики. — Обожествление Будды. — Компромиссы с народной религией. — Буддистская теория познания. — Прагматический агностицизм Будды. — Умолчание Будды о метафизических проблемах. — Кант и Будда. — Неизбежность метафизики. — Единство мыслей между буддизмом и упанишадами. — Буддизм и сангхья. — Успех буддизма.

1. РАННИЙ БУДДИЗМ

Философская система раннего буддизма, несомненно, одна из оригинальнейших систем в истории философии. По своим основным идеям и духу эта система замечательно близка к передовой научной мысли девятнадцатого века^[42]. Современная пессимистическая философия Германии, философия Шопенгауэра и Гартмана —

¹ Перевод главы VII сделан А. В. Старостиным.

всего лишь исправленная версия древнего буддизма. О ней иногда говорят, что это «немногим больше, чем вульгаризированный буддизм». Если говорить о динамической концепции реальности, то буддизм является блестящим предвестником творческого эволюционизма Бергсона. Ранний буддизм представляет собой род философии, приспособленной для практических нужд сегодняшнего дня и помогающей разрешить конфликт между верой и знанием. Это будет ясно видно, если мы сосредоточим наше внимание на ведущих принципах раннего буддизма и не будем долго останавливаться на различных фазах его роста и мифических легендах, выкристаллизовавшихся вокруг первоначального учения и его основателя, самого Будды.

II. ЭВОЛЮЦИЯ БУДДИСТСКОЙ МЫСЛИ

Буддистская мысль в самой Индии изменялась на протяжении более тысячи лет. Рис Дэвидс указывает: «Буддизм в ходе столетий постепенно меняется почти в каждой книге». Уже во втором веке после смерти Будды можно обнаружить не меньше восемнадцати разновидностей буддистского учения¹. В области идей жизнь означает изменение. Однако нельзя полагать, что все развитие вмещается в рамки этого периода. Если к нему относится ранний буддизм с его формами хинаяной и махаяной, то четыре школы буддистской мысли относятся уже к более позднему времени. Однако, касаясь указанного периода, мы намереваемся затронуть и буддистские школы, так как к концу его они были довольно развиты.

III. ЛИТЕРАТУРА

В изложении раннего буддизма приходится основываться на питаках, или «Корзинах закона». Если в них мы и не найдем учения, изложенного самим Буддой, то они, тем не менее, являются наиболее близким к нему из всего того, чем мы обладаем. Питаки — это изложение слов и дел Будды в том виде, в каком они представлялись ранним индийским буддистам. Мы имеем в них рассказ о том, какие представления о Будде и его учении преобладали в то время, когда питаки были сочинены и записаны. (Они были сочинены и завершены, вероятно, до 241 года до н. э., когда состоялся Третий собор.) Питаки, несомненно, самые ранние и наиболее авторитетные из существующих изложений учения Будды.

Согласно поздним буддистским традициям, через короткое время после смерти Гаутамы или после того, «как светоч мудрости был задут ветром непостоянства», между последователями Будды возник спор по некоторым вопросам его учения. Для разрешения этих вопросов в Раджагрихе, близ Магадхи, был созван собор. Когда

¹ R h y s D a v i d s, J. R. A. S., 1891, «The Sects of the Buddhists».

собрался весь орден, *Кашьяпу*, самого ученого из всех учеников Будды, попросили изложить метафизические взгляды, заключающиеся в Абхидхаммапитаке. *Упали*, старейшего из живших тогда учеников Будды, попросили повторить законы и правила поведения, имеющиеся в Винаяпитаке. Наконец, любимого ученика Будды *Ананду* попросили повторить Суттапитаку, содержащую притчи и рассказы Будды во время его проповеднического путешествия. В течение долгого времени учение Будды передавалось регулярно сменявшимися друг друга учителями и учениками, и записано оно было только в восьмидесятом году до н. э., в царствование *Ваттагамани* на Цейлоне^[43]. «Текст трех питак и комментарии к ним мудрейшие бхикшу в прежние времена передавали устно, но когда они увидели, что люди отпадают (от ортодоксального учения), бхикшу собрались и, желая сохранить подлинные учения, записали их в книги»¹. Канон на языке пали имеет три отдела: 1) *Сутта*, или рассказы, 2) *Виная*, или правила поведения, и 3) *Абхидхамма*, или учение^[44]. Первый отдел, Суттапитака, имеет пять подотделов, называемых никаями. Первые четыре подотдела представляют собой сутты, то есть поучения Будды, главным образом в форме речей и диалогов. Между учениями, проповедуемыми в отдельных суттах, не существует никакой разницы². Об этой «Корзине речей», или Суттапитаке, в целом Рис Дэвидс говорит: «Глубиной философского проникновения в

¹ Mahāvamśa, chap. XXXIII.

² Пять подотделов Суттапитаки таковы: а) Дигха никая — сборник пространных поучений, содержащий 34 сутты, каждая из которых касается одного или нескольких пунктов буддистского учения. Первая сутта — Брахмаджала сутта, вторая — Саманапхала сутта (о вознаграждении аскетизма). Амбаттха сутта говорит об отношении Будды к кастам. Кутадапта сутта говорит об отношениях между брахманизмом и буддизмом. Тевидджда сутта сопоставляет культуру брахманов с буддистскими идеалами. Маханидана сутта говорит о причинности. Сигалавада сутта говорит об обязанностях буддистампрянина. Махапариниббана сутта рассказывает о последних днях Будды.

б) Маджджхима никая — собрание не очень длинных поучений, около 150 проповедей и диалогов, касающихся всех пунктов буддистской религии.

в) Саньютта никая — собрание поучений на различные темы. Она содержит знаменитую Дхаммачахакапаваттана сутту — «поучение о приведении в движение колеса закона». Обычно эту сутту называют также Бенаресской проповедью, и она содержится также в Винаяпитаке.

г) Ангуттара никая имеет около 2300 сутт в одиннадцати частях, расположенных в определенном порядке, причем в первой говорится о предметах одного рода, во второй — о предметах, обладающих двумя родами, и т. д.

д) Кхуддака никая — собрание небольших произведений. В ней пятнадцать частей: 1) Кхуддакапатха, 2) Дхаммапада, 3) Удава, 4) Итивуттака, 5) Суттанипата, 6) Виманаваттху, 7) Петаваттху, 8) Тхерагатха, 9) Тхерпгатха, 10) Джатака, 11) Ниддеса, 12) Патисамбхидамагга, 13) Ападана, 14) Буддхаванса, 15) Чарияпатака. Тхерагатха и Тхеригатха обладают большими поэтическими достоинствами и глубоко насыщены эмоционально. Песни избавления и радости, которые в них содержатся, приписываются членам сангхи, которые достигли *архатты*, совершенного мира и несказанного блаженства, при жизни Гаутамы. Джатаки излагают легендарные истории

предмет, часто применяющимся сократовским методом вопросов, серьезным и возвышенным тоном всего изложения и высокой культурой мысли того времени, о которой они свидетельствуют, эти речи постоянно напоминают читателю диалоги Платона... Как только это собрание диалогов Гаутамы будет должным образом переведено и понято, оно неизбежно будет поставлено в наших школах философии и истории на один уровень с диалогами Платона».

Винаяпитака, рассматривающая орденский порядок и предписывающая правила и нормы, управляющие жизнью буддистского ордена, имеет три основных раздела, из которых два имеют подразделы: 1) Суттавибханга, делящаяся на а) Параджикку и б) Паччиттну; 2) Кхан дака, делящаяся на а) Махаваггу и б) Чуллаваггу; и 3) Паривара.

Третья питака Абхидхаммапитака ¹ рассматривает психологическую этику, а частично метафизику и философию и имеет семь подразделов: 1) Дхамма-сангани, относимая к первой половине или к середине четвертого века до н. э.; 2) Вибханга; 3) Катхаватту; 4) Пуггалапаннати; 5) Дхату; 6) Ямака; 7) Патхана.

Таков канон пали, излагающий учение, известное как Тхеравада, поскольку это учение было составлено на первом соборе тхера, или старейших ².

Иногда в канон на языке пали — например в Сиаме — включают также Милинда-паньха, или вопросы царя Милинды ³, диалог между буддистским наставником, острым диалектиком Нагасеной, и греческим царем Менандром, который правил на территории Инда и в долине Ганга примерно в 125—95 годах до н. э. Эта работа имеет большое хождение на Цейлоне, где она является признанным авторитетным источником. Работа эта написана примерно в начале или несколько позже начала нашей эры. Не следует рассматривать ее как краткое изложение учения Будды. Спор, излагаемый в ней, произошел, повидимому, лет через четыреста после смерти Будды; он дает представление о форме буддизма, получившей широкое распространение значительно позже периода жизни Будды. Согласно Рис Дэвидс, «Вопросы царя Милинды» представляют собой «шедевр индийской прозы — мало того, в своем роде вообще лучшую книгу с литературной точки зрения, когда-либо созданную где бы то ни было». Буддхагхоша считает эту книгу наиболее авторитетной книгой после питак на пали ⁴.

о предыдущих рождениях Гаутамы и очень ценны для изучающих фольклор. Дхаммапада (S. B. E., том X) содержит основные принципы учения Будды. Те, у кого нет терпения и способности овладеть тремя питаками, прибегают к этому краткому изложению буддистской этики.

¹ Абхидхамма обычно переводится как «метафизика»: слово «учение» лучше передает смысл, который это слово имеет на языке пали.

² См. Oldenberg, *Dīpavamsā*, p. 37.

³ S. B. E., vols. XXXV and XXXVI.

⁴ S. B. E., XXXV, p. XVI.

Если питаки на языке пали могут считаться в основном тождественными учению Будды, то «Вопросы царя Милинды», повидимому, дают более негативную интерпретацию буддистского учения. Нагасена, повидимому, стремится представить взгляды Будды как отрицательный догматизм, который отвергает душу, бога и будущее для освобожденных. Нагасена — последовательный рационалист, следующий строго научному методу и срывающий завесу выдумок, посредством которой благочестивые руки закрыли образ истины, чтобы скрыть ее безобразные стороны. Понимая, что искатель истины должен по крайней мере быть правдивым, он полагал, что измышления религии не дают выхода из страданий человечества. Будда, возможно, воздерживался от суждения, располагая явно неполными данными. Нагасена подверг сомнению осторожность Будды и стал активно негативен. Для него недостаток данных в пользу какого-то мнения достаточное основание, чтобы ему не верить. Верить на основании неполных данных — это не только ошибка, но и преступление. Будда занимал позицию воздержания от суждения; Нагасена внес поправку, полностью отвергнув недоказанное суждение. С неумолимой логикой развивая следствия идей Будды, он невольно показывал их непригодность.

«Висуддхимагга» Буддхагхоши — это поздняя работа (400 год н. э.), написанная брахманом, обращенным в буддизм^[45]. Она выдвигает идеал архата хинаяны и развивает старое учение. Буддхагхоша — первый буддистский комментатор. Его Атхасалини — ценный комментарий на «Дхаммасангани». После Буддхагхоши Тхеравада не получила большого развития. Другие работы на языке пали, представляющие большой исторический интерес, хотя и незначительные в философском отношении, — это Дипаванса (IV век н. э.) и Махаванса (V век н. э.). Наше изложение раннего буддизма в этой главе будет основано главным образом на питаках и ортодоксальных комментариях. Мы используем также «Вопросы царя Милинды», но не без оговорок. Но даже когда мы будем использовать поздние работы, мы будем стараться не вносить в изложение понятий, которые не содержатся в ранних текстах.

IV. ЖИЗНЬ И ЛИЧНОСТЬ БУДДЫ

Переходя от упанишад к раннему буддизму, мы переходим от работы многих умов к вероучению, признающемуся творением одного человека. Упанишады — работа, с удивительной верностью воссоздающая атмосферу целого общества, буддизм — конкретное воплощение мысли в жизни одного человека. Это единство жизни и мысли оказало чудесное влияние на современный ему мир. Своеобразная личность и жизнь Будды во многом помогли успеху раннего буддизма. Любой человек, обладающий воображением, будет изумлен, узнав, что за шесть веков до Христа в Индии жил

государь, не уступающий никому до него или после него в духовном бескорыстии, возвышенном идеализме, в благородстве жизни и любви к человечеству. Ученикам, а через них и всему миру, странствующий проповедник Гаутама известен под именем Будды — «знающего», «просвещенного»¹. Будда родился около 567 года до н. э. Его собственное имя — Сиддхартха, то есть «Достигший своей цели»; его родовое имя — Гаутама, имя его отца Шуддходана, имя матери — Майя. Он был наследным принцем царства Шакья и был воспитан в Капилавасту, столице царства Шакья, второй женой Шуддходаны, Махаяпати, так как мать Гаутамы умерла через семь дней после его рождения. Передают, что он женился на своей двоюродной сестре Яшодхаре и имел от нее сына Рахулу, который позже стал его учеником. Уже рано тяготы и тайны этого непонятного мира стали довлеть над ним с большой силой. В нем вызывали тревогу преходящесть и изменчивость жизни; он остро почувствовал, в каких черных пучинах гибнет множество человеческих существ, став жертвою темноты и греха. Суть рассказа о четырех знамениях, встреченных Гаутамой на дороге в Капилавасту, — старике, согбенном годами, больном, измученном лихорадкой, умершем, за которым шли плакальщицы, рыдая и вырывая у себя волосы, и нищенствующем монахе, — сводится к тому, что несчастья этого мира поразили впечатлительную натуру Будды². Одного вида несчастий было достаточно для того, чтобы пробудить в нем сознание векового бремени, тяготеющего страшнее всего над невинными и угрожающего погубить даже лучшие стремления человека. Отдельные случаи страдания для Будды были иллюстрациями всеобщей проблемы. Все, что в нем было твердого, было потрясено, и он содрогнулся, видя, как ужасна жизнь.

Подавленный пустотой чувственных вещей, он отказался от довольства, могущества и богатства жизни во дворце, чтобы размышлять о вечном и найти для своих собратьев людей спасение от низости жизни и плотских иллюзий. В те дни искатели истины, преследуемые и одержимые духовным беспокойством, становились странствующими отшельниками. Искатель света должен начать свои поиски отвержением всех благ мира. В соответствии со старинным обычаем Будда ушел из дома и стал аскетом. Он отказался

¹ «Будда» означает «просветитель» — это обычное имя, которым пазывали немало индийцев. Это термин вроде слова «Христос», означающего «помазанник».

² Сила рока точно таким же образом заставляла размышлять о бедствиях мира Жорж Занд: «Когда печаль, нужда, безнадежность, пороки, которыми полно человеческое общество, поднялись предо мною, когда я уже не размышляла больше о своей собственной судьбе, а думала о судьбах мира, в котором я была лишь атомом, мое личное отчаяние распространилось на всю вселенную и закон рока встал передо мной в таком страшном облике, что мой разум был потрясен». Цит. по W. S. Lilly, *Many Mansions*. См. также Mahāpadānasuttanta: R h y s D a v i d s, *Dialogues of the Buddha*, vol. II.

от своего сана, одел желтый плащ и стал просить милостыню, странствуя по дорогам мира в поисках света и покоя. Это великое отречение от мирских благ он осуществил в возрасте 29 лет ¹. Он пытался найти духовный покой в философском размышлении и некоторое время странствовал в одиночестве по морям чужой мысли, но не добился при этом большого успеха. Утонченная диалектика не дает излечения от духовного беспокойства. Другое средство ухода от жизни состояло в суровых лишениях, которым подвергалось тело. Гаутама с пятью верными друзьями отправился в уединенное место в джунглях Урувелы, где всячески умерщвлял свою плоть и усердно постился, стремясь обрести душевный мир с помощью сурового аскетизма. Ему не удалось получить какое-либо утешение, ибо истина была так же далека, как всегда. Он начал приходить в отчаяние и однажды ночью чуть не умер, потеряв сознание от усталости и просто от истощения. Но истина все еще оставалась проблемой, а жизнь стояла под знаком вопроса.

После целых шести лет сурового аскетического послушания Будда пришел к убеждению, что этот метод совершенно бесплоден. Он взвесил на весах пустоту богатства, мудрость школ и суровость аскетизма и нашел, что они не нужны. Очистив тело воздержанием, усовершенствовав ум смирением и укрепив сердце одиночеством, он стал искать мудрости в пустыне. Он обратился к вещам, созданным богом, надеясь узнать истину в красоте утра, великолепии солнца и пышности природы и жизни. Он занялся размышлениями и молитвами. В легендах рассказывается о действиях Мары, стремившегося отвлечь внимание Будды и заставить его отказаться от его цели то с помощью яростных нападений, то путем искушений и приманок. Мара ничего не добился. Сидя под деревом бо (индийской смоковницей. — *Ред.*) на травяном ложе, Гаутама постоянно и неподвижно смотрел на восток, и его ум был устремлен к одной цели: «Я не сдвинусь с места, пока не достигну высшего и абсолютного знания». Он провел под деревом семь недель. «Когда ум берется за большую и сложную проблему, он продвигается вперед, обеспечивает шаг за шагом все новые и новые позиции, очень мало представляя себе, каких успехов он достиг, пока, в результате внезапного озарения, он не постигнет, что победил. Повидимому, так случилось с Гаутамой» ². Однажды, когда он все еще был предан глубоким размышлениям, отдыхая под деревом, которому его привер-

¹ Народное предание с большой силой описывает этот акт. Говорят, что Будда поднялся в полночь, подошел к двери комнаты жены и увидел, что она спит, положив руку на голову ребенка. Он хотел взять сына на руки и обнять его в последний раз, но его остановила боязнь разбудить молодую мать. Он повернулся и побежал в ночь в поисках света.

² Wells, *The Outline of History*, p. 207.

женцы дали имя Бодхинанды, или трона разума, его ум озарился новым светом. Он овладел тем, чего искал.

Когда он обрел просветление после многих лет постоянных поисков и размышлений, он счел своей обязанностью рассказать обреченным толпам о пути к вечному счастью. Миру, идущему по неверному пути, он стал проповедовать благую весть о четырех благородных истинах и восьмеричном пути. Не беспокоясь о тонкостях метафизики, он проповедовал этический путь, желая спасти массы людей, живших в грехе и позоре. Ясность и кротость его лика, красота и достоинство его жизни, серьезность и энтузиазм его любви, мудрость и красноречие его проповеди завоевывали сердца равно мужчин и женщин. В качестве своих первых учеников он избрал пятерых из своих товарищей по аскезе. Для них он произнес свою первую проповедь о «дхармачакраправартане», или «приведении в движение Колеса Закона». Его товарищи приняли его учение и первыми были должным образом посвящены в члены буддистского ордена, или Сангхи. Число учеников постепенно увеличивалось. По всем направлениям были разосланы миссионеры для обучения новой дхарме. Самыми первыми и наиболее знаменитыми из обращенных были Сарипутта и Могаллана, аскеты Раджагрихи, которые получили истину от Ассаджи, одного из пяти первоначальных учеников. Будда лично принял их в свой орден. Другими знаменитыми учениками, занимающими большое место в ранних летописях буддизма, были: Упали, читавший текст Винайи на первом соборе после смерти Будды; Кашьяпа, председатель собора, влиятельный буддист того времени (рассказывают, что сожжение тела Будды было отсрочено до его прихода), и Ананда, двоюродный брат Будды и любимый ученик, который нежно любил Будду, заботился о нем и был ближе всех к нему в момент его смерти. Тысячами вступали люди в ученики Будды. Целый ряд учителей-брахманов обратился в буддизм. Когда Будда посетил двор отца через двенадцать лет после того, как он его оставил, он сделал это только для того, чтобы обратиться в свое учение отца и мать, жену и сына. Многие стали его мирскими учениками; нескольким женщинам было разрешено создать орден буддистских монахинь.

Когда после миссионерской деятельности, продолжавшейся примерно сорок лет, он понял, что приближается время для него отказаться от своего тела и достигнуть паринирваны¹, он потратил последние часы жизни на советы и наставления Ананде и собравшимся монахам. Субхандра, странствующий аскет, слушал его учение в последние мгновения и был последним учеником, обращенным самим Буддой. Будда попросил учеников высказать свои

¹ Если нирваны достигают и пользуются ею при жизни, то паринирвана могла быть достигнута только после смерти, с распадом телесной жизни. См. *Parinibbāna Sutta*, S. V. E., XI.

сомнения и затруднения, с тем чтобы он мог устранить их. Они хранили молчание. Тогда Благословенный обратился к братьям: «А ныне, братья, я прощаюсь с вами — все составные части бытия проходящи; прилежно трудитесь ради вашего спасения»¹. Передают, что он умер в возрасте восьмидесяти лет. Великий Будда навсегда олицетворяет душу Востока с ее напряженным спокойствием, мечтательным благородством, тихим покоем и глубокой любовью. Будда известен под несколькими именами, в том числе Шакьямуни — мудрец из Шакьев и Татхагата — достигший истины.

Упомянутые здесь факты могут считаться достоверными. В «Лалитавистаре»² и в джатаках имеются другие, в большей или меньшей степени легендарные события³. Если мы вспомним, что буддистские сочинения, рассказывающие о жизни Будды, написаны спустя 200 лет после событий, о которых они повествуют, нас не удивит, что в них содержится много легендарного в сочетании с рассказами, в значительной мере достоверными⁴. Богатое воображение его последователей украсило историю его жизни бесчисленными легендами. Эти последние говорят не столько о подлинной жизни учителя, сколько о том, как он трогал сердца и поражал воображение людей⁵.

¹ Mahāparinibbānasutta, VI. 1. Согласно «Федону» Платона, философия есть размышление о смерти. Ср. у Марка Аврелия: «Все в конечном счете превращается в зловоние и отбросы... Все вещи одинаковы — близкие, уходящие, сгнившие... Вдруг нас всех покроет земля; потом, в свою очередь, и земля переменится; потом переменится то, что вышло в результате изменения, потом результат результата, и так до бесконечности. Волны перемен и изменений катятся медленно, и тот, кто подумает о них, почувствует презрение ко всему смертному». Цитируется по Edwin Bevan, *Hellenism and Christianity*, p. 185.

² Edwin Arnold, *Light of Asia*.

³ *Nindānakatha*, vol. I of the *Jātakas and Buddhacarita* by Aśvaghōṣa.

⁴ Самый ранний рассказ о жизни Будды содержится в Махападанасутанте, сорокатырнадцатом поучении Дигханаика. Говорят, что это автобиография Будды.

⁵ Хотя мы готовы допустить, что значительная часть народных рассказов о Будде носит легендарный характер, мы с меньшей готовностью можем принять новейшую точку зрения, что они все представляют собой легенду. Мы имеем в виду теорию, выдвинутую Сенаром и развиваемую рядом других ученых, утверждающих, что вся история Будды — простой миф, добавленный уже впоследствии к религии, развивавшейся естественным путем. Сенар утверждает, что рассказ о Будде — солнечный миф, переплетенный со многими другими разнородными тенденциями. Мы не можем принять эту гипотезу. События, излагаемые в рассказе о Будде, естественны и принадлежат подлинной традиции. У нас есть данные относительно раннего существования буддистских книг. Буддистскую религию нельзя понять, если не смотреть на нее как на произведение подлинного гения, духовный пыл которого оказывал на людей непреодолимое обаяние. Даже Сенар признает Будду как проповедника, но полагает, что в его биографию вплетен солнечный миф. Однако главные события жизни Будды не могут быть мифическими.

V. ЭПОХА

Каждая система мысли воплощает и отражает тенденции своего времени, и ее нельзя понять, если не понять, с какой точки зрения она смотрела на мир и какие мыслительные навыки сделали ее возможной. Из устной литературы, записанной позднее, можно получить представление о положении страны в эпоху, когда родился Будда. Тогда не существовало одной обширной Индийской империи; было много князей отдельных племен и родов, пытавшихся создавать небольшие государства. Употреблялось несколько диалектов, хотя единственным священным языком был санскрит. Веды уже считались таинственными и святыми. Обычай и правила, кодифицированные позже законами Ману, уже были в силе, хотя и не обладали еще той застывшей неподвижностью, которую они обрели потом. Шесть философских школ еще не были созданы, хотя дух умозрения, сделавший их возможными, уже действовал. Нравственная жизнь была в упадке, так как духовную энергию народа поглощали метафизические ухищрения и теологические споры.

Масса противоречивых теорий и догадок, принимавшихся одними и отвергавшихся другими, менявшихся в зависимости от их носителей и отражавших характеры, эмоции и желания их авторов, заполняла духовную атмосферу. Не существовало общепризнанных фактов, общепринятых принципов, были только расходящиеся взгляды и предположения. Кипели споры о конечности и бесконечности — или об отсутствии или наличии их обеих, — о мире и я, о различии между истиной и видимостью, о реальности потустороннего мира, о продолжении жизни души после смерти и о свободе воли. Некоторые мыслители отождествляли дух и душу, другие делали между ними различие. Некоторые признавали главенство бога, другие — человека. Одни утверждали, что мы ничего по этому поводу не знаем, другие обольщали своих слушателей благими надеждами и смелыми заверениями. Одни занимались созданием сложных метафизических теорий; другие прилагали не меньшие усилия для их опровержения. Возникло много теорий, независимых от ведийской традиции. Были *ниггантхи*, то есть свободные от оков, и *саманы*, или аскеты, не принадлежавшие к ордену брахманов; некоторые искали душевного покоя в отречении от мира; другие истязали плоть, отказывая себе в питании в течение долгого времени; третьи искали духовного отвлечения; были диалектики, полемисты, материалисты, скептики и, наконец, люди, считавшие мудростью свое собственное самодовольство, подобно Саччаке, который имел смелость сказать: «Я не знаю такого саманы, такого брахмана, такого учителя, наставника или главы школы, даже если он назовется святым верховным Буддой, который в споре со мной не заколебался бы, не задрожал, не затрясся бы и не покрылся бы потом. Если бы я напал своим языком на без-

жизненный столб, то и он задрожал бы, зашатался и затрясся бы— что уж тут говорить о человеческих существах!»¹ То был век спекулятивного хаоса, полный непоследовательных богословских теорий и споров по неопределенным вопросам².

Так пылкая фантазия метафизически настроенных людей играла со временем, пространством и вечностью, вульгаризируя благородное искусство философии. Великие истины терялись в тумане запутанной метафизики. Те, кто не видит истины, вступают на путь выдумки. Будду поразили столкновения пылких воззрений, несогласные друг с другом системы, прилив и отлив веры; все это воспитало в нем убеждение в бесплодности метафизического мышления. Спасение души не достигается тонкими различениями метафизических понятий, неустанным задаванием вопросов или утонченностью рассудка, достигаемой с помощью хитроумных споров сект^[46]. Нерешительность мысли, может быть и не вредящая интеллекту человека, наносила ущерб его этическим интересам. Анархия мысли вела к анархии морали. Поэтому Будда решил полностью освободиться от бесполезных метафизических споров. Вся метафизика, имеющаяся в буддизме, — это не первоначальная дхамма, но добавление к ней (абхидхамма³). В основном буддизм — это психология, логика и этика, а не метафизика^[47].

Обширный континент Индии давал широкий простор чудесной способности человека создавать богов и закоренелой склонности к политеизму. Боги и духи, имевшие власть наносить людям вред и ущерб, а также приносить им блаженство и славу, управляли жизнью народов. Толпа высоко ценила ведийскую религию с ее верованиями, ритуалом, обрядами и церемониями. Подобно европейским язычникам, посвящавшим Меркурию десятую часть имущества, когда они желали обогащения, и жертвовавшим Эскулапу петуха, когда они хотели излечения, индийцы тоже прилагали усилия для того, чтобы угодить богам. Даже единый Всемогущий бог монотеистов был очень очеловечен, хотя и был наделен рядом героических черт; он был добр, когда ему позволяли действовать по его усмотрению, гневался, когда ему противоречили, и был милосерден, когда его ярость успокаивалась. Отношение между единым богом и его почитателями было отношением между господином и рабом. Он — мстительный военачальник, имеющий право обращаться с нами, как ему угодно, и требовать, чтобы мы стояли против врага в боевом строю. Он слишком уж часто

¹ Oldenberg, Buddha, p. 70.

² Рис Дэвидс в своей «American Lectures on Buddhism» анализирует все шестьдесят две теории, распространенные во время Гаутамы Будды и упоминаемые в Брахмаджала сутте.

³ Абхи — за; дхамма — физика. Медхамны подвергаются в Абхидхамме дальнейшему анализу (ср. с Аристотелем). См. Attha sālinī, Introductory Discourse.

вмешивался в дела мира. Кометы были знаками его гнева, посланными, чтобы предупредить грешный мир. Если этим предостережением пренебрегали, он мог наслать чуму для истребления невинных людей. Чудеса были обычным явлением. Всеобщее господство закона, хотя и заложенное в упанишадах, еще не было живым верованием. Больше того, суровый монотеизм приводил к перекладыванию ответственности на плечи бога. Если мы дурны, ответственен он, если хороши — тоже он. Из чистого каприза или из желания отомстить за пренебрежение по отношению к нему, выразившееся в греховном поступке какого-либо отдаленного предка, он обрек большинство рода человеческого на жизнь, полную разочарования и страдания.

Каждый грех — нарушение божьего закона, и единственный путь угодить богу — раскаяться и пасть во прах. Грех — это оскорбление бога, и только бога нужно удовлетворять. Люди были безразличны к естественным последствиям греха, хотя на словах и говорилось о приверженности закону кармы. Над всей деятельностью людей висела грозная туча божьего гнева. В результате этого религия отделялась от жизни, бог и мир противопоставлялись друг другу.

Жестокие обряды, сопровождавшие поклонение богу, поразили сознание Будды^[48]. Нравственной природе человека суеверное поклонение богу наносит большой ущерб. Многие хорошие люди делают дело дьявола, веря, что оно санкционировано богом. Трудно переоценить то зло, которое нанесло миру смешение морали и религии. Аврааму бог приказывает принести в жертву сына, а Саул получает приказ хладнокровно перебить пленных. Взгляды, проникшие в жизнь под именем религии и распространившиеся в такой мере, что они чуть не погасили последнюю искру духовной энергии, задели Будду за живое.

Согласно этим воззрениям, скептики не могли быть нравственными. Поскольку нравственность основана на чудесно переданном божественном приказании, всякое научное открытие, всякое развитие мысли подрывает основы нравственности. Слабые в вере могут отвергнуть нравственные санкции.

Будда, подобно Лукрецию, считал, что мир будет лучше, если естественный закон восторжествует над сверхъестественностью. Выдвинув религию, провозгласившую, что каждый человек может сам заслужить спасение, без посредничества священников или обращения к богам, он хотел увеличить уважение к человеческой природе и поднять значение нравственности. «Глупо предполагать, что кто-то другой может сделать нас счастливыми или несчастными»¹. Когда Будда осуществил свою миссию, вера в постоянство, всеобщность естественного закона стала почти инстинктом индийского духа.

¹ Bodhicaryāvatāra.

Позже мы увидим, что для объяснения мира опыта, согласно Будде, мы не нуждаемся в каком-то боге. Вполне достаточно будет закона кармы. Существование всевышнего подразумевается, но оно не может быть логически доказано. Будда поддерживает гипотезу упанишад и предвосхищает суждение святого Павла: «О бездна богатства и премудрости и ведения божия! Как непостижимы судьбы его и неисповедимы пути его!»¹

Упанишады были книгой за семью печатями для общей массы народа. Их учение было потеряно в хаотическом беспорядке детского суеверия². Были люди, которые проповедовали тапас (аскетизм), чтобы склонить богов к выполнению их желаний. В диалоге Будды с одним аскетом упоминается двадцать два метода самоистязания в отношении пищи и тринадцать — в отношении одежды. Красоту самоотречения затмило варварство суеверия. Люди, стремившиеся возвысить душу, подвергались опасности опуститься до состояния зверей. Многие люди придерживались церемоний и обрядов, предписанных святошами, питавшимися пищей, доставленной им верующими, и охарактеризованными Буддой как «обманщики, бормочущие святыя слова, чтобы получить плату, гадалщики, заклинатели, всегда жадные до прибыли»³. В религии страны хозяйничал жрец, претендовавший на то, что он является каналом, по которому направляется божественная сила. Будда всегда был полон восхищения перед пророком души, подлинным брахманом, который должен был говорить: «Серебра и золота нет у меня». Но когда пророк стал священнослужителем и начал копить серебро и золото, он потерял могущество и престиж, появляющиеся у того, кто наделен духовными дарами, и больше не мог сказать

¹ Послание к римлянам, XI, 33.

² «Лалитавистара» описывает состояние Индии в период проповеди Будды следующими словами: «Вспоминая различнейшие формы покаяния, которым обычно подвергались люди в его время и которые, как они полагали, поднимали дух над всем плотским, Шахья, находившийся в Урувеле, подумал: «Вот я родился в Джамбудвипе, среди людей, не имеющих никакой перспективы на духовное освобождение, наводненной тиртхиками — открывателями истины, полными самых различных желаний, в то время как их душевные силы корчатся в когтях крокодила их плотских желаний. Только глупцы стремятся очистить себя различными способами суровой жизни и покаяния и вдалбливают это в головы других. Некоторые из них не могут понять свои мантры; некоторые лизут у себя руки; некоторые грязны; у некоторых нет мантр; некоторые бродят в поисках разных источников, некоторые обожествляют коров, оленей, лошадей, свиней, обезьян или слонов. Некоторые, сидя на месте в молчании, скрестив ноги, пытаются достигнуть таким образом величия. Некоторые пытаются осуществлять покаяние путем вдыхания дыма или пламени, глядя на солнце, выполняя обряд с пятью видами огня, стоя на одной ноге или все время подняя руку вверх, или ползая на коленях... Некоторые гордятся тем, что они лично приветствовали Брахму, Индру, Рудру, Вишну, Дэви, Кумару...»

³ R h y s D a v i d s, *Buddhist India*, p. 215, см. также «Dialogues of the Buddha», I. 15.

хромому: «Встань и иди». Он перестал лечить больных путем посвящения их в духовную жизнь, но, придавая себе многозначительный вид, притворялся доверенным лицом богов и обращался к нуждающемуся: «Сын, принеси жертву богу и заплати мне, и твои грехи будут тебе прощены». Система спасения с помощью серебра не могла отвечать глубоким потребностям человеческого сердца¹⁴⁹. Для массы людей религия состояла из регулярных обрядов, молитв и покаяний, очищений и запретов, применимых почти ко всем отношениям человеческой жизни. Будда чувствовал пустоту той массы верований, которую люди привыкли рассматривать в качестве символов веры. Он с ненавистью смотрел на бесполезное кривляние людей. Он негодуяюще протестовал против суеверия и неразумности и потребовал от своих учеников, чтобы они перестали тешиться пустяками и осознали духовные законы мира. Он отрицал божественность богов и подрывал авторитет вед.

Будда очень сильно чувствовал недостатки, неизбежные для века критики и просвещения, когда древняя вера была подорвана, а богословские фантазии исчезали подобно причудливым образам, которые мы видим во сне. Души людей были полны беспокойства и опустошительного разлада; неспособные верить искали учения, которого они могли бы придерживаться. Искания века нашли свое отражение в духе раннего буддизма. Будда вложил свой перст в сердца, стремящиеся к истине, добру и прекрасному.

В обстановке крушения верований и распада систем задача Будды состояла в том, чтобы заложить прочную основу нравственности. Как в греческом мире широкие и всеобъемлющие метафизические системы Платона и Аристотеля предшествовали этическим спекуляциям стоиков и эпикурейцев, так произошло и в древней Индии. Когда основы философии были потрясены, внимание мыслителей привлекли принципы поведения. Если строить этику на зыбучих песках метафизики или богословия, ее положение будет непрочным. Будда хотел построить ее на скале фактов. Древний буддизм походит на позитивизм в том смысле, что он пытается переместить центр тяжести с почитания бога на служение человеку. Будда не столько стремился создать новую систему вселенной, как хотел внедрить новое чувство долга. Его заслугой было основание религии, независимой от догмы и жречества, жертвоприношения и таинств, религии, требующей внутренней перемены сердца и системы самовоспитания. Будда со всей ясностью заявил, что спасение не зависит от приятия сомнительных догм или совершения жестоких дел, необходимых для того, чтобы задобрить гневного бога. Спасение достигается совершенствованием характера и преданностью добру. Нравственный закон — это не случайное изобретение исключительного ума, не догма, выдвинутая сомнительным откровением, — это необходимое выражение истины вещей. Незнание истины, по словам Будды, — причина всех несчастий. Отрицать

моральную ценность сурового аскетизма, отвергнуть народную религию, презреть ведийскую обрядность, одним словом, сделать религию из философии — это великая спекулятивная попытка, смелость которой нам трудно в должной мере оценить. Мы находим в раннем учении буддизма три резко выделяющиеся черты — этическую серьезность, отсутствие всякой богословской тенденции и отвращение к метафизическому умозрению.

Будде нужно было считаться с упадком склонности к сверхъестественному, с упадком идеи веры. В период самовопрошения и самоиспытания, когда люди научились более остро смотреть на все, что до тех пор принималось без рассуждения, невозможно спасти веру от критики. Когда серьезные мыслители отвергали душу и считали ее призраком, а бессмертие — галлюцинацией, было бесполезно пытаться доказать их реальность. Будда усвоил критический дух, но он хотел поставить его в какие-то рамки. Его позиция резко отличалась от духа скептицизма, безразличия и поверхностности, характерного для тогдашних материалистических мыслителей; тем не менее он собирает и концентрирует идеи просвещения своей эпохи и дает глубокую критику традиционных верований. В конце концов системы мысли и практики представляют собой всего лишь рабочие гипотезы, с помощью которых одно столетие за другим пытаются удовлетворить свои стремления и привести во внутреннее соответствие результаты продвигающегося вперед знания и растущего самопознания. Обстановка изменилась, знания возросли. Дух скептицизма широко распространился. В традиционную религию больше нельзя верить. Мыслящие люди придумывали обширные теории, с помощью которых они могли бы идти по жизни, приводя неискоренимые стремления человеческой природы в соответствие с очевидными данными опыта. Будда выступил как представитель своего века. На него оказала глубокое влияние начавшаяся реакция против народных верований. Нет никакого сомнения в том, что он лишь ускорил те тенденции, которые уже поднялись на гребне волн событий. Он сконцентрировал, как в фокусе, дух времени и выразил вслух туманные и несистематизированные чувства мыслящих людей. Он был одновременно пророком и выразителем духа времени. Гегель сравнивает роль гения своей эпохи с ролью человека, кладущего последний, ключевой камень свода. Многие руки помогают построить здание, но именно в его руках оно становится завершенным строением, прочным и самостоятельно держащимся. Такой рукой мастера была рука Будды — одного из величайших мыслителей Индии. Отношение Будды к его предшественникам аналогично отношению Сократа к софистам. Хотя в некотором смысле его система является выражением критического течения, ее миссия состояла и в том, чтобы остановить его, укрепив духовный, хотя и не религиозный, взгляд на реальность. Бессмертие, возможно, невероят-

но, бог, может быть, немислим, но требования долга носят абсолютный характер.

Мы не можем считать Будду рационалистом. Рационализм определяется как «духовная привычка использования разума для разрушения религиозных верований»¹. Когда Будда выступил, он не имел намерения достигнуть отрицательных результатов. Будучи беспристрастным искателем истины, он начинал без всяких предрассудков. Но он — рационалист, поскольку он хотел изучать действительность или опыт вне всякой связи со сверхъестественным откровением. В этом отношении Будда солидарен с современными учеными, придерживающимися мнения, что понятие сверхъестественного вмешательства не должно вводиться в логическое объяснение естественных явлений. Будда был так твердо убежден во взаимосвязи вещей, что он не хотел терпеть чудесных вмешательств космического порядка или магических нарушений духовной жизни.

Чувствуя, что бесполезно уповать на веру в век, потерявший всякую веру в веру, он полагался на разум и опыт и хотел одной силой логики убедить людей в справедливости своих взглядов. Он хотел установить «религию в границах чистого разума» и тем положить конец как суеверию, так и скептицизму. Он редко берет на себя роль пророка. Он — диалектик, спорящий со всеми противниками, чтобы привести их к освобождению. Он раскрывает своим последователям опыт, через который прошел сам, и призывает их самим проверить его взгляды и выводы. «Учение не основано на слухах, оно означает «приходи и посмотри»². «Будда не освобождает людей, но он учит их, как освободиться так же, как он сам освободился. Люди признают его проповедь истины не потому, что она исходит от него, но потому, что в свете их умов, возбужденное его словом, возникает личное знание того, что он проповедует»³. Его метод — это метод психологического анализа. Он старался освободиться от всякого необоснованного умозрения, основываться на чистом материале опыта, он хотел помочь духовному росту страдающего человечества честным и беспристрастным выражением результатов своей мысли и опыта. Он говорил: «Если человек увидит вещи такими, какими они в действительности являются, он перестанет гнаться за теньями и обратится к великой реальности блага»^[50]. Оставив метафизические умозрения, он находит черты царства закона и порядка в мире опыта. Познание, согласно его воззрениям, должно быть ограничено областью опыта, законы которого оно может исследовать.

¹ Ben n, History of English Rationalism in the Nineteenth Century, vol. I, p. 4.

² Saṃyutta Nikāya, III

³ Olden berg, Buddha.

VI. БУДДА И УПАНИШАДЫ

В распоряжении Будды находилось высокое достижение индийского гения — упанишады, в которых он находил откровение о борьбе духа и переживаниях души. Ранний буддизм не представляет собой совершенно оригинального учения. Это не какой-либо каприз в эволюции индийской мысли. Будда вовсе не отрывался полностью от духовных идей своего века и своей страны. Одно дело — поднять открытое восстание против условной, легалистической¹ религии времени, другое дело — отказаться от живого духа, лежавшего в ее основе. Сам Будда признает, что дхарма, которую он открыл усилием самовоспитания, — это древний путь, благородный путь, вечная дхарма. Будда не столько создает новую дхарму, сколько вновь открывает старую норму. Это почтенная традиция, приспособляемая для того, чтобы удовлетворить особые нужды века. Чтобы создать свою теорию, Будда должен был только освободить упанишады от их непоследовательных компромиссов с ведийским многобожием и религией, отвергнуть их трансцендентальную сторону как недоказуемую для мышления и ненужную для морали и подчеркнуть этический универсализм упанишад. Мы решаемся высказать предположение, что ранний буддизм — это всего лишь новое повторение мыслей упанишад с новой точки зрения. Рис Дэвидс говорит: «Гаутама родился, был воспитан, жил и умер индусом... В метафизике и принципах Гаутамы немного такого, что не может быть найдено в той или иной ортодоксальной системе, и значительная часть его этики может найти аналогию в этике ранних или поздних индуистских книг. Оригинальность Гаутамы заключалась в том, как именно он усвоил, расширил, облагородил и систематизировал то, что уже было хорошо сказано другими; в том, как именно он довел до логического завершения принципы правосудия и справедливости, уже признанные рядом наиболее выдающихся индуистских мыслителей. Различие между ним и другими учителями состояло главным образом в его глубокой серьезности и в его широком общественном духе человеколюбия»². «Несомненно, что буддизм приобрел в наследие от брахманизма не только ряд важнейших догм, но и — что не менее важно для историка — направление его религиозной мысли и чувства, которое легче понять, чем выразить словами»³. Презрение к обрядности было общим для него и для упанишад. Буддизм вместе со всей остальной арийской Индией разделял веру в закон кармы и в возможность достижения нирваны. То, что скорбь или страдание являются важнейшим фактором жизни на земле, при-

¹ Легалистический (богосл.) — ставящий целью исполнение буквы, а не духа. — *Прим. перев.*

² R h y s D a v i d s, Buddhism, pp. 83—84.

³ O l d e n b e r g, Buddha, p. 53.

знается почти всеми школами индийской мысли, включая упанишад. Сам Будда не считал, что есть какое-либо несоответствие между его теорией и теорией упанишад. Он считал, что на его стороне поддержка и сочувствие упанишад и их сторонников. Он ставил брахманов в ряд с буддистскими нищими и употреблял это слово как почетное слово, когда говорил о буддистских архатах и святых. Буддизм, по крайней мере по своему происхождению, — это отпрыск индуизма. Буддизм рос и расцветал в лоне ортодоксальной веры¹. В ходе всего нашего изложения раннего буддизма мы постараемся показать, что дух упанишад является жизненным источником буддизма.

VII. СТРАДАНИЕ

На основании своего духовного опыта Будда приобрел убеждение в существовании четырех благородных истин^[51] — что существует страдание², что у него есть причина³, что оно может быть прекращено⁴ и что есть путь, ведущий к этому⁵.

Первая благородная истина заключается в тирании мучения. Жизнь есть страдание. «Итак, вот благородная истина относительно страдания. Рождение мучительно, дряхлость мучительна, болезнь мучительна, смерть мучительна, соединение с неприятным мучительно, мучительно отделение от приятного, и всякое неудовлетворяемое стремление тоже мучительно. Короче говоря, пять компонентов⁶, связанных с привязанностью, мучительны»⁷. Во времена Будды люди, обладавшие острым умом и глубоким чувством, спрашивали: «Что означает этот скучный круг существования?» Будда обращался со своим призывом к людям, желавшим найти путь к спасению от жизни, найти нирвану, где нечестивцы больше не докучают, а усталые могут отдохнуть. Особая важность, придаваемая факту страдания, не есть особенность одного только буддизма; но Будда уж слишком делал на нем упор. Во всей истории мышления никто не описывал бедственности человеческого существования более черными красками и с большим чувством, чем это делал Будда. Меланхолия, намек на которую есть в упанишад, здесь занимает центральное место. Может быть, аскетические идеалы необоснованного возвеличивания бедности, прославления самопожертвования и наваждение самоотречения гипнотически очаровали дух Будды. Чтобы вызвать в людях стремление уйти из этого мира, он немного сгущает его черные краски. Мы

¹ R h y s D a v i d s, Buddhism, p. 85.

² Duḥkha.

³ Samudaya.

⁴ Nirodha.

⁵ Mārga.

⁶ Тело, ощущение, восприятие, воля и разум.

⁷ Foundation of the Kingdom of Righteousness, p. 5.

можем сколько угодно стараться распространять удобства и счастье, устранять всякую социальную несправедливость, но человек не получит удовлетворения. Будда заключает, что существование — мучение, борьба за сохранение индивидуальности — мучительна и колебания счастья — ужасны¹. В Дхаммападе говорится: «Ни в небе, ни в глубинах океана, ни в горных пещерах — нигде в мире не найти такого места, где человек мог бы жить, не будучи побежден смертью». Самый нравственный герой и величайшее произведение искусства когда-нибудь будут уничтожены и поглощены смертью. Все проходит. Наши мечты и надежды, наши опасения и желания — все это будет забыто, как если бы их никогда не было. Великие эоны пройдут, промчатся бесконечные поколения. Никто не сможет воспротивиться всеобщему господству смерти. Смерть — это закон всякой жизни. Эфемерность всего человеческого — источник меланхолии, которой подвержены многие. Наш ум не может понять существа того, к чему он стремится, и в течение наших жизней мы не можем осуществить видения, возникающие перед ним. Всякое выполнение желания связано со страданием. Несчастье человеческой природы с ее вечными стремлениями, создающими потребности, намного превышающие возможность их удовлетворения, не может не заставить нас почувствовать, что жизнь — это проклятие. Человек, измученный мышлением, обманутый случаем, разбитый в борьбе с силами природы, задавленный тяжим бременем долга, ужасом перед смертью и страшным сознанием будущих жизней, где трагедия существования будет повторена, не может не воскликнуть: «Я хочу уйти, я хочу умереть!» От земных несчастий можно спастись, только если мы уйдем с земли.

Мыслящих людей всегда поражали несказанная печаль переходящести и достойная жалости недейственность добродетели. Кант в своей статье о «Неудаче всех философских попыток теодицеи» (1791), опровергая оптимизм Лейбница, задает вопрос: «Захочет ли какой-либо здравомыслящий человек, проживший достаточно долгое время и размышлявший о значении человеческого существования, снова заняться этой скучной жизненной игрой не то что на прежних условиях, но вообще на каких бы то ни было?»

¹ «Странствование (сансара) существ,— говорит Будда,— имеет свое начало в вечности. Нельзя найти того мгновения, начиная с которого создания, заблудившиеся в невежестве, скованные жадной бытия, пускаются в свои странствования и блуждания. Как вы думаете, ученики, больше ли воды в четырех великих океанах, или слез, пролитых вами, когда вы бродили и скитались в этом долгом паломничестве и скорбели и плакали, ибо то, что было вашим уделом, вы ненавидели, а то, что вы любили, не было вашим уделом. Смерть матери, смерть брата, потеря родственников, потеря собственности — все это пережили вы в течение долгих веков. И, переживая в течение долгих веков все это, скитаясь и бродя в этом паломничестве, скорбя и плача,— ибо то, что было вашим уделом, вы ненавидели, а то, что вы любили, не было вашим уделом,— вы пролили больше слез, чем есть воды в четырех великих океанах». Saṃyutta Nikāya; O l d e n b e r g, Buddha, pp. 216—217.

Угрюмость и печаль великих философов, может быть, являются плодом их мышления. Участь тех, кто чувствует, но не мыслит, лучше.

Мы не можем не считать, что Будда переоценивает мрачную сторону вещей. Взгляду буддистов на жизнь, повидимому, недостает мужества и уверенности. Когда он уделяет основное внимание печали, этот подход, хотя и не ложен, но и не истинен. Господство муки над удовольствием — всего лишь предположение. Ницше имел в виду Будду, когда говорил: «Они встречают инвалида, или старика, или мертвое тело и сразу же говорят: жизнь опровергнута». В конечном счете ценность жизни, нам кажется, возрастает с ее эфемерностью. Если красота юности и достоинство старости преходящи, то преходящи и муки рождения и агония смерти. В буддизме есть тенденция делать темное черным и серое темным. Его поле зрения принципиально ограничено всем, что в жизни сурово, горько и мучительно.

Но буддизм может заявить в оправдание позиции Будды, что всякая религия преувеличивает страдания жизни, потому что цель религии — освобождение от греха и страдания. Если бы мир был счастлив, не было бы нужды в религии. Как можем мы спастись от этого мира смерти? — спрашивают упанишады. Будда задает этот вопрос с новой силой. Брахман Начикетас спрашивает смерть, Яму, в Катха-упанишаде: «Оставь себе свои дома, оставь танцы и пение для себя самой. Будем ли мы счастливы от всего этого, если мы видим тебя?»¹ Буддист спрашивает: «Как можно смеяться, как можно радоваться, если мир охвачен вечным пожаром? Почему вы не ищете света, вы, окруженные тьмой? Это тело изношено, оно полно болезней и тленно; эта груда гнили распадется на куски. Жизнь поистине оканчивается смертью»².

Если придерживаться пессимизма значит думать, что жить на земле не стоит, если только жизнь не будет жизнью в чистоте и отрешенности, тогда буддизм — пессимистическая философия. Если быть пессимистом значит думать, что лучше освободиться от земной жизни, ибо после нее наступит блаженство, тогда буддизм — это пессимизм. Но это не есть настоящий пессимизм. Система является пессимистической, если она тушит всякую надежду и заявляет: «Жить на земле — мучительно, а после земной жизни нет никакого блаженства». Некоторые направления буддизма так и заявляют, и их справедливо называют пессимистическими. Но поскольку речь идет о раннем учении Будды, дело обстоит иначе. Правда, оно признает, что жизнь — бесконечная смена мучений, но оно верит в освобождающую силу нравственного воспитания и в способность человеческой природы к усовершенствованию. Далее,

¹ I. 1. 26.

² Dhammapada, XI. 146. 148.

хотя страдания сотворенных существ и довлеют над умом Будды, они, повидимому, не могут считаться бесцельными. В них чувствуется желание принудить нас к великому усилию, с тем чтобы мы отказались от всякого желания. Каждому человеку приходится нести свою собственную ношу, каждое сердце знает свое горе, и, тем не менее, благодаря этому растет все благое, и движение вперед приводит к совершенству. Мир со всеми его страданиями кажется приспособленным для роста блага. Будда не проповедует простую бессмысленность жизни и не требует примирения с неминуемой гибелью. Его учение — это не учение отчаяния. Он требует от нас, чтобы мы восстали против зла и достигли в жизни более высокого состояния, состояния архата.

VIII. ПРИЧИНЫ СТРАДАНИЯ

Отвечая на второй вопрос, о причинах страдания, буддизм прибегает к психологическому анализу и метафизическим умозрениям. «И вот благородная истина о причине страдания. Поистине эта причина — страстная жажда, вызывающая обновление становлений, сопровождаемая чувственными удовольствиями и ищущая удовлетворения то здесь, то там; это — стремление к удовлетворению чувств, стремление к благосостоянию»¹.

Упанишады уже указывали причину страдания. Для них вечное — блаженство, а преходящее — мучительно. *Yo vai bhūmā tad amṛtam anyad ārtam*. Вечное неизменное — это истина, свобода и счастье, но мир рождения, старости и смерти подвержен страданию. Реального не найти в *не-я*, которое подвержено порождению и гибели. Но есть сфера, где они не имеют власти. Скорбь существует потому, что все вещи преходящи. Они исчезают, коль скоро они появляются. Закон причинности обуславливает все бытие, которое находится в состоянии постоянного становления, возникновения и исчезновения. «Три вещи, о царь, ты не можешь найти в мире. Того, что — будь оно сознательным или бессознательным — не подчинено упадку и смерти, — этого ты не найдешь. Такого качества чего-либо (органического или неорганического), которое не было бы непостоянным, этого ты не найдешь. И в самом высшем смысле нет такой вещи, которая обладала бы бытием»². «А что преходяще, о монахи, мучительно ли оно или приятно?» «Мучительно, учитель»³. Печаль и преходящесть — одно и то же. Желания причиняют страдания, поскольку мы желаем того, что непостоянно, изменчиво и подвержено гибели. Именно

¹ Foundation of the Kingdom of Righteousness, p. 6.

² Milinda, IV. 7. 12; см. также Bhikkhunīsaṃyutta, Dhammapada, V. 47—48; Oldenberg, Buddha, pp. 218—219.

³ См. Majjhima Nikāya, III. 19; Buddha ghaṇṇa, Atthasālinī, E. T., p. 74.

непостоянство предмета желания вызывает разочарование и сожаление. Все удовольствия — преходящи. Основное положение буддистской системы, состоящее в том, что жизнь — это печаль, догматически воспринято из упанишад.

Будда утверждает, что нет ничего постоянного и что, если только постоянное заслуживает быть названным *я*, или Атманом, тогда ничто на земле не *я*. Всё — *анатта*, *не-я*. «Всё непостоянно; тело, ощущение, восприятие, санскары и сознание — все это печаль. Все это *не-я*. Ничто из них не действительно. Это только видимости, лишённые сущности или реальности. То, что мы рассматриваем как *я*, — это последовательность пустых видимостей, слишком незначительных, чтобы из-за них вести борьбу. Если люди ссорятся из-за них, то это происходит по причине неведения. «От чего существующего появляются дряхлость и смерть, от чего они зависят? Как только происходит рождение, появляются дряхлость и смерть, они зависят от рождения... Когда невежество уменьшается, уменьшаются представления, прекращается невежество, прекращаются представления, а когда прекращаются представления, исчезает тревога»¹. Неведение — главная причина, от которой появляется ложное желание. Когда достигается знание, страданию приходит конец. Неведение и ложное желание — это теоретическая и практическая сторона одного и того же явления. Пустая абстрактная форма ложной воли — это неведение, конкретное осуществление неведения — это ложная воля. В действительной жизни и то и другое едино. Для буддистов, как вообще для индийских мыслителей, познание и воля так тесно связаны, что между ними не проводится никакого различия. Для обозначения мысли и воли употребляется одно и то же слово «четана». Как мы увидим, на упражнения мысли смотрят как на подготовку к очищению сердца и воли. Неведение истины — это предварительное условие всякой жизни. Ибо достаточно одного ясного, пронизательного, глубокого взгляда, чтобы почувствовать, что в мире нет ничего такого, к чему стоило бы стремиться; не стоит добиваться ни жены, ни детей, ни славы, ни чести, ни любви, ни богатства. «Ибо все, что существует, когда его приобретаешь, оказывается недостаточным»².

Две тысячи пятьсот лет назад Будда сформулировал замечательную динамическую философию, философию, которая ныне воссоздается в результате открытий современной науки и подвигов современной мысли. Электромагнитная теория материи вызвала революцию в общем понимании природы физической действительности. Действительность больше не представляет собой неподвижного вещества, это лучистая энергия. Аналогичное изменение произошло и в мире психологии, и название одной из последних книг

¹ Lalitavistara.

² Majjhima Nikāya, 32.

Бергсона — «Энергия духа» — свидетельствует об изменении в теории психической действительности. Будда, на которого оказала впечатление преходящесть предметов, бесконечное изменение и превращение вещей, сформулировал философию изменения. Он сводит субстанции, души, монады, вещи к силам, движениям, последовательным рядам и процессам и усваивает динамическое понимание действительности. Жизнь представляет собой не что иное, как ряд проявлений, становлений и исчезновений¹. Это поток становления². Мир ощущения и науки простирается от одного мгновения до другого. Это — постоянно возобновляющийся круговорот рождения и смерти. Какова бы ни была продолжительность любого состояния бытия — столь же малой, как вспышка молнии, или столь же долгой, как тысячелетие, но оно всегда становление. Все вещи изменяются. Все школы буддизма согласны в том, что нет ничего человеческого или божественного, что было бы постоянным. Будда произнес речь об огне³, являвшемся олицетворением бесконечного потока становления, называемого миром⁴.

Мир за миром вниз катится,
Исчезает, лишь родясь,
Словно пена волн сребрится,
Таёт и исчезнет с глаз⁵.

Хотя огонь по видимости остается неизменным, он каждый момент другой, а не тот же. Течение реки поддерживается все новыми и новыми водами. Становление всего, что есть, — вот центральный момент буддизма. Абсолютная реальность не является свойством чего бы то ни было на земле. «Невозможно, чтобы то, что родилось, не умерло»⁶. «Все, что подвержено возникновению, подвержено также и разрушению»⁷. Умирание всего рожденного необходимо и безжалостно. Различие только в степени продолжительности существ. Некоторые могут существовать годами, а другие — только короткое время. Изменение — вот сущность действительности. В мире нет ни постоянства, ни тождества. Существует только передача силы. Это представление могло возникнуть из размышления о сознании и о видимой преходящести всех предметов природы. Непрерывное изменение — это особенность нашей сознательной жизни. Живая вселенная — это отражение нашего духа. Каждое отдельное явление представляет собой только звено

¹ Pātubhavo-uppādo.

² «Все вещи в состоянии изменения», «Действительность — это состояние беспокойства» (Г е р а к л и т, Фрагменты, 46 и 84).

³ См. у Гераклита: «Этот мир — это вечно живой огонь». Будда и Гераклит оба используют огонь, наиболее изменчивую из стихий, чтобы представить метафизический принцип становления.

⁴ Mahāvagga, I. 121.

⁵ Ш е л л и, Эллада.

⁶ Abhidharmakośavyākhyā.

⁷ Mahāvagga, 1—23.

в цепи, переходящую фазу эволюции, а несколько цепей составляют единое целое, *дхармадхату*, или духовную вселенную. Будда и здесь придерживался золотой середины. «Этот мир, о Каччана, вообще основывается на двойственности, на основании «это есть» и «это не есть». Но, о Каччана, для всякого, кто понимает в истине и мудрости, как зарождаются вещи в мире, в его глазах нет «это не есть»... Для того, Каччана, кто воспринимает в истине и мудрости, так проходят вещи в этом мире, для того в этом мире нет «это есть»... «Все есть» — это одна крайность, о Каччана. «Все не есть» — это другая крайность. Истина посередине»¹. Это — становление без начала и конца. Нет статического момента, когда становление превращается в бытие. Мы только успели воспринять его по атрибутам имени и формы, как оно уже превратилось в нечто другое².

Как мы приучаемся думать о вещах, а не о процессах в их абсолютном течении? Это происходит, когда мы закрываем глаза на последовательные события. Мы принимаем искусственное отношение к событиям, делая сечения в потоке изменения и называя их вещами. Самоотждественность предметов — нереальна. Из условий и отношений мы создаем по видимости устойчивую вселенную. Имея дело с миром, мы должны употреблять отношения различных видов, как сущность и качество, целое и часть, причина и следствие, которые взаимно проникают друг в друга. Восемь главных относительных понятий, которые мы невежественно считаем абсолютными, суть возникновение и прекращение, постоянство и прерывность, единство и множество, приход и уход. Даже модусы существования и несуществования зависят друг от друга, так что один возможен только в отношении с другим. Все эти отношения являются случайными и не необходимыми. Они не истинны, как сказал бы Кант о вещах в себе³. Они действуют только в нашем мире, то есть в мире явлений или феноменов. Пока мы рассматриваем эти ограниченные и относительные понятия как абсолютно истинные, мы являемся жертвами неведения, этой причины трагедии жизни. Когда мы познаем истину вещей, мы поймем, как нелепо почитать отдельные продукты из бесконечного ряда превращений, как если бы они были вечными и действительными. Жизнь — это не вещь и не состояние вещи, но постоянное движение, перемена. Такой взгляд — зародыш позиции Бергсона.

Тождество предметов — это только другое имя для непрерывности становления. Ребенок, мальчик, юноша, мужчина, старик — это одно и то же. Семя и дерево — это одно и то же. Индийская смоковница, которой тысяча лет, — это то же, что и семя, из

¹ Saṃyutta Nikāya. Oldenberg, Buddha, p. 249.

² См. Saṃyutta Nikāya, XXII. 90. 16.

³ Время, согласно Буддхархоше, — это «понятие, абстрагированное от того или иного события». Atthasālinī, E. T., p. 78.

которого она выросла. Именно преемственность создает видимость непрерывного тождества. Хотя субстанция наших тел, так же как и строение наших душ, меняется от мгновения к мгновению, мы по-прежнему говорим, что вот-де это та же самая старая вещь или тот же самый старый человек. Вещь — это всего лишь ряд состояний, о которых утверждается, что первое из них является причиной второго, потому что кажется, что они обладают одной и той же природой. Кажущееся тождество от мгновения к мгновению состоит в непрерывной последовательности моментов, которую мы можем назвать непрерывностью вечно изменяющегося тождества. Мир — это система случаев, вечно меняющихся, обновляющихся при каждом вздохе и каждое мгновение исчезающих только для того, чтобы быть замененными подобной же системой случаев. В результате этой быстрой смены зритель приобретает обманчивую веру в то, что вселенная представляет собой постоянное существование, точно так же, как головня, если ее вращать, производит впечатление полного круга. Лишь полезная условность заставляет нас давать индивидууму имена и наделять его формами. Но тождество имени и формы не есть свидетельство тождества внутренней реальности. Опять-таки мы естественно стремимся вообразить себе постоянную сущность, но это — абстракция мышления. Мы говорим «ждит», подразумевая, что это делает кто-то, но этого «кого-то» нет. Существует только движение; нет деятелей, а есть деяния; нет ничего, кроме становления.

Чтобы объяснить непрерывное существование мира при отсутствии постоянного субстрата, Будда провозглашает закон причинности и делает его основой непрерывности. Закон всеобщей причинности со своим королларием — вечным постоянством становления — является главным вкладом Будды в индийскую мысль^[52]. Существование есть превращение. Это — ряд последовательных состояний. Все вещи испытывают изменения, характеризующиеся как *утпада* (появление, происхождение), *стхити* (нахождение), *джара* (рост) и *ниродха* (разрушение). «Знайте, что все, что существует, возникает от причин и условий и во всех отношениях является непостоянным». Все, имеющее причину, должно погибнуть. «Все, что рождается, появляется на свет и организуется, содержит в себе врожденную необходимость распада». «Все составные вещи должны состариться». Всякая субстанция органична, и ее существование есть только постоянная последовательность перемен, каждая из которых обусловлена предшествующими условиями. Вещь представляет собой только силу, причину, условие. Это называется дхармой. «Я научу вас дхарме, — говорит Будда: — если то наличествует, это становится, от появления того появляется это. Если то отсутствует, это не становится, от прекращения того это прекращается»¹. Для

¹ Majjhima Nikāya, II. 32.

Будды, как и для упанишад, весь мир обусловлен причинами. Если упанишады говорят, что вещи не имеют самосуществования как такового, но являются плодами причинного ряда, не имеющего начала и конца, то Будда утверждает, что вещи представляют собой плоды условий. Для упанишад так же ясно, как и для раннего буддизма, что в этом мире беспрестанного изменения и вечного становления для человека нет твердой опоры^[53].

То, что составляет бытие в материальном царстве вещей, есть всего лишь *патиччасамуппада*, или появление одной вещи в зависимости от другой. Причинность есть всегда самоизменение или становление. Сущность вещи, ее дхарма — это ее имманентный закон отношения. Нет *бытия*, которое менялось бы. Есть только самоизменение или самоформирование. Мы не можем сказать, как философия ньяя, что одна вещь есть причина чего-либо другого. Дело в том, что вещь есть то, что она есть, и не может стать ничем другим. Как мировой процесс связан с сознательным ростом, так и сила причинности связана с внутренним мотивированием. Органический рост типичен для всякого становления. Прошедшее вытягивается в движущийся поток. Трудность объяснения внешней причинности обязана своим происхождением тому факту, что во внешнем мире наше познание ограничивается отношениями явлений между собой. Но в нашем внутреннем сознании мы знаем, что наша воля определяет действия. Та же самая сила действует повсюду. Шопенгауэр называет ее «волей». Будда называет ее «кармой». Это единственная реальность, вещь в себе, действием которой является весь мир. Во внешнем мире причинность становится единообразным предшествованием. Это — причина, и когда она дана, происходит что-либо другое. После всех стараний современной философии причинность не получила лучшего определения. Ученые, занимающиеся естествознанием, подобно Карлу Пирсону, просят нас заменить идею причинности категорией соотносительности. Причина и следствие представляют собою раннюю и позднюю стадию непрерывного процесса. Мы описываем ход событий с помощью формулы причинности, но мы не объясняем, почему ход вещей таков, как он есть. Первопричины могут быть областью метафизики, но наблюдение ограничивается вторичными причинами. Цель буддизма — не философское объяснение, но научное описание. Поэтому Будда отвечает на вопрос о причине любого данного состояния вещи, описывая нам условия ее появления, совершенно в духе современной науки.

На причинную эволюцию нельзя смотреть как на механическую последовательность движений, в каком-либо случае мировой процесс превращается в ряд исчезновений и новых созданий, — это единое состояние, перерабатывающееся в другое состояние или наполняющее его непрестанным биением. Это — определение настоящего прошедшим. Буддизм верит в переходящую причинность,

когда одно состояние передает свою *паччаясатти*, причинную энергию, какому-нибудь вновь зачатому зародышу. Причинные отношения принадлежат к типу таких событий, когда зерно, скажем, вырастает в дерево — здесь одно необходимо для другого. Вся жизнь есть сила. Хотя мы никогда не можем видеть действия силы, оно налицо; в сознании мы чувствуем его наличие. Мировой процесс имеет характер самостоятельного развития. *Кажется*, что он представляет собой ряд непрерывно следующих друг за другом явлений, а между тем он является непрерывным развитием, подобным неделимой мелодии. Существует сплетение прошлого с настоящим, которое в нашем внешнем обращении с природой делится на последовательность состояний «до» и «после». Таким образом, жизнь становится просто сменой одной вещи другою, а причинность превращается в простую последовательность, как утверждает Нагасена.

Учение о непостоянстве, которое обще для упанишад и раннего буддизма, развито поздним буддизмом в воззрение о мгновенности. Но сказать, что вещи *анитья*, непостоянны, это не то же самое, что сказать, что они мгновенны, или *кшаника*. Будда считает, что только сознание мгновенно, а не вещи, поэтому он и говорит: «Очевидно, что тело длится один год... сто лет и даже больше. Но то, что называют умом, интеллектом, сознанием, находится днем и ночью в беспрестанном круговороте, погибая как одно и возникая как другое»¹. Будда стремился показать, что тело, ум и т. д. не представляет собой подлинного *я*. Они не суть постоянное. Непостоянство, когда этот термин применяется к вещам вообще, не означает мгновенности. Только говоря о духе, Будда употребляет аналогию с пламенем. Пламя светильника — это последовательность вспышек, каждая из которых длится только одно мгновение, и процесс мысли (*читта*) принадлежит к тому же типу. Он проводит ясное различие между мгновенным характером духовных процессов и непостоянным характером недуховной действительности. Если этот мгновенный характер распространить на все бытие, мы получаем кшаникаваду. Поздние буддисты считают, что всякое бытие мгновенно. Постоянное существование, утверждают они, это внутреннее противоречие. Существование, или *самтва*, означает практическое воздействие, или *артхакриякаритеву*. Существование есть способность производить какие-то изменения в порядке вещей. Семя существует, поскольку оно производит отпрыски. Однако постоянные вещи не могут обладать этим свойством осуществления изменений. Если бы вещи были неизменными в прошлом, настоящем и будущем, не было бы никакой причины, вследствие которой они должны были бы вызывать различные следствия в раз-

¹ Saṃyutta, II. 96. Будда не говорит так определенно, как Бергсон, что различие между сознанием и материей состоит только в различном напряжении, ритме или темпе движения.

личные точки времени. Если будут утверждать, что постоянна потенциальная сила и что она становится действительной, когда выполняются некоторые другие условия, то на это следует ответить, что все, имеющее возможность что-то сделать, делает это, а все, что не делает — не имеет возможности. Если изменения вызываются условиями, тогда они одни и существуют, а не постоянная вещь. Если существование означает причинное действие, тогда существующие вещи мгновенны^[54]. «Строго говоря, продолжительность жизни живого существа чрезвычайно кратка—она равна всего лишь продолжительности мысли. Как колесо колесницы при движении катится только одной точкой обода, а покоясь, покоится только на одной точке, совершенно так же и жизнь живого существа длится только пока длится мысль. Как только эта мысль прекратилась, говорят, что и живое существо исчезло»¹. На основании этой теории мгновенности, которую буддизм усвоил чуть ли не в самом начале своего развития, очень трудно понять природу движения. Когда тело кажется движущимся, на деле оно постоянно обновляется. Каждое мгновение оно возрождается, как пламя, которое всегда обновляется и никогда, ни на одно мгновение, не остается тождественным с самим собой.

Природа — это постоянное вибрирование, бесконечный рост, связанный железной цепью причинности^[55]. Это — постоянное целое, единое и неделимое. Все происходящее посылает пульсацию через весь круг существования, а это только другое название для бесконечного изменения. Даже в простом механизме бездушной вселенной буддизм видит вечный космический закон или упорядоченный процесс. Это — «огромный лабиринт, но не без плана»². Колесо космического порядка движется «без создателя, без известного начала и будет существовать вечно в силу природы сцепления причины и следствия»³.

Порядок вселенной на языке пали называется «*ниама*», или процесс движения вперед. Еще до периода жизни Буддхагхоши (V век н. э.), но уже после того, как были собраны питаки, различалось пять порядков, называвшихся: *камманияма*, порядок действий и результатов; *утунияма*, физический неорганический порядок; *биджняма*, порядок растений, органический порядок; *читтанияма*, порядок сознательной жизни; *дхамманияма*, порядок нормы, действие природы с целью создания совершенного типа. Именно *камманияма* объявляет, что хорошие и дурные действия приводят к желательным и нежелательным результатам. Этот порядок воплощает общераспространенный факт, что некоторые телесные, духовные и другие акты в конечном счете причиняют мучения тому, кто их делает, и его собратьям, а некоторые другие акты приносят счастье

¹ B u d d h a g h o ṣ a, Visuddhimagga, chap. VIII.

² Pope.

³ B u d d h a g h o ṣ a, Visuddhimagga, chap. XVII.

и ему и им. Камма указывает на порядок последовательности действия и следствия.

Этот громадный мир жизни и движения, всегда становящийся, всегда меняющийся, растущий, борющийся, все же содержит в своем центре закон. Таково главное различие между ранним буддизмом и бергсономизмом. Для Бергсона жизнь означает отсутствие закона, для Будды вся жизнь — это иллюстрация общего закона. Буддистское понимание жизни и закона освещает своим блеском открытия науки и придает смысл глубочайшим побуждениям человека. Уверенность в существовании закона может снять страшную тяжесть, которую наложили на человеческий дух страдания жизни; она наполняет будущее надеждой, потому что индивидуум может выйти за пределы борьбы и страдания, неотделимых от жизни, если только он будет стремиться к этому.

Основное различие между буддизмом и упанишадами, повидимому, заключается в их взглядах на метафизическую реальность неизменной субстанции, которая представляет собой также и подлинное я человека. Нам следует решить, принадлежит ли самому Будде воззрение на всеобщий порядок как на выходящий из ничего и возвращающийся в ничто. Правда, Будда не находит никакого центра действительности или принципа постоянства в потоке жизни и водовороте мира, но из этого не следует, что в мире вообще нет ничего реального, кроме возмущения сил. Жизненно важен вопрос: какая первоначальная причина привела колесо в движение? Кто дал толчок? Если дух — это течение, а объективный мир — другое, есть ли какое-либо целое, в котором и тот и другой имеют свое бытие, или такого целого нет? Если мы ограничим наше внимание миром явлений, мы не сможем сказать, на чем покоится мир, слон ли стоит на черепахе, или черепаха на слоне, является ли причинность мира созданием бога, эволюцией какой-то субстанции, или же естественным разворачиванием изнутри самого себя. Будда просто принимает факты опыта. Вещи меняются. В мире нет бытия, есть только становление. В таком состоянии высшей реальностью является закон изменения, и таким законом является причинность. Будда не говорит о какой-либо конечной причине или случае. Вселенная управляется необходимостью. Нет хаотичной анархии или чьего-то капризного вмешательства в дела вселенной. Ольденберг в следующих словах выражает разницу между брахманистским и буддистским мировоззрениями: «Умозрение брахманов улавливало бытие во всяком становлении, а умозрение буддистов — становление во всяком кажущемся бытии. В первом случае речь идет о субстанции без причинности, во втором — о причинности без субстанции»¹. Эта характеристика преувеличивает господствующие стороны обеих систем, которые сходятся друг с другом в основных

¹ Oldenberg, Buddha, p. 251.

чертах, хотя имеется разница в том, на чем они делают ударение. Для упанишад, как и для Будды, «вселенная — это живое целое, которое, если только это не делается насильно и не является следствием частичной смерти, отказывается делиться на четко определенные предметы и выделять из себя ясные различия»¹. Это неразделенное движение. Упанишадцы не постулируют чистого бытия, в котором нет становления. Они не считают мир становления иллюзией. Даже Ольденберг признает, что мыслители упанишад замечали определенный аспект бытия во всяком становлении. Они не смотрят на мир становления как на последовательность несвязанных друг с другом состояний. Он, может быть, представляет собой видимость, но это видимость действительности. Упанишадцы исключают идею абсолютного изменения, обращая внимание на то, что есть нечто постоянное, составляющее подошву потока. Изменения представляют собой смену специальных определений или акциденции постоянной субстанции. Если целое неизменно, то изменения — это относительные определения сторон целого, и эти последовательные фазы закономерны. Будда не говорит, что всякое изменение требует постоянного, которое изменяется, но он не говорит и того, что постоянно одно только изменение, как истолковывают его некоторые его последователи. Он равнодушен к «бытию» вещей и считает, что реальность имеет смысл только по отношению к нашим развивающимся практическим интересам. Но даже если мы вместе с Нагасеной согласимся, что существует всего только последовательность, мы не можем не задать вопроса: если все обусловлено, есть ли что-нибудь необусловленное? Без него причинность противоречит сама себе. Если каждое явление отнесено к другому, как его достаточная причина, а это другое, в свою очередь, к третьему, тогда мы по характеру постановки вопроса не можем найти достаточной причины для чего бы то ни было. Нам следует так или иначе выйти за пределы категории причины и найти какое-либо бытие, которое является своей собственной причиной и остается одним и тем же с самим собой, несмотря на все перемены. Когда мы говорим, что преходящее известно как преходящее, мы противопоставляем его вечному, и, таким образом, поднимается вопрос о реальности вечного. Мы должны или рассматривать первичную реальность как развивающееся начало, или допустить наличие какого-то постоянного элемента, появляющегося и сохраняющегося в течение всего процесса изменения. В любом случае признается принцип бытия или тождества.

Согласно Аристотелю, для всякого изменения необходимо тождество. Всякая перемена требует наличия изменяющегося постоянного. Мы не можем думать о перемене без постоянного. Такова истина, содержащаяся во «Второй аналогии опыта» Канта. «Без

¹ Бредли [136].

постоянного невозможны никакие отношения во времени». Последовательность, в результате которой «В» сменяет «А», означает, что «А» кончается прежде, чем начинается «В». Отношение между ними, называемое последовательностью, не может существовать ни для «А», ни для «В», но лишь для чего-то, присущего и тому и другому. Если бы в мире не было ничего, кроме последовательных событий, кроме «А», исчезающего прежде, чем началось «В», а «В» — прежде, чем началось «С», и так далее, тогда не могло бы быть последовательности. Возможность любой последовательности подразумевает относительное постоянство. Должно существовать нечто, не сменяющееся в последовательности, но постоянное, продолжающее каждый исчезающий момент последовательности и добавляющее его к следующему. Даже если допустить, что изменение требует относительно постоянного, мы должны будем далее признать, что возможность относительного постоянства всего подразумевает существование абсолютного постоянства. Мы не можем истолковать целое как сеть отношений, как простую массу связей, когда нечему быть связанным. Это похоже на полет без птицы. Вещность не исчерпывается взаимными отношениями. Будда, ограничивая свое внимание миром опыта, рассматривает бытие как непрерывный процесс. Бергсон в современной философии популяризировал взгляд, что реальность явлений состоит в переходе или становлении, а не в рассматриваемых вещах. Авидья дает нам иллюзорный взгляд на статические субстанции. Познание позволяет нам проникнуть в непостоянство вещей, но, тем не менее, изменения представляют собой самоизменения, повинующиеся имманентному закону причинности.

Если мы примем теорию мгновенности, нам придется признать причинность и непрерывность с их коррелятами постоянства и тождества или превратить мир в дьявольский танец диких сил и отказаться от всякой попытки понять его. Шанкара следующим образом указывает на несовместимость причинности с вытекающим из нее постоянством с учением о мгновенности: «Согласно буддистам, все имеет мгновенное существование. Таким образом, когда наступает второе мгновение, вещь, существовавшая первое мгновение, перестает существовать, и появляется совершенно новая вещь. Вследствие этого вы не можете утверждать, что предшествующая вещь есть причина последующей вещи или что последняя есть следствие первой. Предшествующая вещь, согласно теории мгновенности, уже перестала быть, когда наступает следующее мгновение; то есть первая становится несуществующей, когда начинает быть вещь следующего мгновения, и потому первая не может считаться вызвавшей вторую, поскольку несуществование не может быть причиной существования»¹. Достоинство этого возражения

¹ V. S., chap. II, p. 11ff.

признается некоторыми поздними буддистами¹, утверждающими, что в основе всех перемен имеется постоянный элемент. Соген говорит: «Субстрат всего вечен и постоянен, меняется каждое мгновение только фаза данной вещи, так что ошибочно утверждать, будто согласно буддизму вещь первого мгновения перестает существовать, когда наступает второе мгновение»².

Ограничивая свое внимание относительным миром становления, Будда не постулирует, в отличие от мыслителей упанишад, всеобщей, всепитающей жизни, пульсирующей в каждом человеческом сердце и в центре мира. Однако мы не можем отвергнуть реальность абсолютного только потому, что оно недоступно знанию. Если все, что есть, обусловлено, то, когда условия истощатся, мы получим пустое место. Ольденберг замечает: «Условное может мыслиться только как обусловленное, только с помощью другого условного. Если мы будем только придерживаться диалектической последовательности, то на основе этой теории жизни невозможно понять, как можно признать оставшимся что-либо, кроме пустоты, когда ряд условий кончится, уничтожив сам себя»³. Будда, в согласии с упанишадами, считает, что явления мира, известные нашему разуму, обладают только обусловленным существованием. Наш рассудок заставляет нас постулировать некое необусловленное бытие как условие эмпирического ряда. Это необходимое бытие само не является членом ряда. Для того чтобы быть свободным от закона случайности и зависимости, это условие должно быть неэмпирическим. Но оно не может быть полностью отделено от эмпирического ряда, потому что в таком случае он стал бы недействительным. Все, повидимому, существует, но в то же время и не существует, оно одновременно есть бытие и становление. Каждое событие заставляет нас выходить за его пределы, входить в какую-то предшествовавшую форму существования, из которой событие вышло как ее развернутый эквивалент. Эта теория, утверждающая, что все существующее есть и не есть, действительно и недействительно, напоминает идеалистический взгляд на становление, представляющее собой лишь эволюцию бытия. Такова главная тенденция учения Будды. Каждое существование есть фаза, опосредствующая две противоположности, и поскольку речь идет об этом мире, для нас невозможно отделить бытие от небытия. Если мы попытаемся изолировать одно или другое и определить его строго им же самим, оно опять распадется, оставляя за собой простое ничто. Эмпирически действительное представляет собой нечто промежуточное, прогресс, движение от небытия к бытию, становление. Будда убежден в бесплодности логики, пытающейся трактовать предметы чувства и мысли, как если бы это были неподвижные, статические

¹ Например, сарвастивадинами.

² S o g e n, *Systems of Buddhistic Thought*, p. 134.

³ O l d e n b e r g, *Buddha*, p. 277.

существа, а не фазы вечного процесса или осуществления. Его молчание по вопросу об абсолютном свидетельствует, что, по его мнению, вечная субстанция не годится для объяснения явлений. Опыт — вот все, что открыто нашему познанию, а необусловленное лежит за пределами опыта. Нечего тратить наше время на бесполезные попытки схватить то, что всегда от нас ускользает. Строгая интерпретация относительности человеческого познания заставляет нас признать невозможность доказательства существования или какого-либо иного атрибута постоянного элемента. Хотя и буддизм и упанишады отказываются видеть первичную реальность субстанции или бытия в постоянно изменяющейся последовательности, между ними есть и та разница, что если упанишады стоят за наличие реальности, находящейся за пределами изменения или становления, буддизм считает необходимым воздержаться от высказывания суждения по этому поводу. Но это здоровое отношение воздержания от суждения никоим образом не следует изображать как отрицание наличия какого-то первичного бытия. Невозможно предположить, что Будда не признавал ничего постоянного в этой сумятице мира, что он не видел во всеобщем водовороте места отдохновения, где могло бы найти покой измученное человеческое сердце. Как бы Будда ни старался уклониться от ответа на вопрос о первичной реальности, лежащей за пределами категорий мира явлений, он, по видимому, совершенно не сомневался в ней. «Есть нерожденное, непооявившееся, неделанное, несоставное; если бы его не было, о монахи, не было бы спасения из этого мира рожденных, явившихся, сделанных и сложных»¹. Будда верил в длящуюся онтологическую реальность, на фоне которой сменяются кажимости видимого мира.

IX. МИР ИЗМЕНЕНИЯ

Является ли становление мира действительным и объективным? Будда в основном стремится представить вселенную как постоянный поток — *ниссатту*, или небытие, *ниддживу*, или бездушность. Все существующее есть *дхамма*, или сочетание условий. Оно нереально, но нельзя сказать, что оно не существует. Однако в раннем учении Будды есть места, содержащие чисто субъективное истолкование мира¹⁶⁷¹. Мир объекта обусловлен индивидуумом как субъектом. Он находится внутри каждого из нас. «Истинно заявляю вам, что в этом теле, правда смертном и вышиной меньше сажени, но сознательном и наделенном умом, находится мир, и рост его, и упадок его, и путь, ведущий к исчезновению его»². Будда говорит монаху, беспокоящемуся о том, что остается после того,

¹ Udāna, VIII. 3.

² R h y s D a v i d s, Dialogues of the Buddha, I, p. 279. Указывается также, что мир не существует для просветленных.

как человек достигнет освобождения: «Вопрос нужно поставить так: «Где больше нет ни земли, ни воды, ни огня, ни ветра? Где распадается и длинное и короткое, и большое и малое, и доброе и злое? Где совершенно, без всякого остатка сливаются субъект и объект?» Ответ на это таков: «С уничтожением сознания все совершенно без остатка исчезает»¹. На субъекте покоится мир; с ним мир возникает и с ним исчезает. Мир опыта целиком представляет собой тот же материал, как тот, из которого сделаны сны. Суровые факты мира представляют собой ряд ощущений. Мы не знаем, есть ли вещи, к которым относятся наши представления. Колдовращение мира является следствием силы кармы и неведения. Имеются и места, подтверждающие толкование, что отдельные частности мира являются обособлениями одной реальности, которая не обладает ни частностью, ни индивидуальностью. Таковы формы, принимаемые реальностью, когда она становится объектом познания. Если, согласно первому взгляду, мир распадается, превращаясь в сон, и не постулируется ничего, что стояло бы за пределами потока явлений, то второй взгляд сводит мир познания к кажимости трансэмпирической реальности². Последний взгляд более приближается к кантианству, в то время как первый взгляд ближе к берклеанству. Мы можем сказать, что последняя интерпретация соответствует гипотезе Шопенгауэра, утверждающего, что метафизический принцип — это воля к жизни и что вещи и лица представляют собой разнообразные объективации единой воли к жизни. Иногда утверждается еще, что наше несовершенство, называемое невежеством, разбивает единый непрерывный космический процесс на индивидуальные лица и отдельные вещи. Нет недостатка и в утверждениях насчет того, что, когда появляется подлинное знание, сложные субстанции исчезают и остается только истина первоначальных элементов. Точка зрения Лейбница, согласно которой простые вещи постоянны, а сложные вещи должны распасться, близка раннему буддистскому умозрению. Однако и на душу оно смотрит также как на сочетание, подлежащее распаду. Простые неразрушимые стихии трактуются как материальные, например земля, вода, свет, воздух, к которым вайбхашики прибавляют пятый элемент — эфир¹⁵⁸¹. Взгляд, утверждающий, что реальность представляет собой абсолютную *шунью*, или пустое абстрактное пространство, также может быть найден в некоторых местах, например в ответе Будды на вопросы Ананды о причине землетрясений: «Эта великая земля, Ананда, стоит на воде, вода — на ветре, а ветер покоится на пространстве»³. «Достопочтенный Нагасена, в мире есть

¹ D a h l k e, Buddhist Essays, p. 310.

² K a t h ā v a t t h u (переведенный Аунгом и г-жей Рис Дэвидс под названием «Points of Controversy») упоминает среди необусловленных действительностей пространство, нирвану и четыре истины.

³ Dīgha Nikāya, 207.

существа, которые получили существование благодаря карме, существа, которые представляют собой следствие какой-то причины, и третьи, которые созданы временами года. Скажи мне, есть ли что-либо, не входящее в один из этих трех разделов?» — «Да, есть две такие вещи — пространство и нирвана»¹. Будда не оставил сколько-нибудь ясного описания мира становления. По этому вопросу существуют лишь отдельные намеки, каждый из них одно-сторонне развивается поздними буддистскими школами. Нагасена становится на очень субъективную позицию. Для него вещь представляет собой лишь комплекс ее свойств. В теле нет ничего реального, помимо мимолетных ощущений. Вещи — это только символы, выработанные умом для комплексов ощущений. Одна из четырех буддистских школ утверждает, что материя — это призрачная игра феноменов ума. Другая школа говорит, что дух является всем. Третья школа придерживается философии пустоты, или *шуньявады*, и утверждает, что мир не реален, но и не нереален, он не то и другое вместе и не отсутствие их обоих. Будда не считал, что он призван решить вопрос внешней реальности; он считал достаточным отметить, что человек беспомощно стоит в середине потока становления, который он не может ни остановить, ни подчинить себе; что он обречен на метания в темных неизмеримых глубинах сансары, пока у него есть жажда к жизни, и что в этом беспокойном мире нет возможности обрести спокойствие. «Не время спорить об огне для тех, кто действительно находится в горящем пламени, но время спастись из него»².

Х. ИНДИВИДУАЛЬНОЕ Я

Дуализм тела и духа есть часть становления, различие аспектов целого; ибо все вещи относятся друг к другу как аспекты одной непрерывной эволюции. Хотя жизнь вечна, она не всегда связана с сознанием. Любая точка во вселенной становится точкой отсчета, по отношению к которой все остальные вещи во вселенной могут рассматриваться как находящиеся в движении, а когда данная точка отсчета к тому же и сознательна, мы называем ее индивидуальным субъектом. Восприятие сути вещей требует субъективных центров.

Индивидуальный субъект — это эмпирическая жизнь растущего и изменяющегося человека. Упанишады подчеркивают, что истинное я человека нельзя отождествлять с телом или духовной жизнью, подверженными росту. Но соединение духовных и материальных качеств создает индивидуум. Каждая личность, как и всякая вещь, это синтез, соединение. Буддисты называют это со-

¹ Milinda, IV.

² Majjhima Nikāya, vol. I, p. 29 [59].

единение *санскаррой*, организацией. Во всех индивидах без исключения соотношение составных частей вечно изменяется. Оно никогда не бывает тем же самым для двух последовательных мгновений. Человек — это живой непрерывный комплекс, не остающийся одним и тем же в течение двух мгновений и, тем не менее, продолжающийся в бесконечном числе существований, не будучи полностью отличен сам от себя¹. Хотя и дух и тело находятся в постоянном изменении, в духе непостоянство более заметно и течение более быстро, чем в теле, так что, если мы хотим говорить о чем-нибудь как о постоянном, мы должны скорее говорить о теле, чем о духе².

Индивидуальность — это непрочное состояние бытия, находящегося в процессе постоянного роста. Рис Дэвидс указывает: «Не может быть индивидуальности без сочетания, не может быть сложения и соединения без становления; не может быть становления без становления различным; и не может быть становления различным без распада, исчезновения, которое раньше или позже будет неизбежно полным»³. Это вечный процесс, в котором нет ничего постоянного. Здесь нет ничего постоянного, ни названия, ни формы⁴. Для пяти аскетов Исипатаны в Бенаресе, возглавляемых Кондальной, была произнесена вторая речь о несуществовании души: «Тело — это не вечная душа, ибо оно стремится к разрушению. Чувства, восприятие, характер и разум вместе также не составляют вечной души, ибо если бы было так, то не случилось бы того, что и сознание также стремится к разрушению». «Наша форма, ощущение, восприятие, характер и разум — все они преходящи и поэтому дурны, а не постоянны и поэтому хороши. То, что преходяще, дурно и подвержено изменению, это не вечная душа. Поэтому обо всех вообще физических формах, прошлых, настоящих или будущих, субъективных или объективных, близких или далеких, высоких или низких, следует считать: «Это не мое, это не я, это не моя вечная душа»⁵. Дхаммадинна в Веддалла-сутте говорит: «Невежественный, необращенный человек рассматривает я как телесную форму или как нечто, имеющее телесную форму; или он рассматривает телесную форму как находящуюся в я, или же я как находящееся в телесной форме; или он рассматривает я как ощущение, или как нечто, имеющее ощущение, или ощущение как находящееся в я, или я как находящееся в ощущении». Такой же аргу-

¹ См. Mahāniddeśa, p. 117; Visuddhimagga, VIII; W. B. T., p. 150.

² Saṃyutta Nikāya, II. 94 и 95. Согласно замечательному тексту Абхидхармамахавибхашашастры хинаяны, сутки содержат шесть миллиардов четыреста миллионов девяносто девять тысяч восемьдесят *кшан*, или мгновений, и пять *скандх* каждый раз создаются и уничтожаются в каждую *кшану* (см. Y a m a k a m i S o g e n, Systems of Buddhistic Thought, p. 11).

³ R h y s D a v i d s, The Religious Systems of the World, p. 142.

⁴ Mahāvagga, I. VI. 38 ff.

⁵ Mahāvagga, I. 21^[60].

мент повторяется и с другими скандхами. Нет я (или Атмана), личности (*пудгалы*), живого существа (*самтвы*) или жизненного принципа (*дживы*), который был бы постоянен. Мы не сознаем наличия какой-либо подобной неизменной сущности или вечного принципа в человеке ¹. У нас есть только связи причин и следствий. Человек, повидимому, — это комплекс, состоящий из пяти скандх. Теория скандх была развита из учения о намарупе упанишад. Здесь важно отметить, что, помимо составляющих элементов — *рупы* (материального) и *намы* (духовного), в нашем распоряжении, повидимому, больше ничего нет.

В Сурангама-сутте говорится о плачевных попытках Ананды поместить душу внутри тела или вне его, за органами чувств и т. д. ² Мы напрасно ищем в субстанции мозга постоянную душу, нетленные остатки чувств или составные части индивидуальности. Постулирование независимой силы, называемой душой, по мнению буддистов, шло против закона кармы, потому что люди смотрят на душу как на своего рода *deus ex machina*, как на какого-то главного агента всякой деятельности. Согласно г-же Рис Дэвидс: «Аргумент буддизма, называемый анти-атта, главным образом и весьма последовательно направлен против понятия души, которая считалась не только постоянным, неизменным, блаженным переселяющимся сверхфеноменальным существом, но и таким существом, в котором имманентно присутствовал высший Атман, или мировая душа, единая с этим существом как в сущности, так и в качестве телесного или духовного фактора, произносящего свое «да будет» ³. Однако Атман упанишад не есть переселяющееся я. Другое неправильное понимание, содержащееся в определении души упанишадами, отвергаемое Буддой, — это воззрение на Атмана как на абстрактное единство, исключаящее все различия ^[61]. Если это так, то это, конечно, нечто несуществующее, как уже давно сказал Индра.

Другой причиной, заставившей Будду молчать по поводу души, было его убеждение, что господствующий инстинкт, утверждающий обычное я, — это скрытый корень всякого духовного зла. Он отвергает распространенное заблуждение о существовании индивидуального *я* и оспаривает реальность поверхностного *я*. Он настойчиво опровергает ложные взгляды на я. Предметы, с которыми мы отождествляем себя, — это не подлинное я. «Поскольку ни я, ни что-либо относящееся к я, братья, не может быть подлинно и истинно принято, не будет ли еретической позицией считать: «это — мир, а это — я», и я буду попрежнему в будущем, постоянный, неизменный, вечный, с природой, не знающей изменений, — да, я буду

¹ См. *Saṃyutta Nikāya*, IV. 54.

² Западные психологи часто предпринимают такие попытки поместить душу в теле, в нервной системе, в мозгу, в какой-то определенной точке мозга.

³ Mrs. R h y s D a v i d s, *Buddhist Psychology*, p. 31.

жить вечно» — не есть ли это просто и целиком учение, проповедуемое глупцами?»¹ Будда отвергает ложный взгляд, притязаний на вечную длительность малого я. Мы никогда не остаемся одними и теми же два мгновения подряд, для какого же я мы желаем тогда вечной длительности?»² Будда отвергает анимизм, процирующий я на каждый предмет. Он отвергает существование неизвестного субстрата, постулируемого некоторыми как опора для качеств, поскольку его природа скрыта от нас. Будда справедливо отрицает эту бесполезную, скрытую, неизвестную и непознаваемую субстанцию. Иногда освобожденная душа воспринимается аналогично человеческому существу. В своих ранних скитаниях Будда сблизился со знаменитым мудрецом Аларой Каламой и стал в качестве его ученика изучать последовательные ступени экстатического размышления. Алара проповедовал взгляд, что индивидуальная душа, уничтожая себя, освобождается. «Уничтожив себя собой, он видит, что ничто не существует, так что его называют нигилистом; потом он объявляет душу, выходящую из тела, освобожденной, подобно птице, вылетающей из клетки; это и есть тот высший Брахман — постоянный, вечный и лишенный отличительных признаков, которого мудрецы, знающие реальность, называют освобождением». Будда выступал против этого учения на том основании, что освобожденная душа попрежнему есть душа; каково бы ни было состояние, которого она достигнет, она все равно подвержена возрождению, а «абсолютное достижение нашей цели может быть найдено только в отказе от всего».

Будда ясно говорит нам, чем не является я, хотя он не говорит сколько-нибудь ясно о том, что же оно представляет собой. Однако было бы ошибочно думать, что, согласно учению Будды, совсем нет я. «Тогда странствующий монах Ваччхаготта обратился к Возвышенному, говоря: «Как обстоит дело, достопочтенный Готама, есть ли его?» Когда он сказал это, Возвышенный хранил молчание. «Значит, достопочтенный Готама, его нет?» И попрежнему Возвышенный молчал. Тогда странствующий монах Ваччхаготта поднялся с места и ушел прочь. Но достопочтенный Ананда сказал Возвышенному: «Почему же, о господин, Возвышенный не дал ответа на вопросы, заданные странствующим монахом Ваччхаготтой?» «Если бы я, Ананда, будучи спрошен странствующим монахом Ваччхаготтой: «есть ли его?» ответил: «его есть», это, Ананда, подтвердило бы учение тех саманов и брахманов, которые верят в постоянство. Если бы я, Ананда, когда странствующий монах Ваччхаготта спросил меня: «значит, его нет?» — ответил: «его нет», этим, Ананда, я подтвердил бы учение тех саманов и брахманов, которые верят в уничтожение»^[62]. По поводу этого диалога

¹ Majjhima Nikāya, I. 138. Ср. В. G., III. 27.

² См. Inge, Proceedings of the Aristotelian Society, vol. XIX, p. 284.

Ольденберг замечает: «Если Будда не хочет отвергать существование его, он делает это для того, чтобы не расстроить малодушного слушателя. За его уклончивостью по вопросу о существовании или несуществовании его мы слышим ответ, к которому ведут предпосылки буддистского учения, а именно, что его не существует»¹. Мы не можем согласиться с тем взглядом, что Будда намеренно скрывал истину. Если бы Ольденберг был прав, тогда нирвана означала бы уничтожение, а это Будда отвергает. Нирвана — это не падение в пустоту, но только отрицание потока явлений и положительное возвращение я в самого себя. Логическим выводом из этого должно быть, что существует что-то, хотя и не эмпирическое я. Это находится также в согласии с заявлением Будды, что я — это не то же самое, что скандхи, но и не целиком отлично от них. Это не просто сочетание духа и тела, но это и не вечная субстанция, изъятая из превратностей изменения². Спор о ноше и носителе показывает, что *скандхи*, представляющие собой ношу, и *пудгала*, носитель, — это различные вещи. Если бы они были тождественны, не было бы никакой нужды проводить между ними различие. «О вы, нищие, я укажу вам ношу, а также и носителя ноши: пять состояний являются ношей, а пудгала — носителем ноши; тот, кто считает, что нет души, — это человек с ложными понятиями»³. Родиться — означает взять на себя ношу; снять с себя ношу — значит достигнуть блаженства, или нирваны^[63].

Будда подчеркивает, что мы выходим за пределы опыта, утверждая, что за пределами явлений имеется постоянная душа. Соглашаясь с упанишадами, что мир появления, исчезновения и страдания не есть истинное убежище души, Будда умалчивает об Атмане, о котором говорят упанишады. Он не утверждает, что тот существует, но и не отрицает его существования. Пока мы остаемся в пределах чистой логики, мы не можем доказать действительность души как Атмана. Непознаваемый Атман, будто бы лежащий в основе нашего я, — это не поддающаяся разгадке тайна. Некоторые говорят, что он есть, но другие имеют полное право сказать, что его нет. Будда призывает нас быть философичными настолько, чтобы признавать границы философии. Подлинная психология возможна только в том случае, если мы откажемся от метафизического пристрастия в пользу или против души. Психологи середины девятнадцатого века пытались освещать психологические проблемы в духе Будды, точно так же, как физики и биологи, занимающиеся

¹ Oldenberg, Buddha, p. 273.

² В Пуггалапаньнатти обсуждаются три главные теории, касающиеся природы Атмана: шавата-вада, считающая, что душа действительно существует в этой и в будущей жизни; учхеда-вада, полагающая, что душа истинно существует только в этой жизни, и третья теория — что душа не существует ни в этой, ни в будущей жизни^[64].

³ W. В. Т., p. 161. Sarvābhisamayāsūtra, приведенная в Nyāyavārttika Уддѣтакары, III. 1.1.

своими предметами, не определяя материи или жизни. Будда довольствуется описанием психических явлений и не отваживается выдвинуть какую-нибудь теорию души. Рационалистические психологи пытаются охарактеризовать природу души, ее конечность или бесконечность¹. Будда полагал, что постулировать наличие души — значит выходить за пределы описательной точки зрения. То, что мы знаем, — это феноменальное *я*. Будда знает, что есть что-то другое. Он никогда не согласился бы признать, что душа есть только сочетание элементов, но он отказывается размышлять по поводу того, чем же другим она может быть.

Упанишады доходят до корня всех вещей, одно за другим снимая с *я* покрывала случайности. В конце процесса они находят всеобщее *я*, не являющееся ни одним из этих конечных существ, хотя и представляющее собой основу их всех. Будда придерживается того же самого взгляда, хотя он и не говорит этого определенно. Он отвергает бессмертие преходящих элементов, составляющих сложный эмпирический индивидуум. Он отвергает нефилософский или теологический взгляд, иногда выдвигаемый в упанишадах, относительно того, что Атман — величиной с большой палец и уходит из тела во время смерти через отверстие в шве черепа. Он также признает, что наличие субъекта *я* недоказуемо. Наша интроспекция не может схватить его, но мы должны предпо-

¹ Различие между двумя позициями анализируется в следующем высказывании одного из наших величайших современных психологов, профессора Стаута: «Каждый прямо или косвенно признает тот факт, что многообразные и постоянно меняющиеся переживания, входящие в историю жизни индивидуального духа, каким-то образом принадлежат некоему *я* или его, которое остается одним и тем же в ходе превратностей опыта. Но когда мы начинаем исследовать точную природу единства и тождества, приписываемых *я*, и в каком точном смысле его переживания ему принадлежат, мы сталкиваемся с коренным расхождением во взглядах. С одной стороны, утверждают, что точно так же, как единство треугольника, или мелодии, или организма состоит только в том особом способе, которым его части связываются и соотносятся, образуя особый вид комплекса, так и единство того, что мы называем индивидуальным духом, состоит только в особом способе, которым то, что мы называем его переживаниями, соединяется друг с другом. С этой точки зрения, когда мы говорим, что данное желание является чьим-то желанием, мы просто имеем в виду, что оно входит в качестве одной из многих составных частей в связанную общность переживаний, обладающую своеобразным родом единства и непрерывности, который может принадлежать только переживаниям, а не материальным вещам. В противоположность этому учению другие энергично утверждают, что тождественный субъект не просто представляет собой объединенный комплекс переживаний, но особое начало, от которого они берут свое единство, нечто, прочно существующее в них и связывающее их вместе. Согласно этим авторам, будет противоречить истине, если мы скажем, что разнообразные переживания, объединяясь друг с другом, создают единое *я*. Напротив, они объединяются друг с другом только благодаря их отношению к единому *я* как к общему центру. Из этих двух противоположных теорий я считаю необходимым принять первую и отбросить вторую. Единство *я* кажется мне неотличимым от единства полного комплекса его переживаний» (S t o u t, Some Fundamental Points in the Theory of Knowledge, p. 6).

ложить его существование, потому что именно субъект видит все остальное. Без него мы не можем объяснить даже существование эмпирического я. Поток идей, связка, груда, собрание — все это метафоры, и все это требует объединяющей силы. Без этого имманентного принципа жизнь человека становится необъяснимой. Поэтому Будда последовательно отказывается отвергнуть реальность души. Древние буддистские мыслители отметили это, повидимому неясное, отношение Будды к вопросу о я, и некоторые считали, что Будда, по мотивам удобства, проповедовал и существование и несуществование я.

Нагарджуна в своем комментарии на Праджняпарамита-сутру говорит: «Татхагата иногда учил, что Атман существует, а иногда он учил, что Атман не существует. Проповедуя, что Атман существует и должен быть получателем несчастья или счастья в последовательных жизнях как воздаяния за свою карму, он стремился спасти людей от ереси нигилизма (*уччхеда-вада*). Уча, что нет Атмана в смысле создателя, или воспринимателя, или абсолютно свободного деятеля, а не только в смысле условного имени, даваемого совокупности пяти скандх, он стремился спасти людей от противоположной ереси — этернализма (*шашивата-вада*). Какой же из этих двух взглядов является истинным? Это, несомненно, учение об отрицании Атмана. Это учение, которое так трудно понять, Будда не предназначал для ушей тех, чей интеллект темен и в ком не возрос корень блага. Почему же? Потому что эти люди, услышав учение об ан-Атмане, несомненно впали бы в ересь нигилизма. Будда проповедовал оба учения с очень различными целями. Он учил о существовании Атмана, когда хотел, чтобы его слушатели усвоили условное учение; он проповедывал учение об ан-Атмане, когда хотел передать им трансцендентальное учение»¹.

XI. ТЕОРИЯ Я НАГАСЕНЫ

Когда мы переходим от непосредственного учения Будды к его истолкованию Нагасеной и Буддхагхошей, мы видим, как молчанию или агностицизму первоначального учения Будды придается

¹ Подобным же образом Дхармапалаचारья говорит в своем комментарии на Виджнянаматрашастру: «Существование Атмана и дхарм, то есть его и мира явлений, утверждается в священном каноне только временно и гипотетически, но никогда не утверждается в том смысле, что они обладают реальной и постоянной природой». Арьядэва, наиболее выдающийся из учеников Нагарджуны, также говорит в своем комментарии на Мадхьямикашастру: «Будды в своем всезнании наблюдают за природами всех живых существ и проповедают им благой закон различными способами, иногда утверждая существование Атмана, а иногда отрицая его. Без соответствующего развития интеллектуальных сил никто не может достигнуть нирваны и никто не может знать, почему следует избегать зла. Именно для людей, которые не достигли этой стадии, Будды проповедают существование Атмана» (см. Y a m a k a m i S o g e n, *Systems of Buddhistic Thought*, pp. 19—20).

негативный характер. Буддистская мысль отрывается от родительского ствола и пересаживается на чисто рациональную почву. Со всей строгостью выводятся логические следствия философии становления. С большим искусством и блеском развиваются феноменалистические учения, напоминающие нам Юма. Будда делает психологию основной наукой, с точки зрения которой и через которую следует подходить к метафизическим проблемам. По его мнению, наше внимание должно перенестись от абсолютного духа метафизических умозрений к человеческому духу психологического наблюдения. Человеческое сознание, очевидно, представляет собой арену возникающих и исчезающих идей. Нагасена, глядя на постоянную смену и движение идей и сознания и требуя прежде всего точного метода психологического наблюдения, отказывается от бессмертной души, как от незаконной абстракции, и сводит человека к объединенному комплексу, проявляющему полную историческую непрерывность. Поэтому он, прямо высказывая свою отрицательную позицию, утверждает несуществование души. Он даже доходит до того, что его имя «Нагасена» не означает ничего постоянного¹. Вещи представляют собой названия, может быть понятия. «Колесница» — это тоже лишь название, как и «Нагасена». За свойствами не кроется ничего более реального. Непосредственные данные сознания не свидетельствуют о существовании какого-то единства, которое мы могли бы вообразить.

«И Милинда начал с вопроса: «Под каким именем известно ваше предобие, как, господин, вас зовут?»

— Я известен под именем Нагасены, о царь, и под этим именем мои братья по вере обращаются ко мне, но это только общеповытный термин, общепотребительное обозначение. Ибо по сути дела нет никакой постоянной индивидуальности (никакой души).

Тогда Милинда позвал йонаков и братьев в свидетели:

— Вот этот Нагасена говорит, что его имя не означает никакой постоянной индивидуальности (никакой души). Можем ли мы согласиться с ним в этом отношении?

И, обратившись к Нагасене, он сказал:

— Если в данном случае нет никакой постоянной индивидуальности (души), кто же, прошу сказать, дает вам, членам ордена, ваши одеяния, и пищу, и жилище, необходимое для ухода за больными? Кто же пользуется этими вещами, когда их получает? Кто же ведет праведную жизнь? Кто же посвящает себя размышлениям? Кто достигает цели Превосходного Пути, нирваны архатства? И кто же уничтожает живые твари? И кто же берет то, что ему не принадлежит? Кто живет дурной жизнью, полной земных наслаждений, кто говорит ложь, кто пьет крепкие напитки, кто (одним словом) совершает любой из пяти грехов, приносящих горькие плоды еще в этой жизни? Если то, что вы говорите, правда, тогда нет заслуги или проступка. Нет ни того, кто делает добрые или злые деяния, ни тех, кто заставляет их делать; нет ни плода, ни следствия хорошей или плохой кармы. Если, достопочтеннейший Нагасена, нам следует думать, что, когда вас убьет человек, тут нет убийства, то из этого вытекает, что в вашем ордене нет настоящих

¹ Milinda, II. 1. 1.

учителей или наставников и все ваши предписания лишены силы... Вы говорите мне, что ваши братья по ордену обычно обращаются к вам, как к Нагасене. Но что же такое «Нагасена»? Хотите ли вы сказать, что волосы на голове — это Нагасена?

— Я не говорю этого, великий царь.

— А может быть, волосы на теле?

— Нет, конечно.

— Или это ногти, зубы, кожа, мясо, жилы, или мозг, или что-либо из них, или все это вместе взятое — не это ли Нагасена?

На все эти вопросы он отвечал отрицательно.

— Тогда не внешняя ли форма (рупа) представляет собой Нагасену, не ощущения ли (ведана), не представления ли (самджня), не сочетание ли, не составные ли части характера (санскара), не сознание ли (виджняна) — не это ли Нагасена?

И на все эти вопросы он ответил отрицательно.

— Тогда, значит, все эти скандхи вместе взятые составляют Нагасену?

— Нет, великий царь.

— Но есть ли что-либо помимо пяти скандх, являющееся Нагасеной?

Он попрежнему отвечал отрицательно.

— Тогда, если дело обстоит так, сколько бы я ни спрашивал, я не могу найти Нагасены. Нагасена — это просто пустой звук. Кто же тогда Нагасена, которого мы видим перед собой?

И почтенный Нагасена спросил царя Милинду:

— Ваше величество прибыло сюда пешком или на колеснице?

— Я прибыл не пешком; я приехал на колеснице.

— Тогда, если вы, государь, приехали на колеснице, объясните мне, что это такое. Не дышло ли колесница?

— Я этого не говорил.

— Не ось ли колесница?

— Конечно, нет.

— Не колесо ли, не остов ли, не упряжь ли, не ярмо ли, не спицы ли колес, не стрекало ли колесница?

И на все эти вопросы царь попрежнему отвечал отрицательно.

— Тогда, значит, все эти части представляют собой колесницу?

— Нет, господин.

— Но есть ли что-либо вне их, называемое колесницей?

Он и на этот вопрос ответил отрицательно.

— Итак, сколько бы я ни спрашивал, я никак не могу найти колесницы. «Колесница» — это просто пустой звук. Что же тогда есть колесница, в которой, как вы утверждаете, вы приехали?

И он призвал йонаков и братьев в свидетели, говоря:

— Царь Милинда здесь сказал, что он приехал на колеснице. Но когда его попросили объяснить, что такое в таком случае колесница, он не мог точно рассказать, что же именно он утверждал. Можно ли в самом деле согласиться с ним в этом отношении?

И Милинда сказал:

— Я не говорил неправды, достопочтенный. Именно благодаря тому, что она обладает всеми этими вещами — дышлом и осью, колесами и остовом, упряжью и ярмом, спицами и стрекалом, — она подходит под общепонятный термин, общеупотребительное обозначение «колесница».

— Очень хорошо. Ваше величество правильно поняли значение слова «колесница». И точно так же, вследствие всего того, о чем вы меня спрашивали, вследствие тридцати двух видов органической материи в человеческом теле и пяти составных элементов бытия, — я подхожу под общепонятный термин, общеупотребительное обозначение «Нагасена». Ибо, государь, наша сестра Вагира сказала в присутствии Благословенного: «Точно так же, как в силу предварительного условия сосуществования различных частей

употребляется слово «колесница», точно так же, когда имеются в наличии скандхи, мы говорим о «существо»¹.

Из молчания Будды по вопросу о «душе» Нагасена вывел свое отрицательное заключение, что души нет вообще. Слово *я* совершенно им опускается, он говорит только о состояниях *я*. *Я* — это поток понятий. Несколько состояний *я* обладают общим характером, мы абстрагируем этот общий элемент и называем его *я*, или Атманом. Если утверждают, что есть такие вещи, как сознание *я* или интуиция *я*, буддисты отвечают, что это психологически невозможно. Когда мы имеем дело с такими вещами, как колесница и т. п., мы воображаем себе что-то, лежащее в основе качеств; в такой же мере неправильно мы воображаем себе душу, лежащую в основе духовных состояний. Понятие души, если его проанализировать, сводится именно к этому, к тому, что некоторые качества сосуществуют. Как «тело» есть название для системы качеств, точно так же и «душа» есть название для суммы состояний, составляющих наше духовное существование². Без качеств нет души, как нет реки без двух берегов, воды и песка и как нет колесницы без колес, дышл, оси и остова³.

Нагасена признает различие между мыслями и вещами. Он признает, что в каждом индивидууме есть *нама* и *рупа*, дух и тело. Но только дух не представляет собой постоянного *я*, так же как и тело не есть постоянная субстанция. Идеи, состояния, видоизменения появляются и исчезают, притягивают нас на какое-то время, занимают наше внимание, а потом исчезают. Мы воображаем, что есть постоянное *я*, связывающее все наши состояния и сохраняющее их все, но это предположение не оправдано фактически, на опыте. Подобно Юму, Нагасена утверждает, что в нашем опыте мы нигде не находим ничего, что отвечало бы понятию *я*. Мы не воспринимаем ничего простого и непрерывного. Любое представление, которому не соответствует никакое впечатление, есть недействительность. Вещи — то, что мы воспринимаем. «Что касается меня, когда я самым близким образом вхожу в то, что я называю *самим собой*, я всегда спотыкаюсь о то или иное частное восприятие, восприятие тепла или холода, света или тени, любви или ненависти, боли или удовольствия. Я никогда не могу поймать себя самого без восприятия и никогда не могу наблюдать что-либо кроме восприятия. Когда мои восприятия на какое-то время уда-

¹ Milinda, II. 1. 1.

² «Само существование идей составляет душу», согласно Беркли, хотя это и не его позднейшая точка зрения (Berkeley, Works, vol. IV, p. 434).

³ Бодхисаттва сказал некоему паломнику: «Ты хочешь выпить воды Ганга, благоухающей запахом леса?» Паломник отвечает так: «Что такое Ганг? Песок ли Ганг? Вода ли Ганг? Ближний ли берег Ганг? Дальний ли берег Ганг?» Бодхисаттва отвечал: «Если ты исключишь воду, песок, ближний берег и дальний берег, где ты найдешь какой-нибудь Ганг?» (Jātaka Tales, № 244).

ляются, как в здоровом сне, все это время я не ощущаю себя, и можно поистине сказать, что я не существую. А если бы все мои восприятия были удалены смертью и я не мог бы думать и чувствовать, не мог бы видеть, любить и ненавидеть после распада моего тела, то я был бы целиком уничтожен, и я не представляю себе, что еще нужно для того, чтобы сделать меня совершенно несуществующим. Если кто-нибудь после серьезного и беспристрастного размышления будет думать, что у него другое понятие о *себе самом*, я должен буду признаться, что я с ним больше не могу спорить. Все, что я могу допустить, это то, что он, может быть, точно так же прав, как я, и что мы существенно расходимся по этому частному пункту. Он, может быть, воспринимает что-то простое и непрерывное, что он называет собой, но во мне, я уверен, такого начала нет. Однако, если не считать некоторых метафизиков подобного рода, я осмеливаюсь утверждать относительно всего остального человечества, что все люди представляют собой только пучки или собрания различных восприятий, которые следуют одно за другим с невообразимой быстротой и находятся в постоянном течении и движении. Наши глаза не могут повернуться в глазницах, не меняя наших восприятий. Наше мышление еще более изменчиво, чем наше зрение; все наши другие чувства и способности также участвуют в этом изменении; нет ни одной душевной силы, которая оставалась бы неизменно одной и той же, если только не на одно мгновение»¹. Немного далее Юм опять пишет: «То, что мы называем духом, — это всего лишь груда или пучок различных восприятий, соединенных некоторыми отношениями и обладающих, как предполагается, хотя и ложно, определенной простотой и тождественностью». Нагасена, подобно Юму, считает себя в интеллектуальном отношении обязанным рассматривать все термины как непонятный язык; с этим языком нельзя связывать никакого значения, которое можно было бы себе представить, и, таким образом, обязанным отказаться от понятия тонкой души, которое, по его представлению, имеет необъяснимое значение. То, что не ощущается, не реально. Мы знаем только, что есть страдание, но не знаем, что есть страдающий субъект². Нагасена справедливо говорит, что он не знает субстанции *я*, которой, согласно Декарту, присущи определенные врожденные качества, неизвестной опоры Локка. У нас нет никакого представления о ней, и мы не решимся предположить, что можем дать какое-то понятное объяснение ее отношения к качествам, которым она якобы служит опорой. Современная психология сделала ходячей монетой выражение «психология бездушия»,

¹ H u m e, Works, vol. I, pp. 3 ff.

² Тэн замечает: «В его нет ничего, кроме течения событий». Душа, согласно Вольтеру, — это «туманный, неопределенный термин, обозначающий неизвестное начало следствий, известных нам и ощущаемых нами, которое, как общее правило, принималось за источник, или причину жизни, или за саму жизнь».

впервые употребленное Ланге, и признала, что душа — это всего лишь ярлык, привязанный к пучку ощущений, эмоций и чувств. Уильям Джемс считает термин «душа» просто словесной формулой, которой не соответствует никакая действительность. «Это слово ничего не объясняет и ничего не гарантирует, ее (души) последовательные мысли — вот единственное, что относительно нее понятно». Некоторые реалисты, освещающие философские проблемы в научном духе раннего буддизма, не принимают теории души¹. Понятие о внутреннем начале, отличном от внешних реакций и таинственно с ними связанном, считается суеверием. Все неэмперические сущности в объяснении устраняются. В этом случае *я* — это родовая идея, обозначающая совокупность умственных состояний. Это общая сумма содержаний сознания². Нагасена совершенно логичен. Если мы не считаем вместе с Платоном, что за каждым индивидуальным предметом, вроде колесницы, кроется что-то всеобщее, мы не должны думать, что за сложным человеком имеется какое-то *я*.

Если ощущение для нас является мерой вселенной, тогда опыт становится ощущением каждого мгновения. *Я* — это всего лишь изолированное мгновенное восприятие. Жизнь *я*, или того, что мы в обыденной речи называем духом, продолжается ровно столько, сколько длится неделимое мгновенное сознание. Согласно Уильяму Джемсу, биение настоящего мгновения и есть подлинный субъект. «Сознание можно представить в виде потока... Вещи, которые известны вместе, известны в отдельных биениях этого потока». Подлинный субъект — это не делящееся существо; каждый субъект существует лишь одно мгновение. Его место немедленно занимает другим, который выполняет и его функцию — действовать, как медиум единства. Субъект на какое-то время знает и принимает своего предшественника и таким образом присваивает то, что усвоил предшественник³. *Я* логически становится переходным состоянием сознания. Каждое сознательное явление, называемое духом, не представляет собой видоизменения какого-то вечного духовного вещества или видимости Атмана, это есть в высшей степени сложное соединение, постоянно изменяющееся и вызывающее новые сочетания. С этой точки зрения мы не можем объяснить относительного постоянства и единства опыта. Бертран Рассел указы-

¹ P e r r y, *Philosophical Tendencies*, pp. 271 ff.

² В Висуддхимаге говорится: «Точно так же, как слово «колесница» есть лишь способ выражения для оси, колес и других составных частей, поставленных в определенные отношения друг с другом, но когда мы начинаем исследовать части в отдельности, мы находим, что в абсолютном смысле колесницы нет; точно так же, как слова «дом», «кулак», «лютя», «армия», «город», «дерево» суть только способы выражения для совокупностей определенных вещей, расположенных определенным образом, так и слова «живое существо» и «его» — только способы выражения для комплекса телесных и нетелесных составных частей».

³ W. J a m e s, *Principles of Psychology*.

вает, что имеется эмпирически данное отношение между двумя переживаниями, которое и образует их бытие, обычно называемое переживаниями одного и того же лица, и поэтому мы могли бы рассматривать данное лицо просто как особый ряд переживаний, между которыми это отношение имеет место, совершенно не считаясь с ним как с метафизическим существом. Непрерывность существует, но тождества нет. Сознания двух последовательных мгновений не обладают каким-либо существенным тождеством. То, что чувствовалось в предыдущее мгновение, уже мертво и ушло, и даже в то время, как мы думаем, наши переживания исчезают. Каждое состояние есть обособленный индивидуум, появляющийся на мгновение и немедленно исчезающий, освобождая место для другого, имеющего подобную же судьбу. Впечатление непрерывности вызывается густотой скопления впечатлений, точно так же, как непрерывность окружности создается целым рядом малых точек. Рассел придерживается того мнения, что каждый из нас — это не один человек, а бесконечный ряд людей, из которых каждый существует одно мгновение. В последовательных состояниях сознания мы представляем собой различные существа, и даже непрерывность существования между ними трудно понять. Когда одно наличествует, другое невосвратимо умерло и ушло. И вообще каким образом прошлое может обуславливать настоящее? ¹ Настаивать на непрерывности, как и на преходящести духовных состояний, повидимому, будет непоследовательно; продолжение прошедшего в настоящем, предусматриваемое законом кармы, не объясняется.

Таинственная душа не хочет исчезать. Акты восприятия и памяти становятся невозможными без нее. Мы не можем правильно определить какое-либо восприятие и не можем даже знать, что сознание есть преемственность. Если дух представляет собой только

¹ В очень полезном вступительном очерке Аунга к его переводу «Абхидхамматха-сангаха» Анируддхи он резюмирует объяснение явления памяти, данное Анируддхой, в следующих словах: «Каждое духовное состояние относится к следующему по крайней мере четырьмя различными способами отношения (паччая): близость (анантара), смежность (саманантара), отсутствие (н'аттхи) и воздержание (авигата). Это четверичное соотношение, по его словам, означает, что каждое исчезнувшее состояние оказывает содействие (упакару) следующему. Иными словами, каждое, исчезая, отдает всю свою энергию (паччаясатти) своему преемнику. Каждый преемник поэтому имеет все потенции предшественника и даже более. Поскольку это так, духовный элемент, или принцип узнавания или восприятия (санья) в каждом духовном состоянии, участвующем в процессе памяти со всем его наследием прошлого, есть узнавание, при благоприятных обстоятельствах, первоначального объекта в воспроизведенном образе или в оживленном представлении по тем самым признакам, которые были наблюдаемы его предшественниками путем определенной интуиции или рефлексии. Таким образом, субъект начинает рассматривать образ как копию первоначального интуированного или рефлектированного объекта, а представление — как соответствие ему» (стр. 14).

последовательные восприятия, то нет ничего воспринимающего. Одно восприятие не может воспринять другого. Величайший вклад Канта в современную мысль — это принцип, что различные виды эмпирического сознания должны быть связаны в одно самосознание. Это основа всякого знания нас самих как индивидуумов, так и мира, систематически и закономерно связанного. Познание включает определение последовательных ощущений субъекта, который сам не сменяется. Без синтеза я от опыта остались бы лишь обрывки различных восприятий, и он бы никогда не превратился в знание. Опыт, в котором мы имеем только ощущения, следующие одно за другим, вообще не есть познание предметов. Эта центральная истина всякого идеализма была недвусмысленно провозглашена за несколько веков до Канта великим индийским философом Шанкарой. Шанкара критикует учение о мгновении, кшаника-ваду, в своем комментарии на Веданта-сутры¹. Он утверждает, что наше сознание не может быть мгновенным, поскольку оно принадлежит постоянному индивиду. Если индивидуум не существует, тогда узнавание и память становятся необъяснимыми. Если сказать, что эти явления не требуют постоянного индивидуума, потому что то, что происходит в одно мгновение, может быть вспомнано в другое, отличное мгновение, подобно тому как мы сегодня вспоминаем то, что мы делали вчера, говорит Шанкара, тогда наши суждения будут всегда представляться в такой форме: «Я помню, что кто-то сделал что-то вчера», а не так, как они выглядят на самом деле: «Я помню, что я сделал то или иное дело вчера». Могут возразить, что сознание тождества иллюзорно, ибо между мгновенным познанием вчерашнего дня и другим таким же познанием сегодня имеется сходство, которое мы ложно толкуем как тождество воспринимающего сознания. Но такой аргумент несостоятелен, поскольку мы не можем высказать суждение о сходстве, если в нашем распоряжении нет двух вещей, а если учение о мгновении истинно, мы не можем допустить существование двух вещей. Отсюда следует, что мы должны признать постоянство воспринимающего сознания, так как нет другого способа, при помощи которого можно было бы связывать и сравнивать прошлое и нынешнее познание, с тем чтобы получилось суждение о сходстве. Если мы хотим опознать прошлое в настоящем, необходимо постоянство воспринимающего. Даже если признать, что такое опознание основано на сходстве, само признание сходства требует тождества субъекта с самим собой. И опять-таки мы не можем признать, что суждение о сходстве все объясняет. Когда я говорю, что узнаю человека, которого я встретил вчера, я не имею при этом в виду, что мое познание подобно познанию предыдущего дня, я только говорю, что объекты обоих познаний тождественны. Одного сходства недоста-

¹ II. 2. 18—32.

точно для того, чтобы объяснить переживание узнавания. Кроме того, невозможно сомневаться в наших собственных *я*. Если даже я сомневаюсь в том, что видимое мною сегодня — то же самое, что видимое мною вчера, я никогда не сомневаюсь в том, что я, видящий что-то сегодня, — это тот же самый *я*, который что-то видел вчера. Таким образом, Шанкара спорит против мгновенности в ее применении к воспринимающему субъекту, утверждая, что без субъекта невозможен никакой синтез, никакое познание, никакое узнавание ¹.

Нагасена не поднимал вопроса о познании и, таким образом, уклонился от рассмотрения этих проблем. Иначе он понял бы, что два термина — «субъект» и «объект», между которыми имеется отношение познания, не могут обозначать одно и то же.

ХИ. ПСИХОЛОГИЯ

Каков бы ни был взгляд буддистов на метафизическую действительность души, все буддисты в целом пытаются рассматривать индивидуальную жизнь вне всякой связи с постоянным *я*, ибо если оно и имеет какое-то значение, оно кажется слишком скрытым, чтобы быть нам сколько-нибудь полезным. Мы должны теперь рассмотреть буддистский анализ *я*. «Когда кто-нибудь говорит «я», он имеет в виду или все скандхи вместе, или какую-либо одну из них и тешит себя иллюзией, будто это было «я» ². Существо, которое обладает существованием — это сложное существо, состоящее из *скандх*, или составных частей, которых пять у людей и меньше у других существ. Дух имеет единство системы ³. Это соединение духовных сил.

Элементы индивидуальности делятся на два широких раздела — *наму* и *рупу*. Уже в упанишадах они составляют феноменальное *я*. Через них чистое бытие Брахмана распространяется на объективную сферу. *Нама* соответствует духовным, а *рупа* — физическим факторам ⁴. Дух и тело рассматриваются как взаимно зависимые: «Все, что грубо, есть форма, или рупа; все, что тонко — нама. Рупа и нама связаны друг с другом, и поэтому они возникают вместе.

¹ Śaṅkara, Commentary on the Vedānta Sūtras, II. 2. 25.

² Śaṅgyutta Nikāya, III. 130.

³ Доктор Макдугалл пишет: «Мы можем правильно определить дух как организованную систему духовных или целеустремленных сил» (M с D о u g a l l, Psychology).

⁴ «Это называется «рупам», потому что оно проявляется, «рупьяти» (Śaṅgyutta Nikāya, III. 86). То, что раскрывается перед чувствами, называется «рупам». Это слово употребляется для обозначения материи и материальных качеств, воспринимаемых объектов и того, что г-жа Рис Дэвидс называет «царством утонченной материи». См. ее редакторские примечания к «Аттхасалини» Буддхагхоши, Е. Т. См. также W. В. Т., стр. 184 и далее, где в рупу включаются четыре стихии, тело, чувства и даже ощущения ^[65].

Как у курицы не появляются отдельно желток и отдельно скорлупа, а и то и другое появляется вместе, будучи в тесной зависимости друг от друга, точно так же, если бы не было намы, не было бы и формы. Так как то, что подразумевается в этом выражении под названием «нама», тесно связано с тем, что мы называем формой, они возникают вместе. И такова с незапамятных времен их природа»¹. Буддисты, вместе со всеми индийскими психологами вообще, верят в материальную или органическую природу *ума*, или *манаса*.

Что касается различия между внешним и внутренним, объективным и субъективным, то тут уместно привести следующее место: «Каковы состояния, являющиеся адджхатта (личные, субъективные, внутренние)? Это состояния, относящиеся к данному лицу, которые касаются того или иного существа, связанного с *я*, с индивидуумом, с самим... А каковы состояния, являющиеся бахиддха (неличные, объективные и внешние)? Это состояния, относящиеся к данному лицу, которые касаются того или иного существа, других индивидуумов, связанные с *я*, с индивидуумом, с самим». Все это есть дхармы, или духовные представления, идеи в локковском смысле, каков бы ни был предмет непосредственного восприятия, мысли или понимания. Индивидуальность человека, состоящая из *рупы* и *намы*, тела и духа, является, по мнению буддистов, скоплением духовных состояний. В книге I Дхаммасангани рассматриваются те духовные состояния, или *дхармы*, которые проявляют природу духа, *намы*, состояния внутреннего ощущения. В книге II освещаются состояния, проявляющие *рупу*, внешний мир, продукты внешних ощущений. Дхарма — всеобъемлющий термин, включающий объекты внешних и внутренних ощущений. Явления мира делятся на два класса: 1) *рупино*, имеющие форму — четыре стихии и их производные; 2) *арупино*, не имеющие формы — модусы или фазы сознания, то есть скандхи ощущения, восприятия, сочетания и разума. *Рупа* сначала означает протяженную вселенную, в отличие от духовной, видимый мир в отличие от невидимого духа, *арупино*. Мало-помалу она начинает означать миры, в которых мы можем возродиться, потому что они тоже могут быть видимы. Необходимо заметить, что ранние буддисты не намеревались исследовать данный предмет глубже, поскольку главный их интерес был этический. Они заключали о природе внешнего мира, исходя из физической основы своего собственного существования.

Нама, духовное, включает *читту*, сердце или эмоции, *виджняну*, сознание, и *манас*, или ум. В качестве подразделения намарупы мы имеем также пять скандх, а именно: 1) *рупа*, материальные атрибуты; 2) *ведана*, ощущение; 3) *санджня*, восприятие; 4) *санскары*, духовные склонности и воля; 5) *виджняна*, разум. Эти тер-

¹ Milinda, 2. 8.

мины употребляются не в каком-то строго ограниченном смысле. Они составляют сложную группировку я. *Четана*, воля, имеет ряд сопутствующих факторов. *Санскара* включает множество разнообразных тенденций, интеллектуальных, аффективных и волевых, и имеет в качестве специфической функции создание сочетаний. *Виджняна* — это разум, усваивающий отвлеченное содержание¹. Он не обусловлен чувственным контактом, между тем как восприятия, ощущения и склонности им обуславливаются.

Эта схема, которая показывает довольно высокое развитие способности интроспективного анализа, в основном согласуется с современной психологией. Последняя признает в широких рамках различие между телом и духом, между физическими и психическими сторонами индивидуума. В психофизическом организме относительно стабильная часть — это тело, или *рупакая*, а неустойчивая — дух. С духовной стороны мы обладаем восприятием, пониманием, чувством или аффектом, и влечением, способностью к волевому акту, или волей. Первые три можно легко узнать в санджне, ведане и виджняне. *Ведана* — это аффективная реакция². Это духовный опыт, познание и пользование; она обладает тремя качествами — приятным, мучительным и нейтральным, получающимися от контакта с чувственными предметами и вызывающие сами *танху*, стремление или желание. *Санджня* — это узнавание общих отношений, а также восприятие всех родов, чувственное и духовное³. Это явная когниция (*cognition*). Ряд когниций, называемый *читтасантана*, непрерывно проходит через последовательные существования. Объект сознания может быть или объектом чувств, или объектом мысли.

Согласно Буддхагхоше, сознание сначала входит в контакт со своим объектом, а потом возникает восприятие, ощущение и хотение. Однако нельзя разбить единое сознательное состояние на несколько ступеней, соответствующих ощущению, восприятию и т. д. «В одном целостном сознании нельзя сказать, что вот это идет сначала, а вот это потом»⁴. Интересно отметить, что Буддхагхоша смотрел на *ведану*, ощущение, как на самое полное познание предметов⁵ и пользование ими.

¹ Виджняна имеет восемьдесят девять подразделов и охватывает различные виды познания того, что передается органами зрения, слуха, обоняния, вкуса, осязания и шестым чувством, манасом, а также различение хорошего, плохого и нейтрального. Эти составные части с их подразделениями, числом 193, исчерпывают все элементы индивида — материальные, интеллектуальные и моральные. См. R h y s D a v i d s, Buddhism, pp. 90—93; A n i r u d d h a, Compendium of Philosophy, Pāli Text Series, pp. 16, 88.

² M i l i n d a, II. 3. 10. См. также B u d d h a g h o ṣ a, Atthasālinī; E. T., p. 54.

³ M i l i n d a, II. 3. 11.

⁴ B u d d h a g h o ṣ a, Atthasālinī, pp. 143—144.

⁵ Ощущение «имеет: 1) переживание, в качестве характерной черты, 2) пользование, в качестве функции, 3) испытание духовных свойств, в каче-

Мы позволим себе остановиться на теории чувственного восприятия ранних буддистов. Зрительное ощущение синего изображения возникает, когда встречаются синий цвет, который дается, и орган глаза. Иногда проводится различие между *хету*, причиной, и *пратъяей*, условием; зрительное ощущение обусловлено глазом и объектом — синим цветом, но *причиняется* оно, по словам буддистов, предшествующим познанием. Объекты ощущения принадлежат к пяти классам: зрение, слух, обоняние, вкус и осязание. Буддхагхоша делит их на асампаттарупа — возникающие тогда, когда организм не вступает в контакт с объективными источниками объектов, как объекты зрения и слуха, и *сампаттарупа* — объекты обоняния, вкуса и др., являющиеся лишь видоизменением осязания. Демокрит рассматривал всякое ощущение как осязание или его развитие. Пятеричные объекты называются «панчараммана». Когда орган и объект вступают в контакт, появляется ощущение. Фактически поток сознания есть лишь «последовательность состояний духа, вызванных случайным столкновением ощущения и предмета»¹⁶⁸¹. *Пхасса*, или контакт, имеет место «подобно тому, как когда два барана ударяются головами». Глаз одно, а объект другое, а их столкновение — это соединение обоих¹. В «Дхаммасангани» утверждается, что внешние явления вызываются столкновением и изменением внутренней или личной рупы с помощью ощущения. Имеются и другие взгляды, согласно которым глаз и предметы обуславливают друг друга. Без глаза нет внешнего мира, а без мира нет видящего глаза².

стве проявления, 4) спокойствие, в качестве непосредственной причины. 1) В четырех плоскостях существования не бывает ощущения без характерной черты переживания. 2) Если возражат, что функция пользования предметом может быть доставлена только приятным ощущением, мы отвергнем такое мнение и скажем; пусть это будет приятное чувство, мучительное чувство или нейтральное чувство, все они имеют функцию пользования (*анубхавана*) предметом. Что касается пользования вкусом предмета, то остальные связанные состояния пользуются им только частично; от контакта здесь остается только [функция] чистого прикосновения, от восприятия — только замечание или воспринимание, от хотения — простое координирование, от сознания — простое узнавание. Но только ощущение, посредством управления, искусства, мастерства, пользуется вкусом предмета... поэтому и говорится, что пользование или переживание есть его функция. 3) Простое наличие или ощущение как таковое характеризуется, когда мы называем его проявление «испытанием духовного качества» (*четасика*). 4) И поскольку успокоившееся тело наслаждается блаженством или счастьем, ощущение имеет спокойствие в качестве своей непосредственной причины» (Atthasālinī, E. T., pp. 145—146).

¹ Milinda, II. 3. 9; см. также Majjhima, I. 3.

² Г-жа Рис Дэвидс дает следующее резюме изложения чувственного восприятия, содержащегося в Дхаммасангани:

А. Чувства

Во-первых, общее положение, связывающее каждое чувство поочередно а) с природой (с четырьмя стихиями), б) с индивидуальным организмом и утверждающее его невидимость и его способность столкновения.

Объекты мысли также делятся на пять разрядов: 1) *читта*, ум, сознание; 2) *четасика*^[67], духовные качества; 3) *пасада руна*, чувственные качества тела, и *сукума руна*, тонкие качества тела; 4) *паньнятти*, имя, идея, представление, понятие; 5) *нирвана*. Это все — *дхаммараммана*, где слово «дхамма» означает представление ума. Не дается никакого определенного объяснения по поводу того, каким путем чувственный опыт превращается в познание смысла и идей. Говорится, что ум, рассматриваемый как материальный орган, создает из ощущений интеллектуальные идеи и понятия. Мы не знаем, как это происходит. Читта, представляющая собой и вещь и мысль, перерабатывает, по словам буддистов, ощущения в конкретный поток сознания. Седьмая книга Абхидхамма питаки называется «Паттхана», отношения. Буддист признает, что всякое сознание есть отношение между субъектом и объектом. Во всех этих процессах мы предполагаем деятельность виджняны, особой функцией которой является узнавание¹, представляющее собой чисто интеллектуальную реакцию.

Способность к волевому акту или воля современной психологии не может быть легко обнаружена в буддистском анализе. Но

Во-вторых, анализ чувственных процессов, делящихся в каждом случае на а) Личное действие или аппарат, способный реагировать на столкновение. б) Сталкивающаяся «форма», или форма, вызывающая столкновение определенного рода.

в) Столкновение между а) и б).

г) Получающееся в результате изменение духовного континуума, то есть, в первую очередь, контакт (особого рода); затем гедонистический результат, или интеллектуальный результат, или, возможно, и тот и другой. Изменение констатируется дважды, причем в каждом случае ударение делается на взаимном столкновении — во-первых, как на причине изменения, а во-вторых, как на предмете внимания в измененном сознании затронутых лиц.

Б. Чувственные предметы

Во первых, общее положение, связывающее каждый вид чувственных предметов по очереди с природой, характеризующее некоторые из типичных разновидностей и утверждающее их невидимость (за исключением зрительных объектов) и их способность производить столкновение.

Во-вторых, анализ чувственного процесса в каждом случае, как в разделе А, но как бы со стороны чувственного объекта, который дается следующим образом:

а) Модус формы или чувственного объекта, способный сталкиваться со специальным аппаратом индивидуального организма.

б) Удар этого аппарата.

в) Реакция или дополнительный удар чувственного предмета.

г) Получающееся в результате изменение духовного континуума, то есть в первую очередь контакт (особого рода), затем гедонистический результат, или интеллектуальный результат, или, возможно, и тот и другой. Изменение констатируется дважды, причем в каждом случае ударение делается на взаимном столкновении, во-первых, как на причине изменения, а во-вторых, как на предмете внимания в измененном сознании, затронутом таким образом (Mrs. Rhys Davids, *Buddhist Psychology*, pp. LI—LIV).

¹ Milinda, II. 3. 12.

она столь же важна и первична, как познание или аффект. В буддистской теории воля является наиболее преобладающим аспектом сознания, основным элементом человеческой жизни. Нет никакого основания думать, что воля в буддистской философии есть следствие соединения пяти скандх. Мы можем сказать, что виджняна, ведана и санскара грубо соответствуют познанию, ощущению и воле. Чайлдерс в своем словаре приводит понятия, отвечающие современному понятию акта воли, под словом санскары. В них входят *чхандо*, желание, и *вириям*, усилие. Это последнее, согласно г-же Рис Дэвидс, присутствует во всех других способностях. У Аристотеля мы находим, что усилие стремления есть жизненный элемент в вожделении, страсти, выборе или воле. Г-жа Рис Дэвидс придерживается того мнения, что хотя у буддистов нет признаков четко развитой психологии с ее тонкими различиями между влечением, желанием и выбором, все же основные различительные линии между психологическим фактом желания и этическим суждением о нем проведены ясно. Она полагает, что в питаках имеется «весьма последовательное различие в употреблении терминов, обозначающих процесс воли в том случае, когда он имеет только психологическое значение, и в тех случаях, когда он имеет этическое или моральную подоплеку. Например, в двух параллельных местах в «Дхаммасангани» термин, который лучше всего передает значение простого чистого волевого акта или сознания энергии, а именно *вириям*, как и все его синонимы и дополняющие термины — попытка и стремление, усилие и старание, ревностность и пыл, энергия и сопротивление, упорное стремление, сдержанное желание, напряжение и выдержка — употребляется для частичной характеристики как такого состояния или качества духа, которое морально хорошо, так и того, которое морально дурно. Таким образом, употребляя эти термины для характеристики психологической деятельности, буддизм не связывает с ним ничего дурного, как не делаем этого и мы. Но когда, с другой стороны, священные книги пытаются в терминах, имеющих значение воли, передать этические ценности, то тут или употребляются особые, специальные слова, или же сам термин «воля» конкретно ограничивается, как относящийся к предмету извращенных желаний или болезненному состоянию воли; хотение или желание (*аканкха*) становится жаждой или ненасытностью (*танха*), вместо желания (*чхандо*) получается похоть (*чхандораго*), плотская похоть (*камараго*), чувственное наслаждение (*нандираго*) или вообще какое-то ограниченное определение, например стремление к форме (*рупахчхандо*) и так далее»¹. Все делается видоизменением воли. Современная психология подчеркивает волевую целеустремленную

¹ J. R. A. S., 1898, p. 49.

природу всей духовной жизни. Иногда акт воли имеет теоретический интерес, иногда — практический. Выражаясь словами профессора Александера: «Теоретические акты духа — это те акты, которые сохраняют непрерывность объекта перед духом, не изменяя самого объекта. Практические акты меняют объекты. Познание и воля в каждом психическом акте, состоянии неразличимы, но каждый вид стремления приобретает две различные формы, теоретическую и практическую, в соответствии с различными интересами, с которыми оно связано»¹. Как общее правило, теория находит свое завершение в практике. Акты познания являются в высшей степени практическими. Буддистская психология права, когда она говорит в учении пратитьясамутпады, что восприятия порождают желания. Объект, на который направлено стремление, может быть ощущаем, воспринят, воображен, вспомнят или мыслим. Познание и воля превращаются в теоретическую и практическую разновидности стремления. Физиологическая психология принимает в качестве единицы сенсорно-моторную цепь. Афферентная часть цепи соответствует познанию, эфферентная — желанию, стремлению. Весь процесс рассматривается как единое целое, и две указанных стороны различаются как элементы его. Там, где вся духовная жизнь носит конативный характер, воля представляет собой активное преследование цели, превращение ее из идеала в действительность. Даже здесь практическая сторона является господствующей. Теоретическое познание возникает, когда практическое выражение останавливается или встречает препятствие. Чистая радость созерцания — также конативное явление, в котором практическим интересом является само наслаждение. Опять-таки чувство не зависимо от желания. Оно сопровождает все акты. Профессор Стаут отказался от старого троичного членения духовных состояний и вернулся к древнему двойственному анализу духа, объединив аффективные и конативные элементы под именем интереса, в противоположность элементу познания. Если мы устраним обособленность познания и превратим его в теоретический аспект хотения, мы придем к буддистскому выделению хотения как центрального факта духовной жизни^[68].

Хотя и нет трансцендентального Атмана, его место, согласно Пуссену², занимает виджняна. То, что переходит от одной жизни к другой, есть *виджняна*³. Мы обладаем, по словам буддистов, *виджняна сантаной*, то есть континуумом. Это не постоянное, неизменное и переселяющееся бытие, а ряд индивидуальных и мгновенных сознаний, правильное движение вперед состояний.

¹ British Journal of Psychology, 1911, p. 244.

² Journal Asiatique, 1902. Этот взгляд, повидимому, относится к более позднему времени, чем составление цитат.

³ W. B. T., p. 207.

Ряд виджняны отличается от *веданы*, или ощущений, он автономен и независим от физических процессов.

Буддистскую психологию лучше всего охарактеризовать как ассоциативную. Для каждой группы дхарм отыскиваются по определенным законам предшествующие факты, определяющие их появление в сознании, и предлагаются объяснения, замечательные для того века. На вопрос о том, почему у нас возникают те или иные представления, когда мы получаем те или иные впечатления, Нагасена отвечает: «Потому что они представляют собой склон, потому что они представляют собой дверь, потому что они представляют собой привычку, потому что они представляют собой соединение». «Склон» объясняется в выражениях, напоминающих современную физиологическую психологию и ее закон невральная привычки. «Когда идет дождь, куда пойдет вода?» «Она пойдет по уклону почвы». «А если снова пойдет дождь, куда пойдет вода?» «Она пойдет по тому же пути, по которому пошла первая вода»¹. Доктор МакДугалл пишет: «У нас есть веские основания полагать, что прохождение импульсов по цепи нейронов производит в этой цепи более или менее постоянные изменения, так что ее сопротивление прохождению импульса в какой то степени уменьшается». Путь, по которому проходит разряд, становится на основании закона о невральном навыке путем наименьшего сопротивления². Буддистское объяснение есть, конечно, результат психологической интуиции, а не следствие изучения анатомии и физиологии мозга — наук, в то время, вероятно, едва ли существовавших. Также упоминаются условия, при которых происходит воспоминание.

Говоря о продолжительности духовных состояний, буддизм указывает, что каждое состояние сознания имеет три фазы — генезис (*уппада*), развитие (*тхити*) и распад (*бханга*). Каждое из этих состояний занимает бесконечно малую долю времени, мгновение, *кшану*. Время из трех мгновений, в течение которых состояние сознания становится, существует и исчезает, называется *читтакшана*. Некоторые буддисты придерживаются такого мнения, что нет даже и мгновения, когда бы сознательное состояние было постоянным. Оно просто вырастает и приходит в упадок без какого-либо статичного интервала, каким бы бесконечно малым он ни был. В *Виссуддхиматге* говорится: «Существо прошлого момента мысли жило, но не живет и не будет жить. Существо будущего мгновения будет жить, но оно не жило и не живет. Существо настоящего момента мысли живет, но не жило и не будет жить»³.

¹ II. 3. 7.

² M c D o u g a l l, *Physiological Psychology*, pp. 125—126.

³ W. B. T., p. 150.

Каждое сознательное состояние, по словам буддистов, это нарушение потока бытия, который представляет собой течение подсознательного существования. Буддистская психология признает несознательную жизнь. Она называется *видхимутта*, или свободная от процесса, в отличие от *видхичитты*, или состояния бодрствования. Два этих вида духовной жизни отделяются друг от друга порогом сознания, *манодварой*, дверью духа. Именно на этом пороге поток простого бытия, или *бхаванга*¹, прерывается или останавливается. Бхаванга — это подсознательное существование, или, точнее, существование, свободное от бодрствующего сознания².

Последовательная феноменалистическая теория не может объяснить переработку подобных друг другу впечатлений в общие понятия или познание единства в разнообразии. Буддистская психология дает анализ духовных состояний, но не ставит вопроса о необходимости субъекта в процессе внимания, воли и т. д. Она говорит об ощущениях и отношениях, но не задает вопроса, могут ли они существовать отдельно от сочетающего сознания. Субъект деятельности, согласно буддистам — это общая сумма органических и духовных склонностей и актов. «Названием и формой совершаются деяния» — а это, конечно, вечно меняющееся, сложное целое. Нам даже говорят, что нам не следует спрашивать, кто испытывает контакт; следует только спрашивать, чем обусловлен их контакт³. Наше чувство индивидуальности — иллюзия. Но мы об этом говорим, как если бы «я» достигало нового рождения или нирваны. Буддхагхоша объясняет это следующим образом: «Точно так же, как в случае с теми элементами бытия, которые известны под именем дерева, как только где-либо на них возникает плод, тогда говорится «дерево несет плод» или «дерево заплодоносило», так и в случае с теми сочетаниями, которые известны под названием «бог» или «человек», когда в какой-либо их точке возникает пользование счастьем или несчастьем, тогда говорят, что «бог» или «человек» счастлив или несчастлив»⁴. Хотя настоящее *я* может и не быть прошедшим *я*,

¹ *Бхава* — бытие, *анга* — часть. *Бхаванга* означает одновременно органическое существование и подсознательное существование. Все является живым, только в некоторых случаях есть сознание, а в других его нет.

² Различаются девятнадцать видов бхаванги. Из них десять возможны в *кама-локе*, пять — в *рупа-локе* и четыре — в *арупа-локе*. Согласно г-же Рис Дэвидс: «Сознание есть лишь перемежающийся ряд психических биений, связанных с живым организмом, дающих знать о своем приходе в течение одного короткого промежутка жизни» (Mrs. Rhys Davids, *Buddhist Psychology*, p. 16). Бхаванга с субъективной точки зрения — подсознательное состояние, хотя объективно оно иногда употребляется для обозначения нирваны.

³ См. *Saṃyutta Nikāya*, II. 13.

⁴ W. B. T., p. 241.

но оно есть следствие прошедшего, результирующее звено ряда ¹.

Понятие души сохраняет достаточно значения, чтобы перерождение все же еще что-то значило. Трудность состоит в том, что если нет постоянной души, тогда наказание не имеет никакого смысла. Во время наказания индивидуум уже не то существо, которое совершило преступление. Однако имеется вполне достаточная тождественность для того, чтобы оправдать наказание. Метафизического существа, по отношению к которому наказание было бы оправдано, не существует; но индивидуум не представляет собой случайной последовательности несвязных феноменов — это живой комплекс, цепь причин и следствий, физических, психических и нравственных ^[69]. Царь спрашивает Нагасену: «Тот, кто родился, Нагасена, остается ли он одним и тем же или становится другим?» «Он ни тот, ни другой». «Дай мне пример». «Ну, что ты думаешь, о царь, по этому поводу: ты был когда-то дитятею, нежным созданием, и когда ты, маленький, лежал навзничь, был ли ты тем же самым, как ты теперь, когда ты вырос?» «Нет. То дитя было одно, а я — другой». «Если ты не тот ребенок, то из этого следует, что у тебя нет ни отца, ни матери, ни даже учителя» ². Вновь родившийся человек — это не мертвый человек, но он и не отличен от того. Он возникает из него. Каждый день мы новы, и все же мы не совершенно новы. Существует как постоянная непрерывность, так и непрерывное изменение. Буддхагхоша говорит: «Если, когда мы берем какой-либо непрерывный ряд, мы получаем абсолютное тождество, тогда, например, сметана не может получиться из молока. А если бы было абсолютное различие, тогда в обычном ходе вещей молоко не могло бы породить сметану». Нет ни абсолютного тождества, ни абсолютного различия. Целое представляет собой ряд. Новое создание так непосредственно примыкает к старому, что для всех практических целей оно может быть принято как его продолжение. Имеется непрерывность кармы. Каждое последующее рождение есть новое рождение. Даже согласно упаниадам, в мире сансары странствует, представляя собой объект дающей воздаяние и возмездие справедливости, единое, вечно растущее, непостоянное я. Новое рождение требует относительного постоянства этого егс. С

¹ «Когда, о великий царь, человек зажигает свечу, не будет ли свеча гореть всю ночь?» «Да, конечно, она будет гореть всю ночь». «Как же тогда, о великий царь, пламя в течение первой стражи ночи будет то же самое, что и во вторую стражу?» «Нет, господин... Но свет горит всю ночь, связанный с одним и тем же веществом». «Так вот, точно так же, о великий царь, связана воздино цепь элементов вещей. Один элемент всегда вступает в существование, другой всегда прекращается и исчезает. Без начала и без конца продолжается изменение» (Milinda).

² Milinda.

помощью понятий непостоянства и причинности развертывается динамическая концепция я. Каждое переживание, возникая и исчезая, ведет к другому переживанию, или становится им, или оканчивается другим переживанием, мгновением или фазой жизни, которая подытоживает все прошлое^[70]. В выражениях, напоминающих теорию памяти Бергсона, буддисты утверждают, что нет какой-то отдельной памяти, ибо все прошлое содержится в настоящем как причинное влияние или сила, продолжающая прошлое в настоящем. «Все, что мы чувствовали, думали, желали с раннего детства, все это тут — все тяготеет к настоящему мгновению, готовому в него [прошлое] погрузиться, все напирает на ворота сознания, отказывающегося дать проход»¹. Прошлое вгрызается в настоящее и оставляет на нем след.

ХШ. ПРАТИТЬЯСАМУТПАДА, ИЛИ УЧЕНИЕ О ЗАВИСИМОМ ПРОИСХОЖДЕНИИ

Появление жизни, которая есть страдание, как и ее прекращение, объясняется учением пратитьясамутпады. «Тогда Блаженный, в течение первой стражи ночи, остановил свой ум на цепи причинности, в прямом и обратном порядке: «Из неведения возникают *сансары* (очертания), из санскар возникает сознание, из сознания возникают имя и форма, из имени и формы возникают шесть областей (области шести органов чувств — глаза, уха, носа, языка, тела, то есть осзания, и ума), из шести областей возникает соприкосновение, из соприкосновения возникает ощущение, из ощущения возникает жажда (или желание), из жажды возникает привязанность, из привязанности возникает становление, из становления возникает рождение, из рождения возникают старость и смерть, скорбь, стенание, страдание, уныние и отчаяние. Таково происхождение всей этой бездны страдания. Опять-таки с уничтожением невежества посредством полного устранения вожделения уничтожаются сансары; с уничтожением санскар уничтожается сознание; с уничтожением сознания уничтожаются имя и форма; с уничтожением имени и формы уничтожаются шесть областей; с уничтожением шести областей уничтожается соприкосновение; с уничтожением соприкосновения уничтожается ощущение; с уничтожением ощущения уничтожается жажда; с уничтожением жажды уничтожается привязанность; с уничтожением привязанности уничтожается становление; с уничтожением становления уничтожается рождение; с уничтожением рождения уничтожаются старость и смерть, скорбь, стенание, страдание, уныние и отчаяние. Тогда исчезает вся эта

¹ Н. Bergson, *Creative Evolution*, p. 5 (см. русский перевод: Бергсон, *Творческая эволюция, «Русская мысль», М.—СПб., 1914, стр. 4—5.*

бездна страдания¹. Уоррен полагает, что «полная формула в ее нынешнем виде представляет собой спитую из лоскутьев материю; она образована из двух или более формул, распространенных во время Будды». Эта формула основана на той истине, что человек привязан к колесу жизни, и он имеет возможность освободиться от этих оков, остановив это колесо причинности. Намек на взгляд, подобный этой теории колеса причинности, содержится в упанишадах². Колесо причинности иногда подразделяется на элементы, происходящие от прошлой жизни, элементы, происхождение которых заложено в настоящей жизни^[72], и элементы, происходящие от будущей жизни»³.

Воля к жизни — основа нашего существования. Ее отрицание — наше спасение. Величайший грех человека состоит в том, что он родился, как любил говорить Шопенгауэр, цитируя Кальдерона. Именно этот простой факт разрабатывается в теорию о цепи причинности. Эта цепь воплощает в себе вторую великую истину, относительно того, что страдание происходит от желания, и подытоживает условия существования. *Ниданы* — это двенадцать последовательных причин, из которых одна обуславливает другую. Если исключить первую причину — *авидью*, или неведение, заблуждение, и последнюю, *джарамарану*, или старость и смерть, остающиеся ниданы будут называться десятью *кармами*, или действиями. В раннем буддизме они не столько субстанции, как фазы бытия. Число нидан и порядок, в котором они следуют одна за другой, твердо не определены.

¹ Mahāvagga I. 1. 1—3; S. V. E., XIII; см. также Milinda, II. 3. 1^[71].

² Восемь оков жизненного духа — речь, язык, глаз, ухо, ум, руки и кожа и то, что их дополняет, упоминаемые в упанишадах (Bṛh., III. 2), может быть, послужили основой для буддистского учения. Слово *Брахма-чакра*, то есть колесо Брахмы, встречается в Шветашватара упанишаде (VI.4). В раннем буддизме оно называется *бхавачакра*, или колесо существования.

³ Следующая таблица показывает это деление. См. Majjhima Nikāya, 140; Mahāpadāna suttanta, II^[73].

- | | | |
|---|---|---|
| 1. Элементы, проистекающие из прошлой жизни | { | <p><i>Авидья</i>, или неведение, заблуждение</p> <p><i>Санскары</i>, или предрасположения и стремления.</p> |
| 2. Элементы, проистекающие из настоящей жизни | { | <p><i>Виджняна</i>, или сознание я</p> <p><i>Намарупа</i>, или дух и тело (нечувствующее и чувствующее)</p> <p><i>Шадаятана</i>, или органы чувств</p> <p><i>Спарша</i>, или соприкосновение</p> <p><i>Ведана</i>, или эмоция, чувство</p> <p><i>Танха</i>, или жажда, желание</p> <p><i>Упадана</i>, или привязанность</p> |
| 3. Элементы, проистекающие из будущей жизни | { | <p><i>Бхава</i>, или становление, жизнь</p> <p><i>Джати</i>, или новое рождение</p> <p><i>Джарамарана</i>, или старость и смерть.</p> |

В учениях о пратитьясамутпаде и ниданах мы находим формулировку целого ряда терминов, выражающих взаимосвязанный или взаимозависимый порядок, господствующий в мире чувствующих существ.

Первый фактор в ряду — это *авидья*, неведение. Ложное чувство «я» представляет собой центральную опору индивидуального существа. Оно является носителем кармы и ее питателем. Индивидуальность есть плод авидьи и кармы, подобно тому, как пламя есть огненная искра и одновременно топливо, питающее ее. Авидья скрывает природу жизни, представляющую собой не что иное, как печаль¹. Подчеркивание значения неведения свойственно не только буддизму. «Вещи суть то, что они есть,— говорит епископ Батлер,— и их следствия будут такими, какими они будут,— зачем же тогда нам желать быть обманутыми?» Но мы обманываем самих себя каждый день. Будда требует от нас, чтобы мы смотрели фактам в лицо, чтобы мы знали, что они представляют собой и что они означают. Именно неведение, заставляющее предполагать действительным то, что на деле недействительно, вызывает стремление к жизни. Оно заставляет нас жить и наслаждаться миром. Жажда жизни рассматривается Буддой как неблагоприятное, глупое стремление, как нравственное рабство, один из четырех духовных ядов. Если человек желает быть избавленным от трагедии земного существования, ложное желание должно быть искоренено и бешеное стремление жить должно быть подавлено. Невежество в раннем буддизме есть причина эгоизма или ощущения «я». Оно заставляет индивидуума чувствовать себя обособленным от всего остального существующего, несвязанным с мировым порядком. Мы цепляемся за наше маленькое я, упорно боремся за то, чтобы продлить его, продолжить его через всю вечность². Индивидуальное существование есть зло, желание есть внешнее выражение этого зла. Люди несчастны просто потому, что они живы. Источник всякой печали есть утверждение жизни. Сила невежества столь велика, что люди, несмотря на самые тяжелые страдания, упорно цепляются за жизнь.

Второе звено в цепи — это санскары. Слово «санскара» происходит от корня, означающего «готовить», «устраивать». Оно означает как результат, так и процесс создания. В слове содер-

¹ «Ни один мир и ни одна вещь здесь на земле никогда не испытывали счастья, если они до этого не впадали в безумие» (C a r l y l e, Latter-Day Pamphlets).

² «Люди не обращают внимания на тот факт, что на деле они обособлены не больше, чем пузырь в пене океанской волны отделен от моря, не больше, чем клетка живого организма отделена от организма, часть которого она составляет» (R h y s D a v i d s, The Religious Systems of the World, p. 144).

жится намек на то, что все созданные вещи существуют только в процессе создания, что все бытие есть становление. «Санскара» переводится «сочетание» или «складывание». Оно означает также действие, чистое и нечистое, обладающее заслугой, подлежащей вознаграждению, или виной, за которую здесь или в другом мире должно быть дано наказание. В широком смысле слова оно означает силу воли, или духовную энергию, определяющую новое существование. В Мадджхима-никае мы читаем: «Случается, мои ученики, что монах, наделенный верой, праведностью, знанием учения, самоотречением и мудростью, так говорит сам с собой: «И вот, я бы мог, когда мое тело распадется после смерти, возродиться в могущественной княжеской семье». Он обдумывает эту мысль, долго останавливается на этой мысли, лелеет эту мысль. Эти санскары и внутренние условия, которые он таким образом лелеял и воспитывал в себе, приводят к тому, что он возрождается именно в таком существовании. Такова, ученики, дорога, таков путь, ведущий к новому рождению в таком существовании». Та же самая цепь умозаключений повторяется по отношению к нескольким группам людей и богов, и наконец ее применяют к высшему состоянию — состоянию нирваны. Санскара может привести также к уничтожению всех санскар и к завоеванию мудрости и освобождения.

Третьим моментом причинной связи является сознание, из которого возникают имя и форма. «Если сознание, Ананда, вошло в чрево, возникли бы в чреве имя и форма?» «Нет, господин». «А если бы сознание, Ананда, войдя в чрево, снова оставило свое место, родились бы имя и форма на свет?» «Нет, господин». «А если бы мальчик или девочка, Ананда, будучи еще маленькими, потеряли сознание, стали бы имя и форма расти, увеличиваться и двигаться вперед?» «Нет, господин»¹. При наступлении смерти, когда все остальные элементы — тело, чувства, восприятия — исчезают, *виджняна*, сознание, остается, как связующее звено между старым и новым. Только когда мы достигаем *нирваны*, или освобождения, оно полностью исчезает. Именно элемент сознания становится зародышем нового существа, когда старое существо умирает. Этот зародыш ищет в чреве материальное вещество, из которого образуется новое состояние бытия. Если сознание не находит необходимой материальной основы, оно не может развиваться¹⁷⁴¹. «Если бы, Ананда, сознание не нашло имени и материальной формы, в которых оно могло бы остановиться, проявились бы тогда последовательно рождение, старость и смерть, начало и развитие печали?» «Нет, господин, они не проявились бы»².

¹ Mahānidāna Sutta [75].

² Mahāpadāna Sutta и Samyutta Nikāya, I.

Мир предметов противопоставляется сознательному субъекту. Если нет субъекта, нет объекта. Как мы видели, деятельность шести чувств зависит от мира, возникающего из впечатлений, получаемых, когда чувства вступают в соприкосновение с предметами. Возникновение впечатлений есть рождение, их прекращение — смерть. Оба элемента — сознание, с одной стороны, и имя и форма, с другой — взаимозависимы. Из них возникают шесть областей чувств — глаз, ухо, нос, язык, тело и *манас*, или ум. Из этих областей развиваются органы, необходимые для связи с внешним миром и с предметами мира — формами, звуками, цветами, вкусами, тем, что мы осязаем, и мыслями. Мысли, по мнению буддистов, существуют объективно, противостоя *манасу*, или уму, точно так же, как видимые тела существуют перед глазами. Иногда утверждается, что глаз есть продукт видения, а ухо — слышания.

Из ощущения возникает *танха*, жажда, стремление, которое ведет нас от рождения к рождению. Оно представляет собой могучую причину жизни и страдания. Мы есть потому, что мы жаждем бытия. Мы страдаем потому, что мы жаждем удовольствия: «Всякого, кто жаждет, держит в подчинении эта жажда, эта презренная вещь, изливающая свой яд на весь мир, страдание этого человека растет, как растет трава. А с того, кто подчиняет жажду, с того страдание спадает, подобно воде, капающей с цветков лотоса»¹. «Подобно тому, как, если корень не поврежден, срубленное дерево снова вырастает с могучей силой, так, если возбуждение, связанное с жаждой, не целиком умерло, снова и снова возникает страдание»². *Танха*, или жажда, в ее тройственной форме, есть причина всякого страдания³.

От жажды происходит привязанность, *упадана*. Пламя жажды связано с топливом упаданы. Где бы пламя ни являлось, с ним всегда связано топливо. Затухание жажды есть освобождение, а привязанность к вещам — рабство. Только с прекращением привязанности душа может быть освобождена от грешного существования.

От привязанности к существованию происходит становление, *бхава*, которое Чандракирти истолковывает как карму, вызывающую новое рождение⁴. От становления возникает рождение, от рождения происходят старость и смерть, мука и стенания, печаль, тоска и отчаяние^[76].

Вся эта схема кажется догматической. Она должна показать, что *виджняна*, сознание «я», не содержится в вечной душе, но представляет собой непрерывное явление, возникающее по за-

¹ Dhammapada, V. 335.

² Dhammapada, V. 338.

³ См. Mahāvagga, I. 1. 2.

⁴ Punarbhavajanakam karma. Mādhyamika Vṛtti.

кону причины и следствия. В этой схеме разрабатывается ответ, содержащийся во второй и третьей истинах о происхождении и затухании страдания. Нужно понять тщету всякого существования, прежде чем можно будет уничтожить боль существования. Индивидуальность, к которой мы привязаны, есть только форма, только пустая кажимость, появление которой вызвано неведением, первой и коренной причиной. Сохранение индивидуальности является признаком сохранения невежества. Не следует понимать дело так, что индивидуум создает печаль; он сам представляет собой какую-то форму печали. Чувство «я», порождающее иллюзию, само есть иллюзия. Индивидуальность есть симптом и в то же время болезнь. Согласно упанишадам, жизненная история индивидуума продолжается, пока в его разуме есть неведение, а в его душе скудость. В «Theologia Germanica» говорится: «В аду сгорает только воля я. Эта воля я и есть авидья, осуществляющая самое себя. Она есть причина и следствие, обманщик и обманутый. Неведение и индивидуальность взаимозависимы. Индивидуальность означает ограничение, а ограничение означает неведение. Неведение может прекратиться только с прекращением возможности неведения, то есть индивидуальности. Весь мир — добыча невежества, и потому он страдает. От монарха до нищего, от ползучего гада до сияющего небесного дэвы — все страдает. «Есть четыре вещи, которых не могут сделать никакой саман, никакой брахман, никакой бог — ни Мара, ни Брахма и ни одно существо во всей вселенной: это то, чтобы подверженное болезни не было больным, чтобы подверженное смерти не умирало, чтобы подверженное упадку не приходило в упадок, чтобы то, что должно пройти, не проходило»¹. Индивидуальность, возникшая из авидьи, есть суть всей жизни, первородный грех всего существующего.

Вся эта схема покоится на понятии авидьи, но объяснения того, как возникает авидья, мы не получаем. Начало цепи не является очевидным. Мы не можем найти причины авидьи. Она кажется тупиком или недоступной пониманию действительностью, которую мы должны принимать не думая. Для Будды все, что живет, движется и обладает индивидуальным существованием, делает это с помощью авидьи. Об ее наличии свидетельствует уже самый факт существования. Видя качающийся маятник, мы заключаем, что он, повидимому, получил толчок. Точно так же мы заключаем, что авидья есть предшествующее условие всякого существования. Нет ничего, что предшествовало бы ей, ибо мировой процесс безначален. Будда, повидимому, утверждает вечность неведения. В цепи причинности оно ставится на первое место, потому что благодаря ему появляется хотение, а через

¹ Aṅguttara Nikāya, II. Oldenberg, Buddha, p. 217.

хотение появляется существование. Когда мы спрашиваем, в отношении чего же мы являемся невежественными, ранний буддизм говорит, что мы не знаем подлинной природы «я» и четырех благородных истин. Причиной существования является предыдущее существование, такое же, как это, и в том существовании знание четырех благородных истин тоже не было достигнуто. В упанишадах причина всякого страдания прослеживается до авидьи в отношении коренного тождества его с душой мира; авидья ведет к индивидуальности. И здесь и там индивидуальность есть следствие авидьи, и здесь и там именно необладание спасительным знанием скрывает от нас истину.

Будда признает, что неведение не есть что-то абсолютное. Может случиться и так, что оно само себя уничтожит. От решения метафизической проблемы возникновения неведения он, повидимому, уклоняется. Мы не можем объяснить неведение. Мы не можем сказать, что оно реально, ибо оно может быть снято. Но оно и не нереально, ибо в таком случае оно не могло бы что-либо создать. Вместе с тем буддизм вовсе не только условно считает авидью причиной. Она действительно представляет собой источник всего существующего. Может быть, теория упанишад более верна. Многообразный мир обладает способностью скрывать реальность, одновременно раскрывая ее. Эта способность есть центральная сила, небытие, толкающее реальность на внешнее выявление. Такое объяснение невозможно, пока мы не постулируем прямо некой центральной реальности. Пока такое центральное бытие не допускается, вопрос о характере авидьи и ее возникновении останется нерешенным. Но в буддизме все благоприятно для гипотезы, выдвигаемой упанишадами. Авидья не абсолютно бесполезна. Она оставляет место для возможности освобождения от самой себя. Если нирвана есть нечто большее, чем затухание, а истина — нечто большее, нежели просто преходящая тень, тогда индивидуальность не есть абсолютное небытие, но смесь бытия и небытия, и авидья — не столько неправда, сколько отсутствие знания. Когда она будет уничтожена, истина останется. Поздние буддистские авторы, подобно Асвагхоше, говорят о внезапном появлении авидьи из татхаты, о внезапном появлении индивидуальной воли из всеобщей. Васубандху дает столкновение индивидов как несовершенного отражения единого всеобщего духа. Авидья тогда выступает как шакти, или сила абсолюта, которая вызывает появление индивидуальных существ из единого всеобщего. Это негативный принцип, лежащий в самой сущности реальности. Наш конечный интеллект не может проникнуть за его пределы. Буддийская метафизика становится удовлетворительной и понятной только в том случае, если она дополняется некой формой абсолютного идеализма.

XIV. ЭТИКА

Как ночь неспящего долга,
Как тяжек долгий путь ночной;
Кто истины не хочет знать,
Рождений цепь того гнетет.

Так гласит буддистская поговорка¹. Жизнь на земле есть странствие по чужой стране, которое человек, обладающий истинным знанием, не стремится затянуть. Будда указывает путь спасения от внутреннего противоречия, характерного для человеческой жизни. Избавление от страдания — вот основной мотив учения Будды. Бежать от всепроникающего зла существования — вот цель нравственной жизни. Спасение состоит в разрушении нас самих. Поскольку нирвана есть высшая цель, все формы поведения, положительно ведущие к ней или приводящие к прекращению новых рождений, хороши, а противоположные формы — дурны. Обычные мерилы мирских ценностей требуют изменения.

Этика буддизма основана на его психологии². Всякая здравая философия и подлинная этика требуют правильного психологического анализа. Психология буддизма была разработана в интересах этики. Буддистские правила поведения, воспитание воли и т. д. требуют наличия определенной теории вопроса о том, как вызываются ощущения и развивается внимание. Буддизм анализирует нравственную личность человека и обнаруживает, что на ее развитие воздействует принцип нравственной причинности. Даже отказ от теории Атмана имеет этический мотив. Согласно буддизму, воля представляет собой дар, отличающий человека, благодаря которому он представляет собой нравственное существо. Учение о карме, нравственной причинности, показывает, что все существующее порождено желанием. Вместе с Кантом Будда мог бы сказать, что единственная вещь в мире, обладающая абсолютной ценностью, — это добрая воля, воля, свободно определяемая нравственным законом. Все человеческие существа способны стремиться к добру ради добра как такового. Индивидуальность прекращается, когда воля устает и действие прекращается. Действие прекращается, когда прекращается наслаждение органов чувств предметами. Это наслаждение прекращается, когда признается преходящесть жизни. Мы должны стараться разрушить сложное *я*, чтобы помешать его новому образованию. Найти спасение от цепи новых рождений в блаженстве вечной жизни —

¹ Oldenberg, *Ancient India*, p. 94^[77].

² Мартино был неправ, заявляя, что «психологическая этика является исключительным достоянием христианства» (*Types of Ethical Theory*, vol I, p. 14).

вот идеал буддизма, равно как и многих других индийских и неиндийских систем. Орфическое братство стремилось спастись от колеса горести, перевоплощений, а Платон верил в блаженное состояние, находясь в котором мы можем вечно созерцать образцы истины, добра и красоты.

Карма представляет собой акт как интеллектуальный, так и волевой. Он определяется двояко, будучи духовным намерением, приводящим к некоему результату. Психологически каждый акт имеет три стороны: 1) подготовка воли; 2) сам акт и 3) то, что называется «изнанкой» акта, чувство сожаления или угрызения совести, следующие за актом. Первая сторона есть намерение или решение. Хотя это не само действие, оно не лишено значения. Опять-таки всякий выбор и всякое действие обладают действительной ценностью и значением, преходящими во времени, но постоянными в отношении влияния на характер. За некоторые действия воздаяние приходит немедленно, за другие — через определенное время, может быть, в следующем существовании. Деяния делятся на два рода: 1) деяния чистые, свободные от асрав, и 2) деяния нечистые, запятнанные асравами. Чистые деяния, свободные от страсти, от желания и невежества, не влекут никакого воздаяния, не ведут к новому индивидуальному существованию, а разрушают его. Они расчищают путь к нирване. Размышление над четырьмя благородными истинами, с помощью которого человек старается вступить на путь архатства, есть чистое действие, свободное от хороших или дурных последствий. Все остальные действия с этой точки зрения являются нечистыми; нечистые действия, общей чертой которых является то, что они сопровождаются в этой или другой жизни воздаянием, делятся на действия хорошие и дурные. Принимаются различные мерилы для их оценки. Хорошие поступки суть те, которые ведут к подчинению страстей и желаний и к искоренению иллюзий его. Дурные поступки — это те, которые ведут к возмездию. Опять-таки, хорошие поступки — это те, которые совершаются с целью получить счастье в ином мире (*локоттара*), дурные поступки — те, которые совершены с целью приобрести счастье здесь. Первые разрушают желание и ведут к прекращению воздаяния за другие действия. Их возможным плодом, повидимому, является нирвана, освобождение. Опять-таки, добрые поступки — это те, которые имеют целью благо других, дурные поступки — это те, которые имеют целью собственную выгоду. Эти различные критерии согласуются друг с другом. Поступки, имеющие целью преодоление страсти или подлинно благоую жизнь впоследствии, — это те же действия, которые имеют целью мировое благо. Они отличаются тремя качествами: отсутствием возмездия (*алобха*), отсутствием ненависти (*адвеша*) и отсутствием обмана (*амоха*). Дурные поступки, имеющие целью своекорыстный интерес и счастье

на земле и ведущие к зависимости от рождения, возникают вследствие ложного видения (*митхьядришти*), вожделения и ненависти¹. Моральное зло есть следствие неведения или неправильного понимания ценности и природы вещей.

Система, проповедуемая Буддой, свободна от крайностей поворота самому себе и самоистязания. После шести лет аскетической жизни Будда пришел к выводу, что истинный путь «не может быть достигнут тем, кто потерял свою силу». «Есть две крайности, которым тот, кто отправился в путь, не должен следовать,— с одной стороны, привычная приверженность к страстям и удовольствиям, получаемым от чувственных вещей, и, с другой стороны, привычная приверженность к самоумерщвлению, которое болезненно, неблагородно и бесполезно. Есть средний путь, открытый Татхагатой,— путь, открывающий глаза и наделяющий разумом, ведущий к миру, к прозрению высшей мудрости, к нирване. Это истинно благородный восьмеричный путь. Это значит: правильные взгляды, правильные стремления, правильная речь, правильное поведение, правильный образ жизни, правильное стремление, правильная направленность мысли и правильный экстаз»². Этот восьмеричный путь и есть буддийская мораль.

На первом месте стоят правильные взгляды. То, что мы делаем, отражает то, что мы думаем. Неправильные действия происходят от неправильных взглядов. По большей части мы не представляем себе, что элементы я обратятся в прах, когда наступит смерть, и поэтому мы цепляемся за индивидуальность. Чтобы устранить неправильные взгляды, необходимо правильное знание. В буддийской психологии воля и интеллект идут рука об руку.

Правильное стремление есть результат правильного видения. «Это — стремление к отречению; надежда на жизнь в любви со всем; стремление к подлинной человечности»³. Отказавшись от идеи обособленности, ищущий трудится ради целого. Решение должно быть действительным, согласно Махаяне, в которой ищущий говорит: «Я должен нести бремя всех созданий»⁴.

Стремления должны быть превращены в действия. Они должны найти выражение в правильной речи, правильной деятельности и правильной жизни. «Воздерживаться от лжи, воздерживаться от злословия, воздерживаться от грубых выражений, воздерживаться от легкомысленного разговора — называется правильной речью».

¹ См. W. В. Т., pp. 216—218.

² Первая проповедь о приведении в движение колеса закона.

³ Suttavibhaṅga.

⁴ Vajradvaja Sutta.

Правильное действие — это неэгоистическое действие. Будда не верит в обрядность, молитву и ритуал, в заклинания и жертвоприношения. «Лучше поклониться человеку, утвердившемуся в дхарме, чем сто лет поклоняться Агни». Когда однажды некий брахман сказал ему, что омовение в реке Бахуке смывает с грешника его грех, Будда возразил: «Бахука и Адхика не могут смыть с глупца его грех, сколько бы он ни омывался... Ни одна река не может очистить вершащего зло, коварного человека, совершившего преступление. Для чистых всегда стоит святой месяц Пхаггу. Для чистых всегда постоянный пост. Для человека с добрыми деяниями это вечный обет. Купайся здесь, именно здесь, о брахман, будь добр ко всем существам. Если ты не говоришь лжи, если ты не убиваешь живых существ, если ты не берешь того, что тебе дается, будучи твердым в своем самоотречении, — что ты приобрел бы, если бы пошел к Гае? Для тебя любая вода — Гая»¹. «Не суеверные обряды, — говорит Ашока, — но доброта к слугам и подчиненным, уважение к тем, кто заслуживает уважения, самообладание, соединенное с добротой в обращении с живыми существами, — эти и подобные добродетельные деяния поистине и есть обряды, которые должны выполняться повсюду». «Благочестивые правила имеют мало значения, а размышление превосходно»². Будда не объявлял открыто войны обрядности своего времени, но старался вложить нравственное содержание в ее формы и таким образом подорвать ее^[78]. «Гнев, опьянение, обман, зависть — все это представляет собой нечистоту, а вовсе не употребление мясной пищи»³. Опять-таки, «ни воздержание, ни хождение обнаженными, ни бритье головы, ни грубая одежда, ни приношения жрецам, ни жертвы богам не очистят человека, несвободного от заблуждений». Будда был против почитания безобразного и отталкивающего, воплощенного в некоторых болезненных типах аскетизма. В осуждении противоестественных форм аскетизма видна его кроткая рассудительность. Буддизм настаивает на чистоте мотивов и смирении в жизни. Среди парамит — совершенств, помогающих нам достигнуть нирваны, важное место занимает шила. Различие между *шилой*, нравственностью, и *даной*, милосердием, есть различие между пассивной и активной добродетелью, *нивритти* и *правритти*. Шила есть соблюдение таких правил, как отказ от насилия; дана требует активного самопожертвования и помощи нуждающимся в ней. Это — жизнь для блага и пользы всех существ^[79]. Идеальный характер милосердия выявляется в истории Сюань-Цзана, который, когда пираты собирались принести его в жертву

¹ Laksminarsu, *Essence of Buddhism*, p. 230.

² Aśoka Pillar Edict, VII.

³ Ср.: «Не то, что входит в человека, оскверняет его, а то, что выходит».

богине Дурге, подумал: «О, если бы мне вернуться и вновь родиться на земле, чтобы я мог научить и обратить этих людей и побудить их упражняться в совершении добра и отказе от злых дел, чтобы, распространяя по лицу земли благодеяния дхармы, они дали покой всему миру».

Правильное действие ведет к правильной жизни, свободной от лжи и обмана, мошенничества и интриг. Если до сих пор речь шла главным образом о поведении, то теперь обращается внимание и на внутреннее очищение. Цель всех стараний состоит в том, чтобы устранить причины печали. Для этого нужно субъективное очищение. Последние три ступени — правильное усилие, правильное мышление и правильное спокойствие — касаются именно этого.

Правильное усилие состоит в осуществлении власти над страстями, которая должна помешать возникновению дурных качеств. Это означает подавление дурного и усиление хорошего с помощью отрешенности и сосредоточения ума. Для того чтобы изгнать нежелательную, дурную мысль, навязчиво преследующую наш ум, Будда рекомендует следующие пять методов: 1) остановиться на какой-либо хорошей мысли; 2) оценить опасность последствий того, что дурная мысль превратится в действие; 3) отвлечь внимание от дурной мысли; 4) проанализировать ее причины и таким образом уничтожить побуждение, бывшее следствием этих причин, и 5) принудить ум отвлечься с помощью телесного напряжения. С помощью *ашубхабхаваны*, размышления о зле, мы приобретаем отвращение ко всему дурному. «Почтенный господин, видели ли вы, как здесь прошла женщина?» — и старший отвечал: «Не могу сказать, кто здесь прошел — женщина или мужчина. Я только знаю, что по этой дороге прошел скелет»¹. Без правильного усилия не может быть просветления. Только с его помощью мы можем уничтожить злость, зависть, гордость и привязанность к предметам.

Правильное усилие нельзя отделить от правильного мышления. Чтобы избежать умственного непостоянства, мы должны подчинить себе наш ум с его рассеянностью, шатаниями и отвлече-

¹ Пуссен так описывает силу подлинной интуиции и ее отличие от интеллектуального познания: «Всякий, кто понимает истину страдания в ее четверичном виде, признает ложность вульгарных воззрений и будет смотреть на удовольствие и существование как на преходящее и мучительное, но не освободится от своего природного стремления к удовольствию, от своей жажды к существованию. Но так можно приобрести глубокое и Действенное ощущение жизненных бедствий, нечистоты тела и всеобщего ничтожества до такой степени, что аскет увидит женщину такой, какой она является в действительности, увидит, что она скелет, одетый жилами и мясом, иллюзия, созданная из плотского желания. Таким путем дух освободится от любви, ненависти и от всякой страсти». (Transactions of the Third International Congress of Religions, vol. II., p. 41.)

ниями ¹. Эмоции для буддизма, как и для стоицизма, — это «недостатки, расстройство духовного здоровья, а если им потворствовать, то они становятся хроническими болезнями души». Они разрушают все здоровые стремления. Даже гордость духа угрожает опасностью нравственному прогрессу. «Всякий, кто чист и знает, что он чист, и находит удовольствие в знании того, что он чист, становится нечистым и умирает с нечистой мыслью. Всякий, кто нечист и знает, что он нечист, и прилагает усилия к тому, чтобы стать чистым, умирает с чистой мыслью». «От ума зависит дхарма, от практики дхармы зависит просветление» ².

Если буддизм утверждает, что пять скандх исчерпывают содержание природы человеческого существа, пока на это существо смотрят как на часть эмпирического мира, то, когда мы обращаемся к тому, какое большое значение придает буддизм интуитивному познанию, называемому *праджня*, мы получаем некоторое видоизменение этого взгляда. Теория познания, основанная на скандхах, является сенсуализмом. Понятие праджня требует внесения некоторых изменений в эту теорию. Праджня означает высшую деятельность человеческого духа и имеет высшую ценность с религиозной точки зрения. Правда, в палийском каноне и в «Висуддхимагге» делаются попытки изобразить праджня как одну из скандх. В Сутта питаке праджня связывается с виджняной. В Абхидхарме она причисляется к санскарам. Катхаваттху упоминает о взгляде, отвергаемом ею как еретический, согласно которому одна из форм праджни, *дивьячакшу*, небесный глаз, причисляется к рупа скандхе. Во времена Буддхагхоши санджня, виджняна и праджня представляли собой простые и сложные формы человеческой интуиции ^[80]. Это истолкование является наиболее разумным. Учение о скандхах представляет эмпирическую точку зрения, оно делает ударение на познании, наличествующем у индивидуума, когда он рассматривает себя как отдельное существо. Когда индивидуальная природа преобразуется в единство с целым, праджня вытесняет эмпирическое познание. У невозрожденных развивается виджняна, а у возрожденных появляется праджня. Имеется постоянное развитие, направление которого идет от чувственного познания к подлинной интуиции. Эти два элемента не независимы, второй есть расширение, развитие первого. Праджня находит свое завершение в бодхи, просветлении.

Духовная культура представляет собой не столько подавление чувств, как воспитание их с тем, чтобы они могли видеть истину. В Индриябхавана сутте Будда спрашивает одного из учеников Парашарьи, как его наставник учит воспитанию чувств. Ученик

¹ Tatratatrābhinandinī.

² Cittādhīno dharmo dharmādhīno bodhiḥ.

отвечает, что чувства тренируются до тех пор, пока они не перестают выполнять свои функции. Глаз не видит предметов, а ухо не слышит звуков. Будда на это возражает, что в таком случае у слепого и глухого органы чувств воспитаны лучше всего. Походное воспитание чувств означает их тренировку с тем, чтобы они могли различать все формы чувственного сознания и оценивать их по достоинству. Духовная интуиция есть расширение и развитие интеллектуальной видяны и чувственного восприятия. Будда, повидимому, признает реальность абсолюта, который мы интулируем в состоянии праджня. «Спокойным, чистым, сверкающим выглядишь ты, Сарипутта. Откуда ты идешь?» — «Я был один, Ананда, в мысленном экстазе... пока я не поднялся над восприятием внешнего мира в бесконечную сферу познания, и она, в свою очередь, не растаяла, превратившись в ничто... Пришло прозрение, и я различил небесным зрением путь мира, стремления людей и их появление на свет — прошлое, настоящее и будущее. И все это возникло во мне и прошло без единой мысли о превращении в его или превращении во что-либо к нему относящееся. На такой интуиции трансцендентной действительности может быть построена только философия, подобная философии упанишад. Будда уклонялся от выполнения этой задачи, ибо время систематической философии должно было наступить позднее. Он дает нам только ряд точек зрения и тонких психологических наблюдений.

Если предыдущая ступень относится к *праджне*, интуиции, следующей ступенью является *дхьяна*, размышление, приводящая в результате к спокойствию, *самадхи*. Дхьяна есть высшее созерцание и в буддизме занимает место молитвы. Эта сторона раннего буддизма развита в школе Хинаяны. Дхьяна имеет четыре стадии: первая — стадия чистой радости и наслаждения, возникающих от уединенной жизни, сопровождаемых интуицией, размышлением, созерцанием и исследованием и свободных от всякой чувственности; вторая — стадия возвышенности, внутреннего спокойствия и глубокого душевного мира, без какого-либо сознательного размышления; третья — стадия полного отсутствия всех страстей и пристрастий, когда *атмамоха*, желание *я*, совершенно успокоено; и четвертая — стадия самообладания и полного спокойствия, без заботы и радости, ибо все, приносящее радость или заботу, устранено¹. Дхьяна есть постоянное старание осущест-

¹ Чайлдс таким образом излагает процесс дхьяны: «Последователь Будды сосредоточивает свой ум на одной мысли. Постепенно его душа наполняется сверхъестественным экстазом и спокойствием, хотя ум все еще размышляет о предмете, выбранном для созерцания, и исследует его; это первая дхьяна. Все еще сосредоточивая мысли на этом предмете, он освобождает ум от рассуждения и исследования, между тем как экстаз и спокойствие остаются, — это вторая дхьяна. Затем, когда его мысли сосредоточены все еще так же, как прежде, он освобождается от экстаза и достигает третьей дхьяны — состояния мирного, светлого покоя. Наконец он переходит к четвертой дхья-

вить гармонию духа со всем сущим. Это целеустремленная попытка устранить эгоизм и раствориться в истине. Часть повседневной жизни членов буддийской сангхи отводится для практики созерцания. Способы тренировки сердца и ума заимствованы ими из господствующих верований. От нас требуется воспитывать в себе настроения благожелательности и доброты (*майтри*), сострадания (*каруна*), радости (*мудита*) и беспристрастия (*упеक्षा*). Это четыре возвышенных настроения, или Брахма вихары. Они представляют собой систематические попытки добиться того, чтобы чувства любви, сочувствия и т. д. распространились на все более и более широкие группы, пока они не охватят весь человеческий мир и даже весь мир чувствующих существ. Сорок объектов размышления и четыре экстатических настроения должны уменьшить страсть и увести нас из царства органов чувств. Жизнь, полная размышлений о высшем, приводит нас к познанию истины. Нельзя не задать вопрос, каков же объект, по отношению к которому должна применяться *дхьяна*, духовное созерцание.

В буддизме ничего не говорится о благодати. Все дело в саморазвитии. С помощью усилия и тренировки человек может выработать в себе силу и добродетель, которые сделают его независимым от всех вещей. Никто не сможет победить его, если он сам победит себя. «Даже бог не может превратить в поражение победу человека, победившего самого себя»¹. Так как Будда требует любви к человечеству и воспитания духа независимо от религиозной санкции, некоторые утверждают даже, что Гаутама Будда — это позитивист Огюст Конт, родившийся на две тысячи лет раньше!

Как буддийская дхьяна, так и учение йога подчеркивают значение физических и гигиенических условий, необходимых для духовной тренировки. Владение телом является подготовкой к просветлению. Тапас заменяется психологическими упражнениями, ведущими к духовному прозрению. Упражнения в духовном отвлечении, с помощью которого индивидуум отрывает свои чувства от внешнего мира и приобретает спокойствие своего эго, свойственны всем йогическим теориям. Четыре состояния дхьяны дают прогрессивное и методическое отвлечение от множественности мира явлений, Дхьяна не есть пустые мечтания, это установленная форма упражнения для того, чтобы повысить способности духа, не давая хода чувствам. Пуссен говорит: «Ум, сосредоточившись и укрепившись благодаря упражнению с глиняным кругом или любому другому упражнению того же рода, должен последовательно отказываться от своего содержания и своих кате-

не, в которой ум, вознесенный и очищенный, безразличен ко всем эмоциям, как приятным, так и мучительным». (Dictionary, p. 169.)

¹ Dhammapada, 105.

горий. Экстатик начинает с состояния созерцания, соединенного с рассуждением и размышлением; он отказывается от желаний, греха, развлечений, умствования, радости, гедонических ощущений; он выходит за рамки всех понятий о материи, соприсосновении, различении; путем размышления о пустом пространстве, познания без объекта, созерцания ничто он поднимается на ступень, где нет ни сознания, ни бессознательного, и наконец постигает действительное исчезновение ощущения и понятия. Это — затишье в психологической жизни, совпадающее с полным гипнозом»¹. Мы не можем с какой бы то ни было определенностью или уверенностью сказать, чем достигается большая свобода ума и ясность воображения — исключением чувственных впечатлений или гипнотическим прекращением действия внешних органов чувств. Современная наука в этой области переживает еще младенчество. Буддизм, как и вся индийская философская мысль, полагал, что исключение чувственных впечатлений более действенно, и это убеждение сохраняет свою силу вплоть до сегодняшнего дня. В Индии общепринято считать, что, когда духовные состояния неподвижны, а чувственные впечатления прекращены, эмпирическое «я» низводится на самую низкую точку и сияет всеобщее «я». Идеалы йогической практики носят различный характер в различных метафизических системах. В упанишадах таким идеалом является соединение с Брахманом или постижение Брахмана. В йоге Патанджали таким идеалом является постижение истины. В буддизме — это достижение состояния Бодхисаттвы, то есть понимание пустоты мира.

Будда не считал, что всякий транс обязательно хорош. Транс должен быть направлен к правильной цели, а именно к искоренению желания. Будда понимал, что некоторые занимались йогическими упражнениями с целью приобретения сверхъестественных способностей. Будда облагородил эту практику, заявив таким людям, что и эти способности могут быть приобретены только путем праведной и мудрой жизни². Будда запретил своим ученикам совершать чудеса напоказ. Приобретение сверхъестественных способностей не дает никаких духовных преимуществ. Яркий пример йогических верований буддизма дает тибетский ламаизм.

Восьмеричный путь иногда делится на четыре стадии, каждая из которых отмечается разрывом пут (числом десять), привязывающих человека к земле. Первая из этих пут — это заблуждение, будто существует личное «я» (*самкаядришти*), источник всякого эгоизма. Понимание того, что нет постоянного я, что есть только собрание скандх, может побудить нас стать на путь снисходи-

¹ M. P o u s s i n, The Way to Nirvāna, p. 164.

² См. Akhaṅkheya Sutta, S. B. E., vol. XI.

тельности к себе и скептицизма. Против этого необходимо принять меры. Вторым препятствием является скептицизм (*вичикитса*). Это покрывало, под которым скрываются праздность и пороки. Нам следует также отказаться от веры в действенность очистительных обрядов и церемоний. Ритуалы не помогут нам освободиться от похоти, ненависти и невежества. Освободившийся от заблуждения веры в его, от сомнений в Будде и его учениях и от веры в церемониальные обряды, по словам буддистов, вступил в первый этап благородного пути. Этот человек называется *шротананна*, или вошедший в течение. Об этом состоянии Дхаммапада говорит: «Лучше господства над землей, лучше вознесения в небеса, лучше власти над всеми мирами — вознаграждение за первый шаг на пути к святости»¹. Следующие два препятствия, которые должны быть преодолены, — это чувственность (*кама*) и недоброжелательность (*пратигха*). Когда человек их преодолет, он вступает во второй этап благородного пути. Он *сакридагамин*, то есть тот, кто некогда будет вновь рожден в мире людей. У него очень мало недостатков, но они еще не исчезли. Те, кто избавились от важнейших заблуждений — вожделения, злопамятства и ложных чар, — возвратятся в мир еще раз, прежде чем достигнут окончательного освобождения. Когда вышеупомянутые два препятствия преодолены полностью, человек становится *анагамином*. Хотя анагамин и не свободен от всех заблуждений, для него больше нет опасности возвращения к прежнему. Теперь остается только преодолеть жажду (*рага*) материальных и нематериальных удовольствий в этом или ином мире, гордость (*мана*), фарисейство (*ауддхатья*) и неведение истинной природы вещей. Когда эти путы будут порваны, человек приходит к цели, становится *архатом*² (буквально — достойным) и достигает блаженства нирваны. Причины его страдания устранены, и все нечистое с него смыто. Он больше не подвержен рождению. Состояние *архата* — это состояние блаженной святости. Нирвана — цель буддизма, и архатство кончается нирваной. *Упадхисшеша-нирвана* есть *архат-ванхала*, наслаждение святостью. Архат все еще человек. Только когда он умирает, он перестает существовать. Тогда масло в лампаде жизни разливается и семя существования увядает. Он исчезает из числа существующих вещей и достигает *паринирваны*, уничтожения элементов бытия³.

Буддийская мораль скорее индивидуальна, чем социальна. В нашей жизни мы должны подражать примеру Будды. Значение условности и авторитета не подчеркивается. Когда Ананда спросил Будду о предписаниях относительно ордена, Будда ответил:

¹ Dhammapada, 178.

² «Архат» — слово, которым обычно называли в добуддистское время любого человека, достигшего идеала своей религии.

³ См. The Religious Systems of the World, pp. 148, 149.

«Будьте светочами для самих себя; будьте убежищем для самих себя; не спасайтесь ни в каком внешнем убежище; будьте привержены истине как светочу, держитесь крепко, как убежища истины; не ищите никакого иного убежища, кроме себя самих».

Поведение в общих чертах делится на состояние добра и состояние зла. Состояние добра возникает из альтруизма и выражается в деяниях, полных любви и сострадания, состояние зла коренится в эгоизме и приводит к деяниям, полным злобности, и т. д. Деяния становятся хорошими, когда избегают десяти грехов: трех телесных грехов — убийства, кражи и прелюбодеяния; четырех грехов речи — лжи, клеветы, ругани и празднословия; и трех духовных грехов — корыстолюбия, ненависти и заблуждения. Есть и другие классификации греховного поведения. Чувственность, желание нового рождения, невежество, метафизические спекуляции — таковы четыре вида греховного поведения. Иногда все это резюмируется в простых формулах, по видимости негативных, но в действительности положительных, которые гласят: не убивай живых существ, не кради, не прелюбодействуй, не говори неправды, не пей опьяняющих напитков. Эти правила подчеркивают необходимость самоконтроля в пяти различных направлениях. Положительно они означают: обуздывай гнев, желание материального обладания, плотскую похоть, трусость, недоброжелательность (главная причина неправдивости) и стремление к нездоровому возбуждению. Результатом этого самоограничения будет то, что ты принесешь счастье себе и другим и воспитаешь в себе положительную добродетель. Обуздание гнева ведет к развитию кротости, обуздание корыстолюбия ведет к распространению милосердия, обуздание похоти — к чистоте любви. Иногда говорится, что идеальных добродетелей десять: милосердие, чистота поведения, терпение, усердие, размышление, ум, употребление правильных средств, решительность, сила и знание. Иногда этические правила шикши резюмируются в трех правилах — нравственности, воспитания и интуиции. В «Милинде» мы находим, что хорошее поведение, упорство, внимательность, размышление и мудрость составляют добродетельную жизнь¹. Сводь правил и обязанностей упанишад и раннего буддизма не имеют различий в существенных чертах².

Теперь обратимся к мотивам или побуждениям нравственной жизни. Пружины всякого поведения — это стремление избежать боли и поиски удовольствия. Нирвана — это высшая *сукха*, блаженство. Современные гедонисты считают, что счастье состоит в prolongации и полноте жизни. Буддисты утверждают, что счастье состоит

¹ II. 1. 7—15.

² Самоубийство неправильно, ибо положить конец жизни не означает излечиться от иллюзии его.

в уничтожении условий, создающих эгоизм и невежество, ведущих к обновленному существованию. Будда ставит перед человеком в конце трудного пути познания, добродетельной и суровой жизни цель вечного спасения, а не какую-то мелкую цель богатства, завоеваний или власти. Только смятение духа заставляет человеческое *я* отождествлять себя с мелкими интересами. Это смятение широко распространено в мире. «Я не вижу во всех трех мирах живого существа, которое не предпочло бы собственного *я* чему угодно»¹. Эгоизм имеет своей причиной несовершенное понимание, приводящее к обманчивому представлению о границах индивидуальности. Альтруизм есть результат правильного восприятия истины. Истинного блага можно достигнуть только подавлением субъективности *я* и развитием всеобщего сознания. Возвышенный эгоизм призывает нас отказаться от эгоистических стремлений. Сострадание к горестям других — вот побудительная причина альтруизма. Мы все товарищи по страданию, подчиненные одной общей участи. Все создания на небе и на земле, даже те, которые стоят ниже нас на ступенях бытия, подчинены закону морального совершенствования. Все существующее — божества, люди и животные — во всех его сферах связано цепью нравственной причинности. Именно эта общность природы лежит в основе системы Будды, хотя прямо это нигде не признается. Сырой материал человеческой природы не целиком эгоистичен. Альтруистическое поведение не неестественно. Не следует думать, будто эгоистическое действие есть единственное понятное действие. Когда мы говорим, что каждый индивидуум находится вне другого, это еще только половина истины. Имеется также жизненное и органическое единство всех существ. Выработка этого объединяющего сознания, или достижение полноты знания, покоя и радости, есть нирвана. Свобода есть расширение нашего сознания во всеобщее сознание, распространение нашего чувства и симпатии на все сущее. «Ученик проникает духом четверть мира, его мысли полны любви; потом он проникает во вторую четверть ... и таким образом он охватывает весь мир»². Хотя, строго говоря, буддийская нравственность не имеет сверхъестественной санкции, все же для обыкновенных людей надежда на достижение неба после смерти остается в полной неприкосновенности.

Условия добродетели независимы от внешних вещей. Неважно, кто вы — князь или крестьянин; все несовершенно. Имеет значение только честная и праведная жизнь. Буддизм настаивает не столько на исполнении долга, как на преобразовании всего существа. Люди, богато одетые, подобно царю Соломону во всем его великолепии, могучие физически и гордые интеллектуально, — это не

¹ Saṃyutta, 1.

² Mahāsudassana Suttanta.

подлинно великие люди. Без смирения, милосердия и любви жизнь мертва в самой своей сердцевине.

Против этики буддизма опять-таки выдвигается обвинение в интеллектуализме. Знание, несомненно, играет в буддизме важную роль, ибо он объявляет неведение коренной причиной печали и страдания. Только обладание истиной преобразует дух. Эгоистическое желание не может возникнуть в уме, озаренном истинной мудростью. Поэтому освобожденная душа называется *Буддой*, знающим¹. Добродетель есть познание хорошего. Но Будда признает, что это сознание не может уничтожить тело, построенное на основании кармы, хотя оно мешает созданию новой кармы. Мы должны также иметь в виду, что под познанием Будда не подразумевал одно только интеллектуальное воспитание. Познание не есть знакомство с богословскими догмами или эзотерическими мистериями, но познание, необходимым условием которого является нравственность. Познание в понимании Будды — это жизнь в истине, которую мы можем обрести, только если очистим душу от затемняющего влияния страсти и порывов. Познание нельзя упрятать в какой-то угол мозга, оно входит в наше бытие, окрашивает наши эмоции, связано с нашей душой и органически свойственно нам так же, как сама жизнь. Это господствующая сила, которая с помощью интеллекта формирует всю личность, упражняет эмоции и дисциплинирует волю. Доктринерское верование нельзя считать познанием — об этом говорится в Тевидджа сутте². На вопрос о том, что делать, чтобы достигнуть спасения, Будда дает ответ в духе упанишад. Спасение состоит в преодолении эгоизма, теоретически — иллюзии его, а практически — жажды я. Обретение истины, снова и снова повторяет Будда, зависит от следующих условий: 1) *шраддха*, вера³; 2) *даршана*, видение. Одной только веры недостаточно. Истины, приобретенные из вторых рук, на основании авторитета других людей, остаются внешними для наших умов и не становятся частью наших жизней. «Ныне, о монахи, не скажете ли вы, что мы уважаем учителя и из уважения к нему мы верим в то-то и то-то? Вы не должны так говорить. Разве то, что вы хотите сказать, не должно быть истинным как раз тем, что-вы сами видели,

¹ «Здесь брахманское умозрение предвосхищает буддизм как в словах, так и в мыслях... В «Шатапатхабрахмане» познавший Атмана называется «освобожденным». При этом познание обозначается словом «*пратибуддха*», которое также означает пробуждение и которое обычно употребляют и буддисты, описывая, как Будда в торжественный час под деревом ашваттха достиг знания освобождающей истины или пробудился к сознанию освобождающей правды: это то же слово, от которого происходит и имя «Будда» (Buddha), то есть «знающий», «бодствующий» (Oldenberg, Buddha, p. 52).

² III. 1. 2.

³ Majjhima, I. 71.

познали и восприняли?»¹ 3) *бхавана*, практика, воспитание. Бхавана — это непрерывное размышление и обдумывание истины, пока мы практически не станем одно с ней и не начнем переживать ее. Неподготовленные, не прошедшие искусства люди не могут войти в высшую жизнь, но венцом человеческой жизни является прямое восприятие истины, делающее невозможными все ложные взгляды. Аристотель, дав нам обширный обзор относительных благ, кончает «Этику» описанием созерцания, которое он считает совершенным благом. Будда смотрит на праджня как на обладание высшим благом, но добавляет, что праджня без любви и доброжелательности невозможна, а если и возможна, то совершенно бесплодна. Мистическое созерцание без практической доброты не есть совершенство².

Против буддистской этики выдвигается еще обвинение в аскетичности. Если аскетизм означает подавление желания, тогда буддистская этика аскетична. Желание возводит здание существования. Природа желания такова, что оно бесконечно и беспокойно бежит от всего, что у него есть. Оно не знает покоя. В низшей форме это необразованный импульс, стремление, танха, между тем как под воздействием рассудка танха становится желанием. Затухание танхи возможно только в том случае, если мы искореним желание. Этого можно достигнуть напряжением воли, *чхандой*. Будда не призывает к одной лишь пассивности. Неправильные желания не могут быть устранены, если к ним относиться спокойно, — их устранил только сильная воля и целеустремленность.

Будда не требует уничтожения воли, не говорит, что мы должны отвернуться от мира; он считает, что нужно решительно противодействовать желанию, активно бороться со злом. «Если бы критик больше останавливался на положительных тенденциях буддистской этики, он смог бы различить под внешним спокойствием буддистского мудреца, изображенного литературой и искусством, эмоциональную страстность и волю, не парализованные и уничтоженные, но подчиненные глубокой вере и горячей надежде и слитые с ними. Ибо нет учения, не исключая даже и платонизма, которое видело бы в жизни — в жизни, существующей ныне, — больше возможностей для совершенствования, нежели их видел буддизм. И нет ни одной системы, не исключая и христианства, которая видела бы в эволюции человеческой любви более возвышенную трансцендентность низших форм этой эмоции»³. Будда не хочет уничтожения эмоции и желания, но требует воспитания истинной любви ко всему существующему. Эта яркая эмоция должна наполнить всю вселенную и привести к излиянию

¹ Majjhima, I.

² Dhammapada, 183^[81].

³ Mrs. Rhys Davids, J. R. A. S., 1898, p. 55.

переполняющей ее доброй воли. «Наш дух будет непоколебим, мы не произнесем недстойных слов; мы останемся кроткими и сострадательными, с любящим сердцем, свободным от тайного коварства; и мы вечно будем изливать на человека лучи нашей любящей мысли, и через него мы всегда будем изливать на весь мир мысль, полную любви, широкой, ставшей великой и безмерной, свободной от недоброжелательства и злобы»¹. Легендарные рассказы, содержащиеся в джатаках, приводят примеры глубокой любви и сострадания, проявившихся Буддой в его предыдущих жизнях². Учение Будды стоит на полпути между изнеженностью и аскетизмом, поскольку он не любил никаких излишеств и избегал крайностей. Он просит нас не устранить желание, но только направить его в другую сторону. Это же заключение может быть подкреплено буддистским анализом ощущения. Состояние сознания никогда не бывает хорошо само по себе, оно хорошо или дурно в зависимости от последствий. Если последствие есть хорошее состояние, это *сукха* (удовольствие); если дурное состояние, это мучение (*дукха*). Если нет ни того, ни другого последствия, перед нами нейтрально окрашенное ощущение. Все создания стремятся к хорошему состоянию, но по большей части они удовлетворяются относительно хорошим состоянием. Только немногие стремятся к абсолютному благу, счастью. Будда требует от нас отказа от воли к жизни в низшем плане и воспитания воли к тому, чтобы жить в добре и достигнуть совершенного мира. Если мы восхищаемся спокойствием и тишиной, это происходит потому, что они помогают сосредоточению. Волю следует подчинять, но не подавлять. Без дисциплины и упражнения воли нельзя достигнуть ничего великого. Когда молодой принц спросил Будду, сколько времени потребуется для усвоения его учения, Будда сказал, что здесь, как и в искусстве верховой езды, все зависит от того, есть ли у ученика пять необходимых условий — уверенность, здоровье, достоинство, энергия и ум³.

Мы должны напряженным усилием воли отказаться не от всех желаний, но только от дурных желаний⁴. «Я проповедую аскетизм, поскольку я проповедую сожжение всего дурного в сердце. Тот, кто так поступит, подлинный аскет». Кроме того, аскетичес-

¹ Majjhima Nikāya, 21.

² В «Истории индийского буддизма» Таранатхи имеется рассказ о монахе Арьясангхе, увидевшем лающую и бросающуюся на людей собаку, нижняя часть тела которой была изедена червями. Движимый состраданием, Арьясангха подумал: «Если я не избавлю собаку от этих червей, бедняжка умрет, но если я сниму с нее червей и брошу их прочь, умрут черви». Тогда он решил отрезать немного мяса от своего тела, чтобы положить на него червей, — и так и сделал!

³ Majjhima, 65.

⁴ Mahāparinibbāna Sutta, VII.

кий искус Будды имеет в виду арену внутренней жизни духа, а не внешние судьбы тела. Будда фактически допускает заботу о теле, хотя и не допускает привязанности к нему. «Ты был когда-нибудь ранен стрелой в сражении?» «Да, был». «А ты смазывал свою рану мази, лил на нее масло, перевязывал ее куском тонкой материи?» «Да». «Любил ли ты свою рану?» «Нет». «Точно так же и аскеты не любят своего тела; но, не будучи к нему привязаны, они пользуются им для того, чтобы совершенствоваться в религиозной жизни»¹.

Будда даже разрешал бхикшу прилично одеваться, нормально питаться, иметь жилище и пользоваться медицинским уходом. Он знал, что телесное мучение вредно для силы духа, столь необходимой для понимания философских истин. Будда облагородил аскетизм, проводя различие между подлинным и ложным аскетизмом. Он осуждал нездоровые крайности некоторых безобразных типов аскетизма. Нож, если его схватить за лезвие, обрезает руку. Ложный аскетизм принижает людей. Для Будды аскетизм означает не разрыв жизненных уз, а искоренение эгоизма. Аскет — это не тот, кто умерщвляет тело, а тот, кто очищает душу. Аскетизм есть только отрыв от вещей, отвлекающих в сторону наши желания «от забот мира и обманчивости богатств и стремления к обладанию другими вещами». В упанишадах Начикетас с величайшим презрением отказывается от преходящих удовольствий мира, страстно желая познать Брахмана, живущего по ту сторону смерти, таящегося в глубинах. Отречение необходимо для всякой здоровой жизни. Когда монахиня Гаутами попросила Будду рассказать ей о сущности дхармы, Будда сказал: «Если в отношении какого бы то ни было учения ты уверена, что оно ведет к страсти, а не к миру, к гордости, а не к смирению, к желанию многого, а не к желанию малого, к любви к обществу, а не к любви к уединению, к праздности, а не к серьезному стремлению, к духу, который трудно успокоить, а не к духу, который легко успокоить, — то, о Гаутами, это учение не есть дхарма»². Размышление в одиночестве рекомендовалось, как средство воспитания духовного спокойствия и отказа от привязанности к вещам.

Для буддизма невозможно отказаться от связи с прошлым. С самых ранних ведийских времен в Индии существовали аскетические направления, проповедовавшие отказ от жизненных обязанностей и свободное скитание по земле. Мы видели в упанишадах, что, стремясь к высшему, «некоторые отказываются от желания иметь детей, от борьбы за богатство, от стремления к мирским благам и уходят нищенствовать». Брахманские законы признавали право таких людей отказаться от обязанностей жизни

¹ Milinda, p. 73.

² D a h l k e, Buddhist Essays, p. 215.

и соблюдения обрядов. Идеальный человек в Индии, перед которым склоняются государь и крестьянин, — это аскет, бродящий с чашкой для милостыни в руках по улицам и дорогам, от дома к дому, не произнося ни слова и не высказывая какой-либо просьбы. Якоби сказал о нищих: «Из законов, предписывающих уважать их, видно, что они, несомненно, имели признанный статус уже около восьмого века до нашей эры». Буддистские бхикшу — это нищие, живущие милостыней, давшие обет бедности и посвятившие себя распространению проповеди Будды. Конечно, Будда не ждал, что все люди станут аскетами. Он делит людей на два класса. Те, кто все еще привязаны к миру и мирской жизни, — *упасаки*, мирские люди, и те, которые благодаря самоумерщвлению освободились от него, — *шраманы*, аскеты¹. Несмотря на все свое уважение к мирским добродетелям, Будда полагал, что выполнение мирских обязанностей не помогает непосредственно спасению. «Полна превратностей домашняя жизнь, путь, оскверненный страстью; свободна, как воздух, жизнь того, кто отказался от всех мирских вещей. Как трудно для человека, который живет дома, жить более высокой жизнью во всей ее полноте, во всей ее чистоте, во всем ее светлом совершенстве! Итак, отрежу-ка я свои волосы и бороду, облечусь в одежды оранжевого цвета, уйду из домашней жизни и стану бездомным»². Однако в этом вопросе буддизм непоследователен, ибо, согласно Маджджиме никайе, человек может достигнуть нирваны, не будучи монахом. Хотя Будда осуждал болезненную аскетическую практику, мы с удивлением находим, что иску́с, требуемый от буддистских братьев, в ряде случаев более суров, чем все то, о чем говорится в брахманских текстах. Хотя теоретически Будда признает возможность достижения спасения без сурового аскетизма, на практике, по его мнению, он необходим почти всем.

Сангха — это буддистское братство, в которое вступают ученики, решившие вести совершенную жизнь. Это религиозный орден, в члены которого принимают после ряда обетов и заявлений о принятии основных положений веры. Он открыт для всех без исключения. Вначале Будда неблагоприятно относился к женщинам. Когда Ананда спросил его, как должен вести себя мужчина в присутствии женщины, Будда ответил: «Избегай смотреть на нее... если необходимо смотреть, не говори с ней; если необходимо говорить, тогда держись настороже»³. Когда пария, вдова Шуддходаны, решила вступить на путь отшельнической жизни и пришла к Будде, прося обратить ее, в сопровождении жен пятисот князей, Будда трижды отказывал, считая, что

¹ Ср. различные францисканские ордены.

² *Tevijja Sutta*, I. 47.

³ *Mahāparinibbāna Sutta*, V. 23.

принятие женщин в орден смутит дух многих, вступивших в него прежде. Когда они снова пришли — ноги их кровоточили, одежда была в пыли, — Ананда спросил: «Разве Будды рождаются в мир только ради блага мужчин? Несомненно, они рождаются и на благо женщин». После этого они были приняты. Поскольку земное страдание касается всех, путь из него тоже должен быть открыт для всех, кто хотел бы на него стать. Только больные люди и закоренелые преступники, а также те, чье принятие вызвало бы конфликт с существующим правом, — солдаты, должники, рабы, сыновья родителей, не желающих их вступления в орден, и дети, — не принимались. Сангха — это организованное братство, состоящее из монахов и нищих. Аскеты брахманистской религии не обладали такой организованной корпорацией. Организованность буддистов объясняется духом прозелитизма, сознательно усвоенного ими. Буддистский монах не имеет власти спасти или осудить человека. Он не творит чудеса, он не посредник между богом и человеком, но всего лишь проводник, руководитель. В Сангху входят как мирские члены, так и монахи. Если мирской член — это признающий учение Будды, то монах — это миссионер. Правила буддистской Сангхи заимствованы из брахманских сводов правил, но приспособлены для миссионерских целей. Отношение между Буддой и его учениками или между монахами и последователями учения — это отношение между учителем и учеником.

По вопросу об отношении Будды к кастам существует много недоразумений. Он не выступает против этого института, а придерживается точки зрения упанишад. Брахман, или руководитель общества, — брахман не столько по рождению, как по характеру. Во времена Будды кастовая система была в запутанном состоянии, различия основывались скорее на рождении, чем на качествах того или иного человека. «Брахман, устранивший всякую греховность, свободный от высокомерия, от скверны, сдерживающий себя, обладатель совершенного знания, выполнивший обязанности святости, такой брахман справедливо называет себя брахманом. Тот, кто уступает гневу и чувствует ненависть, дурной человек, ханжа, придерживающийся неправильных взглядов, обманщик — это отверженный, это человек, не имеющий сочувствия к живущему». «Не по рождению становится человек брахманом, не по рождению — отверженным; по деяниям он становится брахманом, благодаря деяниям — отверженным»¹. Во власти всех людей стать совершенными. Сам Будда являет пример совершенства познания, которого мог бы достигнуть любой человек с помощью размышления и самообуздания. Неправильно думать, будто некоторые люди обречены на рабство и бесче-

¹ См. *Vasala Sutta*, *Vāseṭṭha Sutta* и *Dhammapada*, chap. XXVI.

стие, а другим предназначены добродетель и мудрость. Поэтому в монашеский орден принимались члены всех каст. Всякий мог стать буддистом и достигнуть высших степеней, став членом Сангхи. Этим буддизм подрывал кастовый дух, который впоследствии привел к бесчеловечной практике. Но этот же взгляд не был чужд и брахманистской теории, которая также смотрела на высший статус саньясина как на статус, стоящий выше каст. Мы не можем сказать, что Будда отменил касты, потому что религия Будды аристократична^[82]. Она полна тонкостей, которые могли быть понятны только образованным людям, и Будда всегда имеет в виду саманов и брахманов. Его первыми обращенными были брахманы и богатые юноши Бенареса. Мы не можем сказать, что Будда осуществил какую-то социальную революцию. Даже рождение в семье брахмана Будда считает вознаграждением за какую-нибудь заслугу¹. Он был духовным реформатором в том смысле, что завоевал для бедных и униженных место в царстве божием. «Все еще очень широко распространенное мнение, что буддизм и джайнизм были реформаторскими движениями и что, если говорить конкретнее, они представляли восстание против тирании каст, совершенно ошибочно. Эти движения представляли собой всего лишь протест против кастовой исключительности брахманских аскетов; но касты как таковые признавались ими полностью. Даже прием в их ордены, на словах открытый для всех, был сначала практически ограничен высшими кастами. Важно отметить для характеристики отношения этих орденов к брахманским институтам страны, что хотя в духовных вопросах их так называемые мирские члены были обязаны руководствоваться их указаниями, но в отношении церемоний, например тех, которые сопровождали рождение, вступление в брак и смерть, они должны были обращаться к услугам старых брахманских жрецов»². Будда не был социальным реформатором. Его самым прочным убеждением было то, что страдание связано с эгоизмом, и он проповедовал нравственные и духовные правила, выполнение которых должно было искоренить самодовольное представление о я. Весь дух Будды был потусторонен, он не имел качеств пламенного энтузиаста земного царства, необходимых для социального реформатора или народного вождя. «Дух Будды был чужд этому энтузиазму, без которого никто не может выступать в качестве борца за угнетенных против угнетателя. Пусть государство и общество остаются такими, какие они есть; религиозный человек, отвергнувший мир в качестве монаха, не принимает участия в его заботах и занятиях. Каста для него не имеет

¹ См. Hardy, *Manual of Buddhism*, p. 446.

² Hoernle, *Calcutta Review*, 1898, p. 320.

никакого значения, ибо все земное перестало вызывать у него интерес; но ему никогда не приходит в голову использовать свое влияние для уничтожения каст или для смягчения строгости кастовых правил для тех, кто остался в окружающем его мире»¹. В мире мысли как упанишады, так и Будда протестовали против кастовых строгостей. Как упанишады, так и Будда считали, что бедные и униженные могут обладать высочайшими духовными достоинствами, но ни упанишады, ни Будда не искореняли ведийских учреждений и обычаев, хотя в этом отношении буддизм несколько более преуспел, нежели брахманизм. Страсть к социальным реформам была практически незнакома даже лучшим умам того времени. Демократия — это современный двигатель социальной реформы.

Мы уже говорили, что Будда не вмешивался в домашний ритуал, который продолжали исполнять согласно ведийским правилам². Что касается авторитета вед в вопросах доктрины, догматики, то Будда не принимает его. Как общее правило, он отвергает все эзотерические, тайные учения: «О ученики, троим принадлежит таинственность, а не откровенность — женщинам... мудрости жрецов... ложному учению»³. Я проповедовал истину, не делая никакого различия между эзотерическим и эзотерическим учением, потому что в отношении истин, Ананда, у Татхагаты нет ничего, подобного сжатому кулаку учителя, который что-то удерживает»⁴. Сам Будда осуждал учение вед. Он протестовал против той части вед, в которой говорится о принесении в жертву животных. Во всяком случае, таково мнение Джаядэвы, автора «Гитаговинды», и Рамачандры Бхарати, автора «Бхактишатаки», иначе называемой «Буддхашатакой».

ХV. КАРМА И НОВОЕ РОЖДЕНИЕ

Закон кармы не налагается извне, он заложен в самой нашей природе. Формирование духовных навыков, растущая склонность к злу, ожесточающее влияние повторения, которое подрыывает фактическую свободу я, знаем мы это или нет, — все это входит в закон кармы. Мы не можем избежать последствий наших поступков. Прошедшее действительно создает настоящее и будущее. Закон кармы — это принцип, устанавливающий справедливость в человеческих отношениях^[83]. «Именно вследствие различия в их кармах люди не одинаковы. Некоторые долговечны, некоторые недолговечны, некоторые здоровы, некоторые

¹ Oldenberg, Buddha, pp. 153—154.

² См. Bhāṅḍarkar, A Peep into the Early History of India.

³ Aṅguttara Nikāya.

⁴ Mahāparinibbāna Sutta.

болезненны и т. д.»¹ Без этого объяснения люди чувствовали бы себя жертвами чудовищной несправедливости. Это помогает страдальцу смириться, ибо он понимает, что своим страданием он уплачивает старый долг. Оно также заставляет наслаждающегося быть добрым, ибо он должен делать добро, чтобы снова заслужить подобную жизнь. Когда один преследуемый ученик пришел к Будде с разбитой головой и кровоточащими ранами, Будда сказал ему: «Страдай, пусть это будет так, о архат... ты теперь ощущаешь результаты своей кармы, которые могли бы стоить тебе столетий страдания в чистилище». В учении о карме делается упор на индивидуальную ответственность и действительность будущей жизни. Оно признает, что возмездие за грех зависит от условий состояния грешника. Если дурной поступок совершен человеком, слабым в умственном и нравственном отношении, то такой поступок может привести его в ад. Если такой же поступок совершает хороший человек, то дело может обойтись всего лишь небольшим мучением в этой жизни. «Это так же, как если бы человек положил кусок соли в маленькую чашку с водой— вода стала бы соленой и не пригодной для питья. Но если бы тот же кусок был положен в реку Ганг, вода Ганга не испортилась бы в сколько-нибудь заметной степени»².

Теория кармы значительно старше буддизма, хотя она получает логическое оправдание в философии становления. Люди представляют собой временные звенья в длинной цепи причин и следствий, где нет ни одного звена, независимого от всех остальных. История индивида начинается не тогда, когда он рождается, она осуществлялась уже в течение многих веков.

Когда карма становится высшим принципом, стоящим выше богов и людей, трудно найти какое-нибудь место для инициативы и стараний людей. Если все, что происходит, обуславливается кармой, трудно представить себе, почему индивид должен заботиться о том, что он делает. Он может только действовать в соответствии с законом. Спасение — это только другое название для примирения с ходом вещей. Подобная концепция нет-нет, да и появляется в истории мысли. Греки считали, что существует неумолимая судьба, стоящая выше людей и богов, и эту судьбу нельзя изменить никакими усилиями и молитвами. Та же самая страшная судьба появляется в религии кальвинистов и в мусульманской религии («кисмет»). Никто не может узнать даже от Будды, предназначено ли ему спастись и приобрел ли он достаточно заслуг для того, чтобы иметь право на спасение. Можно допустить, что Будда не дал прямого ответа на вопрос о свободе и обошел его, как вопрос умозрительный. Однако его система допускает возмож-

¹ Milinda. См. Majjhima, III. 203; B u d d h a g h o ṣ a, Atthasālinī, p. 88.

² Aṅguttara Nikāya, I. 249.

ность свободного действия и полного преодоления всего закона кармы¹. Его требование энергии, усилия и борьбы с ненавистью и заблуждением несовместимо с отрицанием свободы. В его схеме есть место для раскаяния, *самвеги*. Нижеследующие соображения могут позволить нам примирить упор, который буддизм делает на карму, со свободой. Главный аргумент в поддержку детерминизма даже в современной мысли исходит из причинности. Карма, согласно буддизму, — это не механический принцип, она органична по характеру. *Я* развивается и расширяется. Нет *я*, есть только развивающееся сознание, которое может быть развернуто в целом ряде состояний. Хотя настоящее определено прошедшим, будущее остается открытым и зависит от направления нашей воли. Определение настоящего прошедшим, однако, не является чисто механическим. Закон кармы гласит, что существует непрерывность прошедшего и настоящего, что настоящее согласуется с прошедшим. Это не означает, что настоящее есть единственно возможное следствие прошлого. «О жрецы, если кто-нибудь говорит, что человек должен пожинать жатву сообразно своим деяниям, в таком случае нет религиозной жизни и не представляется никакой возможности полного искоренения несчастья. Но если кто-нибудь говорит, о жрецы, что вознаграждение, получаемое человеком, согласуется с его деяниями, в этом случае, о жрецы, религиозная жизнь есть и представляется возможность полного искоренения несчастья»². Механическое, неправильное толкование закона кармы вступает в конфликт с требованиями этики и религии.

Вся трудность проблемы объясняется психологической ориентацией мировоззрения Будды. Разложение *я* на ряд качеств, тенденций и склонностей совершенно закономерно для психологической науки с ее ограниченным предметом. Для психологии, прослеживающей возникновение и развитие духовных представлений и устанавливающей причинные связи между ними, детерминизм сохраняет свою силу. Но он никогда не может адекватно объяснить состав единого *я*. Если не подчеркивать субъективный фактор, единственное начало, для которого духовные факты являются фактами ума, мы будем неправильно толковать природу *я*. Если изолировать его от его содержания, оно становится логической абстракцией, а это не то, что определяет наши действия. Все наше *я* в любой момент есть субъект нашей деятельности, оно обладает способностью выходить за рамки своего прошлого. *Я* отдельно от содержания не имеет характера и бесплодно; одно лишь содержание, без *я*, подтверждает полный детерминизм; для конкретного же *я* существует свобода. Сказать, что ничто не случается без причины, совместимо с положением, что нынешнее

¹ См. Milinda, IV. 8. 39—41.

² Aṅguttara Nikāya, III. 99.

состояние я может выступать в качестве причины. Буддизм протестует только против ненаучного взгляда индетерминизма, рассматривающего свободную волю как не поддающуюся расчету силу, которая чуть ли не мешает правильной работе ума. В мире есть нечто большее, чем механический закон, хотя существует самая настоящая естественная история мыслей и желаний индивида. Карма утверждает эту упорядоченность естественного процесса, как и духовного развития. Она не стремится устранить ответственность или сделать ничтожными усилия, потому что без усилия нельзя достигнуть ничего великого.

Буддисты говорят, что когда мы достигаем высшего состояния, карма перестает действовать. Все прошлые деяния с их результатами исчезают навсегда. Состояние свободы выше добра и зла. Часто буддисты утверждают, что нравственность перестает обладать трансцендентальной ценностью, когда на нравственные акты смотрят как на препятствие к окончательному блаженству, поскольку они неизбежно влекут за собой какое-то воздаяние и сохраняют круг существования. Мы должны избавиться как от заслуг, так и от прегрешений, если хотим спастись от этой жизни. Всякое нравственное поведение есть подготовка к этому окончательному состоянию. Когда идеал осуществлен, борьба прекращается. Нет никакого следствия, которое могло бы быть осуществлено в каком-то будущем состоянии. Это соответствует учению упанишад, утверждающих, что что бы ни делал человек, достигший освобождения, он все делает без привязанности. Не деяния сами по себе приводят к результатам, но только деяния, происходящие от эгоистичных желаний. Поэтому высшее состояние стоит выше нравственных правил и действия закона кармы, но нравственность имеет органическое значение для этой цели.

Вращающееся колесо — вот символ ряда жизней, определяемых принципами кармы. Распад старого есть образование нового. Смерть — не что иное, как рождение, имевшее колыбелью пламя. В течение всей жизни происходят изменения. Рождение и смерть — это жизненные изменения, которым мы даем особые имена. Когда масса действий, которые должны были получить воздаяние здесь, исчерпана, наступает смерть. Колесо жизни дает нам новые возможности, с помощью которых, если мы захотим, мы можем улучшить нашу судьбу. В этом колесе постоянно поднимаются и опускаются не только люди, но и все живые существа.

Будда, в соответствии с брахманской теорией, говорит о существовании ада для злых и нового рождения для несовершенных. Существование рая также признается^[84]. «После распада тела в результате смерти делающий добро возрождается в некоем счастливом состоянии на небесах»¹. Иногда буддисты рассматри-

¹ Mahāparinibbāna, I. 24.

вают небо и ад как временные состояния перед новым рождением. Ранний буддизм популяризировал понятие нового рождения в джатаках — рассказах, говорящих о предыдущих рождениях Будды и о ряде самоотверженных поступков, с помощью которых он подготовился к окончательной победе над злом в великой духовной борьбе под «древом бо». Буддисты утверждают, что мы можем видеть бесконечное прошлое каждой жизни, если выработаем у себя определенные сверхъестественные способности.

В буддизме нет ничего похожего на переселение душ или переход индивида из одной жизни в другую. Когда человек умирает, его физический организм, основа его психики, распадается, и таким образом психическая жизнь приходит к концу. Вновь рождается не тот же самый мертвый человек, но другой. Нет никакой души, которая могла бы переселяться. Продолжает существовать лишь характер¹. Буддизм не объясняет механизма, с помощью которого сохраняется непрерывность кармы между двумя жизнями, отделенными друг от друга явлением смерти. Он просто предполагает такую непрерывность. Нам говорят, что последовательные жизни связаны цепью естественной причинности. Получающийся в результате характер создаст новую индивидуальность, автоматически тяготеющую к состоянию жизни, для которого она приспособлена. Буддисты утверждают, что в результате силы кармы сознание умирающего человека порождает или начинает ряд состояний сознания, связанных с каким-то тончайшим организмом, причем последнее состояние находит свое обиталище в чем-то чреве². На этот решающий элемент обычно взирают как на последнюю мысль, становящуюся сущностью нравственной и интеллектуальной жизни умирающего человека. Это — сила, остающаяся в качестве желания новой жизни, когда приходит смерть. Должна существовать не только эта карма — сила, являющаяся следствием действий, но и *упадана*, или привязанность к существованию. Поскольку жизнь есть сочетание, то если отдельные элементы не встретились бы друг с другом, не было бы и жизни. Должна действовать какая-то сила, стремящаяся вновь сочетать рассеянные элементы. Под давлением этой силы притяжения, называемой *упаданой*, создается новое сочетание. Карма не могла бы ничего сделать без этой силы. Карма есть одушевляющий принцип, ожидающий своего материала.

«Ибо, когда в каком-нибудь существовании кто-либо подходит ко вратам смерти, будь то естественным ходом вещей или путем насилия; и когда в результате соединения нестерпимых, смертель-

¹ См. Abhidharmakośa, III. 24.

² См. P o u s s i n, The Way to Nirvāna, pp. 83—84.

ных мучений все члены, большие и малые, распадаются и отрываются друг от друга в каждом суставе и в каждой связке; и тело подобно зеленому пальмовому листу, выставленному на солнце, постепенно высыхает; и зрение и другие органы чувств перестают действовать, а способность чувствовать, способность думать и жизненность оказывают последнее сопротивление в сердце, — тогда сознание, находящееся в этом последнем убежище, в сердце, продолжает существовать по закону кармы, иначе называемому склонностью. Эта карма, однако, все еще сохраняет часть того, на чем она выросла, и состоит из тех прошлых деяний, которые имели большое значение, часто повторялись и недавно совершались; может быть также, что эта карма создает отражение себя или нового образа жизни, в который человек вступает в данное мгновение; обладая всем этим как объектом, сознание продолжает существовать.

Далее, пока сознание все еще существует и поскольку желание и невежество остались и зло объекта скрыто этим невежеством, желание склоняет это сознание к данному объекту; и карма, возникающая вместе с сознанием, толкает его к объекту. Это сознание, будучи в данном состоянии, в своем ряду, склоненное к объекту желанием и толкаемое к нему кармой, подобно человеку, раскачивающемуся над потоком на веревке, привязанной к дереву на высоком берегу; оно покидает свое первоначальное место и продолжает существовать в зависимости от чувственных предметов и других вещей и потом переходит — или не переходит — на другую остановку, созданную кармой. Здесь прежнее сознание, поскольку оно исчезает из существования, называется кончиной, а новое, поскольку оно возрождается в новом существовании, называется новым рождением. Но следует понимать, что это последнее сознание не перешло в нынешнее существование из прежнего, а также и то, что его нынешнее появление — только следствие причин, содержащихся в старом существовании, а именно кармы, или предрасположения, склонности»¹.

Проводится различие между животными, призраками и людьми, с одной стороны, и богами и существами ада, или демонами, — с другой². Последние являются призрачными, и их сознание рождения может само для себя создать новое тело из неорганизованной материи. У животных, призраков и людей сознание рождения предполагает физические обстоятельства, и если их

¹ Buddhaghōṣa Visuddhimagga, chap. XVII, см. W. B. T., pp. 238—239. Пример попытки средневековой буддистской психологии объяснить новое рождение или зачатие, *патисандхи*, читатель может найти в переводе Абхидхамматгасангахи Ануруддхи, сделанном г-ном Аунгом, особенно во вступительном очерке.

² См. A u n g and R h y s D a v i d s, *Compendium of Philosophy*, pp. 137—139.

нет налицо в момент смерти, умирающее сознание не может сразу же, не прерываясь, превратиться в сознание рождения нового существа. Для таких существ допускается промежуточное существование в кратковременной форме гандхарвы. Этот гандхарва, будучи подобен бесплотному духу, при первой возможности создает с помощью элементов зачатия соответствующий зародыш⁸⁵.

Причинное объяснение непрерывности относится также и к перерождению. Человек, который вновь рождается, — это наследник действий мертвого человека. Но он — новое существо. Хотя постоянного тождества нет, нет в то же время никакого уничтожения или отсечения старого. Новое существо — это то, чем сделали его его деяния. На эту теорию сохранения кармы содержится намек в упанишадах, в беседе между Артабхагой и Яджнявалкьей (Брихадараньяка упанишада).

Если главная тенденция буддизма состоит в том, чтобы представить карму элементом, продолжающим существовать, то можно встретить и намеки на то, что такая функция иногда приписывается виджняне. «Все, чем мы являемся, — это результат того, что мы думали». О виджняне говорится, что она в действительном смысле представляет собой сущность нашей души¹. Это только свидетельствует о тесном родстве между виджняной и кармой, между мыслью и волей. В высшем состоянии нирваны мы свободны от кармы и от виджняны, и вся печаль прекращается, когда личность распадается. Карма поддерживает жизненный процесс, а когда она исчерпывается, индивидуальное существование приходит к концу.

XVI. НИРВАНА

«И вот благородная истина об исчезновении мучения. Воистину это — исчезновение, так что не остается никакой страсти; это отказ, избавление, освобождение, отречение, наконец, от этой сжигающей жажды». Будда не ставил прямо вопроса о природе нирваны. Он считал, что его миссия состоит не столько в том, чтобы раскрыть тайны блаженства, сколько в том, чтобы привлечь людей к его осуществлению. Для него всепоглощающим интересом обладали жизненные страдания. Слово «нирвана» буквально означает «затухание» или «остывание». «Затухание» напоминает кончину. «Остывание» кажется не полным уничтожением, но только умиранием страсти. «Освобожденный ум подобен затухающему пламени»². На эти два смысла слова «нирвана» следует смотреть

¹ Интересно отметить, что даже согласно Юму личное тождество возникает только из «ровного и непрерывного движения мысли по пути связанных идей».

² *Dīgha Nikāya*, II. 15. См. также *Majjhima*, 72, где Будда сравнивает нирвану с угасающим пламенем, которое не могут больше поддерживать солома или дрова. Шветашватара-упанишада (IV. 19) говорит о Параматмане как об огне, топливо под которым истощилось. См. также *Ṇṣimhottaratāpanīya Uṇ.*, 2.

как на отрицательную и положительную стороны одного конечного состояния бытия, которое не может быть адекватно охарактеризовано в выражениях, доступных пониманию. Во всяком случае, нирвана, согласно буддизму,— это не блаженное единение с богом, ибо такое единение есть только продолжение желания жить. Тот факт, что Будда имеет в виду только затухание ложного желания, а не всего существования, явствует из многих мест источников. Нирвана есть лишь разрушение пламени вожделения, ненависти и невежества. Только понимая нирвану таким образом, мы сможем понять, как Будда достиг бодхи в возрасте тридцати пяти лет, а потом провел оставшиеся сорок пять лет жизни в деятельной проповеди и совершении добрых дел. Иногда проводится различие между двумя видами нирваны — 1) *упадхишешей*, когда угасают только человеческие страсти, и 2) *анупадхишешей*, когда угасает всякое бытие. Согласно Чайлдерсу, первое есть состояние совершенного святого, у которого все еще наличествуют пять скандх, хотя желание, привязывающее нас к бытию, и затухло. В последнем случае мы имеем прекращение всякого бытия, следующее за смертью святого. Это, по видимому, различие между теми свободными, внешняя жизнь которых продолжается, и теми, чья внешняя жизнь прекращается. Когда говорится, что кто-то достиг нирваны на этом свете, подразумевается упадхишеша-нирвана¹⁸⁶¹. Это—архатство, становящееся паринирваной, когда архат исчезает из мира переходящих вещей. Таким образом, разница между упадхишешей и анупадхишешей соответствует разнице между нирваной и паринирваной, умиранием и полным умиранием¹. В этом вопросе нет строгого словоупотребления². Даже паринирвана не может означать абсолютного небытия. Она означает только абсолютное совершенство бытия. «Мудрый Будда объявляет, что окончательное освобождение есть не что иное, как поток безупречно чистых состояний сознания»³. Это духовный покой, свободный от напряжения и конфликта. Уничтожение дурных наклонностей сопровождается одновременным духовным прогрессом. Нирвана, являющаяся завершением духовной борьбы, представляет собой положительное блаженство. Это — цель совершенства, а не бездна уничтожения. Путем разрушения всего, что в нас есть индивидуального, мы входим в общение со всей вселенной и становимся неотъемлемой частью некоего великого процесса. В таком случае совершенство есть чувство единства со всем сущим, когда-либо бывшим и когда-либо могущим быть. Горизонт бытия расширяется до границ всей действительности. Это вид существования, лишенный эгоизма, существования без времени, полного «веры, мира, спокойст-

¹ Milinda, II, 2. 4.

² См. Oldenberg, Excursus on Nirvāna, III.

³ S. S. S., II. 4. 21.

вия, блаженства, счастья, нежности, чистоты, свежести»¹. В «Милинде» есть места, указывающие, что Будда перестал существовать после паринирваны. «Благословенный отошел, и его кончина была такова, что не осталось никакого корня для создания другого индивида. Благословенный скончался, и нельзя сказать о нем, что он здесь или там. Но в плоти его учения можно его найти»². Мы не можем поклоняться Будде, потому что его больше нет; поэтому мы поклоняемся его останкам и его учению³. Нагасена красочно изображает концепцию нирваны как затухание или прекращение всякой деятельности (*читтавриттиниродха*), прекращение всякого становления (*бхаваниродха*)^[87], но нам кажется, что для некоторых ранних буддистов нирвана означала полноту бытия, вечное блаженство, вознесение высоко над радостями и горестями мира. «Когда Татхагата, о Ваччха, так освобождается от категории материальности, он глубок, неизмерим, глубины его трудно достигнуть, как глубины великого океана». Монахиня Кхема уверяет Пасенади из Косалы, что смерть освобождает Татхагату от эмпирического существования пяти скандх. Сарипутта укоряет Ямаку за еретический взгляд, будто бы монах, у которого нет больше грехов, будет уничтожен^[88]. Макс Мюллер и Чайлдс после систематического исследования всех мест, относящихся к нирване, заключают, что «нет ни одного места, из которого следовало бы заключить, что значение нирваны — уничтожение». Ясно, что исчезает ложная индивидуальность, а истинное бытие остается. Подобно тому как радуга есть смесь факта и воображения, так и индивидуальность есть сочетание бытия и небытия. Падающие капли дождя есть рупа, линия света — нама, а результат их пересечения — бхава — радуга, являющаяся видимостью, иллюзией. Но в ее основе, которая вечна, имеется что-то реальное. «Мир покоится на мне только в той мере, в какой он, как познаваемое, противостоит мне, как познающему. Только форма может быть познана, а не то, на чем она основана. Вот почему мир можно отвергнуть только с помощью знания, то есть в той мере, в какой он есть форма. Только в той мере, в какой он есть форма, он возникает и исчезает. Он есть становление, а становление может иметь конец. Однако то, на чем форма основана, элементарное — это бытие; и никогда и нигде бытие не может перейти в небытие; нигде и никогда не может то, что вечно, прийти к концу»⁴. Нирвана есть вечное условие бытия, ибо она не санскара — не то, что сделано

¹ Milinda, II. 2. 9; III. 4. 6; II. 1. 6.

² Milinda, III. 5. 10. Здесь содержится намек на мысль, выраженную в «Невидимом хоре» Джорджа Элиота или в «Синей птице» Метерлинка, — жизнь в памяти потомства.

³ IV. 1; см. также Samyutta, I.

⁴ D a h l k e, Buddhist Essays, p. 258.

или сложилось, и потому непостоянно. Она продолжается, в то время как ее выражения меняются. Вот что содержится за скандхами, которые подвержены рождению и распаду. Иллюзия становления основана на реальности нирваны. Будда не пытается дать ей определение, поскольку это коренное начало всего и как таковое неопределимо. Указывается, что в нирване, которую сравнивают с глубоким сном, душа теряет свою индивидуальность и сливается с объективным целым. Согласно взгляду, подчеркиваемому в позднейших трудах школы махаяна, все существующее есть *бхаванга*, поток бытия. Ветер невежества дует над ним и возмущает его ровное течение, вызывает волнение в океане существования. Он будит спящую душу, ее спокойное, не связанное оковами движение останавливается. Она пробуждается, думает, создает индивидуальность и обособляет себя от потока бытия. В глубоком сне эти барьеры ломаются. Нирвана представляет собой возвращение в поток бытия, возобновление непрерывного течения. Как ни одна мысль не мешает потоку бытия, когда человек спит, так и нирвана представляет собой мирный отдых. Нирвана — это не уничтожение и не существование, как мы его понимаем, — это превращение в одно с вечной реальностью, чего, правда, Будда прямо не признает. Только поскольку нирвана находится за пределами человеческой мысли, нам приходится употреблять для ее характеристики отрицательные термины. Это — состояние, выходящее за рамки отношений субъект — объект. В нем нет никакого следа сознания *я*. Это — состояние деятельности, не подчиненное причинности, ибо это безусловная свобода¹. Это состояние реально и длительно, хотя оно и не существует в мире времени и пространства^[89]. Псалмы старейшин ордена и монахинь полны красноречивых восхвалений глубокой радости и бессмертного наслаждения нирваны, превосходящих все описания. Индивидуальное сознание достигает такого состояния, когда всякое относительное существование распадается. Это — потусторонний мир молчания. В одном смысле это — самоугасание, в другом — абсолютная свобода. Это — потухание звезды в блестящем восходе солнца или таяние белого облака в летнем воздухе. Мысль о том, что нирвана — уничтожение, является, согласно Будде, «дурной ересью»².

Хотя подразумевается, что состояние нирваны есть высший вид деятельности, все же его рассматривают главным образом как нечто негативное, как пассивное состояние. В период, когда в мире, полном жизни, суматохи и возбуждения, не было никакой надежды для людей, уставших от существования, совершенное состояние представляется скорее спокойным, нежели романтическим, — это

¹ Cp. *Sūnyatānimittapraṇihitam*.

² *Samyutta*, III. 109.

состояние покоя, счастья, тишины и мира, отдыха и освежения. Беспрестанный поток нового рождения ощущается с такой силой, что нирвану, то есть состояние, в котором этот поток будто бы останавливается, приветствуют как благословенное освобождение.

Будда, вместе с мыслителями упанишад, отказывался от каких бы то ни было умозрений о состоянии людей, достигающих нирваны, поскольку оно не является объектом познания. Но, подобно упанишадам, он дает описание этого состояния, как положительное, так и отрицательное. В Тевидджа сутте он даже позволяет, чтобы это состояние называли союзом с Брахмой. Поскольку такая характеристика не совместима со взглядом, делающим из Будды негативного мыслителя, отрицающего всякое постоянное начало в человеке и в мире, Рис Дэвидс говорит: «Выдвигая надежду на единение с Брахмой в качестве результата практики всеобщей любви, Будда, по всей вероятности, имел в виду союз «единения с Брахмой» в буддистском смысле, то есть временное содружество в качестве отдельного существа с буддистским Брахмой, которым должен пользоваться новый индивид, не тождественный сознательно со своим предшественником. Вполне возможно, что на эту часть сутты следует распространить *argumentum ad hominem* и что высказывание в III, I должно означать: «Это (всеобщая любовь) есть единственный путь к тому роду единения с вашим собственным Брахмой, которого вы желаете». Но такую уступку еретическому мнению в конце собственного изложения истины едва ли можно приписать какому-либо будде»¹. Рис Дэвидс забывает, что, согласно Будде, это вовсе не ересь. Если мы смотрим на нирвану как на положительное состояние, тогда мы должны допустить реальность чего-то постоянного. Логика — суровый надсмотрщик. Будда вынужден признать некое постоянное начало. «Есть, о ученики, нечто не рожденное, не созданное, не сделанное, не составленное. Если бы этого не было, о ученики, этого чего-то не рожденного ... не было бы возможного исхода для того, что рождено»². Ясно также, что сведение *я* к ряду скандх не носит окончательного характера. Если *я* есть только непостоянное соединение тела и духа, качеств и функций, то, когда оно исчезнет, не будет ничего, что освобождается. Мы уничтожаем наши желания, сжигаем нашу карму и погибаем навсегда. Свобода становится смертью. Но нирвана есть безвременное существование, и поэтому Будда должен признать существование безвременного *я*. В основе всей жизни имеется бытие, которое не обусловлено, стоит выше всех эмпирических категорий, имеется нечто, не вызывающее никаких следствий и не являющее-

¹ R h y s D a v i d s, Introduction to Tevijja Sutta, S. B. E., vol. XI, p. 161.

² Udāna, VIII. 3; Itivuttaka, 43.

ся следствием чего-либо другого. «О нирване мы не можем сказать, что она возникла, или что она не возникла, или что она может возникнуть; что она есть прошедшая или будущая, или настоящая»¹. Нирвана есть одновременность, являющаяся опорой всякой последовательности. Конкретное время теряется в вечном. Изменчивая природа мира скрывает за собой устойчивую действительность. Только такой взгляд необходим для того, чтобы дополнить характеристику нирваны, данную Буддой. Будда не беспокоился по поводу определения этих трансцендентальных понятий, которые он считал действительными, ибо они не помогли жизни и движению вперед. В соответствии со своим учением, изложенным в связи с вопросами Малункьяпутты, — что он будет обсуждать только те проблемы, которые имеют отношение к продвижению вперед к покою, святости и просветлению, — он не позволял ставить вопрос об окончательной цели. Но намеренный отказ отвечать на этот жизненный вопрос или уклончивый ответ на него не могут уничтожить тенденции ставить его. Такой вопрос порождается инстинктом человеческого духа. И когда Будда не дал ортодоксального решения, разные школы вывели различные заключения из его отношения к этим вопросам^[90]. Некоторые сводят нирвану к *шуньяте*, пустоте и ничто. Епископ Биганде говорит: «Вследствие необъяснимой и достойной сожаления эксцентричности эта система обещает людям в качестве вознаграждения за их нравственные усилия бездонную пропасть уничтожения». Согласно г-же Рис Дэвидс, «нирвана у буддизма значит просто уничтожение». Олденберг склоняется к такому же отрицательному взгляду². Дальке часто говорит о том же. В одном месте он пишет: «Только в буддизме понятие свободы от мучений остается чисто негативным, а не прикрыто положительным — небесным блаженством»³. Согласно этим авторам, нирвана есть ночь, ничто, мрак, где потух всякий свет. Такое одностороннее толкование теории Будды не новость. Будда, заявив, что состояние освобожденных нельзя себе представить, продолжает: «Уча этому, объясняя это, я навлекаю на себя ложные, необоснованные, неправильные, не истинные обвинения со стороны некоторых...» «Самана Готама неверующий: «разрушение подлинного бытия, уничтожение, смерть — вот что он проповедует». То, чем я не являюсь, то, чем не является мое учение, — в этом меня обвиняют»⁴. Странно, но некоторые считают буддийскую нирвану столь положительно приятной, что обвиняют Будду в гедонизме. Очевидно, на основе высказываний Будды очень рано выработались два различных взгляда. Подлинная же позиция Будды, вероятно, состоит в том, что нирвана есть состоя-

¹ Milinda.

² См. Oldenberg, Buddha, p. 273.

³ Dahlke, Buddhist Essays, p. 48.

⁴ Majjhima, 22 [91].

ние совершенства, которое мы не можем постигнуть, а если нам приходится характеризовать ее, то лучше всего отобразить ее недостатку предстанию с помощью отрицательных характеристик, а ее богатство содержания положительными предикатами, имея все время в виду, что такие характеристики в лучшем случае лишь приблизительно верны.

ХVII. ОТНОШЕНИЕ К БОГУ

В господствующей религии периода Будды главной чертой был дух торговли, установившийся между богами и людьми. Хотя Брахман упанишад был высок и благороден, в народе имело хождение множество других богов — небесных тел и материальных стихий, растений и животных, гор и рек. Разнузданная вольность дикого воображения обожествляла все возможные предметы мира и, словно этого было недостаточно, добавляла к ним чудовищ, образы и символы фантазии. Несомненно, что упанишады поколебали авторитет этих богов в мире мысли, но они не помешали их господству в мире религиозной практики. И немало было людей, изображавших богов создателями мира и правителями вселенной, способными изменить в хорошую или дурную сторону судьбу человека. Будда понимал, что единственный путь к тому, чтобы устранить этот навязчивый страх перед богами и мучениями, грозившими в будущем, а также испорченность человеческого духа, склонного покупать добрую волю богов лестью и похвалой, состоит в том, чтобы раз и навсегда уничтожить всех богов. Идея первой причины не помогает нам в нравственном прогрессе. Она ведет к бездействию и безответственности. Если бог существует, он должен быть единственной причиной всего, что происходит, как хорошего, так и дурного, и человек не может иметь своей собственной свободы. Если же бог гнушается злом и отказывается от ответственности за дурные поступки, тогда он не есть всеобщий агент. Мы ожидаем, что бог нас простит¹. Если бог всемогущ в своей милости, если он в одно мгновение может сделать святого из преступника, тогда у нас появляется искушение быть равнодушными к добродетельной жизни и воспитанию характера. Воспитание характера оказывается всего лишь потерянными трудом. Небо и ад — это всего лишь воздаяния за добродетель и порок. Если совершение зла приводит в ад, люди чувствуют, что до ада еще далеко, а простое удовольствие — рядом с нами. Будде пришлось выступить против господствовавшего взгляда и заявить, что добродетель и счастье, порок и страдание органически связаны друг с другом². Неопределенная природа философского умозрения, предававшегося всякого рода фантазиям, и практическое убежде-

¹ «Бог меня простит, это его ремесло» (Гейне).

² См. *Āṅguttara Nikāya*, 6. 1.

ние, заставлявшее людей возлагать все бремя на богов, вместо того чтобы полагаться на свои собственные силы, побудило Будду ограничить свое учение этим миром. Чисто научное отношение не видит бога в громе, не видит ангелов на небесах. Религиозная иллюзия была уничтожена естественным объяснением вещей. Гипотеза личного бога казалась несовместимой с таким объяснением. Закон кармы требует от нас, чтобы мы отказались от всякого представления о божественном покровительстве, капризе и произволе. Величие бога и престиж провидения бледнеют перед этим принципом кармы. Ни один волос не может упасть с головы, ни один камень не может упасть на землю без веления кармы. Бог, который не может приспособлять и изменять, создавать или переделывать, — вовсе не бог. Кроме того, трудно примирить душераздирающие страдания жизни с верой в любящего бога. Страдание мира понятно только на основе гипотезы о карме. Она объясняет все в мире живых существ, обитателей ада, животных призраков, людей и богов. Нет ничего, что было бы выше кармы. Хотя Будда допускает существование божеств, подобных Индре, Варуне и т. д., для объяснения мира они не нужны. Даже они включены в круг рождений и не могут нарушить великий закон нравственной причинности¹. Нет никакого божественного творца нашего бытия. Человека порождает его собственные деяния. Даже то, каких родителей он имеет, зависит от его кармы. «Мое действие есть мое владение ... мое наследство ... чрево, носящее меня... племя, к которому я принадлежу... мое убежище». Взгляд правоверных, что есть высший личный создатель, Ишвара, и взгляд материалистов (свабхававада), что развитие мира есть следствие врожденной независимой мощи вещей, — оба они отвергаются буддистами. Разнообразие мира происходит от действий². Действия приносят с собой «плод господства». Они создают и организуют материальные вещи, необходимые для их вознаграждения^[92]. Если какому-то человеку предназначено быть рожденным солнечным богом, он не только рождается, но и получает жилище, небесный дворец, движущуюся колесницу и т. д. как «плоды господства»³. И точно так же в начале космического периода вся материальная вселенная создается господствующей энергией действий, которой должны пользоваться будущие жители. Вместилище мира (*бхаджаналока*) есть «плод господства» действий всех живых существ (*саттвалока*).

Ранние буддисты оспаривали традиционные аргументы, выдвигавшиеся в доказательство бытия бога. Доказательство, согласно которому если наличие часов требует существования часовщика, то и наличие мира требует существования бога, для них неприем-

¹ См. *Dialogues of Buddha*, I, pp. 280 ff., 302.

² *Karmajaṃ lokavaicitryam, Abhidharmaśāstra*, IV. 1.

³ *Adhipatiphala*.

лемо. Не обязательно нужна сознательная причина. Подобно тому как семя развивается в росток и росток в поросль, может существовать произведение без мыслящей причины или правящего провидения. Мысли и вещи есть плоды действий, подобно тому как плодами действий являются приятные и неприятные ощущения. Милинда сравнивает цикл существования, определенный кармой, с колесом, верх которого катится назад, или со взаимным порождением курицы из яйца и яйца из курицы. Глаз, ухо, тело и дух вступают в соприкосновение с миром, в результате чего получают ощущения, желания, действия и т. д., а плод этих явлений — в свою очередь глаз, ухо, тело, дух, которые создадут новое существо. Это вечный закон справедливости. Мы не можем изменить его течение. Будда скорее наставник, нежели спаситель; он помогает нам видеть истину. Он не создает в воображении где-то далеко в глубине веков творца вселенной, начинающего ряд сансары. Поток мира не имеет другой причины, помимо самого себя. Для Будды космологический аргумент не имеет никакой силы. Довольно и того, если мы знаем, каков порядок вещей. Не следует выходить за рамки мирового порядка. Хотя объяснение предшествующими условиями не есть окончательная истина, все же ни одному человеку не открыто ничего больше этого. Первая причина, сама ничем не вызванная, кажется внутренне противоречивой. Необходимость воспринимать каждую причину как следствие, имеющее свою причину в предыдущем следствии, делает абсолютно невысказанным понятие непринципиальной причины. Подобным же образом несостоятелен и теологический аргумент ввиду очевидного несовершенства мира. Мир кажется хитроумной выдумкой для причинения страдания. Ничего не может быть более разработанного и мастерского по совершенству, чем эта система мучений. Совершенный Творец не может быть создателем этого несовершенного мира. Не благословенный бог и не каприз, но закон, действующий с роковой логичностью, — вот истина вещей. Будда согласился бы со Спинозой, когда тот утверждал, что мир не хорош и не плох, не бессердечен и не иррационален, не совершенен и не прекрасен. Только антропоморфизм человека заставляет его смотреть на космический процесс как на один из видов человеческой деятельности. Природа не подчиняется никаким законам, навязанным извне. В природе есть только необходимость ¹.

¹ В беседе с Анатхапиндикой Будда, как передают, выдвигал следующие аргументы по этому вопросу: «Если бы мир был создан Ишварой, не было бы ни изменения, ни разрушения, не было бы таких вещей, как скорбь и несчастья, как справедливое и несправедливое, поскольку все вещи, чистые и нечистые, исходят от него. Если печаль и радость, любовь и ненависть, возникающие во всех сознательных существах, — это дело Ишвары, то он сам должен быть способен на печаль и радость, любовь и ненависть, а если у него есть все это, то как можно сказать, что он совершенен? Если Ишвара соз-

XVIII. СМЫСЛ УЧЕНИЯ О КАРМЕ

Гнетущее чувство механически действующей сансары вызывает страстное стремление освободиться от нее. Эта пессимистическая точка зрения неизбежна, если только даны соответствующие предпосылки. Поскольку буддизм придерживался точки зрения метафизического агностицизма, он не мог особенно подчеркивать идею, проповедуемую упанишадами, относительно божественного назначения сансары, созданной для помощи духовной эволюции человека. Без духовной подоплеки вся эта концепция кажется лишенной всякого смысла, если не говорить о том, что она может убедить нас в бессмысленности всякого существования. Но необходимость кармы и реальность духа — это различные способы для выражения одной и той же истины. Если учение о карме несовместимо с чудесами, то оно не должно, тем не менее, истолковываться как исключаящее постоянную духовную деятельность. Оно не признает капризного бога, находящегося не везде и не всегда, а только то здесь, то там и притом в какие-то редкие промежутки времени. Абстрактный интеллект, движущийся среди идей и понятий, сводит конкретную действительность мира к самым общим выражениям. В упанишадах тоже имеются такие абстрактные представления о Брахмане, отделяющие его от его конкретного существования в жизни и сознании. Бесконечное находится вне досягаемости зрения и мышления. Такое трансцендентное понятие,

датель и если все существа молчаливо должны подчиняться власти их создателя, какова была бы польза от добродетельного поведения? Поступать праведно или неправедно было бы одно и то же, поскольку все деяния созданы Ишварой и должны быть тем же, что и создатель. Но если печаль и страдание приписать другой причине, тогда, значит, будет что-то, причиной чего Ишвара не является. Почему же в таком случае и всему не быть беспричинным? Опять-таки, если Ишвара — создатель, он действует или с намерением или без намерения. Если он действует с намерением, он не может быть назван всесовершенным, ибо намерение необходимо означает, что нужно удовлетворить какую-то потребность, восполнить недостаток. Если же он действует без намерения, он должен быть подобен лунатику или грудному младенцу. Кроме того, если Ишвара творец, почему бы людям просто не поклониться ему со всем почтением, зачем они должны приносить ему жертвы в момент, когда их сурово гнетет необходимость? И почему люди должны почитать не одного бога, а нескольких? Таким образом, разумными аргументами доказывается ложность представления об Ишваре, и все подобные противоречивые утверждения должны быть отвергнуты» (Aśvaghōṣa's *Buddhacarita*). «Если, как говорят теисты, бог слишком велик для того, чтобы человек мог его понять, тогда получается, что его качества превосходят диапазон нашей мысли и мы не можем ни познать его, ни приписать ему качество творца» (*Bodhicaryāvatāra*). Если мир не был создан Ишварой, то, может быть, все существующее есть проявление абсолютного, безусловного, непознаваемого, выходящего за пределы всех видимостей? «Благословенный сказал Анагчапиндикке: «Если под абсолютным подразумевается что-то, находящееся вне связи со всеми познаваемыми вещами, его существование не может быть установлено никаким рассуждением (хетувидьяшастра). Как мы можем знать, что нечто, не связанное

которое мы можем безразлично называть бесконечным нулем, невыражаемой действительностью, безыменным ничто, неопределимым¹, лишенным я², лишенным основания³, бесполезно в жизни. Будда называет его фикцией метафизика⁴. Это предупреждение было нужно в ту эпоху, когда люди теряли нравственную энергию в экстатическом созерцании абсолюта. В лучшем случае, поскольку реальность такого бесконечного не может быть проверена, мы должны оставить вопрос о ней открытым. Будда просит нас воздержаться от суждения в том случае, когда познание невозможно. Если относительность есть необходимое условие мысли, тогда она наличествует также и в мысли о боге. Поэтому оставим попытки определить абсолют, будем смотреть на *прагьяк*, действительное, а не на *парак*, трансцендентное. У нас есть определенное знание о потоке явлений. Настаивая на причинных связях явлений, Будда, по видимому, поддерживает мнение, что за этим древним безбрежным морем непостижимо меняющихся форм нет никакого первичного духа, никакого неведомого бога, который своей протейской магией, *майей*, вечно создает и пересоздает все космическое бытие. Тем не менее, для того чтобы восполнить учение Будды, необходимо прибегнуть к конкретным высказываниям упанишад, которые нигде не отвергаются Буддой⁵. Согласно упанишадам и буддизму, судьба определила, чтобы человеческая жизнь была беспоконной, переменчивой и трагичной. Но мучение не составляет всей человеческой жизни. Упанишады утверждают, что парадоксальность мира, его причудливость, его трагедия свидетельствуют о жизни

с другими вещами, вообще существует? Вся вселенная, как мы ее знаем, это система отношений — мы не знаем ничего, что не соотносено или не может быть соотносено к чему-либо. Как может то, что ни от чего не зависит, ни с чем не связано, производить вещи, связанные друг с другом и зависящие в своем существовании друг от друга? Опять-таки, абсолют или один, или их несколько. Если он только один, как он может быть причиной различных вещей, происходящих, как мы знаем, от различных причин? Если различных абсолютов столько же, сколько вещей, как последние могут быть отнесены друг к другу? Если абсолют пронизывает все вещи и наполняет все пространство, тогда он не может их еще и создавать, потому что создавать нечего. Далее, если абсолютное лишено всех качеств (ниргуна), то все вещи, возникающие из него, тоже должны быть лишены качеств. Но в действительности все вещи в мире целиком определяются качествами. Поэтому абсолют не может быть их причиной. Если мы будем рассматривать абсолют как нечто отличное от качеств, то каким же образом он постоянно создает вещи, обладающие качествами, и проявляет себя в них? Опять-таки, если абсолют неизменен, то все

¹ Anirdeśyam.

² Anātmyam.

³ Anilayanam.

⁴ Brahmajāla Sutta, I. 26.

⁵ В буддистских текстах ни разу не упоминается Брахман упанишад, даже в полемических целях. «Буддисты не упоминают о Брахмане ни как о всеобщем, ни как об элементе чужого верования, ни как об элементе их собственной веры, хотя они очень часто упоминают бога Брахму». (Oldenberg, Buddha.)

духа. Они существуют для того, чтобы вызвать к жизни духовную мощь человека и дать ему победу. Противоречие таится в самой сути вещей, ибо мир духовен. Будда признает, что мы должны подавлять греховные страсти, чтобы достигнуть радости духа. Неправильно думать, что низменные страсти — все и что во вселенной царит произвол. Будда признает, что терпение есть основа духовности, а мужество — жизненная энергия истины. Если мы преувеличим какой-то один существенный элемент божественного порядка, у нас появится склонность смотреть на мир как на лишенный бога. Но целостное воззрение говорит нам, что мы можем уловить ритм и биение пульса духа, проявляющееся даже в так называемых капризах природы. Если не придерживаться такого представления, в мире не окажется и крупницы целесообразности. Теория о том, что мир движется к более высокой нравственности и более глубокой мудрости, потеряет свой смысл. Конечно, Будда не рассматривает мир как бессмыслицу, лишенную всякой цены. Это не становление без конца и цели, не просто шум и вихрь, ничего не означающий. Такой взгляд был бы смертью всякого идеализма. Будда видел в последовательности событий осуществление некоего глубокого плана. Мир преходящих событий отражает действительность некой идеи, будем ли мы называть ее кармой или законом справедливости. Нет никакого закона, который мог бы

вещи тоже должны быть неизменными, ибо следствие не может разниться по природе от причины. Но все вещи в мире подвержены изменениям и распаду^[83]. Как же в таком случае абсолютом может быть неизменным? Более того, если абсолютом, пронизывающий все, есть причина всего, почему тогда мы должны искать освобождения? Ведь тогда мы сами обладаем этим абсолютным и должны терпеливо нести все страдания и печали, беспрестанно создаваемые абсолютом» (Aśvaghōṣa's *Buddhacarita*). S.S.S. рассуждает об аргументах позднего буддизма против теистических систем ньяи-вайшешики. 1) Мы не можем логически приписывать богу качества творца. 2) Если он господин мира, он руководит людьми также и тогда, когда они поступают несправедливо. 3) Если он авторитет для религиозных писаний, то как могут быть авторитетными его противоречивые высказывания? 4) Если он есть действующая сила только для добродетельных, тогда он не бесконечен, поскольку он уже не есть все. 5) Есть ли у него при сотворении какая-нибудь цель, есть ли у него при этом какой-либо своекорыстный интерес? Если у него есть это, он несовершенен: если у него этого нет, тогда зачем он вообще стал думать о сотворении? Или же он делает то, что совершенно бесполезно? Если его деятельность — чистое развлечение, тогда он, повидимому, играет, как малое дитя. 6) Существование бога делает человека беспомощным, потому что человек идет на небеса или в ад, будучи с неотвратимой силой понуждаем к этому богом. 7) Какой смысл говорить, что люди подвергаются мучениям ради удовольствия бога? 8) Если бог свободен одарять людей благодеяниями, он может одарить и злых и порочных и свободно может послать добродетельных в ад. 9) Если он распределяет дары согласно кармам отдельных лиц, тогда все люди такие же властители, как и он. Если же он лишен свободы в отношении предоставления даров, почему он должен называться господином всех? (IV. 23—38). Следует указать, что три упомянутые здесь работы относятся к позднему буддизму.

быть противопоставлен этому закону. Панорама мира была бы чистой фантазмагорией, если ее стали бы рассматривать не на фоне этой абсолютной вечной ценности. Искус кармы очищает и приносит помощь. Ее действие — это возбуждение некоего жизненного закона. Обязанность человека — так устроить свою жизнь, чтобы она пришла в соответствие с этим законом. Мир управлялся, управляется и будет управляться законом справедливости. Будда оспаривает существование личного создателя, но этого вечного принципа он не оспаривает. Будда не говорил, что принцип кармы — это совершенно бездушная энергия. Это не неразумное начало, создающее ионы и электроны, собирающее атомы в молекулы и миры. У нас нет никаких данных, что Будда отрицал действительность вечного самодовлеющего духа, деятельного разума вселенной. Если мы знаем о боге только то, что он есть абсолютный закон, мы достаточно знаем этот мир относительности, чтобы быть вынужденными признать наличие некоего невидимого духа. Этот закон, *карма*, есть только выражение действия какого-то божественного разума, если мы можем разрешить себе такую теологическую фразу.

Закон кармы противоречит теизму только в том случае, если теизм означает произвольное вмешательство и отмену закона и порядка. Такое действие бога неестественно. Только дети и дикари могли бы верить в бога, вмешивающегося в порядок вещей. Но отвергать бессмысленное вмешательство не значит отвергать реальность некоего высшего духа. Ведь понятие порядка естественного и нравственного не отменяет конечного действия духа. Только потому, что мы не можем понять этого духовного источника и поддерживающего центра, нам еще не следует отвергать его существование. Абсолютность нравственного закона, которую предполагает Будда, требует существования какого-то центрального духа, о котором он умалчивает. Наше убеждение в том, что события будут и впредь происходить соответственно предвидению разума и вещи в будущем не будут поддающимся толкованию хаосом, основано на спиритуалистическом воззрении на вселенную. Даже если мы придерживаемся самого несочувственного взгляда по отношению к буддизму, мы должны сказать, что Будда отменил религию простонародного типа, покоящуюся главным образом на трусливом страхе и поклонении силе, и утвердил религию как веру в справедливость. Он считал, что вселенная духовна, что она не просто механизм, но дхармакая, в которой пульсирует жизнь. Дхарма — это основа и ткань всего, что живет и движется. Каждая естественная причина есть проявление действия этого духа. Скенитизм в отношении духовной основы мира несовместим с бескорыстным поведением. А Будду нельзя обвинять в такой парадоксальной позиции.

ХІХ. ПРАКТИЧЕСКАЯ РЕЛИГИЯ

Религиозный инстинкт человека требует бога, и поэтому в практической религии буддистов был обожествлен сам Будда, несмотря на его же предупреждения. Ибо когда Сарипутта сказал ему: «Таковую веру имею я, господин, что мне кажется, никогда не было и никогда не будет монаха или Брахмы, который был бы более велик и мудр, чем ты», — Будда ответил: «Возвышенны и смелы слова твоих уст; поистине ты произнес песнь, полную экстаза. Но скажи мне — ты знал всех Будд, которые были?» «Нет, господин». «Знаешь ли ты всех Будд, которые будут?» «Нет, господин». «Но ты, по крайней мере, знаешь меня, мое поведение, мой ум, мою мудрость, мою жизнь, мое спасение?» «Нет, господин». «Ты видишь, что ты не знаешь почтенных Будд прошедшего и будущего — почему же твои слова так возвышенны и смелы?»¹ Но природу человека подавить нельзя. Будда, глаз мира (*локачакшус*), образец, которому мы должны подражать, тот, кто показывает нам путь к совершенству, кто считает себя всего лишь знающим, открывающим путь и создавшим возможность для других идти по его стопам, становится единственным прибежищем и единственным богом масс².

Признавая действительность Брахмы и других богов, Будда принимает народное богословие, утешающее нас путем созидания других миров³. Но он делает всех своих богов смертными. Он отрицает первопричину вселенной, создателя или правителя кармы, но принимает народные верования и говорит об общении между людьми и богами. Он допускает духовные упражнения, которые помогают внешней жизни в низших мирах, имеющих форму и бесформенных. Для того чтобы поднять престиж буддизма, говорится даже, что боги Брахма и Шакра (Индра) были обращены в буддизм. Они нуждаются в спасительном знании точно так же, как и люди. Все это находится в согласии с брахманской традицией, на основании которой боги достигли положения богов с помощью благочестивых деяний, жертвоприношений и покаяния. Когда запас их *пуньи*, то есть заслуг, исчерпывается, так как они испытали достаточно божественных удовольствий, они переходят в другие формы. Есть рассказы, в которых боги борются за жизнь и власть, престиж и превосходство. Когда новые претенденты на божественное достоинство накапливают много покаяний и заслуг, дающих им право на божественность, старые боги нагромождают

¹ Mahāparinibbāna Sutta.

² Ср.: «Итак, о брахман, у тех существ, которые живут в неведении, закрыты и запертты, как в яйце, я сначала разбил скорлупу невежества и один во вселенной достиг высшего всеобщего буддства. Таким образом, я, о брахман, старейшее и благороднейшее из существ». Будда всего лишь амаргадаршака. (Oldenberg, Buddha, p. 325.)

³ См. Mahāgovinda Sutta и Tevijja Sutta.

на их пути препятствия ¹. Буддизм приспособливает старых богов к своему новому учению, подчиняя их всех буддийскому монаху, стремящемуся к нирване. «Брахму одолевает авидья, Вишну находится во власти великой иллюзии, которую трудно распознать. Сам Шанкара держит у себя Парвати вследствие чрезмерной привязанности, но великий *муни*, господин, не имеет в этом мире авидьи, иллюзии, привязанности» ².

XX. ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

Обращаясь теперь к буддийской теории познания, мы находим, что, в отличие от материалистов, буддисты признают значение умозаключения в дополнение к восприятию ³, хотя имеется различие между теорией умозаключения буддизма и теорией найи-ков. Буддисты утверждают, что связи могут быть установлены только между причинами и следствиями, а найики допускают и другие формы неизменной связи. Согласно буддистам, мы можем строить умозаключения от следствий к причине; согласно найи-кам, умозаключения строятся не только от следствий к причинам, но и от знаков к обозначаемым вещам. Это различие вытекает из буддийского учения о становлении. Хотя индуктивные обобщения, основанные на нераздельности, не всегда могут быть действительными, они действительны по отношению к причинной последовательности. Что все рогатые животные имеют раздвоенное копыто — это эмпирическое обобщение, которое, по наблюдениям, вполне действительно в границах опыта, хотя оно может быть и не действительно в абсолютном смысле. Но что касается умозаключения от дыма к пламени, то его нельзя отвергнуть, ибо, отвергнув его, мы не могли бы жить.

Как можно установить причинные отношения между двумя явлениями? Ранние буддисты говорят, что если *A* предшествует *B* и исчезновение *A* означает исчезновение *B*, а остальные вещи остаются теми же, тогда *A* есть причина *B*. Это — метод различия. Позднейшие буддисты развивают это учение, подчеркивая непосредственное предшествование причины следствию. Они также настаивают на том, что мы должны тщательно наблюдать за тем, чтобы все другие обстоятельства оставались неизменными. Они делят учение о причинном умозаключении на пять ступеней, почему оно и называется «паньчакарани»: 1) На первой ступени мы не замечаем ни причины, ни следствия. 2) Появляется причина. 3) Появляется следствие. 4) Исчезает причина. 5) Исчезает следствие. Конечно,

¹ Этот факт иллюстрируют рассказы типа Менаки и Вишвамитры в пуранах.

² *Bhaktiśataka* by Rāmacandra, 3.

³ См. S.S.S.S., III. 4. 4. 18—22. Кроме того, ранний буддизм, повидимому, признавал и аналогию и авторитет. Майтрея отвергает аналогию, а Дигнага — авторитет. См. J. A. S. Bengal, 1905, p. 179.

отношения сосуществования, такие, как отношение рода и вида, тоже могут быть установлены, хотя и отличным от этого путем. Если мы замечаем ряд случаев ассоциации некоторой черты с некоторыми другими и если мы никогда не замечали одного без другого, мы предполагаем о наличии некоего основного тождества между тем и другим. А когда предположение подтверждается и тождество устанавливается, следует обобщение. Если мы знаем, что какой-то предмет — треугольник, мы можем назвать его фигурой, потому что в видовых чертах должны присутствовать черты родовые. Предмет не мог бы быть треугольником, если бы он одновременно не был и фигурой. Так причинные последовательности среди последовательностей, а сосуществование вида и рода среди сосуществований позволяют, согласно буддистам, делать обобщения.

Мы не уверены, что сам Будда придерживался этих канонов истины. Пессимистическое воззрение на жизнь, вера в *самсару*, небеса и ад — все это в полном объеме было взято из систем мысли, господствовавших в его дни. Это свидетельствует только о том, что самое радикальное объяснение реальности не может обойтись без предшествующей истории духа. Если оставить в стороне эту часть учения Будды, перенимавшуюся им без анализа и критики от предыдущего мышления, то, говоря об остальной части его философии, мы увидим, что он был более или менее последовательным. Он отказывается размышлять о первичных причинах, так же как и о конечных причинах. Его интересует истинное существование, а не первичная реальность. Брахману, погруженному в размышления о философских истинах и о вечности и невечности мира, Будда говорит, что он не имеет никакого отношения к теориям. Его система — это не *даршана*, философия, а *яна*, повозка, средство, практический метод, ведущий к освобождению¹. Будда анализирует опыт, распознает его подлинный характер. Поскольку буддисты применяют аналитический метод, они иногда получают имя аналитических мыслителей, *вибхаджьявадинов*. Будда концентрирует свое внимание на мире, оставляя в покое богов, и ожидает, что они в ответ на это тоже оставят его в покое. Он занимает позицию прагматического агностицизма в отношении трансцендентных реальностей. Только это и совместимо с фактами опыта, выводами разума и законами нравственности. Ничто не отрицается, но остается открытой возможность для любой будущей реконструкции. Мы должны со всей тщательностью отметить, что это не означает, будто Будда скептик, ищущий покоя в отрицании. Все, что он говорит, это «давайте сначала сделаемся совершенными, не споря о цели совершенства». Он был настолько безразличен к метафизическим учениям, что среди ранних последователей Будды некоторые придерживались брахманистских взгля-

¹ Majjhima Nikāya.

дов. В Брахмаджала сутте говорится об учениках, открыто выступающих против взглядов Будды. Проповеди Будды обращены одновременно и к его брахманским и буддистским последователям. Поскольку мы все земные люди, Будда требует, чтобы мы оставили попытки определить неопределимое и не занимались этими «любвыми интригами рассудка» — спорами по метафизическим проблемам. Он не хотел никого заставлять верить, не хотел творить чудес для убеждения неверующих. К истине приведет внутреннее побуждение; своих учеников он призывал проявлять любовь и милосердие. Не философия, а лишь только внутренний мир очищает душу. Когда мы будем обладать более глубоким просветлением, рожденным из нравственной жизни, у нас будет и истинное знание — почему же мы должны пытаться предупредить этот момент нашим слабым рассудком?

Поразительно то, что Будда обходит молчанием все вопросы метафизического порядка на том основании, что они не имеют значения в этическом отношении. Каково же точное значение умолчания Будды? Знал ли он истину и все же отказывался распространять ее? Или же он был негативным догматиком, отрицающим душу и бога? Или он считал такие споры бесполезными? Может быть, он считал, что умозрительная тенденция — это слабость, которую не нужно поощрять? Многие ученые, изучавшие ранний буддизм, считают, что Будда отвергнул бога и отказался от души и что его учение более определенно атеистично, чем представляли его здесь мы. Хорошо известно, что такое негативное толкование поддерживается Нагасеной, Буддхагхошей и индуистскими мыслителями, критикующими буддистскую систему. Мы не отрицаем и того, что буддизм с очень давних пор рассматривался как негативная метафизика. Однако мы должны иметь в виду, что этот отрицательный взгляд фактически не был изложен самим Буддой, а есть истолкование его умолчания по вопросам о первичной реальности, данное его ранними последователями. Это молчание может свидетельствовать или о неведении конечной истины или о глубоком желании указать путь спасения, открытый для всех, вне зависимости от того, обладают ли они метафизическими склонностями или нет. Молчание Будды может быть истолковано как выражение его атеистической позиции, или агностицизма, или увлечения нравственностью и глубокой любви к человечеству^[94]. В нашем изложении буддизма мы часто указывали, что конкретные высказывания Будды против отрицания я, против смешения нирваны с уничтожением и в пользу действительности чего-то необусловленного, к которому мы можем уйти от условленного, не легко примирить с его негативной философией. А так как Будда думал, что он обладает истиной и может вести к ней людей, то трудно принять и вторую точку зрения, приписывающую ему агностицизм. Если бы он не знал истины, он не считал бы себя Буддой, просвещенным.

Остается третья гипотеза — что Будда обладал полным знанием первичных истин, но не сообщал о них толпам людей, приходивших к нему, из боязни, что он может смутить их дух¹. Такой взгляд кажется нам наиболее удовлетворительным. Как-то раз Будда взял в горсть несколько сухих листьев и попросил своего ученика Ананду ответить, есть ли другие листья, кроме тех, которые находятся у него в руке. Ананда отвечал: «Осенние листья падают со всех сторон, и их больше, чем можно сосчитать». Тогда Будда сказал: «Таким же образом я дал вам горсть истин, но кроме того есть тысячи других истин — больше, чем можно сосчитать»². Согласно Будде, есть и другие истины, кроме истин мира явлений, которые он открыл. Если человек нравственен, он сам увидит другие истины. Будда возложил на себя миссию нравственной подготовки, необходимой для просветления того рода, которого он достиг сам. Эта позиция Будды имеет философское оправдание. Он призывал пределы человеческого познания и провел границу, отделяющую логически познаваемое от непознаваемого. Он считал, что наши органы чувств воспринимают становление, а становящиеся вещи не являются реальными. Однако вместе с упанишадами он признает существование тайны бесконечного. Когда конечный разум берет на себя бесконечную задачу включения вечности в границы времени и бесконечности в пространство, его парализуют парадоксы. Мы не можем вообразить невообразимое. Каждая попытка подумать о бытии, понять действительность, превращает их в явление. Реальность не может не ускользнуть от человеческого разума, ибо сам человек есть продукт авидьи. Знание с его различием между «я» и «ты» не носит окончательного характера. Непроницаемая завеса отделяет человека от истины. Но эта истина или мудрость, которую мы не можем ни воспринять, ни познать, не является нереальной. «Где обитает мудрость, Нагасена?» «Нигде, о царь». «Тогда, господин, такой вещи, как мудрость, нет». «Где обитает ветер, о царь?» «Нигде, господин». «Значит, такой вещи, как ветер, нет?» Будда утверждает, что реальность абсолютна логически недоказуема, но он никогда не утверждает, что абсолют не имеет существования. Его мнение можно выразить в словах гетевского Фауста:

Назвать его кто может дерзновенно,
 Кто исповедать может вдохновенно:
 Я верую в него?
 Кто с полным чувством убежденья
 Не побоится утвержденья:
 Не верую в него?³

¹ См., В. Г., III. 26.

² Цит. по Ānandācārya's Brahmadaśanam, p. 10.

³ Гете, Фауст, ч. 1, Сад Марты. (В переводе Холодковского.) Изд. Academia, 1936, стр. 163—164.

Будду не привлекает идея основывать положение о реальности Брахмана на авторитете вед, ибо, раз приняв откровение за доказательство, мы не сможем положить этому конец. Поэтому в Тевидджа сутте Будда сравнивает тех, кто верит в Брахмана на основании авторитета вед и ищет единения с ним, с теми, кто строит лестницу на перекрестке четырех дорог, желая подняться в высокое жилище, относительно которого они не могут видеть и знать, ни где оно находится, ни каково оно, ни из чего оно построено, ни существует ли оно вообще. Верно также и то, что Будда не поощряет попыток измерить глубины неизвестного¹. Трата драгоценного времени — спорить о вещах, для разумения которых нашего рассудка недостаточно. Более того, на основе прошлой истории метафизических споров Будда усвоил, что твердая земля и нравственный закон начинают колебаться у нас под ногами, когда мы пытаемся улететь в разреженную атмосферу умозрения. Поэтому он просит нас вернуться назад к матери-земле и не увлекаться бесполезным хлопаньем крыльев в пустоте абсолютного. Глубокий интерес к метафизическим проблемам у спрашивающего, по мнению Будды, свидетельствует об умозрительном направлении его ума. Поэтому этот интерес фигурирует в числе пяти ересей². Неопределенность взглядов Будды в отношении метафизических вопросов объясняется его увлечением этикой. Не желая еще увеличить путаницу, царившую в его эпоху, Будда требует, чтобы мы ограничивались пределами доступного пониманию.

Повидимому, имеется некоторое сходство в отношении к метафизическим проблемам у Канта и Будды. Оба они жили в эпохи, когда вся философия была разделена на противостоявшие друг другу лагеря метафизического догматизма и скептицизма. И тот и другой ощущали потребность глубже заглянуть в основания догматического процесса разума и стремились сохранить силу этических принципов. И тот и другой требуют, чтобы мы отказались от попыток логически понять сверхчувственные реальности. По мнению обоих, метафизика неспособна разрешить задачи, выдвигаемые разумом в отношении скрытой природы вещей. В то мгновение, когда мы попытаемся интеллектуально понять их, мы заблудимся в антиномиях и противоречиях. И тот и другой считают нравственный закон высшим руководством в жизни, законом, стоящим выше богов и людей, во веки веков. Сомнение (*вичикитса*) в нравственном законе — это тяжкий грех, роковым образом мешающий спасению.

Что касается тенденции освободиться от первичных проблем, то мы не можем не сказать, что она была пагубной. Человек не может не философствовать. Когда Будда говорит, что все данное

¹ Френсис Бэкон в духе Будды замечает, что конечные причины, подобно весталкам, посвященным богу, бесплодны.

² Cullavagga, IX.1. 4.

обусловлено, естественно возникает вопрос: есть ли что-либо необусловленное? Есть ли это безусловное только совокупность условий или прежде всего абсолютное? Проблемы того, имеет ли мир начало, бессмертна ли душа, свободный ли деятель человек, есть ли высшая причина мира — имеют жизненное отношение к высшим стремлениям человечества, и они не позволяют, чтобы их отодвигали в сторону. Хотя нам и не дано решить их, мы не можем отказаться от их постановки. Достоинство человека не будет скомпрометировано, если он окажется неспособным познать сущность вещей, но то же самое достоинство требует, чтобы он не был равнодушен к ней. Будда предостерегает нас от искушения, заставляющего нас бросать взгляд в глубины, поскольку нам не дано измерить бездну. Но его догматическое обличение бесплодности эмпирических исследований не привело к той цели, к которой он стремился¹. История буддизма свидетельствует о неизбежности метафизики. Это — живое доказательство той истины, что мы боремся с метафизикой только для того, чтобы потом впасть в нее.

Не всегда неясность составляет заслугу; неопределенность метафизики Будды позволила его ученикам вывести из его высказываний различные системы. Его осторожная и осматрительная позиция привела к созданию негативных систем, а его учение стало добычей того самого догматизма, которого он так стремился избежать. Для Нагаены, как мы видели, высшая действительность — это необоснованное предположение. Он отвергает различие между познаваемым, или феноменальным, и ноуменальным, которое непознаваемо. Познание вещей больше не считается относительным. Оно подлинно и абсолютно. Нет ничего, что выходило бы за рамки опыта. Реальное и испытанное становятся тождественными. Относительное абсолютно. Подлинная метафизика должна быть теорией опыта, а не догадкой относительно того, что,

¹ «Пока считается возможным достигнуть этой далекой цели познания, до тех пор мудрая простота напрасно будет заявлять, что мы превосходно можем обойтись без нее. Удовольствие двигать познание вперед легко принимает видимость обязанности, и намеренное самоограничение разума кажется свидетельством не простоты мудрости, но глупости, мешающей возвышению нашей природы. Ибо такие вопросы, как вопрос о природе духа, о свободе и предопределении, о будущем состоянии и т. д., сразу же приводят в движение все силы разума, и их важность втягивает людей в лихорадку умозрения, которое изошряет и решает, догматизирует и спорит при появлении каждой новой видимости проникновения в суть вещей. Только тогда, когда эти споры уступают место философии, проверяющей свой собственный метод и принимающей во внимание не только предметы, но и их отношение к духу человека, можно придвинуть поближе и заложить пограничные камни, которые отныне будут мешать умозрению выходить за пределы его собственной сферы. Нужно некоторое философствование для того, чтобы открыть трудности, окружающие многие понятия, с которыми обычное сознание обращается, как с легкими и простыми. Еще немного философствования прогонит остающуюся иллюзию знания и убедит нас, что эти понятия лежат целиком за пределами человеческого ума» (C a i r d, *Philosophy of Kant*, vol. I, p. 142).

будучи скрыто, находится за пределами опыта. Нам приходится принять тот факт, что мир не имеет ни границ в пространстве ни начала во времени. Мы не должны пользоваться гипотезой о причине, отличной от мира, которая могла бы создать этот мир. И другие последователи Будды тоже старались завершить высказывания Будды о природе этого мира своими собственными метафизическими схемами.

XXI. БУДДИЗМ И УПАНИШАДЫ

Исследователь, желающий восстановить отдаленные от нас во времени формы мысли, не имеет в данном случае верного ключа, который могли бы ему дать последовательный прогресс или логическая эволюция. Будда, глубоко ненавидевший мрак и любивший свет, желал отказаться от всякой тайны. Его метод благоприятствовал ясной и определенной мысли, но имел и свои недостатки. Учение Будды оказалось недостаточно глубоким, ему не хватало органического характера. Его идеи выступали в резко очерченном виде, оторванные друг от друга. Их органические взаимные связи не были ясны. Но подразумевалось наличие атмосферы, которая одна только и могла спаять различные элементы в единое духовное целое. Человеческий разум, конструктивный по своей природе, должен рассматривать свои идеи и начала как части некоей возможной системы, и этот инстинкт духа требует доказательств того, что учение Будды имеет в качестве основы некое единство принципов. Единственная метафизика, могущая оправдать этические правила Будды, — это метафизика, лежащая в основе упанишад. Буддизм — это всего лишь поздняя фаза общего движения мысли, ранней фазой которой были упанишады. «Многие из учений упанишад, несомненно, представляют собой чистый буддизм, или скорее буддизм во многих вопросах представляет собой последовательное проведение принципа, установленного упанишадами»¹. Будда смотрел на себя не как на новатора, а только как на восстановителя древнего пути, то есть пути упанишад. Как буддизм, так и упанишады отвергают авторитет вед в том, что касается философии. На практике же и буддизм и упанишады вступили в союз с верованиями, чуждыми их духу, так что многие, теоретически принимавшие их учение, практически поклонялись другим богам. Правда, в этом отношении буддизм был менее терпим, чем упанишады. Как буддизм, так и упанишады протестуют против механической теории жертв и нелепых обрядов. Как буддизм, так и упанишады подчеркивают, что освобождение от нового рождения не может быть достигнуто ни путем принесения жертв, ни путем покаяния. Восприятие истины, познание действительности, являющейся основой

¹ Max Müller, S. B. E., XV; Introduction, p. XXXVII.

всего бытия — вот что освободит нас. Тенденция отрицать субстанциональную действительность индивидуума обща как для того, так и для другого учения. Оба учения считают, что жизнь есть страдание и что все наши мечты относятся к последующей жизни. Оба призывают нас избавиться от безумной лихорадки жизни. Важнейшее в учении упанишад — единство всей жизни — принимается буддизмом. Для обоих учений жизнь — это большое странствие, в котором мы или падаем, или взбираемся вверх. Тенденция к универсализму, проявляющаяся в буддийской этике, не представляет для нас ничего нового. То положение, что абсолютная реальность недоступна пониманию разума, принимается обоими учениями. Характеристика абсолютного как не пустого, но и не непустого, не того и другого вместе и не ни того, ни другого напоминает нам многие места в упанишадах. Если нет ничего реального и если предрешиено, что мы должны вечно быть в неведении, нас не будет пожирать наше ненасытное любопытство. При характеристике души, мира и при объяснении других проблем мы наталкиваемся на выражения из упанишад: *намарупа, кармавипака, авидья, упадана, архат, ирамана, Будда, нирвана, пракрити, Атман, ниврити* и т. д. Буддизм способствовал демократизации философии упанишад, которая до тех пор была достоянием только немногих избранных. Этот процесс требовал, чтобы глубокие философские истины, которые не могут быть объяснены массам людей, игнорировались в практических целях. Миссия Будды состояла в том, чтобы усвоить идеализм упанишад в лучшей его форме и приспособить его к удовлетворению повседневных нужд человечества¹. Исторически буддизм означал распространение учения упанишад среди народов. И то, чего он в этом достиг, живо по сегодняшний день. Такие демократические подъемы являются характерной чертой индуистской истории. Когда сокровища великих мудрецов были частной собственностью немногих, Рамануджа, великий вишнуистский учитель, читал мистические тексты даже перед париями. Буддизм, мы могли бы сказать, есть возвращение брахманизма к своим же основным принципам. Будда не столько революционер, пришедший к успеху на гребне волны реакции против учения упанишад, сколько реформатор, стремившийся преобразовать господствующую теорию упанишад путем выдвижения на первый план ее забытых истин. Основным недостатком буддистского учения состоит в том, что в своем увлечении этикой оно подхватило и преувеличило половину истины, представив ее так, как будто бы это была вся истина. Его нелюбовь к метафизике помешала ему увидеть, что эта частичная истина имеет необходимое дополнение и покоится на принципах, которые выводят ее за пределы, которые она сама себе поставила.

¹ См. Holmes, The Creed of Buddha.

XXII. БУДДИЗМ И СИСТЕМА САНКХЬЯ

Некоторые мыслители придерживаются того мнения, что буддизм и джайнизм в равной мере основаны на теории санкхья. Бюрнуф думает, что буддизм только выполняет принципы санкхьи. Согласно Веберу, не лишено вероятности, что Капила системы санкхья и Гаутама Будда—это одно и то же лицо, и в поддержку этого предположения он указывает на тот факт, что Будда родился в Капилавасту. Обе эти системы считают, что жизнь есть страдание. Обе системы признают низших эфемерных богов брахманизма и в то же время умалчивают о существовании высшего вечного божества. Уилсон пишет, что некоторые положения о вечности материи, о началах вещей, об окончательной гибели являются общими для санкхьи и буддизма¹. Согласно Якоби и Гарбе, положения санкхьи о двойности и перечисление *таттв* древнее буддизма. Действительно, теория санкхьи о сотворении и буддистское учение имеют некоторое сходство¹. «Четыре благородные истины» буддизма соответствуют четырем истинам санкхьи, изложенным в Санкхьяправачанабхашье: «1) То, от чего мы освобождаемся, есть страдание. 2) Освобождение есть прекращение страдания. 3) Причины страдания есть отсутствие различия между пракрити и пурушей; это отсутствие создает непрерывную связь между ними. 4) Средство освобождения есть различающее познание». Капила отвергает жертвоприношения, молитвы и обряды точно так же, как и Будда.

Буддисты признают, что Капила, мудрец, которому книги санкхьи приписывают создание их философии, жил за несколько поколений до Будды и что идеи санкхьи имели большое распространение во времена Будды. В первой суттанте Дигханикайи, где упоминаются шестьдесят две различные теории существования, имеется и взгляд, подобный взгляду санкхьи. «На каком основании и по каким причинам аскеты и брахманы, верящие в вечность существования, заявляют, что как душа, так и мир вечны», и что «душ также много?» Будда, повидимому, был знаком с началами этой системы, хотя и не с самой системой. То, что мир есть зло, а спасение есть обособление от пракрити, может быть, навело Будду на многие мысли. Концепция психического процесса, выдвинутая санкхьей, может быть, даже лежит в основе буддистской теории скандх. Однако не подлежит сомнению, что система санкхья — это результат значительно более долгого развития, подытоживающий дело столетий. Санкхья-сутры (1. 27—47) отвергают буддистское учение о мгновенности существования внешних объектов, которые сменяют друг друга в постоянном потоке, так же как и

¹ Авидья представляет параллель с прадханой, санскара — с буддхи, виджняна — с аханкарой, намарупа — с танматрами, шадаятана — с индриями (см. Kern, Manual of Buddhism, p. 47, примечание 6). Пратьясангха санкхьи и пратитьясамутпада буддистов очень похожи друг на друга.

учение, что вещи существуют только в восприятии, не обладая никакой объективной реальностью, и нет ничего, кроме шуньи. Более того, эти сутры предполагают знакомство со школами буддизма, они позднее самих этих школ^[196].

XXIII. УСПЕХ БУДДИЗМА

Буддизму удалось подорвать влияние брахманизма в стране, где он был более тысячи лет преобладающей религией, и примерно через двести лет государственной религией Индии был признан буддизм. Даже такие пропагандистские религии, как ислам и христианство, никогда в истории мира не имели такого чудесного успеха. При этом нельзя сказать, что Будда угождал страстям и предрассудкам народа. Он не предлагал дешевого избавления от грехов души и не продавал спасение с торгов. Буддизм не содержит призыва к человеческому эгоизму, поскольку Будда требует строгого отречения от всех удовольствий, дорогих людям. Причины успеха буддизма как религии — это три драгоценных камня, *триратна*: 1) Будда, 2) *дхарма*, закон, и 3) *сангха*, братство. Своеобразная личность и жизненный путь Будды, друга человечества, презиравшего вознесенных, аскетического героя, имели громадное воздействие на умы людей. Говоря о личности основателя буддизма, Барт пишет: «Мы должны ясно представить себе эту замечательную фигуру... этот совершенный образец спокойствия и кроткого величия, бесконечной нежности ко всему дышащему и сострадания ко всему страдающему, человека, обладающего совершенной нравственной свободой и лишённого всех предрассудков»¹. Он никогда не говорил ни одного слова, которое не было бы хорошо и мудро. Он был свет мира².

¹ Barth, *The Religions of India*, p. 118.

² Даже в средние века Марко Поло слышал о Будде и писал о нем: «Если бы он был христианином, он был бы великим святым господя нашего Иисуса Христа, такой целомудренной и чистой была его жизнь». «Бесспорно, есть много общего в характере и в учениях основателей этих двух религий. Оба они предстают перед нами полными бесконечно критического духа и бесконечно мудрými. Оба желали больше всего на свете спасения человечества. Оба провозгласили высший закон любви к нашему ближнему и к нам самим, а Будда даже включил в объекты нашего милосердия тех наших бедных родственников, которых мы называем грубыми тварями: «Ты не должен обижать ни одно живое существо». И тот и другой требовали от своих учеников, чтобы они оставили все и пошли за учителем. Оба они проповедовали совершенную суетность земных благ, требовали самоотречения и говорили, что сострадание есть высший закон жизни. Они считали высшей необходимостью чистоту мысли и намерений. Оба предписывали непротывление злу, преодоление зла добром. Оба особенно нежно относились к юным, бедным, страдающим, отверженным. В рассказах о жизни того и другого, дошедших до нас, имеются самые замечательные параллелизмы; и что важнее и значительнее всего, так это то, что личности того и другого даже теперь должны считаться сильнейшими религиозными силами мира; они притягивают сердца людей неким духовным магнетизмом через много веков» (W. S. Lilly, *Manu Man-*

Было бы удивительно, если бы величие души и нравственная высота Будды не подействовали на воображение народа. Идея человеческого братства подрывала растущую строгость кастовой системы. Институт сангхи, её дух и правила привлекли многих. Буддистские монахи, подобно основателю учения, оставляли все, чтобы проповедовать Истину. Возвышенная мораль, проповедуемая Буддой, утверждавшим, что только чистые сердцем достигнут спасения, включает в себя истины, проповедуемые Законом и Пророками¹. Будда оправдывал требование добрых дел даже от тех, кто не верил в личного бога. Ни одно другое самостоятельное этическое учение не дает нам более волнующего призыва к всеобщему благоволению. В эпоху, когда кровавые жертвы еще не вышли из обычая, проповедь милосердия ко всем созданиям имела громадное воздействие. Выступление Будды против обрядности в значительной степени способствовало привлекательности его учения для масс. Возвышенность и величие учения Будды ясно видны в следующих его высказываниях: «В этом мире никогда ненависть не прекращается от ненависти — ненависть прекращается от любви». «Победа порождает ненависть, ибо побежденный несчастлив». «Можно победить тысячу человек в битве, но величайший победитель — тот, кто победит себя самого». «Пусть человек побеждает гнев добротой, а зло добром». «Не рождение, а одно только поведение приводит человека в низшую касту или в касту брахманов». «Скрывай свои добрые дела и признавайся миру в грехах, которые ты совершил». «Кто по своей воле захочет хулить тех, кто совершил греховный поступок? Ведь это значило бы сыпать соль на раны их проступка». Ни один голос не говорил нам так, как голос Будды, о величии добра. Именно пламенный идеал справедливости помог буддизму добиться успеха в качестве религии. Дух миссионерства в значительной степени способствовал распространению этого евангелия. Будда призывал своих учеников: «Идите во все страны и проповедуйте это евангелие. Скажите, что бедные и униженные, богатые и высокие — все это одно и что все касты объединяются в этой религии, как реки в море». Буддизм добился такого большого успеха, потому что он был религией любви и дал голос всем силам, не умевшим себя выразить, выступавшим против установленного порядка и обрядовой религии, обратившись к бедным, униженным и обездоленным.

Л И Т Е Р А Т У Р А

Buddhist Suttas, S. B. E., vol. XI.

The Dhammapada and Sutta Nipāta, S. B. E., vols. XXXV and XXXVI.

sions, p. 62). «Я все больше и больше чувствую, что среди языческих предшественников Истины Шакьямуни ближе всего по характеру и следствиям деятельности к тому, кто есть Путь к Истине и Жизни. (Memoirs of Bishop Milman, p. 203.)

¹ Речь идет о Библии.— Прим. перев.

- Warren, Buddhism in Translations.
R h y s D a v i d s, Buddhism.
R h y s D a v i d s, Buddhist India.
R h y s D a v i d s, The Dialogues of Buddha.
Mrs. R h y s D a v i d s, Buddhism.
Mrs. R h y s D a v i d s, Buddhist Psychology.
Mrs. R h y s D a v i d s and A u n g, Anuruddha's Compendium of Phylosophy.
Mrs. R h y s D a v i d s and M a u n g T i n, The Expositor.
P o u s s i n, The Way to Nirvāna.
K e r n, Manual of Indian Buddhism.
H o p k i n s, The Religions of India, chap. XIII.
H o l m e s, The Creed of Buddha.
C o o m a r a s w a m y, Buddha and the Gospel of Buddhism^[97].

ЭПИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Преобразование брахманизма.— Эпические поэмы.— Махабхарата.— Время ее написания и авторство.— Ее значение.— Рамаяна.— Религиозное брожение.— Общие философские идеи.— Поклонение Дурге.— Система пашупата.— Культ Васудэвы-Кришны.— Вайшнавизм.— Религия панчаратра.— Предполагаемое влияние христианства.— Космология Махабхараты.— Идеи санкхьи в Махабхарате.— Гуны.— Психология.— Этика.— Бхакти.— Карма.— Будущая жизнь.— Поздние упанишады.— Шветашватара упанишада.— Свод законов Ману.— Время написания.— Космология и этика.

I. ПРЕОБРАЗОВАНИЕ БРАХМАНИЗМА

В то время как мятежи один за другим волновали восточную часть страны, на западе, родине брахманов, происходили, хотя и бессознательно, большие изменения. Когда новые общины, исповедующие чуждые верования, начали вливаться в состав арийцев, старая ведийская культура должна была или подвергнуться преобразованию, чтобы стать приемлемой для новых орд, буквально наводнивших страну, или потерпеть неудачу при их арийнизации. Она должна была или расшириться и преобразовать свою собственную религию, чтобы приспособиться к новым верованиям, или умереть и исчезнуть. Гордость арийца не позволяла ему открыто передать право жертвоприношений пришельцам; но они и не могли быть оставлены без внимания. Поскольку ассимиляция новых верований была одним из условий дальнейшего существования, в арийской культуре была предпринята, не без известных затруднений, гигантская попытка включения в нее новых верований и приспособления ее к моральным требованиям пришельцев. Арийзация была по существу духовным процессом. Брахман пытался иносказательно толковать мифы и символы, басни и легенды, в которых прославлялись новые племена. Он принял культ богов племени и пытался примирить их всех с ведийской культурой. Некоторые из более поздних упанишад описывают попытки построить ведийскую религию на основе не-арийского символизма. Развитие доктрин пашупата, бхагавата и тантрика относится к

¹ Перевод главы VIII сделан С. Г. Васецким.

этому периоду общественного сдвига, в течение которого происходила аризация широких масс в добуддистской Индии. Они так сформировались и развились под арийским влиянием, что сегодня трудно отрицать их происхождение от ранних упанишад и вед. Эпические поэмы Рамаяна и Махабхарата рассказывают нам об этом росте ведийской религии в течение периода арийской экспансии в Индии.

II. МАХАБХАРАТА

Махабхарата описывает великую войну, которая велась в древние времена между двумя ветвями одной царской семьи бхаратов. В Шатапатха брахмане¹ отмечается, что «величия бхаратов никогда не достигал человек ни до них, ни после». Поэма повествует о героических подвигах, совершенных в великой войне, которая, согласно данным Р. К. Датта и Пратта², происходила в XIII или XII веке до н. э. Кольбрук датирует ее XIV веком до н. э., Вильсон, Эльфинстон и Вилфорд придерживаются такой же точки зрения. Макдонелл пишет: «Почти нет сомнения, что подлинным содержанием и исторической подоплекой эпической поэмы был конфликт между двумя соседними племенами — куру и панчала, которые впоследствии соединились в единую народность. В Яджурведе эти два племени выступают уже объединенными, а в Катхака упанишаде царь Дхритараштра Вайчитравирья, один из главных образов Махабхараты, упоминается как хорошо известная личность. Исходя из этого, возникновение великой эпической поэмы необходимо отнести к самому раннему периоду, не позднее X века до н. э.»³ Насколько мы можем судить по кровожадности Бхимы, многомужию Драупади и другим сообщениям подобного рода, происхождение этой эпической поэмы было, повидимому, не-арийским. Но она вскоре была превращена в арийское предание. Собрав в единое целое предания из различных частей страны, Махабхарата становится национальной эпической поэмой. Она обращалась ко всем без различия в Бенгалии или Южной Индии, в Пенджабе или Декане. Целью Махабхараты было удовлетворить народный разум, и достигнуть этого можно было, лишь приняв народные предания. Махабхарата обобщила все древние верования и традиции нации. Она настолько всеобъемлюща в своем охвате, что существует даже народная поговорка: «Того, чего нет в Махабхарате, не найдешь и в стране бхаратов». Собрав вместе общественные и религиозные идеи различных народов, расположенных в пределах Индии, Махабхарата пытается запечатлеть в умах людей идею коренного единства Бхаратаварши. Сестра Ниведита пишет: «Иностранец, подхо-

¹ XIII. 5. 4.

² D u t t, Ancient Hindu Civilisation.

³ Sanskrit Literature, pp. 284—285.

дящий к Махабхарате лишь как полный сочувствия читатель, а не как ученый, сразу же бывает поражен двумя чертами: во-первых, ее единством при всей запутанности и, во-вторых, ее постоянным стремлением внушить читателю идею о единой централизованной Индии со своей собственной героической традицией как созидательным и объединяющим импульсом».

III. ВРЕМЯ НАПИСАНИЯ И АВТОРСТВО

В настоящее время принято считать, что Махабхарата в ее современном виде является расширенным изданием более раннего предания, называемого Бхарата. Согласно вступительной главе Махабхараты, Бхарата санхита, первоначально составленная Вьясой, содержала 24 тысячи стихов, однако Вьяса расширил ее до 6 миллионов стихов, из которых только сто тысяч дошло до нас. Но даже эта Бхарата должна была основываться на песнях, балладах и стихотворных сказаниях о событиях войны. Баллады и песни, рассказывающие об отважных подвигах великих героев, воздающие хвалу великим воинам, красоте царя, пышности двора, могли быть созданы лишь в то время, когда эти события были еще свежи в памяти людей. С ранних времен на западе Индии, в стране куру-панчалов, и на востоке, в стране кошалов, местные певцы воспевали героические подвиги их родовых героев. Эти песни никогда не записывались, они передавались устно и претерпевали изменения в каждом поколении. Брахманизм должен был считаться с этими традициями, мыслями и желаниями, которые ему не принадлежали. Бхарата является первой попыткой осуществить примирение между культурой арийцев и множеством фактов и вымыслов, историей и мифологией, с которыми эта культура столкнулась. Будучи созданной вскоре после событий войны, Бхарата должна была быть простой героической поэмой, почти лишенной дидактической цели и философских обобщений. Она могла быть написана примерно около 1100 года до н. э.¹ Вскоре был накоплен новый материал, и задача усвоения становится почти невозможной. Все же попытка разрешить эту задачу была предпринята, результатом чего и явилась Махабхарата. Она несет на себе отпечаток неудовлетворительного сочетания народных песен и суеверий новых общин с религиозным духом арийцев. Вьяса² сделал наилучшее, что только было возможно в этих условиях, введя в колоссальную поэму расплывчатую массу эпических традиций, культ героев, волнующие сцены вражды и войн, изысканно одев новых богов неизвестного происхождения и сомнительной

¹ Вайдя относит дату более раннего произведения к 3100 году до н. э.

² Весьма сомнительно, что авторство этого произведения может быть приписано одному человеку.

нравственности в «брошенные одежды» ведийских божеств. Ясно, что если появление баллад знаменует собой первый этап, то создание Бхараты явилось следующим этапом. Она должна была быть создана в те еще времена, когда религия была ритуалистической и политеистической. Те разделы Махабхараты, которые запечатлели культ ведийских богов, Индры и Агни, являются реликвиями этого периода. Женщины тогда обладали большой свободой, а деление на касты не было строгим. Отсутствовали элементы сектантства, философия Атмана или теория аватаров. Кришна выступает как историческая фигура. Следующий этап развития мысли относится к тому периоду, когда в страну проникли греки (*яваны*), парфяне (*пахлавы*) и скифы (*шаки*). Мы имеем теперь концепцию тримурти¹⁹³¹, согласно которой Брахма, Вишну и Шива являются различными формами единого верховного божества, выполняющими соответственно функции созидания, сохранения и разрушения. Могучие деяния, приписываемые вначале Индре, теперь переданы Вишну и, в некоторых случаях, Шиве. То, что было первоначально героической поэмой, стало произведением брахманов и превратилось в теистический трактат, в котором Вишну или Шива возводятся в разряд высших существ. Возможно, что Бхагавадгита была создана в этот период, хотя, как правило, философские разделы Махабхараты приписываются более позднему периоду. В книгах XII и XIII обсуждаются философия, религия, политика и право. Когда брахманизм перестал быть религией немногих и усвоил местные верования и религиозные обычаи своего окружения, стало необходимым философское возрождение древней мудрости. Было предпринято много попыток соединить в некое синтетическое целое абсолютизм упанишад с теистическими верованиями людей, однако без того, чтобы основываться на подлинном принципе примирения. Автор Бхагавадгиты, человек с истинно умозрительной прозорливостью и способностью к обобщениям, положил начало новому философскому и религиозному синтезу, явившемуся основой теистических систем позднего времени. Включая в себя произведения различных авторов и в разное время написанные, Махабхарата стала своеобразной энциклопедией истории и мифологии, политики и права, теологии и философии¹. Махабхарату иногда

¹ Мы не знаем точно, когда была создана Махабхарата. Но мы можем довольно уверенно сказать, что в период возникновения буддизма Махабхарата была известна. Макдонелл придерживается того мнения, что «первоначальная форма эпической поэмы появилась около V века до н. э.» Эта точка зрения подтверждается отсутствием какой-либо ссылки в поэме на Гаутаму Будду. Панини знаком с действующими лицами повествования (Gaviyudhibhyāin sthiraḥ, 8. 3. 95; Vāsudevārjunābhyām vṇ, 4. 3. 98). Ашвалаяна-сутры упоминают произведение под названием Махабхарата в добавлении к Бхарате (Грихья-сутры, 3. 4. 4). Мы имеем надпись царей Гупта, из которой со всей очевидностью явствует, что Махабхарата существовала в тот период. Поэт Бхаса берет большую часть своих сюжетов из Махабхараты. Ашвагоша ссы-

называют пятой ведийской книгой. Она считается произведением авторитетным в вопросах поведения и вопросах, касающихся общества¹. Махабхарата предназначена для обучения даже занимающих низкое положение и слабых правилам нравственного поведения². Буддистские священные писания были доступны для всех, между тем как священные книги брахманов оставались известны лишь трем высшим классам. Отсюда возникла необходимость в пятой веле, доступной для всех.

IV. РАМАЯНА

Рамаяна, написанная Вальмики, является по существу эпическим произведением и не имеет сложной мозаики Махабхараты. Ее герой Рама, образец добродетели и пример совершенства, выступает воплощением Вишну, принявшим земную форму для искоренения зла и насаждения добродетели. То, что было первоначально эпической поэмой, превратилось в вишнуистский трактат. Рамаяна не является такой всеобъемлющей, как Махабхарата. Для нее характерны систематическое изложение и отделанность, что указывает на отсутствие группового авторства. Мы можем, однако, различить два этапа в ее написании — раннюю эпическую фазу и последующую религиозную переделку. Если мы рассмотрим ее содержание со II по VI книгу и оставим без внимания книги I и VII, предположительно принимаемые за более поздние добавления, то мы увидим, что основное содержание поэмы является светским. Рама — это просто добрый и великий человек, герой с благородной душой, воспользовавшийся услугами туземных племен, чтобы цивилизовать юг, а не аватаров Вишну. Религия, отражением которой это является, откровенно политеистична и чужда вишнуизму.

лается на Бхарату в своих работах Буддхачарита и Саундарананда. Бодхаяна в своих Дхарма-сутрах приводит стих, встречающийся в Яяти упакхьяне, и другой стих, встречающийся в Бхагавадгите (2. 2. 26; 2. 22. 9), а сам он, как говорят, жил около 400 года до н. э. На основании всех этих доказательств можно сделать вывод, что Махабхарата уже существовала ко времени становления буддизма. Однако мы не можем сколько-нибудь точно определить, какие отдельные периоды истории представлены ее составными частями. Мы не можем даже сказать, что после V века до н. э. к ней ничего не было добавлено или что она не была частично изменена более поздними авторами, желавшими привести ее учения в соответствие со своими более передовыми понятиями о религии и морали. Имеются исследователи, которые полагают, что некоторые части поэмы так же древни, как пураны, и что поэма увеличивалась в размерах вплоть до VI века н.э. «Окончательно доказано, что поэма была обнаружена в 300 году н. э. и с 500 года н. э. она в основном не менялась» (B ü h l e r and K i r s t e, Contribution to the Study of the Mahābhārata). Несмотря на все это, не будет ошибкой сказать, что большая часть работы осталась неизменной с 500 года до н. э. вплоть до настоящего времени.

¹ Āśvalayana Gṛhya Sūtras, 3. 4. 4.

² Саяна в своих комментариях к Черной Яджурведе говорит, что Махабхарата и пураны предназначены для обучения закону долга женщин и шудр, которым не позволялось читать веды (см. Bibliotheca Indica, vol. I., p. 2).

Наряду с ведийскими богами во главе с Индрой особое значение приобретают новые божества — Кама, Кубера, Картикея, Ганга, Лакшми и Ума, жены Вишну и Шивы, обожествленные животные, подобные Шеше — змее, Ханумат — обезьяне, Джамбават — медведю, Гаруда — орлу, Джатаю — грифу и Нанди — буйволу. Жертвоприношение приобретает вид культа. Хотя поклонение Вишну и Шиве попрежнему преобладало, можно было также встретиться и с культом змей, деревьев и рек. Распространялись идеи кармы и перерождения. Однако сект еще не было. Во втором периоде мы имеем ссылки на греков, парфян и скифов. Была предпринята попытка сделать Раму аватаром Вишну.

Для целей философии и религии Рамаяна не так важна, как Махабхарата, хотя она более правдиво отражает обычаи и верования тех времен. Иногда Рамаяна рассматривается как протест против буддистского монашества, так как она восхваляет добродетели семейной жизни и доказывает, что нет необходимости бросать семью ради свободы.

Поскольку Рамаяна упоминает о Будде, как о настике¹, или отрицающем духе^[90], то считают, что ее создание должно быть отнесено к более позднему времени, чем создание Махабхараты, хотя она и повествует о событиях, которые могли происходить в более ранний период.

Для изучающего индийскую философию наиболее интересными разделами Махабхараты являются Санатсуджатия, Бхагавадгита, Мокшадхарма и Анугита. Когда Арджуна попросил Кришну в конце войны повторить то, что он сказал ему вначале, Кришна ответил, что он не может управлять состоянием йоги, в котором он произнес Гиту, и потому заменил ее тем, что носит название Анугита. Не считая попытки Бхагавадгиты примирить различные взгляды, мы имеем в Махабхарате лишь собрание различных верований, синкретизм, а не систему. Анугита указывает на существование большого числа философских школ. «Мы видим различные формы набожности, исключаящие друг друга. Одни говорят, что благочестие остается после умирания тела, другие — что это не так. Некоторые говорят, что все сомнительно, другие — что сомнения не существует вовсе. Одни говорят, что постоянная первопричина непостоянна, другие — что она существует, третьи — что она и существует и не существует. Одни говорят, что она едина, другие — что она двойственна, а третьи говорят и то и другое. Те брахманы, которые знают Брахму и понимают истину, полагают, что первопричина едина, другие — что она двойственна, третьи — что она многообразна. Кое-кто говорит, что как время, так и пространство существуют, другие — что не существуют»². Противо-

¹ Ayodhyā Kāṇḍa.

² Гл. XXIV.

положные идеи собраны вместе в единое целое. Мы встречаем политеизм вед, монизм упанишад, дуализм санкхьи, деизм йоги, монотеизм бхагаватов, папупатов и шактов. Откладывая до следующего раздела подробное рассмотрение различных религиозных взглядов, мы можем упомянуть здесь о множестве философских идей, обычно приписываемых мыслителям Махабхараты.

У. ОБЩИЕ ИДЕИ ВЕКА

Поскольку в Махабхарате имеются различные философские тенденции, мы не можем определенно сказать, какие критерии авторитета принимаются ею. Обычно считают, что ведийские священные писания должны быть правильны. Признаются *пратьякши*, или восприятие, *анумана*, или вывод, и *агама*, или авторитетное утверждение. Иногда упоминаются четыре критерия системы ньяя¹. Она, несомненно, противостоит тем, кто не признает авторитета вед. Верования настиков-сектантов² опровергаются Панчашикхой, последователем санкхьи³. Упоминаются также и локаятики⁴. Ученые индусы-диалектики (*хетумантах*), отрицающие реальность души и презирающие бессмертие, «странствуют по всей земле»⁵. Ссылка на джайнов может быть найдена в том месте, где говорится, что священник «изумляя народ, бродил вокруг Бенареса, одетый в воздух... подобно сумасшедшему»⁶. Встречалось также и противоположение буддизму. «Что создало вам такую славу?» — спрашивает одна женщина другую, и та отвечает: «Я не ношу ни желтого платья, ни кожаных одежд и не хожу стриженная или со спутанными волосами»⁷. Думали, что ереси и отрицание авторитета вед ввергают нас в ад и в круг низкорожденных. «Причина моего рождения шакалом, — говорит один из персонажей в Махабхарате⁸, — заключается в том, что я был мнимым ученым, подвергавшим все суду разума и критиковавшим веды, будучи преданным логике и бесполезной науке рассуждений, глашатаем логических доводов, оратором на собраниях, недоброжелательным критиком и противником священников в спорах о Брахмане, неверующим, сомневающимся во всех, кто считал меня ученым». Пураны и итихасы также приняты⁹. Повсюду сомневались в ценности ведийского авторитета. «Веды лживы»¹⁰. Возможно, здесь отражена

¹ XII. 56. 41.

² II. 31. 70.

³ Śāntiparva, 218,

⁴ I. 70. 46.

⁵ XII. 19. 23.

⁶ XIV. 6. 18.

⁷ XIII. 123. 8; см. также XII. 18. 32.

⁸ XII. 180. 47—48.

⁹ XII. 343. 20.

¹⁰ XII. 329. 6.

точка зрения упанишад, что для тех, кто отказался от рутины, веды бесполезны.

Махабхарата восприняла ведийскую религию, хотя она и переносит ее прошлое в более великое будущее. Сохраняя свою идентичность, Махабхарата пытается отдать должное и новым богам. Могущество Индры ослабло. Свойства Вишну, божества солнца, стали воплощаться в Агни и Сурье. Яма сохранил свое величие, хотя и стал судьей, *дхармараджей*. «Яма — это не смерть, как некоторые думают. Он тот, кто дает блаженство доброму и горе злему»¹. Ваю и Варуна оказались лишенными своего престижа. Праджапати остался нетронутым и в течение некоторого времени, предшествующего возвышению Шивы и Вишну, был высшим божеством. Ранняя буддистская литература на языке пали отражает эту стадию. Вторая стадия отмечена принятием концепции тримурти. Брахма, Вишну и Шива рассматривались как различные формы верховного божества, хотя и на равных правах. Мегасфен был знаком с этой идеей. Вишну и Шива были возвышены над другими богами, хотя и не приобрели сколько-нибудь четкого отличия. Они очень легко переходили друг в друга². Шиве, воплощенному в Вишну, и Вишну, воплощенному в Шиве, был посвящен гимн³. Третья стадия начинается тогда, когда эпический герой Кришна отождествляется с Вишну. Культ Кришны вытеснил как анимистические суеверия, так и ведийскую обрядность. Танец Кришны на голове Калии означает замену почитания *нагов*, или змей, почитанием Кришны. Поражение, нанесенное Индре Кришной, символизирует отступление ведийской ортодоксальности перед культом Вишну.

Генотеистическая тенденция еще преобладает. «Я — Нараяна, я — создатель и разрушитель, я — Вишну, я — Брахма, я — Индра, повелитель богов, я — царь Куберы, Ямы, Шивы, Сомы, Кашьяпы, а также Праджапати»⁴. Монизм упанишад утверждает свои права, сводя различных богов к проявлению одного верховного Брахмана. Божественное постоянство легко объясняется. Брахман упанишад облачается в особую индивидуальность и называется Ишварой, который, в свою очередь, выступает под различными именами — Шивы, Вишну, Кришны⁵. *Бхакти*, или сильная любовь к богу, которая не подвижна каким-либо желанием, является существенной чертой религии Махабхараты. Неиндивидуализированный Брахман не может служить объектом поклонения, поэтому теистическая религия Махабхараты превращает Брахмана в Ишвару. Однако она отдает

¹ V. 42. 6.

² III. 189. 5.

³ III. 39. 76.

⁴ III. 189. 5

⁵ Патанджали говорит о Шиве у бхагаватов; см. Mahābhāṣya, II. 76.

себе полный отчет в том, что из этих двух безличных абсолютов более реален¹. Он является высшим по отношению к проявляющемуся Васудэве. Реально то, что неразрушимо, вечно и неизменно². Подчеркивается, однако, личный Васудэва, и это поддерживается с религиозной точки зрения в упанишадах³.

Махабхарата способна воспринять различные народные верования вследствие того, что в ней содержатся неясно ощущаемые убеждения, что все они являются различными способами достижения одной и той же истины. «Во всех пяти системах знания тот же самый Нараяна проповедуется и почитается согласно различными способами и идеям; несведущие личности не познают его этим путем». В эпических поэмах мы видим постепенное преобразование старой ведийской религии в современный индуизм. Системы шакта, пашупата, или шайвы, и панчаратра, принадлежащие к классу агамы и потому не-ведийские, входят в религию индусов. Постепенно вводится поклонение образам в храмах и паломничество в святые места. Поскольку знание различных религиозных систем, которые мы встречаем в Махабхарате, важно для понимания попыток, предпринятых в схоластический период при истолковании Брахма-сутр, надо коротко познакомиться с ними.

VI. КУЛЬТ ДУРГИ

Культ Дурги упоминается в Махабхарате в начале Бхисмапарвы. Кришна советует Арджуне выразить уважение Дурге перед началом битвы и помолиться за успех⁴. На первой стадии Дурга является лишь богиней-девушкой, почитаемой дикими племенами района Виндхья. Вскоре она становится женой Шивы и выступает в качестве Умы. В Маркандея-пуране и двух гимнах Хариванши⁵ она становится объектом великого культа. В начале VII века Бана написал свою Чанди-шатаку.

Культ Шакти, вне всякого сомнения, преобладал сначала среди не-арийцев и был постепенно воспринят арийцами. Поскольку Шакти считалась жестокой богиней, управляющей разрушительными силами мира, ее сделали женой Рудры. Имелись попытки сблизить ее с богинями Ригведы, Рудрани, Бхавани и др. Дэви-

¹ Śāntiparva, 339, 21—28.

² Там же 162. 10.

³ См. Kaṭha, I. 2. 20; Śvet., III. 20; VI. 21; Muṇḍaka, III. 2. 3.

⁴ Гл. XXIII. Ей дано много имен, такие как Кумари (девственная), Кали (черная или время как разрушитель), Капали (носительница черепов), Махакали (великая разрушительница), Чанди (свирепая), Кантаравасини (жительница лесов). В Виратапарве (гл. VI) есть гимн, пропетый Юдхиштхирой в честь Дурги. К ней относятся как к убийце Махишы, богини, которая живет в горах Виндхья, наслаждаясь вином, мясом и жертвоприношениями животных. Ее считают также сестрой Кришны. Она темноглазого цвета, как и он.

⁵ Гл. LIX и CLXVI; см. также A v a l o n, Hymns to the Goddess.

сукта¹, которая толковалась как созданная в честь первичной энергии жизни, составила основу шактизма. Ее шестой стих гласит: «Я натягиваю лук для Рудры, чтобы уничтожить зло, порождающее ненавистников Брахмы. Я сражаюсь за человека. Я наполняю собой небеса и землю». Дэвисукта является энергией, извлекающей из Параматмана всю вселенную, начиная от акаши. «Я блуждаю, подобно ветру, порождающему все вещи»². В Кена упанишаде мы встречаем Дэви, вразумляющую дэвов, возгордившихся своей победой над асурами и, наконец, предстающую пред Индрой в образе прекрасной женщины, Умы Хаймавати, чтобы предложить ему высшее знание. Впоследствии она становится майяшакти Брахмы. Выдвигалось философское объяснение, согласно которому высший дух не может выполнять три функции — созидания, сохранения и разрушения — без помощи его энергии. Когда Ишвара созидает, тогда им движет энергия, известная как Вак, или речь, когда он сохраняет — энергия Шри, или Лакшми, когда он разрушает — энергия Дурги. Шакти — это Ишвари, источник, опора и цель всякого существования и жизни. Несмотря на попытки ариизировать культ Шакти, обстоятельства его происхождения сказываются еще и сегодня в практике некоторых шактов.

VII. СИСТЕМА ПАШУПАТА

В Махабхарате мы находим теологию, носящую название «пашупата» и концентрирующуюся вокруг бога Шивы³. Рудра из Ригведы (I. 114.8), воплощение разрушительных сил природы, становится в Шатарудрии властителем скота, *пашунам патих*. В брахманах Шива становится характерным наименованием Рудры. Система пашупата продолжает традицию Рудры — Шивы.

Система пашупата рассматривается в Сарвадаршанасангратхе⁴ и Брахмавидьябхаране, написанной Адвайтанандой. Шанкара⁵ в своих комментариях к Веданта-сутре критикует теологию. Пять главных категорий таковы: 1) *Карана*, или причина. Причина — это бог, *пати*, вечный повелитель, который созидает, сохраняет и разрушает все существующее. 2) *Карья*, или действие, — это то, что зависит от причины. Оно включает в себя знание, или *видья*,

¹ R. V., X. 125.

² X. 13. 8.

³ Она упоминается как одна из пяти школ религиозной доктрины в разделе Нараяния (Śāntiparva, 349. 5. 64). В Ванапарве Арджуна получает оружие от Пашупати, «владыки скота», который, как считают, жил в Гималаях со своей женой Умой, Парвати или Дургой, обслуживаемый существами, именуемыми *ганами*, или небесным воинством. Он связывается с Рудрой из Ригведы, который имел свои войска марутов, называемых *ганами*, и в качестве их вождя носит титул *ганапати*.

⁴ Гл. VI.

⁵ S. B., II. 2. 37—39.

органы, или *кала*, и индивидуальные души, или *пашу*. Все познанное и существующее, пять элементов и пять свойств, пять органов чувств и пять органов действия, три внутренних органа — рас-судка, эгоизма и разума — зависят от бога. 3) *Йога*, или прак-тика, — это умственный процесс, посредством которого индиви-дуальная душа постигает бога. 4) *Видхи*, или правила, относятся к действиям, которые способствуют достижению справедливости. 5) *Дукханта*, или конец несчастья. Это — конечное освобождение или уничтожение несчастья и возвышение духа до полной способ-ности знания и действия. Индивидуальная душа даже в конечном состоянии сохраняет свою индивидуальность и может принимать различные формы и немедленно что-нибудь делать. Прапастапада, ранний комментатор Вайшешика-сутры, и Уддъетакара, автор тол-кования на Ньяя-бхашью, были последователями этих взглядов.

VIII. ВАСУДЭВА-КРИШНА

Теперь мы переходим к наиболее важной религиозной доктрине Махабхараты — культу Васудэвы-Кришны, являющемуся осно-вой Бхагавадгиты так же, как и современного вишнуизма. Гарбе отмечает четыре различных этапа в развитии религии Бхагаваты. На первом этапе она существовала независимо от брахманизма. Основными чертами этого периода, продолжавшегося, по мнению Гарбе, до 300-х годов до н. э., являются создание широко распро-страненного монотеизма Васудэвы-Кришны, его объединение с санкхья-йогой, обожествление основателя религии и углубле-ние религиозного чувства на основе бхакти. Первому периоду свойственен антиведийский характер религии, который подверг-нут критике комментаторами Веданта-сутры. Брахманизирование религии, отождествление Кришны с Вишну и возвышение Вишну не просто как великого бога, но как величайшего из всех богов относятся ко второму периоду, датируемому III веком до н. э. Слово «вайшнава» встречается в Махабхарате как название секты почитателей Вишну¹. В ведийском культе Вишну отсутствует упо-минание о милосердии. К третьему периоду относится превращение религии бхагавата в вишнуизм и объединение элементов философ-ских школ веданты, санкхья и йоги. Этот процесс, согласно дан-ным Гарбе, занимает период от начала нашей эры до 1200-х годов н. э. Затем наступил последний период философской системати-зации, предпринятой великим теологом Рамануджей. Здесь мы коснемся первых двух этапов¹¹⁰⁰¹.

По мнению некоторых, религия бхагавата с Васудэвой в ка-честве центральной фигуры, преподанная Нараде богом в Шветад-

¹ XVIII. 6. 97.

више, ничем не отличается от учений Харигиты¹ и Бхагавадгиты². В разделе Нараяния Махабхараты встречается рассказ о посещении Нарадой Бадарикашрамы с целью увидеть Нару и Нараяну. Застав Нараяну совершающим какие-то религиозные обряды, Нарادا в недоумении спросил его: неужели есть что-нибудь, чему верховный бог сам поклоняется? Нараяна ответил, что он поклоняется вечному духу, его первоначальной сущности. Стремясь увидеть этот вечный дух, Нарada направляется в Шветадвипу, где великое существо говорит ему, что оно невидимо для того, кто не предан ему до конца. Нарade объясняют религию Васудэвы. Васудэва — это высшая душа, внутренний повелитель всего. Живые существа представлены Самкаршаной, являющимся формой Васудэвы. От Самкаршаны берет начало Прадьюмна, или разум, а от Прадьюмны — Анируддха, или самосознание. Эти четверо представляют собой формы верховного божества. В Махабхарате высказывается мысль, что были приняты различные точки зрения на число и природу этих *вьюхов*, или форм³. В Бхагавадгите не упоминается о них, а Веданта-сутры критикуют эту теорию ввиду ее несовместимости с общепринятым взглядом на творение. Есть также ссылка на аватар Вараху, Нарасимху, Ваману, Парашураму, Шри Раму и «того, кто явится на свет для уничтожения Кансы в Матхуре». Будда как аватар не упоминается. В истории упаричаравасу, рассказанной Бхипшмой Юдхистхире, ничего не говорится о теории *вьюхов*, или форм⁴. Из этого понятны две вещи: что рели-

¹ Śāntiparva, 346.

² 348. 53. Это монотеистическая религия, или религия экантика. Названия нараяния, сатвата, экантика, бхагавата и панчаратра употребляются как равнозначные. Важнейшими источниками этой школы являются раздел Нараяния в Махабхарате, Шандилья-сутра, Бхагавата-пурана, Панчарагагамы и произведения алваров и Рамануджи. Нараданпанчаратра отмечает в качестве главных произведений на эту тему Брахмавайварта-пураны, Бхагавату, Вишну-пурану, Бхагавадгиту и Махабхарату (II. 7. 28—32; III. 14. 73; IV. 3. 154). Произведения Рамануджи бесполезны для нашей теперешней цели, поскольку они относятся к XII веку н. э. и содержат преднамеренную попытку примирить монизм упанишад с религией бхагавата. Даже Бхагавата-пурана не представляет большой ценности, поскольку ее автор, согласно преданию, прервал свою работу, когда почувствовал, что он не воздает должного элементу благочестия в Махабхарате (I. 4 и 5). По требованию Нарады он сделал преданность основной чертой Бхагаваты-пураны. Нарada-сутры и Шандилья-сутры созданы позже, чем Махабхарата и Бхагавата, поскольку первые упоминают о Шукe и Вьясе (N. S., 83), а вторые широко цитируют Бхагавадгиту (9. 15). Таким образом, нашим главным источником является раздел Нараяния в Махабхарате.

³ Śāntiparva, 348. 57.

⁴ Упаричаравасу принял религию системы панчаратры, первоначально распространенную читрашихандинами. Эта система была изложена риши в присутствии великого бога, сказавшего: «Вы сочинили сто тысяч превосходных стихов, которые содержат правила для всех поступков людей, находятся в согласии с ведами ... и формулируют заповеди о религии действия, равно как и религии созерцания. Эта шастра будет передаваться из уст в уста,

гия бхагавата является монотеистической и что ее путь к спасению заключается в преданности, или *бхакти*. Убийство животных не является необходимостью. Именно потому, что Будда аналогичным образом протестовал против приношения животных в жертву, он был провозглашен аватаром Вишну. Религия внедряет одновременное достижение бхакти и кармы¹. Она не требует аскетического самоотречения².

Васудэва — это первое и примечательное имя Бхагавата³. «Вечный бог, непостижимый, благотворный и любящий, должен быть известен под именем Васудэвы⁴. Это имя встречается в Бхагавата мантре⁵. Иногда говорят, что имя Бхагават указывает, что религия есть развитие старого ведийского культа. Мы читаем в ведах о божестве, именуемом Бхага, которое считается дарующим благо. Бхага постепенно стало обозначать добродетель, и в соответствии с правилами санскритской грамматики божество, обладающее добродетелью, получило известность под именем Бхагават. Поклонение этому богу составляет содержание религии бхагавата. В Вишну-пуране говорится, что слава (*айшварья*), справедливость (*дхарма*), известность (*яшас*), собственность (*сампат*), знание (*джняна*) и отречение (*вайрагья*) называются «бхага», а тот, кто ими обладает, — Бхагават⁶. Постепенно Васудэва был отождествлен с Нараяной и Вишну.

пока не достигнет Брихаспати. От него ее узнает царь Васу и станет предан мне». Царь Васу совершает жертвоприношение коней, в котором Брихаспати участвует как жрец, а Эката, Двита и Трита — как надзиратели, или *садасы*. В случае необходимости животное не убивается. Бог является только царю и принимает его подношения. Брихаспати раздражен, и надзиратели говорят ему, что великий бог является только тем, кто пользуется его благосклонностью. Они рассказывают историю о Шветадвипе, где «есть люди, обладающие блеском луны, преданные богу, которые лишены чувств, ничего не едят, поглощенные созерцанием бога, сверкающего подобно солнцу. Именно там мы услышали великое учение, что верховное божество не должен видеть, тот, кто не предан ему». См. B h a n d a r k a r, Vaisnavism.

¹ Śāntiparva, 334—351.

² Ср. Pravṛtilakṣaṇaś caiva dharmo nārāyaḍātmakeḥ Śānti, 347. 80—81.

³ См. В. G., VII. 19.

⁴ Bhīṣmaparva, chap. LXVI.

⁵ Om namo bhagavate vāsudevāya.

⁶ VII. 5. 74. Религия «Бхагавата» называется также религией «Сатваты», поскольку Васудэве дано это имя (Ādirarva, 218. 12). Бхагавата упоминает сасголку как почитателей Бхагаваты (IX. 9. 49). Вместе с андхаками и вришни они были племенами ядавы (Bhagavata, I. 14. 25; 3. 1. 29). Мегасфен также ссылается на них. Аризация выразилась в отождествлении Васудэвы с Нараяной и позднее с Вишну. Мы не можем быть уверены, что в период создания Бхагавадгиты Вишну означал высшую реальность. В ней он только Адитья. В разделе Нараяния в Махабхарате Васудэва и Нараяна отождествлены. Старое ведийское предание о двух птичках, живущих в дружбе и согласии на дереве, могло положить начало рассказам о вечной дружбе Нары и Нараяны, индивидуальной души и бога. Зрителем выступает Нараяна, а плод поедает Нара. Нараяна, вечная душа вселенной, является местом отды-

С самого начала Вишну был предназначен для великой судьбы. В ведах он является богом трех свершений. Он живет, непостижимый, в яркой сфере света, «где даже птицы не осмеливаются летать»¹. «Достичь высочайшего положения Вишну» — таков предмет желаний человека в упанишадах². Даже в ведах на Вишну была возложена задача освобождения человека от страданий³. В Шатапатха брахмане⁴ говорится, что «люди суть Вишну». Согласно Айтарея брахмане он является великим помощником богов в борьбе против асуров. Он принимает вид карлика, чтобы отобрать у асуров землю для богов⁵. Впервые имя Нараяны мы встречаем в Шатапахта брахмане⁶, хотя там он не связан с Вишну⁷.

Каким образом Кришну стали соединять с Васудэвой-Нараяной? В Махабхарате их иногда различают⁸. Но вскоре Кришна окончательно отождествляется с верховным божеством. Мегасфен, греческий посол при дворе Чандрагупты (300 год до н. э.), упоминает о факте поклонения Кришне в Матхуре. Если мы попытаемся проследить происхождение имени Кришна, то обнаружим, что оно было именем ведийского риши, сочинившего гимн⁹. Существует мнение, что Кришна был потомком Ангираса¹⁰. В Чхандогья упанишаде мы встречаем Кришну, сына Дэваки, как ученика риши Гхоры¹¹, ангираса*. Ясно, что со времен ведийских гимнов до периода упанишад существовало предание о Кришне как о ведийском мыслителе. Но в другой части Ригведы о нем говорится как о не-арийском вожде, ожидающем на берегах Амшумати с армией

ха людей (М. В., XII. 341). Ману говорит, что воды были названы нарами, а поскольку верховное божество предназначало их для своего места отдыха, оно получило имя Нараяны^[10] (I. 10; см. также R. V., X. 82. 5 и 6). Верховное божество является началом всего мира и изображается лежащим на теле гигантской змеи в океане молока. Отвлекаясь от метафор, можно сказать, что верховное божество является самопознающим, богом вселенной, поставленным лицом к лицу с принципом *не-я*. Полагают, что именно от него Нарада получил свою монотеистическую религию.

¹ R. V., I. 155. 5.

² Kaṭha, I. 3. 9.

³ R. V., 6. 49. 13.

⁴ V. 2. 5. 2—3.

⁵ Sat. Brāh., I. 2. 5. 5; Tait. Brāh., I. 6. 1. 5.

⁶ XII. 3. 4. 1.

⁷ В Тайттирия араньяке Нараяна выступает как «божество вечное, верховное и самовластное» и получает имя Хари (Tait. Ar., X. 11.1.). В Махабхарате Нараяна зовется древним риши (см. также R. V., 10—90 и М. В., V. 49. 5—20; VII. 200. 57). В течение периода брахманов Нараяна принимает космический характер, и в Махабхарате он отождествлен с Вишну. Таким образом, в Бхипшмапарве Махабхараты имена Васудэвы, Нараяны и Вишну употребляются для обозначения одного и того же существа (гл. LXV и LXVI).

⁸ XII. 334. 18.

⁹ R. V., VIII. 74.

¹⁰ См. Kauṣītaki Brāh., XXX. 9; Pāṇini, IV. 1. 96.

¹¹ III. 17.

* Название древнего рода, потомки Angirasa.— *Ред.*

в 10 тысяч человек, чтобы сразиться с Индрой¹. Р. Г. Бхандаркар полагает, что кочевые племена пастухов, называемые абхирами, были почитателями бога-мальчика². Они были не-арийскими племенами с грубыми обычаями. Рассказы о распутстве, относящиеся к жизни Кришны, могут брать начало от этих бродячих племен³. По мнению Вайдьи, Кришна принадлежит к роду ядава кшатриев, пришедшему во время второго вторжения арийцев и являющемуся сообществом все еще пастушеским по своим обычаям, которое поселилось на берегах Джамны⁴. Другие индологи, как, например, Вебер и Датт, утверждают, что пандавы были не-арийской народностью со своеобразным обычаем иметь общую жену для братьев. У них преобладал культ Кришны, и создатель Махабхараты пытается показать, что благодаря преданности Кришне они достигли победы. Войны и эпизоды из истории пандавов, народности, находившейся вне сферы влияния брахманизма, были по религиозным мотивам введены в эпическую поэму, а сама народность была принята в семью арийцев под именем бхаратов. Гарбе полагает, что Кришна жил двумя столетиями раньше Будды. Будучи сыном Васудэвы, основателем монотеистической и этической религии, он в конце концов был обожествлен и отождествлен с богом Васудэвой, культ которого он основал. В Махабхарате мы имеем собрание всех преданий о Кришне, сохранившихся ко времени ее создания: как о не-арийском герое, как о духовном учителе и как о божестве племени.

В Махабхарате мы видим процесс превращения Кришны в верховное божество. В некоторых местах он изображен поклоняющимся Махадэве⁵. Имеются отрывки, в которых отрицается его божественная природа⁶. В Сабхапарве Шишупала оспаривает притязания Кришны на место среди богов; Бхишма защищает их: «Всякий, кто говорит, что Кришна есть просто человек, является глупцом (*мандадхих*)». Из этого очевидно, что имелись сильные

¹ VIII. 96. 13—15. Поздние легенды, рассказывающие об отвлечении Кришной говов от поклонения Индре и последующем негодовании Индры, выразившемся в ниспослании на них непрерывного дождя, а также о подвиге Кришны, поднявшего холм Говардхану над головами говов, чтобы защитить их от дождя,—все такие легенды могут основываться на этом эпизоде, приведенном в Ригведе. В Атхарва-санхите описывается, как Кришна убил великана Кеши. В буддистских трудах также упоминается его имя (см. Lalitavistara). Мы имеем основания полагать, что культ Кришны был господствующим, когда возник джайнизм, ибо мы находим, что вся история Кришны воспроизводится с незначительными сокращениями в жизни 22-го тиртханкары Ариштанеми, который был знаменитым ядавой. См. S. B. E., vol. XXII, pp. 276—279.

² Mausalarva, chap. VII.

³ Vaiṣṇavism, etc., pp. 36—38.

⁴ Vaidya, Epic India, chap. XVIII.

⁵ См. Droṇaparva.

⁶ Muir, O. S. T., IV pp. 205ff.

возражения против обожествления Кришны. Иногда Кришну считают воином бога Двараки. Время от времени он становится религиозным проповедником монотеизма, который имеет своим объектом культ обожаемого Бхагавата. Иногда он отождествляется с самим Бхагаватом. Махабхарата содержит несколько пластов мысли, наслоившихся друг на друга в ходе веков и представляющих Кришну во всех видах, от исторической личности до аватара Вишну.

Ясно, что оформители Махабхараты почувствовали, что какой-нибудь популярный герой должен быть сделан сплывающим центром, способным нейтрализовать мощное влияние еретических сект. Был использован образ Кришны. Имелись, однако, некоторые поступки, которые не были характерными особенностями божественного существа, связанными с его жизнью, такие, как *расалила*, или круговой танец с гопи, *джала-крида*, или игры в воде, *вастра-апахарана*, или похищение одежд. Это требовало какого-нибудь объяснения. Царь Парикшит просил Шуку разъяснить его сомнения: «Бог вселенной был воплощен, чтобы установить религию и разрушить неверие. Мог ли он, создатель, властелин и хранитель религиозных законов, преступить их, совершив греховное нарушение супружеской верности?» Ответ Шуки гласил: «Нарушение религиозных законов богами и дерзкие действия славных героев не пятнают их репутации, подобно тому как нечистое вещество, питающее огонь, не пачкает его. Но те, кто не являются богами, даже в мыслях никогда не должны совершать подобных поступков. Если человек по глупости пьет яд в подражание Шиве, он, конечно, умрет. Слова богов правдивы, но их действия могут быть неверными»¹. Но изобретательность брахманов не оставит этого в таком виде. Они истолкуют иносказательно и попытаются освятить всю жизнь Кришны, окутав таинственностью окружающую его среду. Гопи символизируют народ, который благодаря наивной преданности находит бога. Оставление дома и мужа доильщицами коров является символом посвящения своей души небесному жениху. Бриндавана — это сердце человека. Радха и гопи запутаны в майе мира. Флейта Кришны — это голос бога. Следовать ему означает принести в жертву имя и славу, отбросить достоинство и самоуважение и оставить дом, семью и все прочее. Те, кто заботятся о безопасности и мире в обществе, не могут отвечать на зов бесконечного. Любить бога — значит претерпевать тяжкие испытания. Посвящение души небесному жениху, который является общим для всех и особенным для каждого, — метафора, не принадлежащая исключительно Индии, — включает в себя оставление земного дома и мужа. Величайшее жертвоприношение из всех должно быть совершено прежде, чем будет обретен бог. В вишнуистской поэзии мы слышим постоянный припев: «Я ста-

¹ Bhāgavata, Book X. 33. 26—29.

новлюсь продажной женщиной ради тебя». Много народных преданий истолковано в этой мистической манере, и случаи сомнительной нравственности толкуются как отношения между богом и индивидуальной душой. Тем не менее при всей нашей готовности переделывать историю, толковать аллегорически факты и придумывать объяснения, мы не можем принять жизнь Кришны в том виде, как она описана в пуранах. Эти эпизоды вместе с рассказом о детстве Кришны и слабостью Баларамы к опьяняющим напиткам ясно указывают на не-арийское происхождение Кришны. И если сегодня Кришна является самым популярным индийским богом, то это потому, что автор Бхагавадгиты сделал его представителем высшей религии и философии. Когда Кришна стал богом, другие его имена, Кешава, Джанардана и т. д., были переданы Васудэве, а рассказы о том, что он сын Дэваки, были приписаны первоначальному богу. Даже сегодня мы имеем противоречивые описания Кришны и как высшей духовной сущности, наделенной острой философской пронизательностью, и как популярного героя, не вполне рыцарского в своем поведении.

Система бхагаватов с ее культом Васудэвы-Кришны называется также религией панчаратры. Мы не знаем происхождения этого названия. В Падматантре сказано: «Пять других великих пастр в присутствии этой подобны темноте, поэтому она всем известна под названием панчаратра»¹. Наименование, возможно, обязано своим происхождением тому факту, что система сочетает в себе пять различных учений^[102]. Мы не можем быть уверенными, что эта религия рассматривается в ее чистом виде даже в разделе Нараяния Махабхараты, по той причине, что ведийская переработка этой религии, повидимому, началась уже тогда. Алвары из Южной Индии, ранние из тех, кого можно отнести к V веку н. э., принимали это учение. Термин «алвар» означает того, кто погружен в бога-любовь. Имеются двенадцать алваров, полных благочестия и преданности, набранных из всех каст, а их произведения, написанные на тамили, называются *прабандхами*, или песнями в честь некоторых разновидностей Вишну. Они составляют вишнуистскую веду. Рамануджа, комментатор Веданта-сутры, принадлежит к более позднему периоду, будучи шестым в апостольской последовательности от Надамуни, который был обращен в веру Наммалваром. Бхагаваты являются прямыми предшественниками вишнуизма в Индии. Последователям панчаратры, повидимому, не разрешалось первоначально принимать ведийские формы поклонения. Вероятно, они сами основывали свои взгляды на том, что носит название «панчаратра агамы»².

¹ I. 1. 69. Для ознакомления с другой точкой зрения на происхождение этого названия см. Schradler, Introduction to Pāñcarātra.

² Многие из них упоминаются в Панчаратраракше Ведантадешики. Это вместе с Агама-праманьей Ямуначарьи X века и разделом Панчаратра

Агамы обычно классифицируют предметы обсуждения под четырьмя заголовками: 1) знание (*джняна*), 2) размышление (*йога*), 3) создание и установление образов (*крия*) и 4) обряды (*чарья* или *санскар*ы). Центральным богом является Васудэва-Кришна, воплощенный в четырех формах. Настаивают на постоянстве Кришны: «от Брахмы до тростника все есть Кришна»¹. Вишну, возвысившийся посредством своей *шакти*, или энергии, которая имеет двойной аспект — *крийи* и *бхути*, соответствующих силе и материи, совершает творение мира. Говорят, что отношение между Вишну и его энергией должно быть отношением неразделимой связи или неотъемлемости подобно той, которая существует между субстанцией и атрибутом. Рамануджа принимает из теории панчаратра отдельное существование Брахмы, индивидуальных душ и мира. Метод жертвоприношений уступает место поклонению образам в храмах. Религия становится более эмоциональной. Настойчиво утверждается *бхакти*, или преданность. Главная черта современного вишнуизма, берущая начало в этой системе, заключается в доктрине *прапатти*, или абсолютного самоотречения. Бог помогает тем, кто без всякой другой надежды падает ниц к его стопам. Возникает вопрос: как может справедливый бог прощать грешные души? Система возвышает Лакшми, супругу бога, до роли посредника. Строгая справедливость бога смягчается милосердием Лакшми, которая не знает, что нужно наказывать². Этот посредник является из самой природы бога и расточает милосердие, когда к нему взывает набожный человек. Благосклонность Лакшми есть необходимая прелюдия к благосклонности самого бога. Даже прошлые кармы могут быть забыты. Прапатти, повидимому, было способом, посредством которого индивидуальная душа достигала высшего духа, и этот способ совершенно так же действителен, как и другие, санкхья или йога³. У почитателей Вишну каст нет. Джабала брахмана говорит: «Люди племени кирата из хунов (гуннов.— *Ред.*) ... очистились от грехов путем простого общения с теми, чьи сердца соединились в Вишну». Последователи этой школы не заботятся о *варнашраме* (регулирование каст), как это делают смарты, или те, кто привержены к ведийским шастрам.

Обсуждается вопрос об арийском или не-арийском происхождении религии панчаратры, бхагаваты, или сатваты. Некоторые утверждают, что она не-арийская, потому что ее культ не является ведийским. Она не принимает ведийских обрядов, или *санскар*, и ее

в Веданта-сутре (II. 2. 39—42) является источником наших данных о системе. Вишнуист, который считает агамы обнаруженными самим Нараяной, никогда не поколеблется в установлении даты их написания.

¹ *Ābrahma stambaparyantam sarvam Kṛṣṇaś carācaram (Nārada Pāñca-rātra).*

² *Nityam ajātanigrabhā.*

³ *Sāntiparva, 348. 74.*

доктрина о происхождении джив и желаний от санскаршаны была противопоставлена ведийским теориям. Ямуначарья в своей Агампраманье отмечает некоторые возражения против авторитетности агам и опровергает их все. В качестве доводов выдвигается то, что их содержание по духу отличается от содержания вед, что они не упоминают об обрядах, как агнихотра или джьѣтиштома, что они даже бросают упрек ведам и что они не приняты дваждырожденными, или *двиджами*. С другой стороны, агамы исполнялись сатватами, которые были, повидимому, не-арийским племенем¹. В них слишком много черной магии и суеверия². Система не включена в традиционный список учений. Даже Бадараяна, как можно судить на основании мнения Шанкары, не поддерживает ее. Она имеет свою особенную систему церемоний, наложения клейма и пр. На такие возражения Ямуначарья отвечает, что система относится к ведам, что она признана авторитетной Бадараяной в Махабхарате и Бхагавате, а также такими известными пророками, как Бхригу и Бхарадваджа, что бхагаваты являются лучшими из брахманов и что название «сатвата» относится не к какой-либо касте, а употребляется для обозначения тех, кто обладает в наибольшей степени качеством саттвы. Рамануджа следует за Ямуначарьей. Сама необходимость такой защиты, повидимому, показывает, что потребовалось некоторое время для признания этой системы как ведийской. Некоторые существенные элементы современного вишнуизма, такие как поклонение образам, наложение клейма на тело, ношение *урдхвапундры* (вертикального знака), обусловлены религией панчаратры.

Нет никакого сомнения в том, что эта религия, какое бы название она ни имела, является очень древней, может быть столь же древней, если не более, как и сам буддизм, но поскольку в разделе Нараяния, в котором описана религия, говорится о приключениях Нараяны на Шветадвипе, или белом острове, где постоянными жителями были экантины, или монотеисты, то иногда оспаривается положение о заимствовании монотеизма из христианских источников. Д-р Сил говорит: «Этот рассказ из Нараянии, по моему мнению, содержит решительное доказательство того, что некоторые индийские вишнуисты совершили сухопутное или морское путешествие к берегам Египта или Малой Азии и делают попытку в индийской эклектической манере включить Христа в число *аватаров*, или воплощений верховного духа Нараяны, как это сделали позже с Буддой»³. Вебер придерживается той же точки зрения⁴.

¹ Manu, 10. 23. 5.

² Kshudravidya pracurata.

³ Vaiṣṇavism and Christianity, p. 30.

⁴ J. A., 1874. «An investigation into the origin of the festival of Kṛṣṇa Janmāṣṭamī».

Лассен соглашается с этим положением. Он считает вероятным, что некоторые брахманы познакомились с христианством в стране, лежащей к северо-западу от их родины и могли принести в Индию какие-нибудь христианские догматы. Он полагает однако, что этой страной является Парфия, где «предание о том, что апостол Фома проповедовал евангелие, является древним». Но монотеизм не является неизвестным в ведийской литературе. Чхандогья упанишада упоминает о религии Экаяна, как об одной из шаштр, выученных Нарадой¹. Религия Бхагавата не обладает какими-либо существенно чуждыми индийской религиозной мысли элементами. Согласно Гарбе, «для всякого, кто близко знаком с интеллектуальной жизнью древней Индии, учение бхакти всецело мыслится как подлинное творение Индии»². «Никакой тени доказательства до сих пор не было представлено в поддержку теории, что концепция бхакти произошла от христианства. Религиозное значение, содержащееся в слове «бхакти», не имеет ничего общего со специфически христианским. Не только преданность богу и вера в него постепенно сами развивались в других монотеистических религиях, но даже вне круга монотеистических идей эти две концепции должны быть найдены. И в Индии, в частности, имеется все необходимое, в силу чего мы должны считать бхакти «туземным» явлением, как говорит Барт, поскольку обнаружено, что монотеистические идеи преобладали со времени Ригведы почти во все периоды религиозной истории Индии, а сильное стремление к божественному, свойственное индийской душе с давних пор, должно было развить такие чувства, как любовь к богу и веру в него, в широко понимаемый монотеизм». Шветадвипа, или белый остров, является, согласно космологии того времени, той частью Индии, которая расположена к северу от горы Меру. Помимо всего прочего, христианство достигло Индии только во II или III веке н. э. Мы можем показать, что монотеистическая религия превалировала в Индии гораздо раньше. Имя Васудэвы встречается в грамматике Панини³. Согласно Р. Г. Бхандаркару, Панини процветал «в начале VII века дохристианской эры, если не еще раньше»⁴. Буддистские и джайнские священные писания ссылаются на школу бхакти⁵. М. Сенар пишет, что слово «бхактиман», употребленное в Тхерагатхе, заимствовано буддизмом из более ранней индийской религии. «Если бы предварительно не существовало религии, составленной из доктрин йоги, вишнуистских легенд, преданности Вишну-Кришне, почитаемым под именем Бхагавана, то буддизм вовсе бы не возник»⁶.

¹ VII. 1. 4.

² G a r b e, *Philosophy of Ancient India*, p. 84.

³ IV. 3. 98.

⁴ *Bombay Gazetteer*, vol. I, part. II, p. 141.

⁵ *Theragāthā*, 370.

⁶ *Indian Interpreter*, 1910, pp. 177—178.

Барт говорит ¹: «Древняя секта бхагавата, сатвата или панчаратра, преданная культуре Нараяны и его обожествленного учителя Кришны Дэвакипутры, относится к периоду, предшествующему возникновению джайнов в VIII веке до н. э.» В своих комментариях к Панини Патанджали говорит, что Васудэва — это имя почитаемого, то есть бога ². Мы имеем также археологические доказательства приоритета религии Бхагаваты до возвышения христианства. Надпись Беснагара II века до н. э. ³ упоминает о сооружении Хелиодорой бхагаватой флагаштока с изображением Гаруды в честь Васудэвы. В надписи Гхосунди говорится о культе бхагават Санкаршаны и Васудэвы. Третья надпись I века до н.э., существующая в Нанагхате, содержит восхваление Санкаршаны и Васудэвы. Из всего этого очевидно, что монотеистическая религия Индии совершенно независима от каких-либо иностранных влияний и является естественным результатом жизни и мысли того периода.

IX. ЭПИЧЕСКАЯ КОСМОЛОГИЯ

В области космологии Махабхарата принимает, хотя и неполнозначительно, теорию санкхья. Пурушу и пракрити она считает сторонами одного Брахмы. Мир рассматривается как развитие из Брахмы. Говорят, что я испускает из себя гуны, составные части природы, подобно тому как паук выделяет паутину ⁴. Та же идея о производящей энергии Брахмы обнаружена в других формах. Мы имеем также ту точку зрения, что из Брахмана был создан бог Брахма, выпрыгнувший из золотого яйца, которое формирует тело всех живых существ. Представление о космическом яйце продолжает существовать. Двойственность санкхья иногда становится более ясной. Природа — это нечто отличное от пуруши, хотя последний понимается как нечто космическое. Как пуруша, так и пракрити происходят из одного начала. Практики творит под контролем пуруши ⁵, или пуруша побуждает к деятельности созидающие элементы ⁶. В другом месте упоминается также, что вся деятельность возлагается на пракрити, что пуруша никогда не действует, и если он считает себя деятельным, то он заблуждается ⁷. Существует идея, что хотя создание и разрушение являются следствием деятельности пракрити, все же пракрити есть только эманация пуруши, в котором она время от времени растворяется ⁸. Мы не думаем, что теория майи содержится в эпической поэме,

¹ G. A., 1894, p. 248.

² J. R. A. S., 1910, p. 168.

³ Epigraphica Indica, vol. X.

⁴ XII. 285. 40.

⁵ XII. 314. 12.

⁶ XII. 315. 8.

⁷ XII. 222. 15—16; см. также В. G., VI. 37.

⁸ XII. 303. 3fff.

хотя, быть может, она в ней и подразумевается. Эволюция мира описана по системе санкхья во многих местах Махабхараты¹.

Нет сомнения, что идеи санкхья медленно созревали в этот период, хотя они не были выражены в виде системы. Главные черты системы санкхья, встречающиеся в Махабхарате, могут быть отмечены, поскольку большинство последующих мыслителей приняло психологию и космологию сторонников этой системы, отвергнув их метафизику и религию. Классификация элементов в санкхье принята Махабхаратой². В Анугите, где изложен порядок развития, мы имеем близкий подход к классической теории³. Из неразвившегося был произведен великий Махат, от него — индивидуация, или *аханкара*, от этого — пять элементов, а от них, с одной стороны, такие свойства, как звук, запах и т. д., а с другой — пять жизненных газов. От индивидуации же возникло одиннадцать органов чувств — пять органов восприятия, пять органов действия и разум. Тем не менее система санкхья преодолена, поскольку пуруша рассматривается в некоторых местах как семнадцатое качество, окруженное шестнадцатью другими, а не как двадцать пятое. Описывая во многих местах двадцать пять элементов, Махабхарата добавляет двадцать шестой, называемый Ишвара⁴. Все это показывает, что то был период, когда размышление было занято проблемами санкхья.

Махабхарата принимает учение о гунах. Пракрити состоит из трех качеств: *саттвы* (доброта), *раджаса* (страсть) и *тамаса* (темнота). Они присутствуют во всех вещах, хотя и в различной степени. Существа разделяются на богов, людей и животных согласно тому, какое качество в них преобладает⁵. Эти три качества являются оковами души. «Видят их смешанными. Они связаны друг с другом и следуют друг за другом... Нет сомнения в том, что поскольку имеется доброта (*саттва*), постольку существует и темнота (*тамас*). Говорят, что страсть (*раджас*) существует потому, что есть доброта и темнота. Они совершают свой путь вместе и коллективно переходят с места на место»⁶. Нилакантха, комментируя это, замечает: «Как бы сильно саттва ни увеличилась, она все же сдерживается тамасом, и, таким образом, между тремя качествами существует непрерывное отношение сдерживающего и сдерживаемого. Они существуют вместе, хотя и различаясь в силе». Тамас — это свойство инерции, а применительно к человеку — дух опеки. Оно направлено на удовлетворение чувств. Его цель —

¹ См. *Āśvamedhaparva*, 35. 20—23 и 47. 12—15.

² См. *Sāntiparva*, 303—308, *Anugītā*, XI. 50. 8; XII. 306. 39—40.

³ 14. 40—42.

⁴ *Sāntiparva*, 308; см. также 306. 29; 310. 10.

⁵ *Anugītā*, 14. 36—38.

⁶ *Anugītā*, chap. XXIV.

удовольствие. Его характер — неведение. Если это свойство контролируется, то говорят, что человек воздержан. Раджас — это эмоциональная энергия, возбуждающая желания. Она делает человека беспокойным и жаждущим успеха и власти; будучи подчиненной, она имеет благородный вид привязанности, жалости, любви. Она является промежуточной между тамасом, который ведет к неведению и лжи, и саттвой, развивающей способность проникновения в реальность. Саттва является разумной стороной человека. Она способствует постоянству характера и поощряет доброту. Только она способна вести человека по правильному пути. Ее силой является практическая мудрость, а целью — правильное исполнение долга. Ни один человек не лишен этих качеств. Эти три свойства имеют свой оплот в разуме, жизни и теле. *Тамас*, или принцип инерции, является сильнейшим в нашей материальной природе или физическом бытии, раджас — в нашей жизненной природе, действующей против физической, а саттва — в нашей умственной природе. Строго говоря, они присутствуют неразделимо в каждой частице нашего психического целого. Если взять волевою сторону сознательной жизни, то элемент тамаса преобладает в наших низших инстинктивных потребностях с их непрекращающимся повторением желаний и удовлетворений. Элемент раджаса преобладает в наших влечениях к власти и выгоде, к успеху и приключениям. Элемент саттвы стремится к установлению равновесия или к регулированию между *я* и средой и к установлению внутренней гармонии¹. Эти три элемента благодаря их взаимодействию определяют человеческий характер и его склонности. Все человеческие души поэтому делятся на инертные, беспокойные и добрые. Среди дваждырожденных классов *вайшьи*, или торговцы, представляют низший; кшатрии с их соперничающими способностями мышления и усилиями превзойти других образуют промежуточную стадию, в то время как брахманы составляют высший класс. Будучи отнесенными к богу, три гуны ведут к концепциям Вишну, Брахмы и Шивы. Гуны являются неотъемлемыми способностями божества, которые существуют не только в совершенном равновесии покоя, но и в божественном действии. В боге *тамас* — это спокойствие, подавляющее все действия, *раджас* — это воля бога, способная к эффективному и блаженному действию, а *саттва* является самосуществующим светом божественного существа. На этих трех свойствах, существующих повсюду, основывается вся деятельность природы. Мир есть игра этих форм. Различие явлений возникает через взаимодействие равновесия, движения и инерции. «Гуны рождаются в гунах и исчезают в них»².

¹ Ср. с тремя элементами Платона — инстинктивными потребностями, духом, разумом — и его тремя классами общества.

² *Sāntiparva*, 305. 23.

В качестве учителей санкхьи упоминаются Капила, Асури и Панчашикха¹, хотя между системами санкхьи и Панчашикхи имеются различия².

Мы не согласны со взглядом Дойссена на эпическую философию как на переход от идеализма веданты к реализму санкхьи. Обе эти системы приняты в эпической философии. Хотя многие характерные черты санкхьи не получили развития в эпической поэме, все же наиболее существенные из них в ней были. Философия йоги принята, хотя специальные термины системы Патанджали все еще отсутствуют³.

В психологии Махабхарата принимает пять чувств: слух, осязание, зрение, вкус и обоняние, соответствующие пяти элементам — земле, воде, огню, воздуху и акаше. Чтобы вызвать восприятие, соприкосновения чувства с объектом недостаточно. Ощущение должно быть передано манасом сперва буддхи, а затем душе. «Видение не может осуществляться одним только глазом, без помощи разума»⁴⁽¹⁰³⁾. Буддхи является решающим фактором, поскольку манас только передающий посредник⁵. О природе души некоторые полагали вместе с санкхьи, что она является недвижимым пассивным наблюдателем праkritи, источника действия и изменения, ощущения и мысли. С одобрением упоминается также об атомистическом характере души. В добавление к индивидуальным душам верили в верховную душу, или Пурушоттаму. Теория упанишад, безусловно, налицо. Атма называется кшетраджной, когда она находится в теле, и параматмой, когда свободна от него и от гун⁶. Встречается также концепция *линга шарир*, или неуловимого тела⁷.

Х. ЭТИКА

Этике, как поискам счастья, в Махабхарате придается большое значение. «Все существа желают удовольствий и пытаются избежать страданий»⁸. «То, чего мы желаем, — это удовольствие (сукха), а то, что мы ненавидим, — это страдание (дукха)»⁹⁽¹⁰⁴⁾. В этом мире удовольствие и страдание перемешаны¹⁰. Как удовольствие, так и страдание являются *анитья*, или эфемерными. Цель человеческих стараний заключается в достижении такого состояния, при котором мы можем воспринимать удовольствие или страдание

¹ Anugītā, XII. 319. 59; XII. 218. 14.

² См. Keith, Sāṃkhya System, pp. 39—40.

³ См. XII. 237. 6—7.

⁴ Sāntiparva, 311. 17.

⁵ Там же, 251. 11.

⁶ См. Sāntiparva, 187. 24

⁷ См. Vanaparva, 296. 16.

⁸ Sāntiparva, 139. 61.

⁹ Там же, 295. 27.

¹⁰ Там же, 190. 14; 25. 23; Vanaparva, 260. 49.

со спокойствием и хладнокровием¹. *Дхарма*, или справедливость, является неизменным условием, соблюдение которого дает человеку полное удовлетворение. Она помогает ему достичь спасения, равно как мира и счастья на земле.

Хотя дхарма ведет к мокше, они отличаются друг от друга, как средство от цели. При перечислении четырех целей человека (*пурушартхи*) — дхармы, *артхи* (богатства), *камы* (желания) и мокши — две из них выделяются. Правила достижения спасения составляют дхарму мокши. В более узком смысле дхарма означает этический закон, отличный от религиозного, хотя он также имеет в виду свободу души.

Не считая некоторых общих принципов, подобных высказыванию правды, ненасилию, дхарма относительна и зависит от условий общества. Она всегда имеет социальное применение, ибо представляет те узы, которые объединяют общество². Если бы мы не охраняли дхарму, то была бы социальная анархия, и богатство и искусство не процветали бы. Дхарма развивает сплоченность общества³. Она стремится к благоденствию всего сотворенного⁴. «Никогда не делайте того, что не ведет к общественному благосостоянию или чего вы, вероятно, стыдились бы»⁵. Согласно Махабхарате, сущность долга содержится в афоризме: «Не делай другим того, что неприятно тебе самому»⁶. Кастовые обязанности были закреплены вследствие их инструментальной ценности. «Поддерживать государство силой и не скосить ничьей головы — таков долг кшатрия»⁷. Конечно, действительно моральные добродетели считаются высшими по отношению к кастовым функциям. «Правдивость, самоконтроль, аскетизм, великодушие, ненасилие, постоянство в добродетели — вот средства успеха, а не каста или семья»⁸. «Добродетель лучше, чем бессмертие и жизнь. Царство, сыновья, слава, богатство — все это не равно и одной шестнадцатой части ценности правдивости»⁹. Хотя женщины не имеют права на ведийские жертвоприношения, им разрешено странствовать, как пилигримам, читать эпические поэмы и поклоняться богу в духе и понимании¹⁰.

Дхарму нельзя понимать в каком-либо гедонистском духе. Это не простое удовлетворение желаний. Увеличение удовольствий

¹ *Sāntiparva*, 25. 16.

² «*Dhāraṇād dharmam ity āhur dharmo dhārayate prajāh*». *Каṇṇaparva*, 69. 59.

³ *Lokasamgraha* или *samājadhāraṇa*.

⁴ *Śarvabhūtahitam*.

⁵ *Sāntiparva*, 124. 66; 261. 9; 109. 10.

⁶ *Pandit*, 1871, p. 238.

⁷ «*Danda eva hi rājendra kṣatradharmo na muṇḍanam*». *Śāntiparva*, 23.46.

⁸ III. 181. 42.

⁹ III. 34. 22.

¹⁰ III. 37. 33; см. там же, III. 84. 83.

не может дать нам истинного счастья. «Желание счастья не прекращается от простого наслаждения удовольствиями»¹. Чего бы мы ни достигали, мы стараемся достичь еще большего. «Шелкопряд умирает из-за своего богатства»². Ничто конечное не может утолить жажду бесконечного. Может быть, нам необходимо страдать ради дхармы. Истинная радость влечет за собой страдание³. Недовольство является стимулом прогресса⁴. Мы должны контролировать наши мысли и сдерживать наши страсти. Когда мы станем чистыми сердцем и правдивыми, мы, вероятно, перестанем грешить из боязни обидеть людей или избежать страданий. Развитие этого положения требует дисциплины ума и воли. В некоторых местах защищают крайний аскетизм. Поскольку удовольствие и страдание взаимозависимы, единственный путь нашего освобождения от них лежит в разрушении *тришны*, или пристрастия к земному⁵. Путем упражнения мы достигаем состояния, несравненно более возвышенного, чем удовлетворение желания или достижение небес Индры⁶. В Махабхарате, повидимому, нет сколько-нибудь последовательного отношения к йоге и аскетизму. Мы узнаем о риши, стоящих на одной ноге или съедаемых паразитами, и, с другой стороны, о тех кто легко раздражается, подобно Дурвасасу. Идея тапаса является преобладающей, хотя иногда мы слышим протесты против нее. «Красное одеяние, обет молчания, тяжелый посох, кружка воды — все это только сбивает с пути, а не содействует спасению»⁷. Удаление от мира не разрешается, пока человек не выполнил своих обязанностей в мире. В Махабхарате есть рассказ, который указывает, сколь значительной должна быть жизнь в мире, прежде чем он будет покинут. Анахорет, оставивший мир до женитьбы, попадает в концесвоих странствований в ужасное место — в преисподнюю. Там он обнаруживает своего отца, деда и всех своих предков, подвешенных один под другим над разверзшейся пучиной. Веревка, удерживавшая их от падения в пучину, медленно перегрызалась мышью, которая олицетворяла силу времени. В словах «спаси нас», «спаси нас» он слышал, как множество хорошо знакомых ему голосов звали к помощи ребенка. Единственной надеждой на спасение всех его предков было рождение сына. Анахорет понял этот урок, вернулся домой и женился.

Если мы должны выполнять наш долг как члены общества, то как мы узнаем, в чем он заключается? Чистота и совершенство сами для себя являются законом. Несовершенство должно принимать

¹ Na jātu kāmah kāmānām upabhogena śāmyati. Ādiparva, 75. 49. См. также Manu, II. 94.

² XII. 330. 29.

³ Vanaparva, 233. 4.

⁴ Śabhāparva, 55. 11. Asantoṣa śriyo mūlam.

⁵ Śāntiparva, 25. 22; 174. 16.

⁶ Там же, 174. 48; 177. 49.

⁷ XII. 321. 47.

законы, созданные другими и признанные обществом. *Ачара*, или обычай, является важнейшим правилом ¹. Правила принимают форму команд и ощущаются как сдерживающие начала, поскольку они контролируют внешние тенденции нашей природы ². При возникновении противоречий в долге мы должны следовать примеру великих. Признана необходимость в привлекательной личности для вдохновения и влияния. «Логика не является окончательной, священные писания различаются, никакая поговорка риши не является правильной, правда дхармы кажется окутанной тайной; надо следовать по пути великих» ³. Истинно великими являются атма-джняны, или те, кто обладают духовным знанием.

Предписываются некоторые общие правила, как, например, избегание крайностей ⁴. Запрещается даже слишком много терпеть ⁵. Хотя принципы правдивости и ахинсы признаны императивными, все же Махабхарата рассматривает и исключения из них ⁶. Закон правдивого высказывания не имеет внутренней ценности, поскольку правдивость, означающая любовь к человечеству, является единственной безусловной целью ⁷. Однако, зная опасность допущения исключений из правил, Махабхарата настаивает на *праяшчитте*, или очищении, для тех, кто нарушает закон правдивого высказывания ⁸.

Грех признан, и значение исповеди с раскаянием понято. Истинно кающих признан грешник должен сказать: «Я не буду больше так делать». *Бхакти*, или любовная вера в бога, рассматривается как средство достижения моральной чистоты. В некоторых местах говорится, что мы можем достичь высшего лишь при помощи мудрости, а не кармы, как бы ни была она добра и похвальна. Мы проходим от рождения до рождения, «пока благочестие, пребывающее в практике сосредоточенности разума на конечном освобождении, не познано» ⁹.

Махабхарата верит в силу *кармы*, или фатальности действия. Она принимает теорию упанишад, что все создания связываются кармой и освобождаются мудростью ¹⁰. Иногда карма предков воздействует даже на их потомков¹¹⁽¹⁰⁵⁾. Были сделаны попытки примирить закон кармы со свободой человека. Несмотря на то, что из общей тенденции теории кармы вытекает следствие, будто рядом

¹ Anuśāsanaparva, 107. 157. Manu, I. 108.

² См. Mīmāṃsā Sūtra, I. 1. 2; M. B. Śāntiparva, 29. 4. 29.

³ Vanaparva, 312. 115.

⁴ Ati sarvatra varjayet.

⁵ Vanaparva, 28. 6 и 8.

⁶ Śāntiparva, 109. 15—16.

⁷ Yād bhūtahitam atyantam etat satyam matam mama. Śāntiparva, 329.13; 287. 16.

⁸ VIII. 104—109.

⁹ Anugītā, III. 23.

¹⁰ «Karmanā badhyate jantun vidyayā tu pramucyate». Śāntiparva, 240. 7.

¹¹ Там же, 129. См. также Manu, IV. 170 и Ādiparva 80. 3.

с железной необходимостью кармы не существует места для независимости, все же имеются искупительные черты. Человеческое усилие может изменить карму. Карма сравнивается с огнем, который может быть нашими усилиями раздут в пламя или вовсе погашен. Признаются различные виды кармы: прарабдха, санчита и агами. Кармы, начавшие приносить плоды в соответствии с деяниями, совершенными данным телом в его прежнем рождении, называются прарабдха-кармы. Другие впечатления, обязанные своим возникновением прошлому рождению, называются *санчита*, или семяподобными впечатлениями. Впечатления, являющиеся результатом действий человека в этой жизни, называются агами-кармы. Две последние кармы могут быть преодолены с помощью реальной джняны и искупительных обрядов, тогда как прарабдха-карма не может быть преодолена. Спомощью милости бога мы можем разрушить силу санчиты и агами. Допускается также, что успех в любом предприятии зависит не только от кармы, но и от усилий индивида. Действие закона кармы не ограничивает, однако, власти бога. Закон кармы является выражением природы бога. О Вишну говорят, что он есть воплощение закона, его основа и энергия ¹.

В Махабхарате нет ясного мнения по вопросу о будущей жизни. Путь богов отличается от пути предков, и допускается третье место ада. Бессмертие не означает «жизни в славе подобно царю» ². Оно является вечным счастьем на небесах, где нет страданий голода или жажды, смерти или старости. Это последнее условие блаженства, которое достигается истинным йогиним. «Счастье на небесах Индры» обещано воину. Звезды рассматриваются как души почивших мудрецов. Арджуна считает их великими героями, которые убиты в сражениях. Высшей целью, однако, провозглашается объединение с богом. Ссылаются также на теорию санкхья о том, что дух освобождается от эмпирического существования, когда он понимает свое отличие от природы. «Когда воплощенное я должным образом познает себя концентрированным, тогда над ним нет никакого правителя, поскольку оно является богом тройного мира. Оно воплощается в различные формы по мере своего желания... оно достигает Брахмы» ³.

XI. ШВЕТАШВАТАРА УПАНИШАДА

Некоторые из поздних упанишад принадлежат к этому периоду и имеют целью подтвердить учение ранних упанишад. Они отмечают успехи мысли и отражают интеллектуальный рост страны за прошедший период. Они сами связаны с некоторой религиозной

¹ М. В., XIII. 149.

² VII. 71. 17.

³ Anugītā, 4.

тенденцией или философской школой. Имеются упанишады, которые специально учат практике йогов, или принципам санкхьи, или системе веданта. Джабала поддерживает крайний аскетизм и просит нас искоренить все желания. Майтри упанишада также занимает пессимистическую позицию¹. Она синтезирует взгляды йоги и санкхьи. Была предпринята попытка проследить двадцать четыре таттвы системы санкхьи, вплоть до верховного Брахмы. Упанишады Майтри, Дхьянабинду и Йогататтва возносят метод йоги. Амритабинду упанишада учит, что дживы являются частями Брахмана в том смысле, в каком ограниченные пространства являются частями одного всеобщего пространства. Она дает адвайтическое истолкование. «Тот является действительно целым Брахманом, кто находится по ту сторону всякой мысли, незапятнанный. Зная, «что Брахман — это я», единство становится неизменным». Единое выступает в виде множества вследствие *упадхи*, или ограничений. «Он был виден и как единое и как множество, подобно луне, отражающейся в воде»². Кайвалья упанишада объявляет *саньясу*, или мировое самоотречение, единственным путем к мокше³. Она настаивает на джняне⁴ и доказывает независимость я от объектов. «Что бы ни являлось предметом наслаждения, наслаждающимся и самим наслаждением в трех состояниях (бодрствования, мечтания и сна), от них отличается я, свидетель, чистый разум, всегда благо»⁵. Некоторые другие упанишады настаивают на созерцании, поклонении личному богу и символическом посредничестве. Есть упанишады, которые утверждают, что Вишну или Шива являются верховными божествами вселенной, и настаивают на беззаветной преданности. В качестве примеров можно назвать упанишады Маханараяна, Раматапанния, Шветашватара, Кайвалья и Атхарваширас. Большинство их главным образом занято проблемой примирения противоположных догматов философий санкхьи, веданта и йога и принадлежит к тому периоду, который начался после создания этих систем. Изложение содержания Шветашватара упанишады может быть полезным, поскольку в ней предпринимается попытка, аналогичная сделанной в Бхагавадгите, но с той разницей, что верховным божеством здесь является Шива.

Это послебуддистская упанишада, так как в ней встречаются специальные термины философий санкхьи и йога. В ней упоминается имя Капилы, хотя Шанкара полагает, что это имя относится к Хираньягарбхе, являющемуся коричневым или золотым по окраске. Ссылка на трехцветную козу⁶ иногда принимается за

¹ I. 2—4.

² 8 и 12.

³ I. 1.

⁴ 9 п 10.

⁵ 18.

⁶ IV. 5.

указание на три гуны философии санкхья. Но Шанкара истолковывает ее как упоминание о трех первичных элементах упанишад: огня, воды и земли. Вторая глава упанишады полна ссылок на систему йога. Слово «линга» возможно используется в смысле ньяйи¹. Эта упанишада, повидимому, предполагает знание буддистских размышлений, как, например, размышления о времени (*кала*), природе (*свабхава*)^[106] или последовательности работ (*карма*), или случае, или элементах, или пуруши. Говоря о высшей реальности, упанишада использует такие имена, как Хара, Рудра, Шива². Популярному богу брахманизма даны свойства Брахмы.

Дойссен называет Шветапватара упанишаду «памятником теизма», поскольку она проповедует личного бога, сотворителя, судью и охранителя вселенной. Бог Хара правит индивидуальными я и миром материи. Упанишада отвергает теорию натурализма, которая делает свабхаву причиной вселенной³. Эта теория полагает, что вселенная создана и поддерживается естественными и необходимыми действиями веществ в соответствии с их собственными свойствами. При такой точке зрения не было бы необходимости в верховном существе.

Реальность бога не может быть доказана логически. Она может быть установлена только с помощью веры и созерцания⁴. Погруженный в сосредоточенное созерцание йогин, видящий при помощи истинной природы своего собственного я, которое подобно свету, делает ясной истинную природу Брахмана, являющегося нерожденным, вечным, свободным от всех воздействий природы, становится свободным от всех уз⁵. «Бог не имеет видимой формы; никто не видел его воочию. Те, кто постигают его сердцем и пониманием, как бы находящимся в сердце, становятся бессмертными»⁶. Он является властелином природы и души, причиной зависимости и свободы, вечным из всех вещей, саморожденным⁷. Божественная неподвижность также допускается. Бог живет в сердце человека скрытым во всех существах. «Ты женщина, ты мужчина, ты юноша и даже девушка, ты старик, дрожащий над своим посохом, твое лицо — это вселенная»⁸.

Упанишады осведомлены о реальности безличного Брахмы, три тенденции или направления которого есть бог, мир и я. «Где отсутствует темнота, там нет ни дня, ни ночи, ни бытия, ни небытия, а имеется только благословенный, равный, единствен-

¹ VI. 9.

² I. 10; III. 4 и 7; IV. 10 и 12.

³ VI. 1.

⁴ VI. 13.

⁵ II. 15.

⁶ IV. 20.

⁷ VI. 16; VI. 7; VI. 13.

⁸ III. 11. 14. 16; IV. 3; см. также Mahānārāyaṇa, II. 7; Kaivalya, 9 и 10.

ный»¹. Его называют «ниргуна», хотя теистические толкователи говорят, что это слово означает полное отсутствие у верховного божества дурных свойств². Нет сомнения в том, что Шветашватара допускает действительность верховного Брахмы вне изменяющегося мира³, по ту сторону пространства⁴, невозмутимого, свободного от возникающих изменений и от причинности⁵. Это чистое основное сознание, все освещающее своим светом⁶, которое описывается в словах: «без частей, без действия, без ошибок, без неведения или нищеты»⁷. Из этого верховного божества происходят три нерожденных элемента — всезнающий бог, несовершенное я и мир пракрити, который заключает в себе моменты наслаждения и страдания⁸. Эти три элемента не являются полностью различными. Они — три проявления одного Брахмы⁹. Абсолют упанипад становится высшим элементом, индивидом среди индивидов. Личный бог является сложным Брахмой, вечной поддержкой дживы и материи¹⁰. Двусмысленность этого положения проходит через весь теизм. Религиозные потребности человеческого сознания требуют, чтобы первичный принцип был представлен в виде блага¹¹, друга и прибежища всего¹², давателя желаемых предметов¹³. Поскольку трудно созерцать безличного Брахму, предусмотрен личный бог¹⁴. «Брахма — это сознательная прозорливость, некто без частей и без тела. Чтобы помочь набожному человеку в его практике поклонения, богу были приданы символы и формы»¹⁵. Шветашватара отождествляет обоих, личного и безличного, хотя она делает личного бога созданием безличного Брахмы, если такой акт, как создание, может быть допущен. Что касается мира и индивидов в нем, то абсолют предполагает индивидуальность. Поскольку индивид остается верным своей собственной индивидуальности, абсолют является другим и, таким образом, личным богом. Но когда индивид отказывается от своей индивидуальности, два бога становятся одним.

Мы встречаемся с теорией майи, и говорится, что бог контролирует майю. Оценка санкхьи была воспринята с изменениями.

¹ IV. 18.

² VI. 11.

³ III. 14.

⁴ III. 20.

⁵ V. 13; VI. 5.

⁶ VI. 14.

⁷ VI. 19.

⁸ I. 9.

⁹ I. 12. Trividham brahman etat. См. также I. 7.

¹⁰ Samyuktam etat

¹¹ III. 5.

¹² III. 17.

¹³ IV. 11.

¹⁴ Kaivalya, 24.

¹⁵ Rāmatāpaniya, I. 7. См. Kaivalya, 18.

Пракрити перестала быть независимой силой, но приобрела божественную природу¹. Мир сотворен собственной силой бога (*девата-машакти*)². «Как паук прядет свою паутину с помощью нитей из своего собственного тела, так и бог создал мировое вещество из своего бытия и скрыл себя этим»³. Бог делает множество из единого⁴. Однако нет предположения, что мир есть обманчивая видимость. Допускается, что он прячет от нашего взора высшую реальность⁵. Мир — это майя, поскольку мы не знаем, каким образом безличное развивается в Ишвару, мир и души. Майя допускается также в смысле божественной власти. Пракрити называется майя, так как само сознание Ишвары развивает целый мир через посредство силы *не-я*. Майя признана и в смысле авидьи, поскольку проявление мира скрывает единый дух во всем. Эти различные значения не являются непримиримыми, хотя может произойти смешение, если мы не будем тщательно различать их.

Теория кальп была выдвинута как компромисс между мнением о сотворении, высказанным в упанишадах, и мнением о бесконечности сансары. Согласно последнему, действия каждого отдельного человека сказываются в последующей его жизни. Каждая жизнь, таким образом, предполагает более раннюю, и никакой первой жизни быть не может, как не может быть никакого сотворения мира в каждой отдельной точке. Мы все же узнаем о сотворении мира, как о событии, которое периодически повторяется на протяжении всей вечности. Вселенная, однажды созданная, продолжает существовать в течение целой *кальпы*, или мирового периода, после чего она возвращается в верховное божество, чтобы затем снова из него возникнуть. Причиной этого нового возникновения является то, что деяния души все же остаются в живых и требуют добавочного сотворения или обновленного существования для своего искупления. Идея периодического разрушения и восстановления вселенной обычна для Бхагавадгиты, Шветашватары и эпической мысли⁶. «Пребывая во всех созданиях и разгневавшись по истечении времени, он в качестве бога разбивает на куски все сотворенные вещи»⁷. «Он есть бог, который много раз закидывал сети в пространство и снова вытаскивал их»⁸. В поздних упанишадах много внимания уделяется этой идее. «Один бог остается бодрствующим, когда вселенная разрушается, и именно он затем (снова) пробуждает к жизни чистый дух из глубин пространства»⁹. От единствен-

¹ IV. 9—10.

² I. 3.

³ VI. 10.

⁴ VI. 12. *Ekaḥ gūṇam bahudhā yah karoti.*

⁵ V. 1.

⁶ B. G., IX. 7; см. также VIII. 17—19.

⁷ III. 2. *Śvetāśvatara* Up.

⁸ V. 3; см. также VI. 3—4.

⁹ *Maitri* Up., VI. 17.

ного творения в упанишадах мы приходим к вечно повторяющемуся процессу, сотворению, происходящему после каждого разрушения и побуждаемому действиями душ.

Будучи теистической религией, Шветашватара проводит различие между поклоняющимся и объектом поклонения¹, душой и богом, хотя это различие только в степени. Неведение человека рассеивается путем размышлений о боге, преданностью ему². Внедряется бхакти, и милосердие бога объявляется причиной свободы человека³. Бог не является капризным, а руководствуется определенными принципами при даровании своих милостей. Внушается доктрина *прапатти*, или самоотказа⁴. Появляется видимость конфликта между размышлением и поклонением. Об этом абсолютном Брахмане следует думать как о вечном и как находящемся всегда в чьей либо душе, ибо помимо него нет ничего, что должно быть познано; зная индивидуальную душу как то, что наслаждается, как объект наслаждения и как то, что дает возможность наслаждения, а всех их как Брахмана, он достигает освобождения⁵.

Душа после смерти должна избрать один из трех путей: путь богов, достигаемый с помощью знания, путь предков, обеспечиваемый хорошей кармой, и низший путь, по которому идут грешники⁶. Познавая создателя, мы освобождаемся от всех уз⁷. До тех пор мы должны принимать различные телесные формы в соответствии с природой наших желаний. «В этом круге Брахмы (*брахмачакра*), который является опорой и целью всех существ и который является бесконечным, странствует душа паломника, когда она предполагает различие между собой и верховным правителем; душа достигает бессмертия, когда ее возвышает верховный правитель»⁸.

ХII. СВОД ЗАКОНОВ МАНУ

Прежде чем приступить к рассмотрению Бхагавадгиты, мы коротко остановимся на своде законов Ману, которому приписывается высокое положение среди смрити. Были предприняты попытки установить отношение между автором этой книги законов и Ману, упоминаемым в ведах⁹. В Ригведе он часто называется отцом Ману¹⁰. Он является основателем социального и морального

¹ IV. 6—7; I. 8.

² I. 10; IV. 4—6.

³ III. 20, см. также I. 16. 2. 2. 3. 12. 6. 6 и 21.

⁴ VI. 18.

⁵ I. 12.

⁶ V. 7.

⁷ V. 13.

⁸ I. 6.

⁹ R. V., VIII. 27.

¹⁰ R. V., I. 80. 16; I. 124. 2; II 33 13.

порядка, первым, кто установил дхарму. Он — прародитель человечества. Хотя он мог и не быть индивидуальным законодателем, дхармашастра, приписанная ему, пользуется большим уважением. «Смрити, противопоставленное Ману, не одобряется»¹.

Вильям Джонс относит свод законов Ману к очень раннему периоду, к 1250 году до н. э. Шлегель утверждает, что он не мог быть создан позже 1000 года до н. э. Моньер Вильямс датирует его приблизительно 500 годом до н. э.² Вебер считает, что текст был создан позже, чем самые поздние добавления к Махабхарате. Автор знаком с ведийской литературой и ссылается на предшествующие ей традиции законодателей. Вебер, Макс Мюллер и Бэрнел думают, что стихотворное издание Манавадхармашастры является позднейшим переложением более раннего прозаического трактата. Говорят, что этот трактат является «произведением, принадлежащим манавам, одному из шести подразделений школы Майтраяния, исходящей из Черной Яджурведы, лишь немногие последователи которой остались ныне в бомбейском президентстве». Для поддержки этого мнения Бэрнел цитирует Уитни³. По природе своего стиля и языка свод законов Ману относится к эпическому периоду. Подобно Махабхарате и пуранам, эта книга имеет популярный характер, будучи предназначенной для тех, кто не может обратиться к первоисточнику. Она показывает существование тесной связи между законом и религией. Философия не является ее главной целью. Медхатитхи признает ее философские разделы более или менее предварительными по своему характеру. Философские взгляды в главах I и II в основном сходны с философскими взглядами пуранов.

Как утверждает в своих очерках Кольбрук, в Ману мы имеем пураническую санкхью, смешанную с ведантой⁴. Оценка творчества, изложенная в Ману, дает возможность отрицать эту точку зрения⁵. Она основана на гимне о сотворении Ригведы. Первичной реальностью является Брахман, который вскоре раздваивается между самосуществующим Хираньягарбхой и темнотой. «Желая сотворить существа многих видов из своего тела, он сначала разумно сотворил воды и поместил в них свое семя. Это семя стало золотым яйцом, равным солнцу по блеску; в этом яйце он сам родился в качестве Брахмы, прародителя всего мира ... который обожествил находившееся в яйце, разделив его на две части, из которых он создал землю и небо, а между ними промежуточную сферу, восемь пунктов горизонта и вечное место для вод ... Из этого он извлек разум, самоощущение, а затем великий принцип души и все

¹ См. Taittirīya Saṁhitā, II. 2. 10. 2; III. 1. 9. 4.

² Monier Williams, Indian Wisdom, p. 215.

³ Burnell, The Ordinances of Manu, Introduction, p. XVIII.

⁴ Colebrooke, Miscellaneous Essays, vol. I, p. 249.

⁵ I. 5ff.

продукты, аффектированные тремя свойствами, и в том же порядке пять органов, воспринимающих объекты чувствования». При рассмотрении крайней метафизической позиции книги обсуждению больше всего подвергается следующее утверждение: «Это существует в виде неоощуаемой темноты, лишенной отличительных знаков, недостижимой для размышления, непознаваемой, целиком погруженной как бы в глубокий сон»¹. Темнота (*тамас*) обычно толкуется как *мулапракрити*, источник развития философии санкхья. «Тамобхутам» означает поглощенное в этой пракрити. Рагхавананда, комментатор веданты, полагает, что «тамас» означает *авидью*, или неведение. Говорится, что мир развился из темноты благодаря причинной действительности Хираньягарбхи в том порядке, который принят в системе санкхья. Мир называется также *шарира*, или тело Хираньягарбхи и души его творения. Объяснение этой оценки творения расходится с мнениями самих критиков. Доктрина гун², концепция тримурти³ и идея *сукшимашариры*⁴, или неуловимого тела, также встречаются в своде законов Ману.

Свод законов Ману является по существу дхармашастрой, этическим кодексом. Он прославляет обычаи и условности в то время, когда они начали терять свое значение. Ослабление традиционной доктрины облегчило понимание догмы и авторитета. Респектабельность есть ответ здравого смысла на безрассудный романтизм. Ману основывает свои постановления на древних обычаях, господствовавших в индусских поселениях на берегах Ганга. Он допускает ведийские жертвоприношения⁵ и рассматривает касты как установленные богом⁶. Он поощряет аскетизм, но все же говорит нам, что мы должны отказываться только от тех желаний, которые противоречат дхарме⁷. Вместе с массой неверного встречаются и проявления гениальности и проницательности. «Женщины были созданы, чтобы быть матерями, а мужчины — чтобы быть отцами»⁸. «Совершенным человеком является лишь тот, кто состоит из (трех объединенных лиц) своей жены, себя самого и своего потомства». Мужем объявляется мужчина, имеющий жену⁹. Общественные обязанности должны выполняться прежде всего. «Дважды рожденный человек, стремящийся к окончательному освобождению, не изучив вед, никого не породив и не сделав никаких жертвоприно-

¹ Āsīd idam tamobhūtam aprajāntam alakṣaṇam apratarkyam avijñeyam prasuptam iva sarvataḥ, I. 5.

² XII. 24.

³ I. 10.

⁴ XII. 16—17.

⁵ III. 76.

⁶ I. 31.

⁷ IV. 176.

⁸ IX. 96.

⁹ IX. 45.

шений, погибнет внизу»¹. «Тапасом брахмана является усердное учение, тапасом кшатрия — защита слабых, тапасом вайшья — торговля и сельское хозяйство, тапасом шудры — служение другим»².

В моральном поведении, которое не содействует загробному существованию, преобладает свойство саттвы³. Он является идеальным героем, все завоевавшим. Страдание есть подчинение другим людям, а удовольствие — подчинение самому себе⁴. «Тот, кто приносит жертвы одному себе, равно признавая себя во всех творческих существах и все творческие существа в себе, становится самоуправляющим, самосветящимся»⁵. Мораль, однако, связана с влиянием наших действий на загробную жизнь. Поведение, имеющее тенденцию вызвать хорошее начало, является хорошим, а поведение, вызывающее плохое начало, является плохим. Но оба они являются подчиненными тому высшему поведению, которое дает нам возможность достичь совершенства или освобождения от вторичного рождения.

Мы не можем сказать, что Ману является исключительно защитником установленного порядка, чья система не обеспечивает простора для прогресса. По его мнению, есть четыре способа определения правильного и ошибочного: веда, смрити, ачара и совесть. Три первых содействуют общественному порядку, но общественный прогресс обеспечивается последним. Мы можем делать то, что приемлемо для нашей совести (*атманах приям*)⁶. Нам разрешено делать все, что является убедительным для нашего разума⁷. Ману допускает ценность внутреннего свидетельства, голоса бога внутри нас, *антаратмы*⁸.

Л И Т Е Р А Т У Р А

- T e l a n g, Bhagavadgītā, Anugītā etc., S. B. E., vol. VIII.
 H o p k i n s, The Great Epic of India, chap. III.
 C. V. V a i d y a, Epic India, chap. XVII.
 R. G. B h a n d a r k a r, Vaiṣṇavism, Śaivism etc.
 H e m C h a n d r a R a y C h a n d h u r i, Early History of the Vaiṣṇava Sect.
 B ü h l e r, The Laws of Manu, S. B. E., vol. XXV.

¹ VI. 37.

² См. B h a g a v a n D a s, Hindu Social Organisation and The International Journal of Ethics, October, 1922, on The Hindu Dharma.

³ XII. 89.

⁴ IV.1.160. Sarvam paravaśam duḥkham sarvam ātmavaśam sukham.

⁵ XII. 91; см. также 118.

⁶ II. 12.

⁷ Manaḥ pūtam samācaret, VI. 46.

⁸ IV. 161.

Глава девятая¹

ТЕИЗМ БХАГАВАДГИТЫ

Роль Гиты в развитии индийской мысли.— Ее всеобщее значение.— Вопрос о времени написания Гиты.— Отношение Гиты к остальным частям Махабхараты.— Веды.— Упанишады.— Буддизм.— Религия бхагавата.— Санкхья и йога.— Индийские комментарии Гиты.— Этика Гиты основана на метафизике.— Проблема реальности.— Реальное в объективном и субъективном мирах.— Брахман и мир.— Пурушоттама.— Интуиция и мышление.— Высшая и низшая пракрити.— Аватары.— Природа вселенной.— Майя.— Сотворение мира.— Индивидуальная душа.— Множественность душ.— Перерождение.— Этика Гиты.— Разум, воля и чувства.— Джняна-марга.— Наука и философия.— Йога Патанджали.— Джняни.— Бхакти-марга.— Личность бога.— Религиозное сознание.— Карма-марга.— Проблема морали.— Нормы морали.— Бескорыстное действие.— Гуны.— Ведийское учение о жертвоприношениях.— Каста.— Совместимо ли действие с мокшей? — Проблема освобождения человека.— Жизнь духа во всей полноте.— Окончательное освобождение и его характер.

І. БХАГАВАДГИТА

Бхагавадгита, будучи частью Бхшмапарвы [шестой книги. — *Ред.*] Махабхараты, является наиболее популярной религиозной поэмой во всей санскритской литературе. Про нее В. Гумбольдт говорил, что это «прекраснейшее и, может быть, единственное истинно философское поэтическое произведение из написанных на известных нам языках». В этом произведении решаются философские, религиозные и этические проблемы. Гита рассматривается не как *шрути* (священное писание), а скорее как *смрити* (ставшее преданием). Однако если судить о значении книги по тому влиянию, которое она оказывает на человеческие умы, то Гита будет самым значительным произведением в истории развития индийской мысли. Смысл того, о чем возвещает эта книга, очень прост. Ведь только богатый может снискать милость богов жертвоприношениями и только образованный может следовать по пути знания, а Гита

¹ Перевод глав IX и X сделан А. М. Пятигорским.

дает метод, доступный каждому человеку, это — *бхакти*, преданность богу. У поэта учитель — это сам бог, сошедший к людям. Арджуна, к которому, как предполагается, он обращается, символизирует человека вообще, человека, который переживает тяжелый кризис в своей жизни. Он является на поле битвы, убежденный в справедливости своего дела, и готов сразиться с врагом. И тут наступает такой психологический момент, когда у него не хватает духу выполнить свой долг. Совесть Арджуны растрожена, его сердце разрывается от боли, его душа подобна «маленькому царству, переживающему мятеж». Ведь если убивать — грех, то худшим грехом является убийство тех, которых мы должны любить и чтить. Арджуна представляет собой личность, переживающую внутреннюю борьбу, личность, ощущающую тяготы и тайну мира. Его духовный мир еще не стал для него тем центром, с помощью которого он сможет не только познать всю нереальность своих собственных страстей и желаний, но и постигнуть истинную сущность противостоящего ему мира. Упадок духа у Арджуны — это не преходящее настроение разочарованного человека, а что-то вроде умирания, чувство опустошенности в сердце, вызывающее у него ощущение нереальности вещей. Арджуна готов, если это необходимо, пожертвовать собственной жизнью. Но он еще не знает, какой путь является для него правильным. Он стоит перед страшным искушением, переживает ужасные душевные муки. Крик его души прост, но он потрясает, он говорит нам о трагедии человека, понятной всякому, кто способен видеть за действительной драмой часа трагедию всей жизни человека. Состояние отчаяния, в котором находится Арджуна в первой части Гиты, мистики называют «темной ночью души», важным шагом на пути вперед. Дальнейшие этапы постижения и просветления выявляются в ходе диалога. Далее, во второй части, содержится философский анализ. Самое существенное в человеке не тело, не ощущения, а неизменный дух. И вот мысль Арджуны направляется по новому пути. Теперь поле битвы курукшетра символизирует собой жизнь души, а кауравы — это враги, мешающие развитию души. Арджуна, не поддаваясь соблазнам и подчиняя себе страсти, пытается отвоевать царство человека. Здесь путь вперед — это путь страдания и самоотречения. Арджуна пытается под благовидными предложениями избежать суровых испытаний и изобретает для этого всякие хитроумные доводы. Бог, устами Кришны, обращается к Арджуне с проникновенными словами, предостерегая его от уныния. Первая глава показывает глубокое проникновение в сердце человека, борьбу желаний в нем, силу эгоизма и коварные нашептывания дьявола. В дальнейшем ходе диалога все драматические элементы исчезают. Замирают звуки битвы, и остаются бог и человек, ведущие наедине свою беседу. Колесница войны превращается в келью отшельника. и этот уголок поля сражения, где затихают шум и

суэта мирская, становится местом размышлений о высшем существе.

Этот учитель — наиболее популярный бог в Индии, он одновременно божество и человек. Он — бог любви и красоты, которого его почитатели изображают сидящим на троне из перьев или из цветочных лепестков, связывая его образ со всем, что есть наиболее прекрасного из живущего на земле. Поэт очень ярко рисует в своем воображении, как должен бог, воплощенный в человеке, говорить о самом себе. Поэт представляет Кришну говорящим о себе как о Брахмане, и этот момент находит свое подтверждение. В Веданта-сутрах¹ ведийский отрывок, где бог Индра объявляет себя Брахманом, объясняется на основе предположения, что Индра высказывает только философскую истину о тождественности в человеке его Атмана с высшим Брахманом. Когда Индра говорит: «Почитай меня», — это означает: «Почитай во мне бога, которого я почитаю». Таким же образом объясняется заявление Вамадэвы о том, что он является одновременно Ману и Сурья. Кроме того, Гита учит, что личность, свободная от страстей и страха, прошедшая через всеочищающее пламя истинного знания, достигает состояния слияния с богом. И Кришна в Гите символизирует бесконечное в конечном, бога, воплощенного в человеке, скрытого за оболочкой из плоти и чувств.

Гита — это произведение всеобъемлющее по охвату затронутых проблем. Она является философской основой широко распространенного индуизма. Автор Гиты — человек глубокой культуры, отличающийся скорее широтой взглядов, чем критическим складом ума. Он не возглавляет движения за новообращение, не примыкает ни к какой секте, не основывает школы, наоборот, его книга «открыта для всех ветров». Автор принимает любую форму почитания бога и именно поэтому хорошо передает самый дух индуизма, который не склонен разделять культуру на обособленные части и не отрицает других форм мысли и действия². В Гите нас пленяет не только сила мысли и величие образов, но и пыл истинной преданности богу, и свежесть религиозных переживаний. Хотя Гита служит целям духовного благочестия и порицает жестокие действия, она, в силу ослабленности в ней критического элемента, не борется с ложными формами благочестия.

Тон Гиты довольно категоричен и не допускает возможности ошибки со стороны автора. Автор изображает истину такой, какою он ее видит, а видит он ее во всей полноте и многогранности и верит в ее спасительную силу.

«В Гите перед нами мудрец, говорящий с большой силой чувства и энтузиазмом, внушенным знанием, а не философ, возвращенный

¹ I. 1. 30.

² V. G., III. 29.

какой-нибудь школой, который делит свой мыслительный материал в соответствии с установленным методом и приходит к последним ступеням своих доктрин с помощью ряда систематизированных идей»¹. Гита — это наполовину философская система, наполовину плод поэтического вдохновения. Гита, в отличие от упанишад, не заставляет много размышлять, так как в ней проблема жизни разрешается заранее интеллектуальным путем. Это учение предназначено служить человеку в трудные моменты жизни, когда совесть встревожена и ум в смятении.

Основной смысл учения Гиты тот же, что и упанишад; но в ней делается гораздо больший упор на религиозную сторону. Многосторонние запросы души не могут быть удовлетворены тощими абстракциями упанишад. Другие попытки раскрыть тайну жизни носили более теистический характер. Автор Гиты находит, что люди по природе своей не склонны к логическим построениям. Поэтому он, основываясь на упанишадах, извлекает их религиозную основу и превращает ее в живую систему путем объединения с народной мифологией и фантазией.

II. ВРЕМЯ НАПИСАНИЯ БХАГАВАДГИТЫ

Вопрос о времени написания Бхагавадгиты представляется весьма трудным. Поскольку Гита является частью Махабхараты, может возникнуть сомнение, не есть ли это интерполяция текста, относящаяся к более позднему периоду. Так, Толбойс Уилер считает неестественным, чтобы «Кришна и Арджуна в утро первого дня сражения, когда оба вражеских войска стоят друг против друга в боевом порядке и готовы начать битву», «вступили в долгий философский диалог по поводу различных форм почитания бога, ведущих к освобождению души». Теланг частично разделяет это мнение, доказывая, что Бхагавадгита есть самостоятельное произведение, которое автор Махабхараты поместил туда в своих собственных целях². Хотя философская дискуссия может быть «неестественной и неуместной» перед началом битвы, однако нет никакого сомнения в том, что именно такое серьезное испытание, как эта битва, наводило мыслящие умы на размышления о высших ценностях. Только в такие моменты религиозно настроенные умы достигают состояния, позволяющего сломить преграду из чувств и войти в соприкосновение с внутренней сущностью. Весьма возможно, что Арджуна мог получить от своего друга Кришны советы, которые поэт превратил в поэму из 700 стихов. Автор Махабхараты стремится выработать принципы дхармы, и поскольку ему представилась такая возможность, он делает это в данной работе.

¹ Indian Antiquary, 1918, p. 3. G a r b e, Introduction to the Bhagavadgītā.

² S. B. E., vol. VIII, Introduction, pp. 5—6.

Содержащиеся в Махабхарате ссылки на Бхагавадгиту ясно указывают на то, что уже в период составления Махабхараты Гита рассматривалась как ее неотъемлемая часть¹. Стилистическое сходство между Гитой и Махабхаратой также показывает, что они составляют единое целое². Они сходятся в своих оценках других философских и религиозных систем. Карме отдается предпочтение перед акармой³. Отношение к жертвоприношениям, предписываемым ведами⁴, основные положения о ходе творения⁵, оценка теории гун в системе санкхья⁶, а также йоги Патанджали⁷, описание вишварупы⁸ — более или менее одинаковы в Гите и остальных частях поэмы. Мы не можем сказать, что принципы умиротворения присущи только одной Гите.

Но даже признавая Бхагавадгиту неотъемлемой частью Махабхараты, мы этим еще не решаем вопроса о времени ее написания, поскольку она содержит в себе наслоения различных периодов. Теланг во введении к своему переводу Бхагавадгиты, рассматривая общий характер ее учения, ее архаический стиль, характер ее просодии, а также ссылки внутри поэмы, отстаивает ту точку зрения, что эта работа была написана до III века до н. э. Р. Г. Бхандаркар полагает, что Гита была создана, во всяком случае, не позднее IV века до н. э. Гарбе считает, что Гита была написана впервые около II века до н. э., а ее современный вариант — около II века н. э. Шанкара (живший в IX веке н. э.) комментировал Гиту, она была известна также и Калидасе (V век н. э.). В его произведении Рагхуванша⁹ имеется отрывок, сходный со стихами из Гиты. На Гиту ссылается и Бана (VII век н. э.). В пуранах, относящихся ко II веку н. э., содержится несколько гит, составленных по образу и подобию Бхагавадгиты. У Бхасы в его Карнабхаре есть одно место, которое звучит буквально как эхо¹⁰ одного стиха из Гиты. Причем Бхасу относят то ко II или IV веку н. э., то ко II веку до н. э. Но и в первом случае Гита должна бы появиться значительно раньше произведения Бхасы. Уже Грихья-сутры Бодхьяны обнаруживают знакомство с почитанием Васудэвы и содержат одно высказывание, приписываемое богу (Бхагавану), которое кажется просто цитатой из Бхагавадгиты¹¹. То же можно сказать

¹ Ādi Parva, 2. 69; 1. 179; 2. 247.

² T i l a k, Gītā-rahasya, Appendix; S. B. E., vol. VIII, Introduction.

³ B. G., chap. III; Vanaparva, chap. XXXII.

⁴ Śāntiparva, 267; см. также Manu, chap. III.

⁵ B. G., chaps. VII и VIII; Śāntiparva, 231.

⁶ B. G., chaps. XIV и XV; Āśvamedhaparva, 36—39; Śāntiparva, 285 и 300—311.

⁷ B. G., chap. VI; Śāntiparva, 239 и 300.

⁸ Udyogaparva, 170; Āśvamedhaparva, 55; Śāntiparva, 339 и Vanaparva, 99.

⁹ 10. 31. Cp. B. G., 3. 22.

¹⁰ Nāto pi labhate svargaṃ jītvā tu labhate yaśaḥ. Cp. B. G., II. 37.

¹¹ 2. 22. 9. Cp. B. G., IX. 26.

и в отношении Питримедха-сутр Бодхаяны. Если Апастамба жил в III веке до н. э.¹, тогда Бодхаяна жил на век или два раньше. Мы не ошибемся, я полагаю, если отнесем составление Гиты к V веку до н. э.²

III. ОТНОШЕНИЕ ГИТЫ К ДРУГИМ СИСТЕМАМ

Автор Гиты испытал на себе влияние почти всех учений, получивших распространение в его эпоху. Его поэма явилась фокусом, собравшим в себя лучи света индийской религиозной мысли, которые до этого были рассеяны в окружавшем его мире. Нам здесь необходимо точно выяснить, каково было отношение между учением Гиты, с одной стороны, и ведами, упанишадами, буддизмом и религией бхагавата, системами санкхья и йога — с другой.

Гита ни в коей мере не отвергает авторитета вед. Она считает, что ведийские предписания являются совершенно правильными для людей со средним культурным уровнем. Невозможно достигнуть совершенства, не выполняя этих предписаний. Жертвоприношения должны неукоснительно совершаться без всякой надежды на вознаграждение³. Но после прохождения определенной стадии выполнение ведийских обрядов становится помехой для достижения высшего совершенства. Возвышенная природа ведийских богов не признается. Хотя выполнение ведийских обрядов дает нам силу и богатство, однако оно не может направить нас на путь освобождения. Лишь углубленное самопознание ведет к освобождению. Если мы овладеем тайной спасения, мы свободимся от действия ведийских карм⁴.

Философская основа Гиты взята из упанишад. Есть даже ряд стихов, которые являются общими для Гиты и упанишад⁵. Рассуждение о *кшетре* и *кшетраджене*, *кшаре* и *акшаре* основаны на упанишадах. Оценка высшей реальности берется из того же источника. Бхакти есть непосредственное развитие упасаны упанишад. Любовь к всевышнему заключает в себе отречение от всего прочего. «Что нам делать с потомством, когда мы получили это бытие, этот мир для нашего существования?»⁶ Атмосфера того времени была проникнута идеями преданности всевышнему, подчинения страстей и желания разуму, достижения состояния покоя и без-

¹ S. B. E., vol. II, Introduction, p. XLIII. Cp. vol. XIV, p. XLIII.

² Если ссылки на Гиту в Дхарма-сутрах рассматривать как позднейшие интерполяции, то тогда Гита может быть отнесена к III или II веку до н. э.

³ XVII. 12.

⁴ II. 42—45; IX. 20—21.

⁵ B. G., II. 29 и Kāṭha Up., II. 7; B. G., II. 20; VIII. 11 и Kāṭha Up. II. 19; II. 15; B. G., III. 42 и Kāṭha Up., III. 10; B. G., VI. 11 и Svet. Up., II. 10; B. G., VI. 13 и Svet. Up., II. 8.

⁶ Brh. Up., IV. 4. 22.

мятежности. Уже упанишады отстаивают ту идею, что действие должно быть бескорыстным¹. Отсутствие привязанности к этому миру, вытекающее из возвышенного состояния души, также выводится из упанишад². Практические и религиозные тенденции упанишад развивались таким образом, что они не отбрасывали учений более древних мыслителей. Холодное безупречное совершенство, без сомнения, было величественным объяснением мира, но оно не совсем подходило для того, чтобы быть преобразующей силой жизни. Популярность религии бхагавата склонила автора Гиты к тому, чтобы придать яркую и проникновенную силу абсолюту упанишад. В Гите абсолюту персонифицируется как бог Ишвара и выступает под именем Шивы, Кришны и т. д. Тем не менее автор сознает, что он не выступает с новым учением, а лишь оживляет умершее прошлое. В Бхагавадгите Кришна, открывая Арджуне тайну йоги, говорит: «Об этой нетленной йоге возвестил я Вивасвату, он научил этому Ману, а Ману передал это Икшваку»³. Это изречение указывает на то, что откровение Гиты — это древняя мудрость, которую проповедовали Вишвамित्रа — пророк Гаятри, риши третьего цикла Ригведы, а также Рама, Кришна, Гаутама Будда и другие учителя солнечной династии. Полное название Гиты, как это явствует из концовки каждой ее части, — упанишада, называемая Бхагавадгитой. Традиционное мнение о тесной связи Гиты и упанишад содержится в одном древнем изречении, теперь настолько известном, что едва ли стоит его приводить: «Упанишады подобны коровам, Кришна — человеку, их доящему, Арджуна — теленку, а Гита — это замечательное молоко, нектар мудрости».

Религия бхагавата послужила непосредственным стимулом для создания синтетического учения Бхагавадгиты. Уместно предположить, что учение Гиты тождественно с доктриной бхагавата. Последняя иногда называется Харигитой⁴.

В Гите нет упоминаний о буддизме, хотя некоторые стороны этих учений совпадают. И буддизм и Гита выступают против абсолютного авторитета вед и пытаются смягчить суровость кастовой дисциплины, основывая ее на более прочном фундаменте. Оба учения суть проявления того громадного духовного переворота, который нанес сильный удар по ритуалистической религии вед, хотя учение Гиты более консервативно и поэтому в нем слабее отражен протест. Будда провозгласил принцип золотой середины, но его собственное учение не всегда согласуется с этим принципом. Предпочтение безбрачия браку, воздержания — наслаждению не является осуществлением принципа золотой середины. Гита же

¹ *Īśā. Up.*

² *Chān. Up.*, IV. 14. 3; *Bṛh.*, IV. 4. 23.

³ *ĪV.* 1—3.

⁴ *Sāntiparva*, 349. 10.

выступает против религиозного фанатизма отшельников и духовного самоубийства святых, предпочитающих тьму свету и печаль радости. Можно достигнуть спасения, не прибегая к самоограничению и умерщвлению плоти. Слово «нирвана» встречается в Гите ¹, но оно не является заимствованием из буддизма, поскольку это понятие присуще не только буддизму. В Гите и буддизме совпадает также описание идеального человека ². Как философская и религиозная система Гита имеет более законченный характер, чем буддизм, в учении которого ярче выражена негативная сторона. Гита принимает этические принципы буддизма, в то же время отвергая всеотрицающую метафизику буддизма, которая является источником всяческого заблуждения и неверия. Именно большей преемственностью, связью с прошлым и объясняется тот факт, что судьба учения Гиты в Индии оказалась более счастливой, чем судьба буддизма.

Гарбе считает, что «система санкхья-йога составляет почти целиком основу философских воззрений Бхагавадгиты. По сравнению с ней веданта занимает второе место. Названия «санкхья» и «йога» часто встречаются в Гите, в то время как о веданте упоминается только в одном месте (*vedāntakṛt...*, XV. 15) в смысле «трактата», «упанишады». Поэтому, когда мы оцениваем ту роль, которую играли в Гите (такой, какою она дошла до нас) различные философские системы, и когда мы наблюдаем непримиримые противоречия между системами санкхья-йога и ведантой, которые могут быть устранены только с помощью тщательного разграничения нового и старого, то становится ясным, что ведантистские элементы Гиты отсутствовали в раннем варианте. Исследуем ли мы философскую или религиозную сторону учения Гиты, мы приходим к тому же выводу». Термины «санкхья» и «йога» в Гите не являются названиями классических школ санкхья и йога, они здесь означают только два пути к достижению спасения — путь созерцания и путь размышления ³. Лишь тот факт, что в период создания Гиты еще не существовало четкого различия между системами санкхья-йога, с одной стороны, и ведантой, с другой стороны, в известной степени подтверждает точку зрения Гарбе. Более прав Фитц-Эдвард Холл, который пишет: «В упанишадах, Бхагавадгите и других древних индийских работах мы встречаемся со смешением ряда учений, которые впоследствии подвергались изменениям, сделавшим их несовместимыми друг с другом; и

¹ VI. 15.

² II. 55—72; IV. 16—23; V. 18—28; XII. 13—16. Ср. *Dhammapada*, 360—423; *Suttanipāta*, *Munisutta*, I. 7 и 14.

³ В. G., II. 39; III. 3; V. 4—5; XIII. 24. В XVIII. 13 имеется ссылка на философию санкхья. Мадхва приводит один стих из Вьяса-смирты, где санкхья означает «знание духа», *ātmatattvavijñānam*. См. его комментарий к II. 40 Гиты.

результатом длившегося веками процесса развития этих учений было выделение санкхьи и веданты»¹. Гита принимает учение о сотворении мира и психологию санкхьи, но отбрасывает метафизическую основу этой системы². В ней упоминается имя Капилы, но не встречается имени Патанджали. Впрочем, мы не можем утверждать, что здесь имеется в виду Капила — основатель системы санкхьи. Но даже если это и так, то из этого еще не следует, что в этот период система санкхьи была разработана во всех подробностях. В Гите встречаются термины: *буддхи* (интеллект), *аханкара* (чувство собственного я) и *манас* (ум), но они не всегда употребляются в том смысле, какой придавала им школа санкхьи. То же самое можно сказать и об употреблении термина «пракрити»³. В то время как санкхья умышленно избегает вопроса о существовании бога, Гита, наоборот, стремится поставить этот вопрос.

Хотя Гита и признает различие между пурушей и пракрити, она преодолевает в этом вопросе дуализм санкхьи. Пуруша не является самостоятельным элементом, а только пракрити, или формой бога. Интеллект — это высшая форма пракрити. Изучая систему санкхьи, мы видим, что она рассматривает все формы *пракрити*, или природы как явления, подразумевающие неизменный субъект, которому они являются и для которого существуют. Хотя *пракрити*, или природа, лишена сознания, ее активность направлена к достижению освобождения души. Телеологический характер ее активности не совместим с приписываемым ей отсутствием сознания. Гита преодолевает эту трудность. Духовное явление стоит за действием *пракрити*, или природы. *Пуруша*, или душа, не есть, как в системе санкхьи, самостоятельная реальность. В природе пуруши заложено не только сознание, но и блаженство. Гита не признает первичного различения индивидуальных душ⁴. Она верит в существование *уттамапуруши*, или высшей души. Тем не менее характер индивидуальной души и ее отношение к природе, описанные в Бхагавадгите, указывают на влияние теории санкхьи⁵. Пуруша — зритель, а не действующее лицо. Пракрити делает все. Тот, кто думает: «Я действую», — заблуждается. Отделение пуруши от пракрити, души от природы и есть цель жизни. Принимается теория трех *гун* (качеств). «Ни на земле, ни на небе среди богов не существует ничего такого, что было бы свободно от трех качеств, порожденных пракрити»⁶. Гуны составляют три пряди каната. Пока мы подвержены действию одной из них, мы носимся в круговороте существования, свобода — это

¹ Предисловие к *Sāṃkhyasāra*, p. 7.

² II. 11—16, 18—30; II. 27—29; V. 14; VII. 4; XIII. 5.

³ III. 33; IV. 6; VII. 4; IX. 8; XI. 51; XIII. 20; XVIII. 59.

⁴ VII. 4; XIII. 20—22; см. также V. S., 2. 1. 1 и S. B.

⁵ *Sāṃkhya Kārikā*, 62; B. G., XIII. 34.

⁶ XVIII. 40; XIV. 5.

освобождение от действия гун. Как и в санкхье, в Гите содержится физиологическое учение о внутренних органах и чувствах ¹.

Гита также отсылает к практике йоги. Когда Арджуна спрашивает Кришну, каким образом можно подчинить себе переменчивый и перескакивающий с одного объекта на другой ум, Кришна отвечает ему, что этого можно достигнуть с помощью абхьясы, или йогических упражнений, и *вайрагьи*, или безразличия к объектам страстей и желаний ².

IV. УЧЕНИЕГИТЫ

В период создания Гиты получили распространение различные взгляды на первичную реальность и на человеческую судьбу. Имелись традиции упанишад, основывавшиеся на интуиции души, существовала доктрина санкхья, согласно которой освобождение может быть достигнуто путем избавления от всякой связи с природой. Согласно учению карма-мимансы, мы достигнем совершенства исполнением наших обязанностей; существовал также другой путь — преданности богу, где к блаженству освобождения можно прийти через возвышение души; и, наконец, система йога провозгласила, что человек свободен тогда, когда пестрота мирского света уступает место спокойной жизни души. Верховный дух рассматривается то как безличный абсолют, то как персонифицированный бог. Гита попыталась синтезировать эти разнородные элементы, слить их в единое целое. Именно поэтому мы находим в ней явно противоречивые взгляды на цель освобождения и на методы самовоспитания. Различные ученые пытаются по-разному объяснить тот факт, что Гита не является производением, связанным с какой-нибудь одной определенной доктриной. Гарбе и Гопкинс предполагают, что над составлением Гиты в разные века работал целый ряд авторов. По мнению Гарбе, Гита первоначально была написана во II веке до н. э. как теистический трактат, основывающийся на учении санкхья-йога, но позднее, во II веке н. э., он был переработан последователями монизма упанишад. «Эти две доктрины, теистическая и пантеистическая, смешаны одна с другой и следуют друг за другом иногда совершенно самостоятельно, иногда лишь несколько соприкасаясь. И нигде не говорится, что одна из них представляет низшее экзотерическое учение, а другая — учение высшее эзотерическое. Не говорится также, что теизм есть лишь предварительная ступень к познанию реальности или что он здесь выражает идею реальности, в то время как пантеизм веданты есть сама первичная реальность; почти по всей Гите обе эти точки зрения трактуются так, как если бы между

¹ III. 40—42; XIII. 5.

² См. В. Г., VI. 33—34. В X. 32 Шанкара усматривает ссылку на систему вьяя. См. по этому поводу S. B. G.

ними не было никакого различия ни по духу, ни по букве»¹. Гопкинс считает, что Гита — это кришнаистская версия вишнуистской поэмы, которая сама была одной из поздних упанишад. Кейс полагает, что Гита первоначально была упанишадой типа Шветашватары, но позднее была приспособлена к культу Кришны. Гольцман рассматривает Гиту как вишнуистскую переделку первоначально пантеистической поэмы. Барнет считает, что ум творца Гиты слил воедино различные традиции. Дойссен представляет Гиту поздним продуктом вырождения монистической мысли упанишад, относящимся к периоду перехода от теизма к реалистическому атеизму.

Нет необходимости принимать какое-либо из этих предположений. Гита есть приложение идеала упанишад к новой ситуации, возникшей в эпоху Махабхараты. Приспосабливая идеализм упанишад к теистическому мышлению людей, Гита делает попытку вывести из философии упанишад свою религию. Она показывает, что созерцательный спиритуалистический идеализм упанишад дает место живой религии персонифицированного божества. Здесь абсолют упанишад выступает в форме, удовлетворяющей и умственным и эмоциональным запросам человеческой природы. Это перенесение центра со спекулятивной стороны на практическую, с философской на религиозную имеется также и в поздних упанишадах, где мы видим спасителя, откликающегося на призыв веры. «Гита» — это попытка спиритуалистического синтеза, кладущего в основу жизни и поведения человека истины упанишад, которые она внесла в плоть и кровь индийского народа.

Нам еще остается в ходе изложения ответить на вопрос о том, насколько успешно Гита собрала в единое целое различные тенденции развития мысли. В индийской традиции они всегда ощущались слитыми в ней, в то время как западные ученые утверждали, что эти блестящие отрывки не могли объединиться даже в умелых руках автора Гиты. Предпосылки этого спора не должны догматизироваться².

¹ I. A., December, 1918.

² Среди комментариев Гиты, написанных индийскими авторами, основные — это комментарии Вриттикары, Шанкары, Рамануджи, Мадхвы, Валлабхи, Нимбарки и Джнянешвара. Анандагири говорит, что Вриттикара Бодхаяна, автор обширного комментария к Веданта-сутрам, написал также и толкование (*вритти*) на Гиту (см. Анандагири в S. V. G., II. 10)^[107]. Согласно его толкованию, Гита учит объединению джняны и кармы. Ни один из этих путей сам по себе не сможет привести к освобождению. Шанкара считает, что *джняна*, или мудрость, есть высшее средство для достижения совершенства, и утверждает, что отождествление индивидуальной души с высшим Брахманом достигается интуитивной мудростью. Множественность мира свидетельствует о несовершенстве человека. Всякое действие человека порождает его зависимость, поскольку оно связано с ложным чувством двойственности мира. Когда истинная мудрость разрушает наши идеи двойственности, душа спасена, и после этого всякое действие теряет смысл. Дру-

Содержание Гиты указывает на то, что главной целью этой работы является решение проблемы жизни и поощрение правильного поведения. Гита представляет собой, очевидно, этический трактат, *йога шастру*. Она создавалась в период этической религии и была написана в духе своего века. Сколь специфично ни употребляется в Гите термин «йога», он повсюду сохраняет свой практический смысл¹. С помощью йоги можно достигнуть бога, связать себя с силой, управляющей вселенной, ощутить абсолют. Йога — это подчинение не только той или иной силы души, но всех сил сердца, ума и воли богу. Йога — это попытка человека объединиться с более глубоким началом. Мы совершаем переход от состояния душевных колебаний к тому, что является абсолютным и неизменным, и развиваем в себе способность противостоять силе и соблазну. Йога означает, таким образом, дисциплину, с помощью которой мы подготавливаем себя к тому, чтобы вынести все удары внешнего мира, причем основное бытие нашей души остается незатронутым. Она есть метод или средство (*упая*), с помощью кото-

гие пути — путь *кармы*, или действия, *бхакти*, или преданности богу, *йоги*, или самоконтроля, — ведут только к *джняне*, или мудрости. См. S. B. G., III. 1. Рамануджа различает дживу, или *чит*, мир, или *ачит*, и бога — Ишвару, причем первые два составляют тело бога. В метафизике, таким образом, он придерживается некой разновидности монизма, а в практической жизни он считает, что главный путь — это преданность богу. Неукоснительное соблюдение кастовых обязанностей является для Рамануджи обязательной предпосылкой. И Шанкара и Рамануджа отводят карме подчиненное место, хотя выдвигают при этом различные мотивы. Мадхва отвергает теорию майи и принимает изначально существующее различие между абсолютным Брахманом и индивидуальными душами. Для него также высший путь к блаженству — это преданность богу. Валлабха хотя и заявляет, что Брахман и очистившаяся душа — одно и то же, но сам делает дживу частью Брахмана. Мир майи не является иллюзорным, ибо майя — это сила Ишвары, отделившаяся от него по его воле. Только по милости бога личность достигает освобождения. Согласно Нимбарке, мир и души зависят от бога, в котором они существуют, хотя и в неуловимом состоянии. Его теория называется дуалистическим недуализмом. Джнянешвар делает йогу Патанджали целью всего учения Гиты. Когда имеется столько различных мнений относительно учения Гиты, высказанных выдающимися умами, задача изучающего ее становится нелегкой. Тот блеск и смелость, с которыми Гита объединяет и примиряет различные идеи, порою лишает нас возможности выявить их противоречивость в логических комбинациях их друг с другом. Невозможно отрицать того, что Гита обогащает духовную жизнь. Ее романтический полумрак пленяет воображение и возвышает нашу природу, поскольку наши мысли имеют религиозную направленность и утвердились в определенных догмах. Но критический интеллект должен тщательно работать над Гитой, прежде чем сможет вывести из нее стройную философскую систему.

¹ *Йога* — это практика в отличие от *санкхьи*, или познания. См. Шветашватара упанишада, «Sāṅkhyayogādigamaṃ», познаваемое знанием и практикой. *Йога* также означает карму, см. в Гите III. 7; V. 1. 2; IX. 28; XIII. 24. Йогай бога называется его чудодейственная сила. См. IX. 5; X. 7; XI. 8. Йога означает также приобретение того, чем мы не обладаем. См. IX. 22.

рого может быть достигнута конечная цель. Йога Патанджали — это система психического воспитания, очищающего интеллект, освобождающего ум от его заблуждений, позволяющего непосредственно воспринимать реальность. Мы можем воспитать эмоции и познать высшее с помощью полной покорности нашей души богу. Мы можем воспитать нашу волю так, чтобы сделать всю нашу жизнь непрерывным служением богу. Мы можем также постигнуть божественное в природе нашего бытия, ревниво и свято хранить его, пока эта искра не превратится в бесконечное сияние. Все это различные йогии, или пути, ведущие к высшей йоге — слиянию с богом. Но никакой этический призыв не может быть поддержан, если он не имеет метафизической основы. Так, йога шастра в Гите основывается на *брахмavidье*, или познании духа. Гита — это и спекулятивная система и система жизненных правил. Она представляет собой интеллектуальные поиски истины в такой же мере, как и попытки сделать эту истину действенной в человеческой душе. Из концовки каждой главы «Гиты», дошедшей до нас от времени, которое трудно даже установить, с очевидностью явствует, что учение Гиты — это *йога шастра*, или религиозная дисциплина философии Брахмана, «*brahmavidyānāṁ yogaśāstre*».

V. ПЕРВИЧНАЯ РЕАЛЬНОСТЬ

К проблеме первичной реальности Гита, как и упанишады, подходит двумя путями — путем анализа объективного и субъективного. Метафизическая тенденция автора ясно раскрывается во второй главе, где он дает нам принцип, на котором основывается вся его система: «У нереального нет бытия, у реального нет небытия»¹. Объективный анализ проводится на основе различения субстанции и видимости, бессмертного и тленного, *акшары* и *кшары*. «В мире есть два существа: разрушимая кшара и неразрушимая акшара. Неизменное — это акшара»². Мы не можем сказать, что «неизменное существо» в данном случае относится к высшей реальности, поскольку в следующем стихе Гиты говорится, что «высшее существо по-другому называется «верховное я», Параматман, который, как неисчерпаемый бог, пронизывающий три мира, поддерживает их»³. Автор сначала проводит различие между постоянной основой мира и ее непостоянными проявлениями, между пракрити и ее изменениями. Мир, доступный нашему опыту, «имау лока», имеет два аспекта — преходящий и неизменный. Хотя в сравнении с изменениями мира пракрити неизменна, тем не менее она не является абсолютно реальной, поскольку сама зависит от вер-

¹ II. 16.

² XV. 16.

³ XV. 17.

ховного бога¹. Этот высший дух бессмертен, он является вместилищем вечности². Рамануджа для обоснования своей особой теории представляет *кшару* как выражение принципа пракрити, а *акшару* — как индивидуальную душу и ставит над ними Пурушоттаму — верховное я. Мы можем истолковать понятие Пурушоттамы как понятие конкретной личности, поднявшейся над ложными абстракциями бесконечного и конечного. Единственная трудность заключается в том, что Брахман, который провозглашается как основа конечного, не может рассматриваться как простая абстракция. Гита делает различие между конечным, или непостоянным, и бесконечным, или постоянным. Все, что ограничено или преходяще, не является реальным. Всякое становление представляет собой преходящее противоречие. Становящееся не есть бытие. Если бы оно было бытием, оно не находилось бы в процессе становления. Поскольку вещи мира стремятся стать чем-то иным, постольку они не реальны. На всех вещах этого мира лежит печать преходящего. В основе нашего сознания заложено убеждение в существовании чего-то непреходящего, так как ничто не может произойти из ничего. Это первичное бытие реальности не есть вечно изменяющаяся пракрити. Оно есть высший Брахман. Оно — вечное и неизменное бытие, *кутастхасатта*, в то время как мир есть только вечное и бесконечное существование, *анадиправахасатта*. «Лишь тот видит истину, кто видит верховного бога, находящегося во всех существах и не разрушающегося при их разрушении»³. Поскольку этот вечный дух пребывает во всем сущем, постольку он не является чем-то другим, качественно отличным от конечного. Гита верит в реальность бесконечного бытия, лежащего в основе конечного и одухотворяющего всякое конечное существование.

Индивидуальное я постоянно находится в состоянии неудовлетворенности самим собой и вечно стремится стать чем-то иным. В его ограниченном сознании имеется и чувство бесконечного. Это конечное я, которое ограничено и постоянно стремится за пределы своего печального состояния, не является, в конечном счете, реальным. Истинное я носит характер вечности. Гита стремится раскрыть элемент постоянного в я, которое всегда является только субъектом и никогда — объектом. *Кшетра* — это объект, или поле познания; *кшетраджня* — это субъект, или познающий⁴. То, что познается, не есть свойство познающего. В человеческом я имеется элемент познающего, который остается постоянным при всех

¹ В Гите говорится: «Есть еще другое непроявленное и вечное существо, которое не может исчезнуть даже тогда, когда все остальные существа погибнут» (VIII. 20).

² VIII. 21.

³ XIII. 27, см. также VIII. 20.

⁴ XIII. 1 и 5—6.

изменениях. Он обладает вечным, неизменным и имманентным существованием. Расчленив индивидуальное *я* на его составные части — такие, как тело, ум, душа, — Гита пытается выделить элемент, существующий вечно. Тело не есть постоянный субъект, так как его существование имеет конец; оно лишь недолговечное вместилище¹. Жизнь чувств кратка и изменчива². Эмпирический ум находится в постоянном изменении. Все они лишь объекты для субъекта, лишь средства, с помощью которых действует душа. Они не существуют самостоятельно. Внутреннее начало, источник всякого знания, по словам Гиты, «больше, чем ощущения, ум и интеллект»³. Это элемент, который обладает способностью объединения и присутствует даже во время глубокого сна. Эта функция объединения не может быть присущей ни ощущениям, ни интеллекту, ни их комбинации друг с другом⁴. Это субъективное начало является необходимой основой, на которой покоится мир объектов, включающий в себя эмпирическое *я*. Если отсутствует субъект, то исчезает и объект. Но субъект не исчезает даже тогда, когда исчезает объект. И Гита дает красноречивые описания этого бессмертного начала. Это начало является господином тела. Оно «не рождается и не умирает и, не бывши, не перестает быть. Не рожденное, древнее, вечное и постоянное, оно не умирает даже тогда, когда тело разрушается»⁵. «Оружие не достигнет его, пламя не сожжет, вода не замочит. Ветер не высушит его. Он — непостижимый, нетленный... вечный, всеобъемлющий, постоянный, неподвижный и древний»⁶.

Гораздо менее ясен взгляд Гиты на природу высшего *я*. «Это неисчерпаемое высшее *я*, без начала и без качественной определенности, не активно и не подвержено тлену, хотя и обитает в теле»⁷. Оно наблюдает как простой зритель. *Я* есть *акартри*, недействующее начало. И весь процесс эволюции относится только к миру объектов. Интеллект, ум, ощущения рассматриваются как развитие лишенной сознания пракрити, причем пракрити способна к такому развитию только при наличии духа. Субъективное *я* находится в нас, умиротворенное и уравновешенное, недоступное влиянию внешнего мира, хотя оно и является при этом опорой, источником и постоянным свидетелем существования этого мира.

Индивиды, существующие в этом мире, представляют собой сочетание субъекта и объекта⁸. Эмпирический индивид — это божественное начало субъекта, ограниченное определенным объектом.

¹ II. 13. 11. 18.

² II. 14.

³ III. 42.

⁴ XIII. 6.

⁵ II. 20.

⁶ II. 22—25.

⁷ XIII. 31.

⁸ XIII. 27.

В мире субъект и объект всегда находятся вместе ¹. Только объект не обладает первичным трансцендентальным существованием. Субъект выше объекта и является его основой. «Когда человек видит, что все разнообразие существования коренится в едином и проистекает из него, тогда он сливается с всевышним ². И когда прекращается это смешение субъекта с объектом, тогда обнаруживается, что субъект всегда остается одним и тем же. Когда Кришна убеждает Арджуну не печалиться о смерти, он говорит ему, что смерть не есть угасание. Индивидуальная форма может изменяться, но сущность не уничтожается. Пока не достигнуто совершенство, индивидуальность сохраняется. Каждый раз, когда смертная оболочка разрушается, внутренняя индивидуальность сохраняется такой же, какой она была всегда, принимая при этом новую форму. Поддерживаемый этой верой, человек должен стремиться к самопознанию. Мы можем обеспечить себе бессмертие на пути вечности или совершенства. Это и является раскрытием заложенного в нас бесконечного. Именно утверждением существования души, оправданием интуиции упанишад, тем, что Атман, или чистый субъект, остается неизменным, даже если наше тело стало «прахом, вновь превратившимся в прах», Кришна успокаивает тревожный ум Арджуны.

Дух никогда не был рожден; дух никогда не перестанет существовать,
 Не было времени, когда он не существовал; начало и конец — это
 лишь сны;

Не рожденный, бессмертный и неизменный — таким остается дух
 всегда.

Смерть вообще не касалась его, хотя вместилище его кажется
 смертным ³.

Гита, в духе упанишад, отождествляет два начала — Атмана и Брахмана. За преходящими ощущениями и телом стоит Атман; за преходящими объектами мира — Брахман. Эти два начала едины, будучи тождественными по своей природе. Реальность этого тождества является предметом человеческого опыта, который он познает для себя. Всякая попытка определить неизменное при помощи терминов, относящихся к изменяющемуся, приводит к неудаче. Однако в Гите нет попытки доказать, что абсолют, постижимый интуицией, есть логическое основание мира, хотя это подразумевается в ней. Из того, что мир является опытом, а не хаотическим смешением, следует, что мы нуждаемся в реальности ничем не ограниченного абсолюта. Тем не менее мы должны быть очень осторожны и не должны противопоставлять бесконечное конечному, как две взаимно исключаящие области. Ибо это приведет нас

¹ XIII. 20—21.

² XIII. 31.

³ Английский перевод Эдвина Арвольда.

к неправильному пониманию бесконечного. Что нас прежде всего поражает, так это различие между преходящим конечным и реальным бесконечным. Но если бы все ограничивалось только этим, тогда бесконечное становилось бы чем-то, приобретающим характер конечного, превращалось бы в нечто ограниченное; ибо конечное, противопоставляемое бесконечному и исключаяющее его, становится ограничением бесконечного. Не следует понимать бесконечное как нечто совершенно выходящее за пределы конечного. Оно есть сущность конечного. Бесконечное не есть нечто существующее наряду с конечным, а, наоборот, является конечным, ставшим бесконечным, оно есть реальное в конечном. И если мы будем рассматривать бесконечное в конечном, мы получим бесконечный прогресс, свойственный миру конечного, или *сансары*. Сама эта бесконечность есть проявление бесконечного в сфере конечного. Конечное раскрывает себя как бесконечное, ставшее конечным. Различие, проводимое между бесконечным и конечным, говорит лишь о несовершенстве нашего мышления. В действительности же существует только бесконечное, а конечное является не чем иным, как оконечиванием бесконечного. Отсюда следует, что такие термины, как «трансцендентность» и «имманентность», здесь не применимы, поскольку они подразумевают «иное», отличное от абсолюта. Ни одна категория мысли не соответствует абсолюту. Абсолют нельзя описать как бытие или как небытие, как имеющий форму или как бесформенный¹. Гита повторяет принцип упанишад, согласно которому реальное есть неизменное независимое существование, выходящее за пределы космического мира с его пространством, временем и причинностью.

В философии Гита утверждает истину *адвайты*, или не-дуализма. Верховный Брахман есть неизменное, независимое существование, «о котором говорят ведантисты, которого достигают аскеты». Это — высшее состояние и высшая цель развития души во времени, хотя оно само по себе исключает движение и является первоначальным, вечным и высшим состоянием. Все движущееся и развивающееся содержится в неизменной вечности Брахмана. Оно существует благодаря ему, не может быть без него, хотя Брахман ничего не вызывает к существованию, ничего не создает и ничего не определяет. Брахман и мир, повидимому, являются противоположными по своим признакам. Даже если мы отвергнем реальность сансары и будем рассматривать ее как простую тень, даже тогда останется, однако, та сущность, тенью которой сансара является. Мир сансары обнаруживает свою нереальность своим постоянным стремлением преодолеть себя, а абсолютный Брахман и есть сама цель, он не пытается найти ее вне себя. Поскольку мир сансары основан на абсолюте, постольку про абсолют иногда говорится, что он и изме-

¹ XIII. 12.

няем и неизменен. Бесконечные частности и противоположности сансары должны направить ум человека туда, где преодолеваются все противоположности, где все последовательно протекающие изменения обнимаются вневременным сознанием. Поскольку все возможные противоположности и относительности основаны только на нем, оно не может противостоять им, будучи их субстратом. Мы не знаем точно, каким образом мир сансары основывается на абсолютном Брахмане, но мы уверены, что без этого абсолюта не было бы сансары. Есть безмолвный спящий, как есть и бурное море. Мы не знаем точно, как эти два факта относятся друг к другу. Мы скрываем наше неведение под словом «майя». Эти два явления едины, но они кажутся различными, и эта кажимость обязана своим существованием майе. Трансцендентальная реальность хотя сама и не подвержена изменениям, но все же определяет их. С философской точки зрения, мы должны здесь остановиться. «Кто может непосредственно постигнуть и сказать, когда, как и почему был рожден этот разнообразный и изменяющийся сотворенный мир?»¹

Та же самая проблема, но в приложении к индивидуальному я превращается в проблему отношения свободного субъекта к объекту. Мы не знаем, какова связь между бессмертным свидетелем я и постоянно изменяющимся сознанием. Для решения этого трудного вопроса Шанкара принимает гипотезу *адхьясы*, или наложения. Субъект и объект не могут быть связаны посредством *санйоги*, или соединения, поскольку субъект неделим. Их отношение не может выступать как *самавая*, или неотделимое, поскольку они не относятся друг к другу как причина и следствие. Шанкара делает вывод, что «это отношение является взаимной адхьясой, то есть заключается в смешении их, так же как и их атрибутов, друг с другом из-за отсутствия разграничения между природой субъекта и природой объекта, подобно тому как, принимая перламутр за серебро, веревку за змею, мы также совершаем ошибку, которая объясняется отсутствием проницательности. Такое объединение двух вещей есть лишь нечто кажущееся, митхьяджняна, и оно исчезает, когда человек достигает истинного знания»². Эта теория не содержится в Гите, однако многие из ее положений подразумеваются в ней.

Метафизический идеализм упанишад Гита превратила в теистическую религию, в которой есть место для любви, веры, молитвы и преданности богу. Пока мы не узрели абсолюта и действуем в пределах эмпирического мира, мы можем объяснить этот абсолют только на основе теории высшего божества — Пурушоттамы. Безличность абсолюта еще не определяет всего его значения для человека. Гита, стремясь приспособить идеализм упанишад к

¹ Taittirīya Brāhmaṇa, II. 8—9 [108]

² S. B. G., XIII. 26.

повседневной жизни человека, выдвигает идею божественной деятельности и участия в природе. Она стремится дать нам бога, который бы удовлетворял всем запросам человека, дать реальное, которое выходило бы за пределы только конечного или только бесконечного. Высшая душа есть источник и причина мира, неделимая энергия, пронизывающая всю жизнь. Моральные атрибуты сочетаются с метафизическими¹. Гита избегает ошибки, состоящей в том, что различия принимаются за разделения. Она примиряет все абстрактные противоположности. Мысль не может действовать, *не создавая различий и не примиряя их*. В тот момент, когда мы думаем об абсолюте, мы переводим истину интуиции в рамки мысли. Чистое «бытие» переходит в «ничто», и в наших руках остается только единство бытия и ничто. Это единство так же реально, как сама мысль. Гита, конечно, не говорит нам о том, каким образом абсолют, безличный и неактивный дух, становится активным, персонифицированным богом, создающим и поддерживающим вселенную. Эта проблема считается интеллектуально не разрешимой. Тайна раскрывается только тогда, когда мы поднимаемся до уровня интуиции. Превращение абсолюта в бога — это майя, или тайна. Оно является майей в том смысле, что изменяющийся мир не так реален, как сам абсолют.

Если мы логическим путем попытаемся понять отношение абсолюта к миру, то должны будем приписать абсолюту силу, или *шакти*. Бездеятельный, бескачественный абсолют, не связанный ни с каким объектом, с помощью логики превращается в активного, персонифицированного бога, обладающего силой, относящейся к *пракрити*, или природе. Мы имеем «Нараяну, размышляющего над водами», вечное «я» перед лицом псевдовечного «не-я». Последнее называется также *пракрити*, или природой, поскольку оно порождает мир. Пракрити является источником заблуждения, так как скрывает от взора смертного истинную природу реальности. Мир органически связан с Пурушоттамой. Всем вещам, начиная с Пурушоттамы, присущ дуализм бытия и небытия. В абсолют вводится элемент отрицания и единое стремится раскрыть свое внутреннее содержание в процессе становления. «Вечный стимул к действию» живет в сердце Пурушоттамы. Первоначальное единство содержит в себе весь ход развития мира с его прошлым, настоящим и будущим, слитыми в «высшем теперь». Кришна показывает Арджуне всю *вишварупу* (форму мира) в едином огромном образе². В сиянии вечности Арджуна видит неведомые вещи, видит образ Кришны, разрывающего оковы существования, заполняющего все небо и вселенную, видит миры, текущие через него, как водопады. Противоречия — основной источник прогресса.

¹ В. Г., VIII. 9 и 13.

² В. Г., XI; VI. 29; VII. 8—9; VIII. 22; X.

Даже бог содержит в себе элемент отрицания, или *майю*, хотя он и управляет ею. Верховный бог проявляет свою активную природу, или *свампракритим*, и сотворяет дживы, которые действуют в соответствии со своим назначением, следуя по путям, обусловленным их собственной природой. Несмотря на то, что все это сотворено всевышним благодаря присущей ему силе, которая проявляется в тленном мире, он имеет еще и другой аспект, который не затрагивается всем этим. Он является безличным абсолютom, так же как и имманентной волей. Он есть не имеющая причины причина, недвижимый двигатель.

Он внутри всех существ — и вне их;
 Недвижим, но движет всем; слишком тонок,
 Чтобы быть различимым; близок
 Всем и каждому и все же безмерно далекий;
 Сам будучи единым, он, однако, присутствует
 Во всем, что живет.
 Свет всякого света, он сам в сердце тьмы
 Сияющий вечно ¹.

О верховном существе говорится, что оно имеет две природы: высшую — *пара* и низшую — *апара*, которые соответствуют наделенному сознанием и лишенному сознания аспектам вселенной. Низшая пракрити производит действия и изменения в мире природы или причинности; высшая пракрити вызывает к появлению пуруши, или разумные души, в мире целей или ценностей. Но и то и другое принадлежит единому духовному целому. Мадхва приводит по этому поводу следующий стих: «Существуют две пракрити для бога: джада, или лишенная сознания, и аджада, или наделенная сознанием пракрити; первая есть непроявленная пракрити; последняя — это Шри, или Лакшми, поддерживающая первую. Она — супруга Нараяны. С ними двумя Хари создает мир» ². Гита принимает теорию санкхьи об эволюции всего многообразия из однородной, неопределенной материи, которая получает свою определенность только при наличии духа, или *пуруши*. Только присутствие пуруши, необходимое для стимулирования деятельности пракрити, должно быть реальным присутствием. Поэтому правильнее говорить, что всякая активность обусловлена объединенным усилием пуруши и пракрити, хотя элемент сознательного более выпукло выступает в субъективном, а элемент материи — в объективном мире. Они обе и составляют природу единого бога. Они являются исходным материалом для создания мира ³. Вот

¹ XIII. 15—18. Английский перевод Эдвина Арнольда.

² Комментарий на VII. 5 Гиты.

³ Рамануджа говорит: «Из соединения лишенной сознания пракрити с зародышем интеллекта, внесенным в нее (14.3), возникает начало всего сущего, которое, начиная с богов и кончая неподвижными предметами, смешано

почему о боге говорят, что он опора мира, так же как и всеосвещающий свет сознания. Автор Гиты не показывает, каким образом единая природа бога проявляет себя на одной стадии как лишенная сознания материя, а на другой — как наделенный сознанием интеллект и каким образом эти два начала, появившиеся из одного источника, в ходе развития мира становятся враждебными друг другу¹. Бог, пребывающий в человеке и природе, более велик, чем они оба. Безграничная вселенная, существующая в бесконечном пространстве и времени, покоится в нем, а не он в ней. Проявление бога может меняться, но в нем остается всегда элемент тождественности с самим собой, постоянная, неизменная основа для изменений мира феноменов. Многообразное существование не нарушает тождественности бога². «Подобно тому как могучий, повсюду движущийся воздух заключен в пространстве, так все вещи существуют во мне»^{3 [109]}. Но пространство остается пространством и без «движущегося воздуха». Бог не подвержен влиянию создаваемого им мира. Мир как проявление его природы не может умалить независимость бога. Однако мы не можем познать природу бога, не познав устройство мира. Если тождественное начало лишается всякого содержания, всего, что составляет прогресс в знании и жизни, бог сам в себе может стать непознаваемым. Так же верно и то, что если бы мы растворились в этом мире, то реальность могла бы стать скрытой от нашего взора. Для нас необходимо знать, каким образом бог является независимым от всяких отношений к объектам и как он сохраняет себя во всех изменениях, которые он сам вызывает. Только на основании того, что связь с объектом не может быть исключена, не следует думать, что субъект не является тождественным с самим собой. Если бы это проявление было слито с духом, теория Гиты превратилась бы в теорию космотеизма. Однако автор Гиты явно исключает возможность такого превращения. Весь мир, говорят, поддерживается одной частью бога⁴, «экамшена». В десятой главе Гиты Кришна заявляет, что он — проявление только части своего бесконечного величия. Неизменность абсолюта и активность Ишвары переходят в понятие Пурушоттамы.

с лишенной сознания вещью» (R. V. G., 13. 2). Однако Рамануджа считает, что все эти существа обладают первичным существованием, отличным от существования Ишвары, хотя Гита утверждает, что неделимый Брахман на самом деле не является делимым, а только кажется таковым (vibhaktam iva, 13. 16).

¹ Мы не склонны поэтому проводить какую бы то ни было параллель между понятием Пурушоттамы в Гите, или целым, и бергсоновской теорией вечной длительности, между доктриной пуруши и пракрити в Гите и бергсоновской концепцией жизни и материи.

² M. B., Śāntiparva, 339—344.

³ IX. 6; IX. 10.

⁴ X. 42.

С точки зрения религии, Пурушоттама как личность стоит выше, чем неизменное независимое существование, которое не затрагивается субъективной и объективной видимостью вселенной. Пурушоттама рассматривается как беспристрастный правитель, готовый помочь в несчастье. Мы не можем назвать его недобрым или несправедливым только оттого, что он иногда налагает наказания. По этому поводу Шридхара приводит такой стих: «Как мать не является недоброй по отношению к своему ребенку, ласкает ли она его или бьет, так же и Ишвара, устанавливающий, что́ зло и что́ добро, не является недобрым»¹. В интересах религии безличный абсолют рассматривается как Пурушоттама. Идея Пурушоттамы не есть сознательный самообман, на который идет слабое человеческое сердце. В то время как холодный свет разума дает нам лишнюю конкретных свойств реальность, духовная интуиция открывает нам бога, который одновременно является персонафицированным и безличным. Принцип примирения содержится в упанишадах. Иша упанишада рассматривает реальное как подвижное и неподвижное. Оставаться исключительно в пределах одного из двух аспектов — это значит блуждать в потемках незнания или в неведении. Гита пытается дать синтез нетленного я и изменяющегося опыта. Высшее духовное существо, наделенное энергией, — это Пурушоттама; то же самое, но в состоянии вечного покоя — Брахман. Шанкарананда приводит один стих, в котором говорится: «Васудэва имеет две формы — проявленную и непроявленную; Парабрахман — это его непроявленная форма, а весь мир движущихся и неподвижных вещей — его проявленная форма»². Верховный бог имеет два аспекта — проявленный и непроявленный; первый подчеркивается, когда пракрити приписывается его природе, и о дживе говорят, как о части его³. Эта же сторона подчеркивается, когда Кришна говорит: «Все, что ни есть в мире славного, доброго, прекрасного и могучего, пойми, все это исходит от частицы моего великолепия»⁴. Когда Кришна призывает нас стать его почитателями, когда он показывает *вишварупу*, или форму мира, когда он говорит от первого лица, мы имеем ссылки на проявленную форму бога⁵. Эта сторона божественной природы заключена в процессе созидания, где бог растворяет себя в течении времени и в чередовании становления. Но за всем этим есть другое состояние — состояние безмолвия и неизменности, вне которого нет ничего. Обе эти стороны и образуют Пурушоттаму. Мы окажемся в затруднительном положении, если попытаемся истолковать персонафицированного бога как высшую метафизическую

¹ Комментарий на IV. 8 Гиты.

² Комментарий на IV. 11 Гиты.

³ XV. 17.

⁴ X. 41.

⁵ IX. 34; XIV. 27; XVIII. 65.

реальность. «Я провозглашаю, что объектом познания, познав который человек обретает бессмертие, является верховный Брахман, не имеющий ни начала, ни конца, и о котором нельзя сказать, является ли он существующим или несуществующим»¹. Автор Гиты часто напоминает нам, что проявленный аспект бога есть творение его собственной мистической силы — *йога майи*². «Те, которые не ведают меня, не знают, что нет ничего выше моей трансцендентальной и неисчерпаемой сущности, думают, что я, невоспринимаемый, могу стать воспринимаемым»³. В конечном счете, форма Пурушоттамы, которую принимает абсолют, оказывается обладающей меньшей реальностью. Поэтому неправильно считать, что согласно Гите безличное я по степени реальности ниже, чем персонифицированный Ишвара, хотя верно и то, что Гита рассматривает понятие персонифицированного бога как более удобное для целей религии.

Прежде чем мы перейдем к космологии Гиты, мы должны обратить внимание на связь между понятиями Пурушоттамы и Кришны, ставя таким образом, вопрос об *аватарах*, или воплощениях. Имеется расхождение мнений в вопросе о том, является ли Кришна тождественным Пурушоттаме или он есть лишь ограниченное проявление его. В Гите упоминается теория аватаров. «Хотя я и не рожден и неисчерпаем по своей сущности, хотя я бог всего, что существует, — я, подчинив себе свою собственную пракрити, рождаюсь посредством моей майи»⁴. Обыкновенно аватары являются ограниченными проявлениями верховного бога, хотя бхагавата делает здесь исключение для Кришны, признавая его полным проявлением бога, «*kṛṣṇas tu bhāyavān svayam*»^[110]. Образ Кришны указывает на его всеобъемлемость. Его голова украшена павлиньими перьями различных цветов, ласкающих глаз человека. Цвет его лица — цвет неба; гирлянда полевых цветов символизирует величие солнечной и звездной систем. Флейта, на которой он играет, — это флейта, с помощью которой он посылает свое воззвешение. Желтое одеяние, покрывающее его, — это сияние света, наполняющего пространство; знак на его груди — это символ преданности ему его почитателей, который он гордо носит как символ любви к человеку. Кришна живет в сердце своих почитателей, и его милость к человеку так велика, что его ноги, которые символизируют эту милость, положены одна на другую для более полного эффекта. Шанкара и Анандагири рассматривают Кришну только как частичное проявление высшего божества⁵. По мнению

¹ R. V. G., XIII. 12.

² VII. 25.

³ VII. 24.

⁴ IV. 6.

⁵ *Aṁśena sambabhūva*, или рожденный из части. Шанкара. Анандагири, комментируя это место, говорит, что это есть иллюзорная форма, созданная его собственной волей. *Svecchānirmitena māyāmayenā svarūpeṇa*.

автора Гиты, Кришна есть Пурушоттама. «Глупцы, видя меня воплощенным в человеке, не знают моей высшей природы великого бога всего сущего»¹.

Теория аватаров открывает человечеству новые духовные горизонты. Аватары — это воинствующие боги, борющиеся против греха и зла, смерти и разрушения. «Всякий раз, когда ослабевает справедливость и торжествует несправедливость, я создаю себя. Я рождаюсь из века в век, для того чтобы защитить добро, чтобы наказать грешников и установить закон»². Аватар — это красноречивое выражение закона духовного мира. Если бог рассматривается как спаситель человека, он должен проявлять себя всякий раз, когда силы зла угрожают разрушением человеческим ценностям. Согласно индуистской мифологии, когда силы зла и порока, Равана или Канса, преобладают, представители нравственного порядка Индра, Брахма и другие, вместе с Землей, о которой говорится, что она особенно страдает от зла, идут ко двору неба и громко призывают спасителя мира. Хотя миссия спасения является постоянным содержанием деятельности бога, но по временам эта сторона выступает особенно ярко. Когда зло в мире растет непропорционально добру, тогда нормальное проявление бога становится особенно явным. Аватар — это нисхождение бога в человека, а не восхождение человека к богу. Хотя каждое наделенное сознанием существо есть такого рода нисхождение, оно является лишь скрытым проявлением бога. Существует различие между бытием святого, наделенного сознанием, и существом, пребывающим в неведении. Человек становится равным аватару, если он выходит за пределы майи мира и преодолевает свое несовершенство. Создатель, Пурушоттама неотделим от своих созданий. Он всегда проявляет себя в мире. И то и другое не существует обособленно. Человек приходит к полному знанию, реализуя свои потенции. Тогда уже будет безразлично, скажем ли мы, что бог ограничивает себя в образе человека или что человек путем само-совершенствования восходит к богу. Вообще аватар — это бог, который сам себя ограничивает для достижения какой-либо земной цели и обладает даже в своей ограниченной форме всей полнотой знания.

Философский интеллект пытается связать *аватара*, или идеал совершенства, с великим поступательным движением мира. Высшие души, которые отражали в себе, как в фокусе, дух своего времени, стали воплощениями бога в особом смысле. Такого рода люди полностью утвердили верховную власть духа над своей природой, они открыли в себе бога; такие люди имеют особенно большое значение для индивидов, стремящихся к совершенству. Они

¹ IX. 11.

² IV. См. также *Tevijja Sutta*; *Mahānirvāṇa Tantra*, IV.

могут внушить человеку мужество и стремление подняться до их состояния. Они суть формы, которым ищущая душа стремится усладиться, чтобы достигнуть божества. Ведь то, что было достигнуто одним человеком, Христом или Буддой, может быть повторено и в жизни других людей. Борьба за святость на земле, стремление к раскрытию бога-идеала прошли через ряд периодов эволюции на земле. Десять аватаров Вишну — основные ступени развития мира. Развитие в до-человеческом состоянии или на уровне животного мира выступает последовательно в аватарах рыбы, черепахи и дикого кабана. Затем в человеко-льве мы имеем переход от животного мира к миру людей. Развитие еще не завершено, когда мы доходим до ступени карлика. Первая ступень человека выступает в грубом, сильном и диком Раме с его топором, который нарушает покой человечества; позднее мы видим Раму уже наделенного божественной душой, уходящего от мирской жизни страстей, покидающего семью, Кришну, побуждающего нас вступить в борьбу на земле, и после него Будду, исполненного сострадания ко всему живому и стремящегося к освобождению человечества. И, наконец, последний аватар, которому еще предстоит прийти, — это воинствующий бог (Калки), с мечом в руке сражающийся со злом и несправедливостью. Появление аватаров знаменует собой великие кризисы в истории развития человечества.

VI. МИР ИЗМЕНЕНИЙ

Для того чтобы точно определить место, которое занимает в Гите теория майи, необходимо выделить те значения, которые имеет это слово, и точно определить отношение Гиты к ним. (1). Если высшая реальность не затрагивается событиями, происходящими в мире, тогда возникновение этих событий становится необъяснимой тайной. Автор Гиты не употребляет термина «майя» в этом смысле, однако многое из этого может подразумеваться в его учении. Понятие не имеющей начала и вместе с тем нереальной авидьи, порождающей иллюзию мира, еще не вошло в сознание автора. (2). О персонифицированном Ишваре говорится, что он сочетает в себе *сам* и *асам*, неизменность Брахмана и изменчивость становления¹. *Майя* — это сила, с помощью которой он может создавать изменчивую природу. Она есть *шакти*, или энергия Ишвары, или *атмавибхути* — способность к становлению самого себя. И Ишвара и майя в этом смысле взаимно зависят друг от друга и оба не имеют начала². Эта сила бога и называется в Гите *майей*³. (3). Поскольку бог способен создавать вселенную посредством двух элементов своего бытия — *пракрити* и *пуруши*,

¹ IX. 19.

² См. *Sāṅkhya Sūtras*, II. 13 и 15.

³ XXVI II. 61; IV. 6.

материи и сознания, постольку об этих элементах говорится, что они суть низшая и высшая майя бога ¹. (4). Постепенно майя начинает обозначать низшую пракрити, в то время как о пуруше говорится, что он — семя, брошенное богом в чрево пракрити, чтобы породить вселенную. (5). Так как проявленный мир скрывает реальное от взора смертных, его называют иллюзорным по своему характеру ². Мир — не иллюзия, однако, рассматривая его как простое механистическое определение природы, не связанное с богом, мы не сможем воспринять его божественную сущность. Он становится источником заблуждения. Майя бога становится *авидья-майей*. Но такой она является только для нас, смертных, от которых скрыта истина; для бога, который знает ее всю и управляет ею, — это *видья-майя*. Для человека майя — это источник печали и страданий, ибо она порождает обманчивое, неполное сознание, которое не может охватить целиком реальность. Бог кажется окутанным необъятным покровом майи ³. (6). Поскольку мир только следствие бога, который является причиной его, а причина всегда есть нечто более реальное, чем следствие, постольку о мире как о следствии говорится, что он менее реален, чем бог, его причина. Эта относительная нереальность мира подтверждается внутренне противоречивой природой процесса становления. В мире опыта имеет место борьба противоположностей, а реальность стоит выше всех противоположностей ⁴.

Однако в Гите нет указаний на то, что изменения мира — только воображаемые ⁵. Даже не-дуализм Шанкары допускает реальные изменения в мире; только первое превращение Брахмана в мир рассматривается Шанкарой как кажимость, или *виварта*. Мир — это реальная эманация высшей Пурушоттамы; он не реален лишь постольку, поскольку он может рассматриваться в конечном счете как находящийся в постоянной борьбе с самим собой. Гита отвергает взгляд, согласно которому «мир ложен, не имеет постоянной основы, никем не управляется и порожден сочетанием, происшедшим от страсти и желания, и ничто больше» ⁶. Гита считает, что в мире мы имеем реальное развитие, которым управляет Ишвара. Мы не можем сказать, что Гита рассматривает мир реальным лишь постольку, поскольку мы в нем живем. В Гите нет и намек на то, что мир — это тревожный сон в лоне бесконечного. Согласно

¹ IV. 16.

² VII. 14; VII. 25.

³ Майя, которая не порождает авидьи, называется *саттвизи-майей*. Когда майя осквернена, она порождает незнание, или *авидью*. Брахман, отраженный в первой, — это Ишвара, он же, отраженный в последней, — это джива, или индивидуальное я. Это — взгляд поздней веданты; см. Райсаси, I. 15—17. Гита не знакома с этой точкой зрения.

⁴ II. 45; VII. 28.

⁵ III. 28; IV. 6; VII. 14; XIV. 23.

⁶ XVI. 8.

Гите, даже живя в этом мире становления, можно достичь вечности вневременного независимого существования. Высшим образом такого существования является Пурушоттама, который использует мир, не будучи обманут его иллюзорностью. Когда мы выходим за пределы майи, время, пространство и причинность не исчезают. Мир не исчезает, он только изменяет свое значение и смысл.

Пурушоттама — это не отдаленный феномен, находящийся вне нас, в некоем высшем состоянии, напротив, он — в теле и сердце каждого человека, в любой вещи. Он поддерживает все существа в их связи друг с другом. Мир душ и материя — это следствие его природы. Бог создает мир не из ничего или пустоты, а из своего собственного бытия. В условиях *пралайи* весь мир, включая и дживы, существует в божественном неуловимом состоянии. В проявленном состоянии все существа отделены друг от друга и забывают о своей тождественности, о своем общем источнике. Все это есть верховная йога бога. Мир сравнивается с деревом, «у которого корни вверху, а листья внизу»¹. Пракрити — это основа мира. Вечный антагонизм и взаимное уничтожение различных форм существования, развитие, разделение, обособление и оживление материи — все это обусловлено пракрити. «Земля, вода, огонь, воздух, пространство, ум, буддхи, или интеллект, чувство собственного я, или аханкара, — это восьмеричное подразделение моей пракрити». Это низшая природа бога. А то, что оживляет их и поддерживает мир, есть его высшая природа². Рамануджа пишет: «Пракрити, или материальная природа вселенной, — это объект наслаждения; все, что не является неодушевленным и не является объектом наслаждения, есть жизненное начало, джива, и оно отлично от первого. Оно есть то, что наслаждается низшей природой и существует в форме разумных душ». Гита поддерживает точку зрения Рамануджи на реальность, если не говорить об ее абсолютистской основе и не делать упор на идею Пурушоттамы с ее дуалистической природой материи и сознания.

Согласно Раманудже, смысл метафоры о бусинках и нити таков: «Все разумные и неразумные вещи, как в состоянии причины, так и в состоянии следствия, образующие мое тело, подобны драгоценным камням, нанизанным на нить, которая надета на мне, имеющем свое бытие в Атмане»³.

Об индивидуальной душе говорится, что она есть частица бога, *мамаивамшах*⁴. Концепция Шанкары не соответствует идее автора Гиты, когда он говорит, что *амша*, или часть, указывает только на воображаемую или кажущуюся часть. Это реальная форма Пуру-

¹ XV. 1.

² VII. 4—5; см. также R. B. G. в VII. 4—5.

³ R. B. G., VII. 7.

⁴ XV. 7.

шоттамы. Точка зрения Шанкары правильна, если это высказывание относится и к неделимому Брахману, не имеющему частей, но тогда и Пурушоттама будет воображаемым, поскольку в нем содержится элемент *не-я*. Существующий индивид — это *картри*, или деятель; поэтому он является не чистым бессмертным духом, а лишь индивидуальным *я*, представляющим собой ограниченное проявление бога. Эти частицы различаются в зависимости от формы, которую они принимают, от чувств и ума. Как пракрити обладает определенным размером, длительностью и вибрацией, также и пуруша принимает определенную протяженность и определенную степень разумности. Здесь всеобщее воплощено в ограниченной целостности психо-био-физической оболочки. «Пуруша, соединенный с пракрити, обладает качествами, присущими природе, и причиной его рождения, хорошей или дурной, является его связь с этими качествами»¹.

VII. ИНДИВИДУАЛЬНОЕ Я

Все индивиды подвержены *майе*, или иллюзии, будучи обмануты внешней кажимостью². Рождение в мире *сансары* является результатом несовершенства. Вращение в круговороте существования неизбежно, пока мы не сможем познать истину. Мы освободимся от нашего индивидуального бытия тогда, когда преодолеем майю и достигнем нашего истинного состояния. Какую бы форму ни принимал индивид, она подвержена изменениям и может быть заменена новой. Индивид всегда стремится стать чем-то иным. Бесконечное не может быть полностью выражено в каком-либо конечном существовании. Бесконечное постоянно стремится за пределы своего конечного *я*, пока процесс становления не достигнет своего конца в бытии и конечное не перейдет в бесконечное. Конечный мир — это бесконечный прогресс, бесконечное совершенствование, постоянное приближение к вечно растущему объекту желаний. Отсюда следует, что все различия, основанные на становлении и связях с пракрити, имеют преходящий характер. Когда Гита говорит о Пурушоттаме, она принимает вечность и множественность пуруш. В этом случае живы выступают только как различные части индивидуализированного Пурушоттамы. С точки зрения абсолютной истины, их индивидуальность зависит от объективного элемента. Даже те действия в этом мире, которые указывают на их индивидуальные отличия, не обусловлены бессмертным и бездейственным духом, а исходят от сил пракрити. «Качества, присущие пракрити, вынуждают каждого к некоторому действию»³. Если пуруши вечны, то не будет заблуждением полагать, что они

¹ XIII. 21.

² VII. 13; 26. 27.

³ III. 5.

деятельны и отличны друг от друга. В Гите говорится: «Тот, чей ум затуманен эгоизмом, считает себя самого совершающим те действия, которые вызваны качествами пракрити». «Качества действуют среди качеств»¹. Неправильный взгляд на индивидуальность происходит от смешения субъекта с объектом. Основанием различия между ними является *не-я*, в то время как *я* одно и то же во всем, равно «в собаке и в едящем как собака»². Шанкаре было легко использовать все такие места из Гиты для обоснования своей монистической теории. Он говорит: «И не существует того, что называется первичными отличительными свойствами, или *антьявишеши*, как основы для индивидуальных различий *я*, поскольку не может быть приведено никаких доказательств в пользу существования их у различных тел. Следовательно, Брахман однороден и един»³. Мы не нуждаемся в предположении неопределимых признаков тождественности индивидуального, чтобы объяснить существование различий в мире. Индивиды отличаются своим воплощением. Так, в Махабхарате говорится: «Человек, когда он связан с гунами, есть дживатма, или индивидуальная душа; когда же он свободен от гун, он параматма, или высшая душа»⁴. Те места Гиты, где провозглашается тождественность индивида с богом, объясняются Рамануджей по-разному. Так, например, заявление, что «Брахман во всем, что имеет руки и ноги, он везде и обнимает все», Рамануджа истолковывает в том смысле, что «очистившаяся природа Атмана посредством освобождения своего бытия от ограничений тела и других объектов пронизывает все вещи»⁵. Когда же в Гите снова говорится, что пуруша в каждом является «свидетелем, тем, кто позволяет, тем, кто поддерживает, тем, кто наслаждается, верховным богом и высшим *я*», Рамануджа оказывается в затруднении. «Такой пуруша, посредством своей связи с гунами пракрити, становится великим правителем только по отношению к данному телу и наивысшим Атманом только по отношению к этому телу»⁶.

Употребление единственного или множественного числа носит случайный характер, и исходя из этого мы не можем сделать никакого вывода о первичной природе души. Множественное число употребляется, когда упор делается на эмпирическую сторону. «Никогда не будем не существовать ни я, ни ты, ни эти правители людей; и никто из нас никогда не прекратит существовать»⁷. Отсюда легко вывести доктрину о вечной множественности

¹ III. 27—28.

² V. 18; XIII. 2. 22.

³ S. B. G., V. 19.

⁴ Sântiparva, 187. 24.

⁵ R. B. G., XII 13.

⁶ R. B. G., XIII. 23; см. также XIII. 33.

⁷ R. B. G. и S. B. G., II. 12.

душ. Рамануджа замечает, что «бог сам заявляет, что отличие я от бога, так же как и отличие я от других я, есть высшая реальность». Шанкара же, с другой стороны, утверждает, что «как я, как Атман, мы вечны во всех трех периодах времени (прошлом, настоящем и будущем)». Он считает, что здесь множественное число относится к телам, которые различны (что явствует из другого стиха, где речь идет о перерождении), а не к я. Метафизически существует только один дух¹.

Гита верит в цепь перерождений, которая длится вплоть до достижения высшего состояния. Рождение, проистекающее от несовершенства, связано со смертью, и наоборот. Рождение и смерть повторяются, как детство, юность и старость в жизни человека.

Подобно тому, как человек
Сбрасывает с себя ветхие одежды
И, одевая новые, говорит:
«Эти буду я носить сегодня»,—
Так воплощенный дух
Отбрасывает ветхие тела
И переходит к рождению
В новой плоти².

Смерть лишь меняет декорации. Инструмент, с помощью которого музыкант может выразить свои чувства, должен остаться целым. Наступающий постепенно упадок сил в старости или временный упадок сил при болезни хотя и являются чисто физическими моментами, но воздействуют и на состояние души. Когда тело умирает, оно заменяется новым инструментом. Наша жизнь не умирает вместе с нами; когда наше тело стареет, жизнь берет себе новое. Тип рождения зависит от характера, выработанного нами в этой жизни. Мы рождаемся в небесных сферах, или как люди земли, или животными в мире животных в зависимости от того, преобладает ли в нашем характере саттва, раджас или тамас. Каждая достигнутая нами ступень сохранена для нас. Когда Арджуна спрашивает Кришну о том, каков удел тех, кто не способен достичь совершенства, и не погибнут ли они, Кришна отвечает, что делающий добро человек никогда не погибнет, он вновь рождается, «когда он раскрывает душевные свойства своей прежней жизни, и с ними он будет вновь бороться и стремиться к совершенству»³. Это — сохранение всех ценностей. Никто не может сбиться с пути к высшему, если его сердце утвердилось на этом пути. Перерождение продолжается, пока не будет достигнута цель⁴. *Сукшма*

¹ VIII. 4; XIII. 31.

² II. 22. Английский перевод Эдвина Арнольда; см. также II. 13; II. 27.

³ VI. 44—45.

⁴ VII. 19.

шарира, или тонкое тело, состоящее из чувств и ума, живет после смерти и является носителем характера ¹. Перерождение — это практика, с помощью которой мы можем совершенствоваться. Имеется упоминание о пути богов, по которому следуют сансарини ². Упоминается также и третий путь — путь грешников ³.

VIII. ЭТИКА

Различия отдельных личностей, их конечное существование и индивидуальность носят случайный характер и не выражают истины, которая лежит в их основе. Индивид не откроет тайну душевного спокойствия и уравновешенности, пока он не отбросит мысль о своей кажущейся samozавершенности и независимости. Истинная свобода означает преодоление себя или соединение с высшим существом с помощью логики, любви или жизни. Цель, к которой мы стремимся, — превращение в Брахмана или достижение вечного, *брахмасансаршам*. Это есть единственная абсолютная ценность ⁴.

Каждый человек в состоянии уничтожить зло, избавиться от греховной плоти и низшей природы, освободить чувства от уз страстей. Каждый борющийся индивид должен стремиться увидеть истину своими собственными глазами, исследовать ее своим собственным разумом и любить своим собственным сердцем. Половина истины, которую мы раскрыли сами, ценнее, чем целая истина, которую мы усвоили от других.

Человек — это совокупность разума, воли и чувства, с помощью которых он стремится к истинному наслаждению своим бытием. Он может достичь цели путем познания высшей реальности, или путем поклонения и любви к богу, или путем подчинения своих желаний воле бога. Существует внутреннее побуждение, заставляющее человека стремиться за пределы своего маленького *я* этими различными путями. Какой бы точки зрения мы ни придерживались, цель наших стремлений одна и та же. Это — гармоническое сочетание различных сторон нашей жизнедеятельности, посредством которой достигается истина, создается прекрасное и совершенствуется поведение. Гита подчеркивает, что ни одна из сторон сознательной жизни человека не может быть отсюда исключена. Различные аспекты достигают своего завершения в полной и целостной жизни бога. Сам бог — это *сат*, *чит* и *ананда*, реальность, истина и блаженство. И тем, кто стремится к познанию, абсолют открывается как вечный свет, чистый и сияющий, как ясное солнце; тем, кто стремится к добродетели, он является как вечная справед-

¹ XV. 8.

² VIII. 23—26.

³ IX. 12; XVI. 19—21.

⁴ VI. 20. 23. 27 и 28.

ливость, непоколебимая и беспристрастная; а эмоционально настроенным он является как вечная любовь и чистая красота святости. Подобно тому как бог сочетает в себе мудрость, благость и святость, так и люди должны стремиться к полной жизни духа. Препятствия, стоящие на пути к этому, исчезают, когда мы достигаем цели. Действительно, кажется, что в смертной жизни индивида имеется своего рода антагонизм между созерцанием и действием. Но это лишь свидетельство нашего несовершенства. Когда Күришну спрашивают о том, каким путем люди могут достичь высшей цели, он ясно отвечает, что мы не должны мучить себя этим вопросом, потому что различные пути, в конечном счете, не являются различными, а ведут к одной и той же цели, хотя до ее достижения они неоднократно пересекают друг друга. Человек не действует той или иной частью своей природы. Прогресс — это коррелятивное, а не расчлененное развитие. Знания, чувства и воля — это различные аспекты души в ее развитии.

Гита стремится примирить и сочетать различные идеалы жизни того времени, смягчая их крайности. Исследование с помощью интеллекта, суровость самопожертвования, пылкая преданность богу, соблюдение церемоний и обрядов, йогические упражнения — все это рассматривается в Гите как средства, пригодные для достижения святости¹. Гита их все синтезирует и точно показывает место и значение каждого из этих идеалов. Она верит в эффективность объединения этих путей. И этот идеал Гиты, сочетающий в себе различные методы, о которых шла речь, выступает как идея растущего единства индивида со вселенной, управляемой Пурушоттамой.

Мадхусудана Сарасвати полагает, что Гита принимает три метода, указанные в упанишадах, — *карму*, или действие, *упасану*, или почитание бога, и *джняну*, или знание, и посвящает соответственно каждой из них по шесть глав. Может быть, это и не совсем так, но Гита действительно подчеркивает эти три основных подразделения разумной жизни. Гита считает, что различные люди идут к духовному постижению разными путями; одни — от затруднений моральной жизни, другие — от сомнений интеллектуального характера, а третьи — от эмоциональной потребности совершенствования.

¹ Ср. у Плотина: «Есть различные пути, посредством которых может быть достигнута эта цель (духовное постижение): любовь к прекрасному, которая вдохновляет поэта; та преданность Единому и возвышенность мысли, которые являются гордостью философа; та любовь и те молитвы, с помощью которых набожная и пылкая душа стремится в своей моральной чистоте к совершенству. Это все — великие пути, ведущие нас к высотам, поднимающимся над всем временным и частным, в котором мы находились, к непосредственному восприятию бесконечного, сияющего, как из глубин души». (Plotinus, Letter to Flaccus.)

IX. ДЖНЯНА-МАРГА

Логический ум, не будучи в состоянии успокоиться на знании части, стремится охватить все вещи и не удовлетворяется, пока не укрепится в знании истины. Его поддерживает бессмертная вера в свое назначение, вера в возможность достижения высшей истины¹. Гита признает два вида познания: познание существующих феноменов внешним путем, посредством интеллекта, и познание, которое за серией впечатлений интуитивно постигает первоначало. Подчиненный логическому интеллекту дух человека склонен растворять себя в природе и отождествлять себя с ее силами. Чтобы постигнуть истину существования в ее источнике, в самой реальности, он должен освободиться от этой ложной тождественности. Интеллектуальное понимание частных существующих называется *виджняна*, в отличие от *джняны*, или полного знания общей основы всего существования. Эти два вида знания есть только две различные стороны единого процесса. Всякое знание есть знание бога. Наука и философия обе стремятся познать истину единства вещей в вечном духе. О научном знании говорится, что в нем преобладает *раджас*, в то время как духовное знание проникнуто таким качеством, как *саттва*. Если мы примем частные истины науки за истину духа во всей ее полноте, то мы будем обладать знанием низшего порядка, в котором преобладает самое низшее качество, или *тамас*². И пока мы остаемся на уровне науки, истина духа для нас лишь гипотеза. Бесконечное становление скрывает за собой бытие. Наука срывает завесу с ума, показывает неполноту и несовершенство своего собственного мира и подготавливает ум к постижению того, что лежит вне пределов этого мира. Она вызывает смирение, так как с помощью ее средств мы не можем знать всего. Мы находимся в состоянии забвения того, что было, и неведения того, что будет. Мечтать о познании первопричины вещей и судеб человечества с помощью науки — бесполезно. Если мы хотим овладеть высшей истиной, мы должны дополнить науку другой дисциплиной. Гита считает, что *парипрашна*, или исследование, должно сочетаться с *севой*³, или служением. Для развития интуитивной способности нам нужно направить ум по другому пути, изменить состояние души. Арджуна не смог увидеть истину, скрытую от взора смертного, и стремился к божественному прозрению или духовному видению⁴. *Вишварупа* — это поэтическое преуве-

¹ «Блаженство состоит в любви к богу, возникающей из третьего рода знания» (Спиноза). «У некоторых людей интеллектуальное стремление к познанию вселенной есть главный путь к ощущению божества» (Бредли) [111].

² Гита, XVIII. 20—22.

³ Гита, IV. 34.

⁴ XI. Ср. Ветхий завет: «Господи, отвержи очи его, дабы мог он видеть». См. также видение Иезекииля в «Исх.», XXXIII. 18, Апокалипс., гл. IV и Saddharma Pundarika, chap. I.

личение интуитивного опыта, в котором индивид, одержимый идеей бога, видит в нем все вещи вселенной. Гита считает, что для достижения такого духовного видения индивид должен замкнуться в себе и сосредоточить свой ум на высшей реальности. Причиной того, что истина скрыта от нашего взора, является не только неполноценность нашего интеллекта, но и эгоизм. *Аджняна* — это не интеллектуальное заблуждение, а духовное ослепление. Для того чтобы избавиться от нее, мы должны очистить душу от скверны тела и чувств и зажечь огонь нашего духовного видения, которое рассматривает вещи под новым углом зрения. Пламя страсти и мятеж желаний должны быть подавлены ¹. Ум, непостоянный и неустойчивый, должен быть уподоблен озеру, зеркальная гладь которого отражает верховную мудрость. Надо воспитать и развить *буддхи* — способность понимания и различения ². Проявление этой способности зависит от усвоенных нами привычек. Мы должны воспитывать эту способность таким образом, чтобы привести ее в соответствие со взглядом на вселенную с точки зрения духа.

Гита принимает систему йога именно как систему воспитания ума. Дисциплина йоги дает нам направления, идя по которым мы можем возвыситься над нашей изменчивой индивидуальностью и перейти в сверхнормальное состояние, где мы овладеем ключом к тайне всей игры отношений. Вот каковы основные этапы йогической дисциплины: (1) очищение ума, тела и чувств, чтобы божественное могло владеть ими; (2) сосредоточение или переход сознания от состояния, когда мысли рассеяны и следуют за чувствами, к сосредоточенности их на божестве; (3) достижение реального и отождествление себя с ним. В Гите это изложено не так систематически, как в сутрах Патанджали, хотя в ней упоминаются различные *садханы*, или методы йоги ³.

Гита предлагает нам некоторые общие принципы, приемлемые для мыслителей различных убеждений. От нас требуется, чтобы мы имели веру, или *шраддху* ⁴, обуздали наши бурные порывы и думали о божестве. Для духовного постижения необходима атмосфера тишины и спокойствия. Контролируя в тиши свой ум, мы можем услышать голос души. Истинная йога есть та, которая порождает духовное беспристрастие, или *саматвам* ⁵. «Когда свет мысли не мерцает, а ровно горит подобно светильнику, укрытому от ветра; когда человек сам сосредоточен в себе и, ничего не желая, удовлетворен тем, что он есть; когда он убеждается в том, что блаженство абсолюта доступно пониманию, но ни в коем случае не опущению, и когда он не сворачивает с пути истины; когда эта цель будет счи-

¹ IV. 39.

² II. 44.

³ Гл. VI.

⁴ IV. 39.

⁵ II. 48.

таться основной и даже величайшее горе не заставит человека отказаться от нее, — такое состояние освобождения от страдания есть йога»¹. Для достижения интуитивного постижения не обязательно всем практиковать йогу. Мадхусудана Сарасвати приводит следующий стих из Васиштхи: «Для подчинения ума с его эгоизмом и т. д. есть два средства — йога и джняна. Йога — это подавление умственной деятельности (вриттиниродха), а джняна — это истинное понимание (самьягавекшанам). Одним недоступна йога, другим — джняна»². Духовной интуиции может помочь и почитание бога³.

Признавая в ряде случаев полезность йогической дисциплины для воспитания духа, Гита, однако, сознает и опасные последствия этой дисциплины⁴. Непрерывным постом и другими подобными средствами мы можем лишь ослабить способность чувств, в то время как пристрастие к объектам наших чувств останется незатронутым. Нам необходимы контроль над чувствами и безразличие к соблазнам, исходящим от материальных объектов. А это возможно лишь при высоком уровне знания.

Духовная интуиция, которая по своему характеру более перцептивна⁵, не является безусловным убеждением. Она опирается на научные суждения. Это есть соединение познания с аскетизмом и страстностью, наиболее полное, какое мы только можем иметь, где нет больше путаницы ума, а есть лишь наслаждение умиротворением и спокойствием духа⁶.

Когда же достигнута полнота познания, тогда проявляются и другие стороны сознания — эмоция и воля. Видение бога происходит в состоянии духовного просветления и достигается в атмосфере радости. Все жизненные стремления отныне превращаются в беспрестанное поклонение бесконечному. Познющий является также и преданным богу, лучшим из преданных богу⁷. «Тот, кто знает меня, тот почитает меня»⁸. Знать истину — это значит обратить наше сердце к богу, ощутить его, поклоняться ему⁹. Здесь есть также и практическая сторона. Чем глубже мы знаем нашу истинную природу, тем глубже мы можем познать реальные нужды других людей. Добро становится «не только краеугольным камнем в знании, но и путеводной звездой в поведении», как об этом гласит известное место из Нетльшипа. Мы имеем пример Будды,

¹ VI. 19—26.

² Комментарий на VI. 29 Гиты.

³ IV. 42.

⁴ II. 59—61.

⁵ IX. 2, Pratyakṣāvagamam.

⁶ IV. 35; V. 18—21.

⁷ VII. 17.

⁸ XV. 19.

⁹ X 8—9.

величайшего *джняни*, или пророка, которого его любовь к человеку привела к сорокалетнему служению человечеству.

Иногда утверждают, что знание или интеллект равнодушны к моральным проблемам. Говорят, что интеллект не является существенной частью характера. Интеллектуально мы только совершаем ошибки в рассуждении или заблуждаемся; морально мы совершаем зло. Интеллект не является ни хорошим, ни плохим, поскольку он может быть использован как для того, чтобы способствовать праведной жизни, так и для того, чтобы разрушить ее. Все это верно в отношении нашего аналитического познания. *Джняна*, или мудрость, Гиты, выводит нас из сферы односторонних взглядов и ограниченных точек зрения и ведет к всеохватывающей истине, познав которую мы чувствуем, что различия между людьми не являются абсолютными и что поведение человека не может быть хорошим, если оно основано на ложных различиях. Мы видим, что жизни людей имеют общий источник и что независимо существующий вечный дух живет и действует в каждой индивидуальной жизни. Когда эта истина постигнута, чувства и я теряют свою власть над человеком ¹.

Х. БХАКТИ-МАРГА

Бхакти-марга, или путь преданности богу, говорит о законах правильной деятельности эмоциональной стороны человека. *Бхакти* — это эмоциональная приверженность в отличие от знания или действия ². Посредством бхакти мы отдаем наши эмоциональные потенции служению божеству. Эмоция является выражением живой связи между индивидами и наполняется религиозным чувством, когда она связывает бога с человеком. Если мы не любим и не поклоняемся, мы оказываемся в плену своего собственного эгоизма. Правильно направленный путь бхакти ведет нас к постижению бога. Он открыт всем, слабому и обездоленному, необразованному и пребывающему в неведении ³, и это, вместе с тем, самый легкий путь. Любить не так трудно, как упражнять свою волю в целях приближения к божеству, вести аскетический образ жизни или усиленно мыслить. Этот путь так же доступен, как всякий другой, и про него иногда даже говорится, что он более велик, чем другие, так как он сам дает результат, в то время как другие пути являются лишь средствами к иной цели.

Происхождение бхакти-марги скрыто в тумане глубокой древности. На автора Гиты оказали влияние теория упасаны упанишад и путь благочестия бхагаватов. Он стремится развить ряд идей,

¹ II. 59.

² Sāṅdilya Sūtras, I. 4—5 п 7.

³ IX. 32; см. также XI. 53—54.

принадлежащих религии эпохи упанишад, поскольку сами упанишады не смогли свободно и ясно выразить эти идеи. Абсолют в Гите — это «познание познающего, сияние сияющего»¹, первый из богов и людей, предводитель риши, и смерть, которая уносит всех². Считая, что созерцание непроявленного абсолюта ведет к цели, Кришна подчеркивает трудность этого процесса³. Созерцание не дает смертному человеку точки опоры для приближения к абсолюту. Любовь, которую мы испытываем к какому-либо объекту, включает в себя известный элемент обособленности, отделения нас от объекта. Как бы тесно ни соединяла любовь, остается различие между любящим и любимым. Мы могли бы удовлетвориться дуализмом, как это делает наша мысль; но неправильно изображать монизм, преодолевающий дуализм, как нисхождение на более низкую ступень. Преданность высшему существу возможна только при наличии персонифицированного бога, конкретного индивида, преисполненного блаженства и красоты. Мы не можем любить тень наших мыслей. Персонифицированность предполагает возможность связи, общения и взаимного чувства. Личность нуждается в личном избавителе. Таким образом, бог, с которым сливается любящее сердце, это не бог, открывающийся в плоти, и вместе с тем не такой бог, который почивает в чистой абстракции, в то время как измученные страданием сердца взывают к нему о помощи. Он есть любовь⁴. Тот, кто отдает всего себя богу и склоняется у его ног, находит открытыми для себя врата духа. Голос бога возвещает: «Я обещаю, что тот, кто любит меня, не погибнет»⁵.

Бога связывает с миром не суровый закон возмездия. Последствия прошлых деяний могут быть уничтожены посредством преданности богу. Это не означает, что закон кармы перестает действовать, так как он требует, чтобы даже за преданность богу человек получал вознаграждение. Кришна говорит: «Если даже человек дурного поведения обратится ко мне только с полной любовью, его нужно считать святым», потому что он обратился к богу с твердой волей и стал поэтому праведной душой. Бог сам по себе не присмлет ни грехов, ни заслуг какого-либо человека⁶. Однако он устанавливает такой порядок вещей, при котором не случается ничего, что не порождало бы следствий. В некотором смысле верно то, что «бог принимает все жертвоприношения и эпитимии, на которые обрекают себя верующие». Именно исходя из этого мы могли бы примирить кажущиеся противоречивыми взгляды, которые выражены в некоторых местах Гиты, такие, как: «никто не ненавистен

¹ VII. 10.

² X. 20—25. 3. 4.

³ XII. 5.

⁴ Śaraṇāgatavatsalaḥ.

⁵ IX. 31.

⁶ IX; V. 15.

мне и никто не дорог мне» и «те, кто поклоняются, дороги мне»¹. Человек является объектом постоянной заботы бога.

Природа любви к богу, или *бхакти*, так же неопишима, «как вкусовые ощущения немого человека»². Однако можно установить существенные черты этой эмоциональной приверженности. Это прежде всего поклонение тому, что рассматривается как абсолютно совершенное. Поскольку объект является совершенством, ничто иное не может быть мыслимо как более великое. Нарада в своих сутрах проводит аналогию с человеческой любовью³, где смертный индивид также выходит за рамки своих ощущений и устремляется к идеалу. Только идеал очень часто раскрывает свою действительную природу. Объект религиозного поклонения есть высшее существо, или Пурушоттама. Он есть просветитель душ, так же как и одухотворяющее начало мира. Бог не должен отождествляться с различными элементами, которые только кажутся принадлежащими к первичной реальности на низшей ступени познания, он не является также и богом жертвоприношений, как его представляют себе мимансаки. Его нельзя смешивать со всякими личными действиями, которые ум человека приписывает силам природы. Он не является и пурушей, как это думают последователи системы санкхья. Он есть все это и вместе с тем больше всего этого⁴. Автор Гиты особенно подчеркивает, что бог живет в каждом индивиде. Ведь если бог совершенно чужд индивидуальному сознанию, то он не может быть объектом поклонения; если он абсолютно тождественен индивиду, тогда почитание его также невозможно. Он является частично тем же, что и индивид, частично отличным от него. Он есть божественный владыка, соединенный с пракрити, или Лакшми, в чьих руках находится сокровищница всех желаемых вещей. Перспектива слияния с ним — это предвкушение восторга. «Сосредоточь свой ум на мне, пусть в меня проникнет твой интеллект, отныне живи покойно со мной одним»⁵. Всякая иная любовь есть лишь несовершенное проявление этой высшей любви. Мы любим другие вещи за то вечное, что присутствует в них. Преданный богу человек обладает полным смирением. В присутствии идеала он чувствует, что он — ничто, и такое уничтожение своего я есть необходимая предпосылка истинной религиозной преданности. Бог любит кротость⁶. Индивид чувствует себя неполноценным вне бога. Его набожность выражается или как любовь к богу (*прити*) или как страдание, обусловленное отсутствием бога (*вираха*). Я не может не отбросить себя, как никчемный

¹ IX. 29; XII. 14—20; см. также XVI. 16.

² Nārada Sūtra, 51—52.

³ Там же, 23.

⁴ VIII. 4.

⁵ XII. 8.

⁶ Nārada Sūtra, 27, dainyapriyatvam.

сор, когда оно открывает высшую ценность объекта своей привязанности. Набожный человек целиком отдает себя на милость бога. Единственный путь — это полное подчинение. «Сосредоточь свой разум на мне, будь преданным мне, подчинись мне; так ты придешь ко мне. Я клянусь тебе, что ты дорог мне. Покинув все дхармы, иди ко мне, я один твое прибежище; не печалься, я освобожу тебя от всех грехов»¹. Бог требует полной преданности и обещает нам, что он примет наши знания и наши заблуждения, отбросит всякого рода несовершенства и преобразит все в свое бесконечное сияние и чистоту всеобщего блага. Далее, имеется постоянное стремление служить идеалу. Набожный человек «взирает только на объект своего поклонения, говорит только о нем и думает только о нем»². Что бы он ни делал, он делает во славу бога. Его деяние абсолютно бескорыстно, так как он безразличен к его результатам. Это — полное посвящение себя трансцендентному³. Стремление верующего к идеалу не есть проявление слепой силы чувства. Это добровольное посвящение себя богу, в котором чувство уступает место жизни. Бог становится преобладающей страстью души. Верующий достигает своей цели, становится бессмертным и находит удовлетворение в самом себе. Он ничего не желает, ни о чем не грустит, он преисполнен радости и покоя, в его душе восторг⁴. *Бхакти*, или истинной приверженностью к богу, согласно Гите, является вера в бога, любовь к нему, преданность ему и слияние с ним. Вознаграждение в самом этом пути.

Истинная бхакти прежде всего требует *шраддхи*, или веры. Существование высшей реальности предполагается или принимается на веру, пока она сама не откроется сознанию верующего⁵. Поскольку вера есть существенный элемент, боги, которым люди поклоняются, являются терпимыми. Ввиду бесконечного разнообразия привычек и склада ума людей индивиду предоставлена свобода мысли и поклонения тому или иному божеству. Лучше какая угодно любовь, чем отсутствие любви, ибо если мы не любим, мы замыкаемся в себе. Само бесконечное присутствует в человеческой душе в разнообразных аспектах. Низшие боги суть формы или аспекты высшего бога. Аватары бога, согласно Гите, стоят ниже Пурушоттамы; Брахма, Вишну и Шива, если только они не являются наименованиями высшего бога, действующего как творец, хранитель и разрушитель, также находятся в подчиненном положении по отношению к Пурушоттаме⁶. Гита принимает почитание ведийских богов⁷. Из чувства сострадания Гита предостав-

¹ В. Г., XVIII. 64—66.

² Nārada Sūtra, 55

³ В. Г., IX. 28.

⁴ Nārada Sūtra, 4—7. Mattaḥ, stabdhaḥ, ātmārāmaḥ.

⁵ IV. 40.

⁶ XI. 37.

⁷ IX. 23.

ляет право на существование и множеству почитаемых *кшудра Дэватов*, или низших божеств. Поскольку почитание связано с преданностью, оно очищает сердце и подготавливает разум для высшего сознания ¹.

Хотя философское обоснование религиозной терпимости не получило своей разработки, оно подразумевается. Человек есть то, что он мыслит. Во что бы он ни верил, он достигнет этого. Мир — это целенаправленный моральный порядок, где индивид достигает того, к чему он стремится. «Те, кто дают обет богам, идут к богам, те, кто обращают свои молитвы к предкам, идут к ним»². «Какую бы форму почитания ни избрал себе почитающий, в этой форме я укреплю его веру. Овладев этой верой, он стремится умиловить свое божество, и блага, полученные от этого божества в воздаяние, на самом деле исходят от меня»³. Рамануджа замечает: «От Брахмы до тростинки все вещи, существующие в мире, подчинены рождению и смерти, вызываемым кармой, и поэтому они не могут быть объектами созерцания». Один только истинный бог, Пурушоттама, может служить объектом поклонения. Низшие формы — это средства для достижения его. В главе X нас призывают сосредоточить наш ум на отдельных объектах и личностях, в высшей степени проявивших мощь и величие. Это называется *практика упасана*. В главе XI вся вселенная принимает форму бога. В главе XII нам раскрывается бог, который правит всем. Только наивысшее существо может дать нам освобождение. Те, кто верят в иное, достигают конечных целей, в то время как почитатели высшего существа достигают бесконечного блаженства ⁴.

Бхакти может принимать различные формы, такие как созерцание мощи бога, его мудрости и доброты, постоянное воспоминание о нем с душой, исполненной благоговения, беседа о его достоинствах с другими людьми, восхваление его совместно с единоверцами и совершение всех деяний во имя его ⁵. Здесь нельзя установить каких-либо твердых правил. Посредством этих различных действий человеческая душа приближается к божеству. Выработаны различные символы и методы поведения, чтобы направить ум человека к богу. Абсолютная преданность богу невозможна, пока мы не избавимся от привязанности к чувственным объектам. Поэтому иногда принимается йога ⁶. Это побуждение может принять форму поклонения, может, идя от внешнего почитания к постоянному воспоминанию о нем, освободить нас от жизненных забот, мешаю-

¹ VII. 21—23.

² IX. 25; см. также XVII. 3.

³ VII. 20—21.

⁴ *Anto brahmādibhaktānām madbhaktānām anantatā...* Комментарий Мадхвы на VII. 21 Гиты.

⁵ *Nārada Sūtras*, 16—18.

⁶ Там же, 47—49.

щих сосредоточению. Иногда Гита призывает нас мыслить о боге, исключая все другие объекты. Это негативный метод¹. От нас требуется также рассматривать весь мир как высшее проявление бога². Мы должны познать бога в природе и в себе и вести себя таким образом, чтобы сделать наше поведение проявлением божественного в человеке. Высшая преданность богу и полное самоотречение, или *бхакти* и *прапатти*, — это различные стороны одного и того же пути. Гита признает, что единый всеобъемлющий бог может быть почитаем и его можно достигнуть посредством любого из его аспектов. Этот дух терпимости сделал индуизм синтезом различных видов богопочитания и религиозной практики, объединяющей многие культы и верования, системой мышления или духовной культурой, основанной на признании того факта, что единая истина имеет много различных сторон.

По достижении наивысшей преданности богу мы уже обладаем чувством уверенности в нашем знании объекта. Опыт является достоверным по своему характеру. Он является своим собственным доказательством, *сваям праманам*. Логические дискуссии бесполезны. Истинные почитатели бога не утомляют себя напрасными спорами о нем³. Это — высшая ступень бхакти, дальше которой идти некуда. Эта преданность богу является постоянной, *нирантара*, и ничем не обусловленной, *нирхетука*⁴. Мало найдется людей, которые пожелают служить богу без всяких оснований и условий. Гита лишена недостатка религий, основанных на эмоциях, которые во имя любви отрицают знание и волю. Все верующие дороги богу, и он, обладатель мудрости, является для них самым дорогим⁵. Другие три категории верующих — страдающие, стремящиеся к знанию и эгоистичные — могут иметь свои ограниченные цели, но они перестают любить бога, когда их желания удовлетворены, в то время как видящий истину всегда почитает его в чистоте своей души⁶. *Бхакти*, или пылкая любовь к богу, становится тогда пламенем, сжигающим и уничтожающим все границы индивидуальности. Человеку открывается видение истины. Без духовной истины, без этого сдерживающего начала, религия Гиты могла бы выродиться в эмоционализм и сама преданность богу могла бы превратиться в простой хаос чувств.

То, что начинается как тихая молитва и стремление созерцать объект любви, оканчивается непреодолимым восторгом любви и радости. Почитатель сливается с бытием бога. Он ощущает значение истины единства бога во вселенной. «*Vāsudevah*

¹ В. Г., XVIII. 73.

² Гл. VI и XI.

³ Nārada Sūtras, 58 и 75.

⁴ В. Г., VII. 17—18; VIII. 14—22; Bhāgavata, III. 29—12.

⁵ VII. 17.

⁶ XVIII. 5.

sarvam iti». Он бежит от одиночества жизни и незначительности мира, где он был только ограниченным индивидом, туда, где он станет инструментом великого духа¹. Выдающийся человек есть лишь частичное выражение этого духа. Подлинная сущность каждого индивида — это вечный дух, раскрывающий себя во времени и пространстве. Знание и преданность богу становятся взаимозависимыми². Истинная преданность богу проявляется в бескорыстном поведении. Набожный человек поглощен всеохватывающей благодетельной любовью, которая не ищет за свою щедрость никакого вознаграждения. Она подобна божественной любви, порождающей вселенную, которую она поддерживает и возводит до своего уровня. В человеке действует уже не преданная богу личность, а мощь духа в своей божественной свободе. Абсолютным самоотречением и посвящением всех своих деяний богу характеризуется поведение истинно преданного богу человека. Он, таким образом, обладает сущностью высшей философии, так же как и энергией совершенной личности. Хотя мы повсюду сталкиваемся со страстными душами, которые не заботятся о мирских делах, однако идеалом набожного человека в Гите является такой человек, в котором любовь зажжена знанием и в котором пламя этой любви вырывается наружу в горячем желании пострадать за человечество. Тилак приводит одну шлоку из Вишну-пураны, которая гласит: «Те, которые отказываются от выполнения своих обязанностей и сидят, произнося, «Кришна, Кришна», на самом деле враги бога и грешники. Даже сам бог рождается в мире для торжества справедливости»^{3 [112]}.

Очевидно, что для каждого, кто настаивает на том, что преданность богу есть истинная природа духовной жизни, цель не в погружении в вечный, безличный абсолют, а в соединении с Пурушоттамой. Гита, однако, утверждает, что *ниргуна бхакти*, или преданность бескачественному, выше всякой другой преданности. Тогда абсолют становится наивысшей и окончательной категорией⁴. Когда приверженность к богу доходит до совершенства, тогда индивид и его бог сливаются в едином духовном экстазе и раскрываются как аспекты единой жизни. Абсолютный монизм является, таким образом, завершением дуализма, от которого отправляется религиозное сознание.

¹ В. G., XVIII. 46; VII. 19; VIII. 7.

² Nārada Sūtras, 28—29.

³ См. В. G., IX. 30; ср. 1. Иоанн II. 9—11; IV. 18—20.

⁴ См. Bhāgavata, III. 29; VII. 14.

XI. КАРМА-МАРГА

Мы можем также достигнуть высшего существа путем служения божеству, или посредством *кармы*. *Карма* — это такое действие, или деяние, посредством которого безличное становится личным¹. О карме говорится, что она не имеет начала, и трудно понять, каким образом протекает деятельность мира². В конце творения весь мир, как говорят, находился в форме тонкой кармы, семени, готового снова пустить ростки³. Поскольку процесс сотворения мира зависит от бога, мы можем называть его богом кармы⁴. Мы предрасположены к совершению того или иного действия. При этом необходимо заботиться о том, чтобы наше поведение соответствовало интересам справедливости, что в то же время имеет своим конечным результатом достижение душевного покоя и удовлетворения. *Кармамарга* — это такой образ действия, посредством которого индивид, жаждущий служить богу, может достичь цели.

Во времена Гиты получили распространение различные взгляды на то, каким должно быть правильное поведение. Это ведийская теория о соблюдении обрядов и церемоний, доктрина упанишад о поисках истины, буддистская идея о прекращении всякой деятельности, теистический взгляд на почитание бога. Гита пытается слить их все в одну последовательную систему.

Гита утверждает, что правильное поведение — это действия, посредством которых мы вступаем в отношения с остальным миром. Проблема морали имеет смысл только в мире человека. Человеческое *я*, взятое обособленно от объектов мира, обладает чувством моральной ответственности. Индивид стремится к духовному счастью, но он не может получить его с помощью материальных элементов мира. Наслаждение, к которому он стремится, может иметь различный характер. То наслаждение, которое он получает от введенного в заблуждение ума и обманчивых желаний, содержит в себе больше *тамаса*; то, которое он получает от чувств, содержит больше *раджаса*, а наслаждение, проистекающее от самопознания, содержит в себе в большей степени *самтву*⁵. Высшее удовлетворение может наступить только тогда, когда индивид перестанет рассматривать себя как самостоятельное действующее лицо и почувствует, что бог в своей бесконечной милости правит миром. Дух в человеке удовлетворен, если он видит дух в мире⁶. Хорошее действие — то, которое помогает освобождению индивида и совершенствованию духа.

¹ VII. 24—25.

² IV. 17.

³ VIII. 18—19.

⁴ VII. 22.

⁵ II. 71; VI. 22. 15. 28; XII. 12; XVII. 62; XVIII. 36—38.

⁶ См. П л а т о н, Государство, IX.

Правильное поведение — это все то, что выражает наше реальное единство с богом, человеком и природой; неправильное поведение — это все то, что не выявляет эту основную структуру реальности. Единство вселенной — это основной принцип. Добро есть все то, что стремится к завершенности, а зло есть все то, что препятствует этому. В этом основное различие между буддизмом и Гитой. Буддизм, без сомнения, сделал мораль основой праведной жизни, но он не делает в достаточной степени ударения на отношениях моральной жизни к духовному совершенствованию или к цели развития вселенной. Гита же нас убеждает в том, что если даже мы потерпим неудачу в наших стремлениях, главная божественная цель никогда не будет уничтожена. Она указывает на то, что мировая душа является справедливой, несмотря на кажущиеся противоречия. Человек выполняет свое назначение, когда он становится орудием растущей воли бога.

Люди должны рассматривать самих себя как членов некоего организма и действовать в целях единого. Необходимо отбросить ложные претензии на абсолютность и неправильное мнение о том, что самостоятельность индивида ограничена самостоятельностью других индивидов. Истинный идеал — это *локсанграха*, или идея всеобщего блага. В мире действует дух единства. Добрый человек должен объединиться с ним в стремлении к благоденствию мира¹. Гита отвергает мнение о требованиях индивида. Самые лучшие люди вынуждены нести самое тяжелое бремя. Судьба смертных существ предполагает наличие зла, которое должно быть преодолено. Мы не можем уклониться от обязанности бороться со злом и несправедливостью. Кришна убеждает Арджуну, находящегося в нерешительности, бороться не из-за любви к славе, не из желания царствовать, а ради закона справедливости; но когда мы боремся с несправедливостью, мы должны делать это не в ярости и неведении, которые порождают тоску и тревогу, а сознательно и с любовью ко всему².

Контроль над чувствами становится отличительной чертой доброго человека. Страсть сковывает нашу духовную природу. Она умерщвляет благоразумие, сковывает ум. Предоставить полную свободу неукротимым порывам — значит поработить душу, обитающую в теле³. Гита требует от нас, чтобы мы развивали дух отрешенности и безразличия к результатам действий, дух йоги, или бескорыстности действия⁴. В этом и состоит истинное самоотречение. Отказ от действия по причине неведения — это *тьяга*, соединенная с *тамасом*; отказ от действий из боязни последствий этих действий, например физического страдания, — это *тьяга*,

¹ V. 25; XII. 4.

² XI. 55.

³ VI. 46; VIII. 27.

⁴ VI. 46; VIII. 27.

содержащая в себе *раджас*; совершение действий в духе отречения, без боязни последствий, — это самое хорошее действие, ибо оно содержит в себе больше *саттвы* ¹.

Необходимо точно выяснить позицию Гиты в вопросе о действии. Гита не поддерживает аскетическую этику. Буддистская теория бездействия истолковывается Гитой в более позитивном плане. Истинное бездействие — это действие без всякой надежды на воздаяние. Анализируя природу действия кармы, Гита проводит различие между внутренними переживаниями, предшествующими действию, и самим внешним действием и призывает нас к контролю над первыми путем подавления всякого эгоизма ². Истинным законом морали является не *найшкармья*, или отказ от действия, а *нишикамата*, или бескорыстие ³. Страсть, гнев и алчность — три пути, ведущие в ад, — должны быть преодолены ⁴. Не все желания — дурные. Стремление к справедливости является божественным ⁵. Гита вместо требования подавления наших страстей призывает к их очищению. Наша телесно-жизненная природа должна быть очищена, наша умственно-интеллектуальная природа также должна быть очищена, и тогда найдет удовлетворение и наша духовная природа ⁶. Гита убеждена, что пассивность не есть свобода. «В действительности же воплощенные существа не могут полностью отказаться от действия» ⁷.

Глаз не может пожелать не видеть,
Мы не можем приказать уху не слышать,
Наши тела ощущают, где бы они ни были,
По своей воле или против нее ⁸.

На земле нет покоя; она вся — вечная жизнь. Деятельность поддерживает круговорот мира, и каждый индивид должен стремиться всеми силами поддерживать это движение ⁹. Все содержание Гиты указывает на то, что она является проповедью действия. Действие неизбежно, пока мы не достигнем освобождения. Мы должны действовать ради освобождения, а когда мы достигнем его, мы должны будем действовать как орудия божества. Тогда, конечно, не будет более необходимости в действиях, направленных на подготовку ума и очищение сердца. Для освободившихся душ нет правил,

¹ XVII. 7—9, 11—12.

² XVIII. 18.

³ V. 11; XVIII. 49.

⁴ II. 62—63; XVI. 21.

⁵ VII. 11.

⁶ *Puṣṭi*, *tuṣṭi* и *śānti* соответственно суть идеалы жизненной, интеллектуальной и духовной сторон человеческой природы.

⁷ XVIII. 11.

⁸ Wordsworth.

⁹ III. 10. 16.

которым они должны подчиняться, они делают то, что желают, но делать что-либо — для них основной принцип¹.

Гита призывает нас действовать таким образом, чтобы действие не связывало нас. Сам бог действует ради человечества. Хотя с абсолютной точки зрения он является удовлетворяющим самого себя и не имеющим желаний, он всегда выполняет в мире какую-нибудь миссию. Поэтому он призывает Арджуну бороться и делать свое дело. Освобожденные души также обязаны помогать другим раскрыть божественное, скрытое в них самих. Служение человечеству — это почитание бога². Деятельность без желаний и без корысти, только ради мира и бога, не связывает нас. «Эти действия не связывают меня, всевышнего, не связанного с деяниями»³. Гита проводит различие между саньсой и тьягой: «Саньса — это отречение от всех корыстных действий; тьяга — это отказ от результатов всякой деятельности»⁴. Последняя носит более общий характер. Гита не призывает нас отказаться от практической деятельности, но она требует подавления всех эгоистических желаний. Точка зрения, которую отстаивает Гита, это сочетание *праkritти*, или действия, и *нигритти*, или отказа от действия^[113]. Один только отказ от действия не есть истинное самоотречение. Руки могут быть неподвижны, но чувства могут быть при этом возбуждены. Нас связывает не действие само по себе, а характер этого действия. «Если от исполнения карм отказывается неведающий, то его отказ на самом деле есть действие в полном смысле этого слова; а деятельность мудреца на самом деле является бездействием»⁵. Внутренняя жизнь духа совместима с деятельной жизнью в мире. Гита примиряет эти две стороны в духе упанишад. Действие, производимое путем, указанным Гитой, это искусное действие. «*Yogaḥ karmaṣu kauśalam*»; йога — это искусство в делах⁶.

Все, что бы мы ни делали, мы должны делать не из подчинения некоторому внешнему закону, а повинаясь внутренней необходимости свободной души. Это высший вид действия. Аристотель говорит: «Лучший человек тот, кто действует по своему собственному убеждению, а после идут уже люди, которые действуют, повинаясь совету других людей»⁷. Для человека, не достигшего духовного возрождения, священные книги являются авторитетом. Предписания вед являются только внешними и не могут связывать нас, когда мы достигаем высшего состояния, в котором мы действуем свободно в соответствии с законом духа.

¹ Brh. Up., VI. 4. 22, S. B., III. 32.

² XVIII. 46.

³ IX. 9; IV. 13—14.

⁴ XVIII. 2.

⁵ Aṣṭāvakra-gītā, XVIII. 61.

⁶ II. 50. 48; III. 3; IV. 42; VI. 33. 46.

⁷ Aristotle, Ethics, I. 4. 7.

Всякое действие должно совершаться из чистых побуждений. Мы должны изгнать из наших мыслей малейшую тень эгоизма, пристрастие к особым формам деятельности, желание сочувствия и одобрения. Именно в таком духе должна выполняться хорошая карма, если она предназначена для очищения ума и приводит нас к мудрости. Себялюбивый эгоист, который считает себя богом на земле и ищет лишь чувственных удовольствий, является дьяволом, придерживающимся материализма в метафизике и сенсуализма в этике¹.

Теория *гун*, или качеств, играет важную роль в этике Гиты². Зависимость от гун вызывает ощущение ограниченности. Ограничения, относящиеся к уму, ошибочно приписываются нашему *я*. Хотя и говорится, что действия, проникнутые саттвой, — это лучший вид действий³, но в то же время утверждается, что и саттва связывает, так как более благородные желания вызывают появление более чистого *его*. Для полного освобождения должен исчезнуть всякий эгоизм. *Его*, каким бы чистым оно ни было, является затемняющей пеленой и примешивается к знанию и блаженству. Возвыситься над всеми качествами и встать на безличную, космическую точку зрения — значит достигнуть идеального состояния⁴.

Гита изменяет ведийскую теорию жертвоприношений и примиряет ее с истинным духовным знанием⁵. Внешнее приношение — это символ внутреннего духа. Жертвоприношение — это попытки воспитать воздержание и самоотречение. Истинное жертвоприношение — это принесение в жертву своих чувственных наслаждений. Бог, которому мы приносим жертву, — великий верховный бог, или Яджня Пуруша, бог жертвоприношений⁶. Мы должны чувствовать, что все объекты суть средства, божественным образом предназначенные для осуществления высших целей, и мы должны действовать, посвящая все свои действия богу. Едим мы, или пьем, что бы мы ни делали, мы должны делать все это во славу божию. Йогин действует всегда в боге, и его поведение становится образцом, объектом подражания для других⁷.

Гита выдвигает несколько общих принципов руководства поведением человека. В ряде мест выдвигается идея золотой середины⁸. Гита признает кастовые деления, так же как она признает стадийность жизни. Человек с низкими чувствами и мыслями не может внезапно подняться до высшего состояния. Процесс духов-

¹ XVI. 8. 42.

² XIV. 5.

³ XVIII. 23.

⁴ XIV. 19.

⁵ IV. 24—27.

⁶ IV. 33.

⁷ III. 21.

⁸ VI. 16—17.

ного роста человека требует много времени, иногда нескольких поколений. Гита в общих чертах намечает деление индивидов на четыре основных типа, соответствующих четырем стадиям восхождения. Основывая касты на качествах людей¹, Гита требует от каждого индивида выполнения обязанностей, налагаемых на него его кастой². *Свадхарма* — это деятельность в соответствии с законом бытия данного индивида. Мы почитаем бога тем, что исполняем предписанные нам действия³. Бог предписывает каждому человеку определенную деятельность в обществе. О социальном укладе общества говорится, что он носит божественный характер. Платон придерживается аналогичного учения. «Тот, кто имеет попечение обо всем, устроил все, имея в виду спасение и добродетель целого, причем, по возможности, каждая часть терпит или совершает то, что ей надлежит... Ибо всякий врач, всякий искусный ремесленник все делает ради всего целого и направляет все усилия к общему благу; он занимается частью ради целого, а не целым ради части»⁴. Будучи первоначально создана на основе качеств людей, каста очень скоро стала основываться на факте рождения. Трудно знать, кто какими качествами обладает. Единственный имеющийся критерий — это рождение. Такое смешение вопроса о качестве людей с вопросом передачи этих качеств по наследству ведет к подрыву религиозных основ кастовой системы. Вовсе не обязательно, чтобы люди особого рождения всегда обладали характером, который мы предполагаем у них. Поскольку факты жизни больше не соответствуют логическому идеалу, весь институт каст рушится. Хотя легко осуждать кастовую систему с точки зрения современной науки, мы должны отдать должное ей и признать, что она пыталась построить общество на основе взаимной доброй воли и сотрудничества и предупредить опасные последствия противоречивых взглядов на общество. Она отдавала предпочтение знанию перед богатством, и ее оценка ценностей является правильной.

Последний из четырех этапов жизни — *саньяса*, где индивид призван к уходу из жизни⁵. Об этом этапе иногда говорится, что он начинается, когда тело человека становится дряхлым и он чувствует себя неспособным к деятельности⁶. Истинная *саньяса* — это отказ от эгоистических желаний, что возможно и тогда, когда мы выполняем известные обязанности в семье⁷. Неправильно говорить, будто с точки зрения Гиты мы не можем достигнуть *мокши*,

¹ IV. 13.

² II. 31.

³ XVIII. 46—47.

⁴ П л а т о н, Законы, X. 903 В. С., Academia, Петербург, 1923, стр. 148.

⁵ Manu, VI. 33—37; M. B., Śāntiparva, 241. 15; 244. 3.

⁶ Manu, VI. 2; M. B., Udyogaparva, 36. 39.

⁷ B. G., V. 3.

или конечного освобождения, пока не дойдем до последней ступени саньясы.

Действие, совершенное в духе, указанном Гитой, находит свое завершение в знании¹. Эгоизм исчезает, и вспыхивает чувство божественного. Если мы действительно захотим, мы будем знать и это учение. Этот этап характеризуется также искренней преданностью божеству. Таким образом, карма-марга ведет к состоянию, в котором имеются эмоции, знание и воля.

На наш взгляд, совершенно ясно, что путь служения ведет к мокше; только он не является кармой в том смысле, какой придает ей пурва-миманса. Ведийские жертвоприношения не ведут нас к освобождению. Они являются только средством для достижения освобождения. Они подготавливают ум к высшей мудрости. Но карма, совершаемая как жертвоприношения богу, в духе бескорыстия и беспристрастия, совершенно так же действительна, как всякий иной метод, и не нужно подчинять ее методу знания, как это делает Шанкара, или пути преданности богу, как это делает Рамануджа. Для обоснования своих собственных взглядов они утверждают, что Кришна провозглашает путь кармы высшим² только для того, чтобы польстить Арджуне и убедить его действовать. Мы не можем предположить, чтобы Арджуна был вынужден действовать с ложью в душе. Он не аджнянин, который должен действовать ради очищения своего ума и сердца. Мы не можем рассматривать Джанаку, Кришну и других как личности, которые действовали только потому, что были людьми, не обладающими совершенным знанием. Не следует также думать, что после достижения знания действие невозможно. Джанака говорит, что в обращенной к нему проповеди было сказано, что надо исполнять карму, после того как эгоистические желания убиты мудростью. Даже Шанкара допускает, что после достижения знания некоторые кармы необходимы для поддержания тела³. И если некоторые действия допускаются, то встает вопрос лишь о степени действия освобожденной души. Если индивид боится еще раз подчиниться карме, то это значит, что его контроль над своими чувствами еще не является совершенным⁴. Даже если мы полагаем, что Атман так же отличен от тела, как Брахман — от мира, ничто не препятствует телу действовать⁵. Гита, однако, допускает, что люди обладают различными темпераментами¹¹⁴¹; одни склонны к отходу от деятельности, а другие к служению, и последние должны действовать в соответствии с законом их собственного бытия⁶.

¹ Гл. IV.

² S. B. G., V. 2; VI. 1—2; XVIII. 11; R. B. G., V. 1; III. 1.

³ III. 8.

⁴ XVIII. 7; III. 6.

⁵ IV. 21; V. 12.

⁶ M. B., Śāntiparva, 339—340.

Прежде чем мы перейдем к следующему разделу, необходимо остановиться на взглядах Гиты по вопросу о человеческой свободе. Воля человека представляется обусловленной его прошлой природой, наследственностью, воспитанием и окружающей обстановкой. Кажется, что весь мир сводится к природе человека. Не будучи рассматриваема косвенным образом, обусловленность природой не может быть названа установлением, данным от бога. «Все сущее следует своей природе, и что может принудить его делать иначе?»¹ Человеческое усилие кажется напрасным, так как бог в центре вещей представляется вершащим судьбами всех индивидов и «двигателем мирового механизма»². Если бы воля определялась только природой, то не было бы человеческой свободы. Буддисты заявляют, что *я* не существует, а имеются только действия кармы. Гита считает, что дух стоит выше механически обусловленной воли. Какова бы ни была сущность высшего состояния души, она, освобожденная от уз природы, в моральном отношении обладает самостоятельным и независимым существованием. Гита верит в свободу человека. Кришна, после того как изложил всю философию жизни, предлагает Арджуне «поступать, как он хочет»³. Нет всевластия природы над человеческой душой. Мы не обязаны следовать велениям природы. В действительности мы знаем о наших наклонностях и неприяниях, которые являются «преградами на пути души». Делается различие между тем, что является неизбежным в самой нашей природе, тем, что мы не можем подавить, и теми заблуждениями и путаницей, от которых мы можем избавиться. Те существа, души которых не стремятся к возвышению, уносятся ходом событий природы. Индивиды, у которых преобладает интеллект, обуздывают развитие природы. Вся их деятельность связана с разумной волей. Они не ведут бессознательной животной жизни, поскольку они не подчиняются страсти. «Что же толкает человека на грех, повидимому часто против его воли, как если бы его принуждала к этому какая-то тайная сила?» Ответ гласит, что «это страсть подстрекает его... она — враг человека на земле»⁴. Для индивида возможно разумом контролировать свои страсти и управлять своим поведением. Шанкара пишет: «В отношении всех чувственных объектов, таких, например, как звуки, в каждом человеке с необходимостью возникает чувство любви к приятному объекту и антипатия к неприятному объекту. Теперь я расскажу вам, что находится в сфере личного стремления и учения шастр. Тот, кто захочет последовать учению, должен с самого начала преодолеть власть любви и отвращения»⁵.

¹ XVIII. 59—60; см. также III. 33. 36.

² XVIII. 61.

³ Yatheccchasi tathā kuru, XVIII. 63.

⁴ III. 37; VI. 5—6.

⁵ S. B. G., III. 34.

Карма — это только условие, а не судьба. Это вытекает даже из анализа действий в Гите, где судьба — всего лишь один из пяти факторов. Для выполнения любого действия необходимы пять элементов. Это *адхитхана*, или основа, некий центр, от которого надо отправляться в действию; *картри*, или действующее лицо; *карана*, или средство природы; *чешта*, или усилие, и *дайва*, или судьба. Эта последняя является силой или силами иного порядка, нежели человеческие, космическим началом, которое стоит за действием, видоизменяя его и располагая его плодами в форме деяния и воздаяния за него.

ХII. МОКША

Какой бы путь мы ни избрали — путь мудрости, любви или служения, достигнутая цель будет одна и та же — соединение души с высшим. Когда ум очищен и эгоизм уничтожен, индивид сливается с богом. Если мы начинаем со служения человеку, мы кончаем слиянием с богом не только в деятельности и сознании, но также в жизни и в бытии. Любовь достигает высшей степени в экстазе набожности, где душа и бог становятся едиными. Каким бы путем мы ни шли, мы придем к видению, переживанию и жизни божественной жизнью. Это высшая форма религии или жизни духа, называемая джняна в широком смысле этого слова.

Джняна как метод достижения духовной реальности отличается от джняны как духовной интуиции, которая является идеалом. Шанкара справедливо замечает, что *мокша*, или непосредственное восприятие бога, не является актом служения или преданности богу или актом сознания, сколь бы много это ни подразумевалось. Это — переживание или непосредственное интуитивное проникновение в истину. К достижению бога можно стремиться различными путями. Гита не совсем последовательна в своей оценке различных путей к реальности. «Попытайтесь познать меня. Если вы не можете созерцать меня, применяйте йогу. Если вы не способны к этому, стремитесь служить мне, посвящайте мне все свои действия. Если даже это окажется трудным, исполняйте свой долг, невзирая на последствия и отказавшись от всякого желания вознаграждений за свои действия»¹. И снова: «В действительности лучше мудрость, чем постоянное упражнение; созерцание лучше, чем мудрость; отречение от вознаграждения за свои действия лучше, чем созерцание; за отречением следует душевный покой»². Любому из этих методов может отдаваться предпочтение в зависимости от обстоятельств³. Ум автора принимает все мегоды, и вопрос о вы-

¹ XII. 9—11.

² XII. 12.

³ VI. 46; VII. 16; XII. 12.

боре того или иного метода он оставляет на усмотрение индивида. «Иные размышлением, иные созерцанием, иные действием, иные почитанием... выходит за пределы смерти»¹.

Высшее непосредственное знание и есть освобождение, и слово *джняна* употребляется как для обозначения цели этого отважного плаванья, так и для названия пути к этой цели. Вследствие этой путаницы некоторые были склонны предположить, что джняна как путь выше всех остальных путей и что сознание одно продолжает существовать в высшем состоянии освобождения, в то время как другие элементы, такие как эмоция, воля, отпадают. Такое мнение не имеет под собой какого-либо основания.

Освобождение, или *мокша*, — это соединение с высшим я. Оно носит различные названия: *мукти*, или избавление; *брахмистхити*, или бытие в Брахмане, *найшкармья*, или недействие; *нистрайгунья*, или отсутствие трех качеств; *кайвалья*, или освобождение с помощью уединения; *брахмабхава*, или бытие Брахмана. В абсолютном опыте содержится чувство единства всего сущего. «Атман — во всех существах, и все существа — в Атмане»². Состояние совершенства выше плодов, получаемых от соблюдения ведийских обрядов, совершения жертвоприношений и всех прочих методов³.

Мы уже упоминали о различных мнениях по вопросу о том, какое место занимает действие в высшем состоянии. Гита не говорит ясно, имеется ли какая-нибудь основа индивидуальности в высшем состоянии. Высшее состояние называется *сиддхи*, или совершенство; *пара сиддхи*, или высшее совершенство; *парам гатим*, или высшая цель; «*падам анамаям*», или блаженная обитель; *шанти*, или спокойствие; «*шачиватам падам авьяям*», вечная нерушимая обитель⁴. Эти выражения бесцветны и не говорят нам, продолжает ли существовать индивидуальность в состоянии освобождения. Есть тексты, в которых утверждается, что достигшие освобождения не тревожатся о делах мира¹¹⁵¹. Они не обладают индивидуальностью и поэтому не имеют основы для действия. Двойственность исчезает, и деятельность становится невозможной. Достигший освобождения человек не имеет качеств. Он соединяется с вечным я⁵. Если пракрити действует и если вечное не зависит от изменений, вызываемых действиями пракрити, то тогда в состоянии мокши не может быть ни его, ни воли, ни желания. Это — состояние вне всяких форм и качеств, состояние безмятежности, свободы и покоя. Это не только преодоление смерти,

¹ XIII. 24—25; XVIII. 54—56.

² VI. 29.

³ VIII. 28.

⁴ XII. 10; XVI. 23; XIV. 1; VI. 45; VIII. 13; IX. 32; XVI. 22—23; II. 51; IV. 39; V. 12; XVIII. 62; XVIII. 56.

⁵ *Ātmaiva*, VII 18. Он обладает моей природой, *madbhāvaṃ yāti*, VIII. 5; см. также VIII. 7.

но и достижение высшего состояния бытия, в котором дух познает самого себя существующим выше смерти и рождения, бесконечным, вечным и не ограниченным внешними проявлениями. Шанкара, основываясь на этих местах, истолковывает освобождение в Гите в смысле кайвальи в санкхье. Если мы связаны с телом, природа будет продолжать действовать до тех пор, пока мы не избавимся от тела, как от ненужной скорлупы. Безличный дух обособлен от действий тела. Даже Шанкара признает, что жизнь и деятельность будут существовать до тех пор, пока существует тело. Мы не можем избежать инструментализма природы. *Дживанмукта*, или освобожденная душа, обладая телом, реагирует на события внешнего мира, хотя и не связана с ними. Здесь нет мысли о превращении всей природы в бессмертную дхарму, в закон бесконечной мощи божества. Дух и тело — это непримиримая двойственность, и дух сможет достигнуть своего совершенства только тогда, когда отбросит чувство реальности тела. И в этом смысле мы не можем думать о действии высшего Брахмана, поскольку основа всякой деятельности — зыбкое образование в лоне бесконечного, преходящий феномен — будет разрушена. Нам с нашей точки зрения кажется, что полное самоотречение есть цель всякого прогресса. Шанкара подчеркивает, что наш взгляд на бесконечное не является его истинным критерием. Вся полнота его жизни не может быть постигнута нами с нашей человеческой точки зрения. Принимая это положение, Шанкара утверждает, что те стихи Гиты, где говорится о множественности душ, относятся не к высшему состоянию, а только к относительным состояниям.

Мы имеем другие стихи, которые говорят о том, что даже освобожденные души могут действовать. Люди, обладающие интуитивным проникновением и мудростью, действуют в мире, подражая высшему богу¹. Наивысшее состояние — это не *лая*, или растворение в высшем, а состояние индивидуальности. Свободный дух, хотя и сосредоточивающийся в безличном, обладает своей собственной индивидуальностью, как часть божественной души. Подобно тому как действует Пурушоттама, бытием которого пронизана вся вселенная, должны действовать и освобожденные индивиды. Наивысшее состояние — это состояние пребывания в Пурушоттаме². Достижшие его свободны от новых рождений, они достигли состояния бога³. Освобождение не есть уничтожение индивидуальности на вечные времена, но состояние блаженной свободы души с индивидуальным существованием в присутствии бога. «Чтящие меня, идите ко мне»⁴. Кажется, что автор Гиты верит в продолжение существования индивидуального сознания даже

¹ IV. 14—15.

² Nivasiṣyasi mayyeva.

³ XVIII. 21; IV. 10; Madbhāvam āgatāḥ.

⁴ VII. 23; см. также IX. 25; IV. 9

в состоянии освобождения. Можно считать достоверным указание в ряде мест на то, что освобожденный не становится богом, но лишь достигает тождества сущности с богом¹. Освобождение — это не чистое тождество, а только качественное тождество, восхождение души к богоподобному существованию, где ею не движут мелкие желания. Быть бессмертным — значит жить в вечном сиянии. Мы не перестаем быть самими собой, но мы углубляем нашу самость, избавляемся от всех грехов, рассекаем узел сомнений, начинаем сами управлять собой и вечно занимаемся тем, что творим добро для всех существ. Мы не освобождаемся от всех качеств, но обладаем качеством саттвы и подавляем раджас². Рамануджа придерживается этого взгляда и доказывает, что освобожденная душа находится в постоянном единении (*нитьяюкта*) с богом и вся ее жизнь и бытие раскрывают это. Знание струится из света, в котором душа живет, и она практически растворяется в своей любви к богу. Кажется, что мы здесь обладаем высшим существованием, которого мы достигаем не полным исключением природы, а более высоким духовным завершением ее. В этом смысле мы действуем и живем в боге; только центр деятельности перемещается от человеческого *я* к божеству. Во всем мире ощущается пульсация божественной энергии, принимающей различные формы в различных вещах. Каждая душа имеет свой центр и сферу в боге. Рамануджа принимает за истину духовную индивидуальность, как фактор, существующий даже в наивысшем опыте.

В Гите содержатся два противоречивых взгляда на высшее состояние; согласно одному, свободная душа растворяется в безличном Брахмане и достигает умиротворения вне мирских раздоров; согласно другому, мы обладаем и наслаждаемся богом, возвысившись над всяким страданием и горем, над мелкими страстями и желаниями, которые являются признаками закабаления. Гита, будучи религиозным произведением, утверждает примат персонифицированного бога и требует полного расцвета божественного в человеке, вплоть до достижения высочайшей степени мудрости и мощи, любви и всесторонности. Из этого, впрочем, мы не можем заключить, что взгляд Гиты противоречит точке зрения упанишад. Расхождение имеется только в рассмотрении частного вопроса общей проблемы — является ли наивысшей реальностью абсолютный Брахман или персонифицированный Пурушоттама. Рассуждая о метафизике Гиты, мы уже говорили, что Гита не отвергает первичной реальности абсолютного Брахмана, но она предполагает, что с нашей точки зрения этот абсолют раскрывается как персонифицированный бог. Для человеческого мышления, поскольку оно является ограниченным, нет другого пути к рассмотрению

¹ XIV. 2. *Mama sādharmaṃ āgatāḥ.*

² *Sāntarajasam, VI. 27.*

высшей реальности. Придерживаясь той же самой точки зрения, мы можем сказать, что два взгляда на высшее состояние освобождения являются интуитивным и интеллектуальным способами рассмотрения единого состояния. С нашей человеческой точки зрения абсолют кажется бездеятельным, безотносительным тождеством, делающим всякое действие невозможным, тогда как на самом деле это не так. Поскольку нам нужно дать положительные описания абсолюта, постольку мнение Рамануджи является единственно приемлемым. Для того чтобы доказать, что они оба, и абсолют и персонифицированный бог, суть одно, в Гите говорится, что в высшей реальности безличное и личное сочетаются таким образом, который для нас является непостижимым. Точно так же свободные души могут не обладать индивидуальностью и вместе с тем обладать таковой посредством самоограничения. Таким именно путем Гита приводит в согласие вечно незбылемое спокойствие вневременного я с вечной игрой сил природы.

Каким бы образом ни рассматривалось состояние освобожденного индивида после смерти, до тех пор, пока он продолжает жить в мире, он должен совершать те или иные действия. Шанкара усматривает в его деятельности проявление действия природы, а Рамануджа видит в деятельности освобожденной души проявление активности высшего. Это два различных пути выражения безличности действия. Освобожденный совершает свои действия со свободной душой, с внутренней радостью и умиротворенностью, которые не зависят от внешних обстоятельств ни в своем источнике, ни в продолжении. Освобожденные души отбрасывают прочь равнодушные скептицизма. Их лик проясняется. Их воодушевленный вид и твердый голос свидетельствуют о жизненности духовного убеждения, в котором они непоколебимы и не могут быть поколеблены. Они не подчинены власти плоти или влекущей силе желания. Они не повергаются в бедствия и не возвышаются в благополучии. Им чужды тревога, страх и гнев. Они обладают спокойным умом и незапятнанно целомудренным взглядом ребенка¹.

Освобожденная душа выше добра и зла. Добродетель переходит в совершенство. Мукта поднимается над всякой чисто этической жизненной нормой к свету, величию и мощи духовной жизни. Даже если он совершил какое-либо зло, те действия, которые в обычных обстоятельствах неминуемо повлекли бы за собой новое рождение на земле, здесь не вызывают такой необходимости. Освобожденная душа свободна от обычных норм и правил. Концепцией Гиты является абсолютный индивидуализм, поскольку речь идет о цели. Эта доктрина была бы опасной, если бы эти освободившиеся люди уподоблялись сверхчеловеку, который не переносит слабого

¹ Cp. *Bālabhāvas tathā bhāvo niścinto yoga ucyate. Jñānasamkalinī Tantra.*

и неспособного, ущербного и виновного. Хотя свободные души освобождены от общественных обязанностей, они добровольно их принимают. Освобожденные не переживают никакого раздражения сами и не вызывают его в других¹. Их вторая природа заключается в том, чтобы действовать на благо мира. Эти благородные души взирают беспристрастно на все вещи на земле. Они символизируют динамическую, созидательную духовную жизнь и стремятся к тому, чтобы социальные порядки были направлены к возможно более полному духовному раскрытию или выражению человеческой жизни. Они выполняют определенную деятельность, *ният-там карма*, установленную действующей в них божественной волей.

Хотя Гита настаивает на выполнении общественных обязанностей, она признает и над-общественное состояние. Она верит в бесконечную судьбу индивида вне человеческого общества. Саньясин стоит выше всех законов, касты и общества. Это символизирует бесконечное достоинство человека, который может отказать от всего внешнего, даже от жены и детей, и удовлетворяться самим собой, живя в одиночестве в пустыне, если его бог находится с ним. То, что принимает саньясин, это не аскетический идеал. Он может удалиться от общества, но относится ко всему с состраданием. Махадэва, идеальный аскет, обитавший в Гималайских снегах, с готовностью пьет яд ради спасения человечества*.

ЛИТЕРАТУРА

- Te l a n g, Bhagavadgītā, S. B. E., vol. VIII. См. также перевод Бхагавадгиты и комментарии к ней С. Радхакришна (S. Radhakrishnan, The Bhagavadgītā, 1948).— *Ред.*
 T i l a k, Gītārahasya.
 A u r o b i n d o G h o s h, Essays on the Cītā.

¹ XII. 15.

* Речь идет об известной легенде, согласно которой бог Шива по просьбе перепуганных богов выпил смертельный яд, который выделился из океана при взбалтывании его богами и демонами. Яд не оказал действия на Шиву, только на шее у него появилась синева, за что он был назван «Нилакантха», то есть «имеющий синюю шею». — *Ред.*

Глава десятая

БУДДИЗМ КАК РЕЛИГИЯ

История буддизма после смерти Будды.— Ашока.— Махаяна и хинаяна.— Северный и южный буддизм.— Литература.— Учения хинаяны.— Метафизика, этика и религия.— Возникновение махаяны.— Ее монистическая метафизика.— Религия махаяны.— Ее сходство с Вьягавадгейтой.— Этика махаяны.— Десять ступеней.— Сравнение этики хинаяны и махаяны.— Нирвана.— Упадок буддизма.— Влияние буддизма на индийскую мысль.

І. СЕКТЫ БУДДИЗМА

Уже при жизни Будды среди его последователей ¹ наметились тенденции к расколу, хотя их развитие сдерживалось притягательной личностью основателя. После его смерти эти тенденции усилились. Хинаянисты утверждали, что тхера-вада тождественна трем питакам, и сейчас существующим на Цейлоне, составленным на первом соборе в Раджагрихе. Первый собор попытался ослабить суровость аскетизма и произвести некоторые смягчающие изменения в правилах, но встретил большое противодействие. Второй собор был созван в Вайшали примерно через сто лет после первого. На нем рассматривались теория и практика Винайи, или Свода правил ордена, и обсуждался вопрос, допустимы или недопустимы какие-либо смягчения. После острой борьбы более ортодоксальная партия, стхавиры ², или Старшие, добились осуждения смягчений. Махасангхики, прогрессивная партия, потерпевшая поражение, пользовались поддержкой многих людей. Они созвали свой собор, называемый Махасангити, или Великий собор. Мы имеем историю этого великого собора, который был описан с ортодоксальной точки зрения в Дипаванше ³. Там говорится, что этот собор ниспроверг религию, «отверг древние священные писания», «извратил высказывания и учения, содержащиеся в никаях» и «уничтожил самый дух учения Будды». Основным пунктом расхождения между ортодоксальным и прогрессивным направлениями, повидимому, был вопрос о достижении состояния будды. Стхавиры утверждали, что это — качество, приобретаемое путем строгого

¹ О чем свидетельствует попытка Дэвадатты.

² Pāli Theras.

³ 5.

соблюдения правил Винайи. Представители прогрессивного направления, в свою очередь, утверждали, что состояние будды есть качество, от рождения присущее каждому человеческому существу, и что при должном развитии оно способно возвысить своего обладателя до степени тагхагаты. О стхавира-ваде, или ортодоксальном учении, говорится, что она непосредственно предшествует цейлонскому буддизму. Уже на втором столетии своего существования буддизм раскололся на восемнадцать сект, каждая из которых объявляла себя истинной верой. Нам неизвестны дальнейшие подробности развития буддизма вплоть до времени Ашоки¹. К тому времени когда Ашока, император из династии Маурьев, принял буддизм, два с половиной века спустя после смерти Будды, буддизм получил широкое распространение. То, что в начале было местной индуистской сектой, примерно за три века, прошедшие после смерти Будды, превратилось, в известной степени благодаря стараниям Ашоки, в мировую религию². По всей своей обширной империи, которая простиралась от долины Кабула до устьев Ганга и от Гималаев до южных отрогов гор Виндхья, он приказывал, чтобы его эдикты выбивались на каменных колоннах, дабы они могли сохраниться в вечности. Он посылал миссионеров во все части Индии, от Кашмира до Цейлона, и даже в страны, не находившиеся под его властью. Тринадцатый эдикт свидетельствует о том, что он посылал миссионеров к Антиоху II, царю Сирии, к Птолемею II в Египет, к Антигону Гонату, царю Македонии, к Магасу, царю Кирены и Александру II, царю Эпира. В III веке до н. э. буддизм появляется в Кашмире и на Цейлоне и быстро проникает в Непал и Тибет, в Китай, Японию и Монголию. О Махендре, сыне Ашоки, говорится, что он был сделан главой буддистской церкви на Цейлоне. В связи с тенденцией к проникновению новых обычаев в буддистскую религию Ашока подчеркивал моральную сторону буддизма³. Все возрастающее влияние ордена привлекало в него много людей с сомнительными взглядами, и Махаванша указывает: «Еретики облачаются в желтую одежду для того, чтобы воспользоваться преимуществами ордена; каковы бы ни были их собственные мнения, они выдавали их за учения Будды, они поступали по своей собственной воле, а не согласно тому, что было правильным»⁴. Третий собор был созван

¹ «Как из местных, так и из иностранных источников мы очень мало знаем о том, что произошло в течение полутора веков, последовавших за смертью Будды». (R h y s D a v i d s, Buddhist India, p. 259.)

² См. V. S m i t h, Aśoka, p. 22.

³ Ашока указывает в одной из своих надписей, что он вторично воздвиг ступу (мемориальное сооружение) Канакамуни. Ясно, что народ уже занимался строительством ступ, совершал паломничества и т. д. Тот факт, что Канакамуни рассматривался как будда прошлых времен, показывает, что тогда уже существовала вера в ряд будд.

⁴ 38—39.

в Паталипутре ¹ под председательством Тиссы, сына Моггали, для того чтобы очистить учение.

Новые правители Индии — яваны, шаки, кшатрапы, сатаваханы, пахлавы и кушаны, многие из которых были чужеземного происхождения, — быстро приняли буддистскую религию. Хотя брахманизм имел своих приверженцев на Юге и Западе, однако подавляющее большинство было буддистским. При Гуптах, которые пришли к власти в I веке н. э. (319 год н. э.?), происходит возрождение брахманизма. О совершении Самудрагуптой жертвоприношения ашвамедхи мы читаем в надписях Чандрагупты в Мадуре и Скандагупты в Бихаре. Мы имеем также много других памятников, свидетельствующих о возрождении брахманизма. Становится популярным сектантское почитание Шивы и Вишну. Субандху в своей Васавадатте рассказывает нам, что буддистские доктрины подверглись нападкам со стороны последователей Джаймини ². Праkrit, основной язык буддистов, уступает место санскриту, что явствует из надписей этой эпохи на буддистском санскрите. Буддизм, подражая брахманизму, делает из Будды бога. Начинают воздвигаться статуи Будды, развивается поклонение Будде как личному божеству, и Нагарджуна, современник Канишки, придает четкую форму этому типу буддизма, называемого махаяной, хотя он возник раньше этого времени. Махаянизм, повидимому, был наивысшим этапом того движения, которое привело к отделению махасангхиков от тхеравадинов. Упадок раннего буддизма, возникновение махаянизма и возрождение брахманизма — все это совпадает по времени. Махаяна следует канону, выработанному во время Канишки собором, состоявшимся в Джаландхаре, в Пенджабе. Первоначальное учение было сильно расширено, был добавлен новый материал и заимствовано много суеверий и магии. Махаяна, написанная на санскрите, конечно, явилась поздней ветвью, в то время как хинаяна написанная на пали, была ранней ветвью. Последняя провозглашает себя направлением, представляющим учение Гаутамы в его первоначальной форме и сохраняющим рационалистические, монашеские и пуританские элементы его учения. Махаяна же развивает учение в мистическом, теологическом и культовом направлениях. Хинаяна утвердила свое господство на Цейлоне и в Бирме, а махаяна — в Непале и Китае. Острая вражда между внутренней духовной сущностью хинаяны, которая порывает с видимым миром, и ее приспособлением к мирским условиям (последнее является характерным для махаяны) проходит через всю последующую историю буддистской религии. Махаяна — это великий путь, предназначенный для всех, в то время как хинаяна — это малый путь, только для немногих избранных. На юге, где хинаяна

¹ 252 год до н. э.

² Keciĵ Jaiminimatānusāriṇa iva tathāgatamatadhvaṃsinaḥ.

была господствующей верой, не был признан собор Канишки. Буддизм хинаяны назывался Южным буддизмом, потому что он преобладал в южных странах, например на Цейлоне, в то время как махаяна была названа Северным буддизмом, потому что она процветала на севере — в Тибете, Монголии, Китае, Корее и Японии. Но это деление представляется искусственным. Рис Дэвидс замечает: «Не существует сейчас и никогда не существовало никакого единства взглядов или языка в том, что называется Северным, и в том, что называется Южным буддизмом»¹. Когда мы ясно представим себе, что почти вся буддистская каноническая литература, где бы она потом ни распространилась, возникла на севере Индии, и поймем, что эти два направления не являются совершенно обособленными, а носят на себе следы взаимного воздействия, мы увидим, что нет необходимости называть одно северным, а другое южным. Ясно, однако, что разделение на хинаяну и махаяну имело место даже до IV века н. э. Фа-Сянь и Сюань Цзан упоминают о хинаяне; упоминание о ней встречается также и в Лалитавистаре.

Хинаяна основывается на каноне, написанном на пали, тогда как махаяне принадлежат многие санскритские произведения буддизма. Буддизм махаяны не имеет своего канона, так как он не представляет собой какой-либо одной однородной секты².

¹ Rhys Davids, *Buddhist India*, p. 173.

² Из произведений этой школы наиболее важными являются следующие девять книг: (1) *Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitā*, (2) *Gaṇḍavyūha*, (3) *Daśabhūmīśvara*, (4) *Samādhirāja*, (5) *Lañkāvatāra*, (6) *Saddharmapuṇḍarīka*, (7) *Tathāgataguhyaka*, (8) *Lalitavistara*, (9) *Suvarṇaprabhāsa*. Праджняпарамита (200 год н. э.) трактует о шести совершенствах бодхисаттвы и особенно о высшем совершенстве *праджня*, или мудрости, — знании доктрины шунья. Сокращенный вариант этого произведения, приписываемый Нагарджуне, — это Махаяна-сутры, из которых исходил Нагарджуна при составлении собственных Мадхьямика-сутр. В Гандавьюхе прославляется бодхисаттва Маньжушри и излагаются доктрины шуньяты, дхармакаи и доктрина искупления мира бодхисаттвами. В Дашабхумишваре (400 год н. э.) определяется десять ступеней, посредством которых достигается состояние будды. Самадхираджа, или «Царь размышлений», — это диалог, в котором описываются различные стадии созерцания, посредством которых бодхисаттва может достичь высшего просветления. В Ланкаватара-сутре (400 год н. э.) излагаются взгляды йогачар. Саддхарма-пундарика, или «Лотос закона» (250 год н. э.), изображает Будду богом над богами, безмерно возвышенным существом, которое жило в несчетных веках и будет жить вечно. Согласно этому произведению, буддой может стать всякий, кто внимает проповедям его и совершает похвальные деяния. Даже те, которые поклоняются мощам и воздвигают ступы, достигают высшего просветления. Лалитавистара (как это явствует из названия) дает подробный рассказ о подвиге Будды. Она рассматривает жизнь Будды как превращение высшего существа. Выражение «свет Азии», употребляемое Эдвином Арнольдом, основано на этой книге. Суварнапрабхаса имеет частично философское, частично легендарное содержание. В ней рассматривается также ритуал тантры. Две Сукхавативьюхи, так же как Амитаюрджьяна-сутра, Ваджраччхедика, или «Гранильщик алмазов», популярны в Японии. Сукхавативьюха (100 год н. э.) содержит подробное описание страны блажен-

II. БУДДИЗМ ХИНАЯНЫ

Буддизм хинаяны является логическим развитием основных положений канонических произведений. Отдельные взгляды, изложенные в них, встречаются в Милинде; они были позднее развиты в систему, содержащуюся в Абхидхармах вайбхашиков (сарвастивадинов) и в произведениях Буддхагхоши и Абхидхарма-санграхе. Согласно буддизму хинаяны, все вещи мгновенны¹. Так называемые постоянные сущности, пространство и нирвана, не существуют. Это названия, содержание которых носит отрицательный характер. Все существа состоят из мгновенных сущностей, называемых дхармами. Нет мыслящего — существуют только мысли; нет чувствующего — существуют лишь чувства. Это чистый феноменализм, отрицающий существование субстанций и индивидов². Он верит в абсолютное существование дхарм, мельчайших и кратких реальностей, которые, сочетаясь как причина и следствие, образуют псевдоиндивидов.

Цель существования — достижение нирваны, или прекращения деятельности сознания. Всякое сознание — это чувство, направленное на какой-либо объект, и поэтому является привязанностью³. В хинаяне не говорится о том, что остается после достижения нирваны.

Идеал архата — это характерная особенность хинаяны, которая верит в возможность освобождения человека своими собствен-

ства и восхваляет Амитабху. Карандавьюха, близкая к поздним индуистским пуранам, посвящена прославлению Авалокитешвары, бога, который с состраданием взирает на все сущее, типичного бодхисатвы, который из бесконечной жалости отказывается от состояния будды, пока все существа не будут спасены. Стремление к всеобщему спасению необычайно сильно выражено в этом произведении. Махавасту, «Книга о великих делах», называется хинаянистским произведением и принадлежит еретической секте локоттаравадinov, которые рассматривают Будду как сверхъестественное существо. Она содержит ряд махаянистских положений, таких, как перечисление десяти состояний бодхисатвы, гимны Будде, и делает особенный упор на почитание Будды как средство к спасению. Буддхачарита Ашвагхоши (I век н. э.) — одно из основных классических произведений буддизма махаяны. К произведениям этого автора относится Саундаранада кавья, которая повествует об обращении Нанды, сводного брата Будды. Ему приписывается также Ваджрасучи, или «Алмазная игла». Арьяшюра — это поэт школы Ашвагхоши (IV век н. э.). Им составлена знаменитая Джатакамала, или «Гирлянда джатак». Шикшасамуччая Шантидэвы (VII век) является учебником учения махаяны. Бодхичарьяватара — это религиозная поэма большой ценности. Для подробного ознакомления с этими произведениями махаяны см. Nagimān, Literary History of Sanskrit Buddhism, and Rājendra Lal Mitra, Nepalese Buddhist Literature. Приведенные здесь даты являются всего лишь предполагаемыми.

¹ Yat sat tat kṣaṇikam.

² Pudgalanairātmya.

³ W. B. T., p. 162.

ными силами. Методом является созерцание и размышление¹ о четырех истинах. Буддизм хинаяны оставляет неясным вопрос о том, достигают ли состояния будды те, кто достиг состояния архата, и не утверждает, что каждое существо может достичь состояния будды. Мы не можем не чувствовать, что идеал архата, совершенный эгоист, который не приносит пользы другим, не соответствует реальной личности Будды, человека, полного жалости и сострадания, хотя в то же время упование религии махаяны на спасителя — Будду, сколь бы оно ни было полезным, также не соответствует учению подлинного Будды. Идеал хинаяны может быть точно выражен следующей фразой Ибсена: «На самом деле бывают такие моменты, когда вся история мира кажется мне подобной большому кораблекрушению и единственно важным представляется спасение самого себя».

Архатство — это высшая ступень, состояние святости, когда пламя страсти угасло и не действует больше закон кармы, связывающей нас с перерождением. О Будде говорится, что он достиг этого состояния в начале своего святого пути. Для достижения нирваны на земле путем самоконтроля не требуется помощи какой-либо сверхъестественной силы. Сам Будда, величайший из всех людей, должен почитаться только за пример своей жизни и за учение, которое он нам оставил, а не за что-либо иное. Хинаянисты стремятся достичь цели, уединяясь в своих кельях и удалившись от общественной жизни. В Кхаггависана-сутте семейная жизнь и жизнь в обществе строгойше запрещаются. «У того, кто живет в обществе, возникают привязанности, следствием которых является страдание»². Последователи хинаяны обязаны закрывать глаза, проходя по дорогам мира, чтобы никакая внешняя красота не остановила на себе их взора. Мудрый человек «должен избегать семейной жизни, как ямы с горящими углями».

В мире из дружбы рождается забота,
Из семейной жизни возникает прах рассеяния.
Состояние освобождения от уз дома и дружбы —
Оно, и только оно является целью уединения³.

Тот, кто желает достичь нирваны, должен, согласно Висуддхиматге, посещать место сожжения трупов, которое является школой ряда особых добродетелей и дает нам урок, показывающий, что мир и я не реальны. Мы не можем достичь нашей цели посредством жизни, полной любви и деятельности. Холодность и бесстрастность идеала архата не вдохновляет. Вполне может быть, что в те дни, когда узы общественной жизни были слабы, подобные

¹ Darśana and bhāvanā.

² II.

³ Muni Sutta of Sutta Nipāta, I. 12; цит. по Milinda, IV. 5.1.

убеждения имели большую ценность. Но мир не может превратиться в монастырь. Мы не можем принудительно заточать в монастыри мужчин, женщин и детей. Отвращение к жизни не представляет собой всего, что есть существенного в жизни человека. Истинный аскетизм — это не безразличие к страданию мира, а создание места уединения даже среди бурной деятельности жизни. Мы должны быть настолько сильны духовно, чтобы сохранить наши души и в суете мира, а не только в покое и тишине жилища отшельника. Ранний буддизм, в отличие от хинаяны, требовал от нас поисков благоприятных возможностей и в обителях скорби, и в пристанищах страдания, и в шуме толпы, и в суматохе движения.

Хинаяна развила антропоморфическую концепцию, основанную на распространенном в народе политеизме и вере в единого высшего Создателя и ряд подчиненных божеств. Эти боги не были ни всемогущими, ни всеведущими. Они были введены только потому, что созерцание является существенной ступенью буддистской дисциплины. Исторический Будда был прославлен, даже обожествлен, и таким образом была удовлетворена потребность в объекте почитания. Говорят, что боги воздавали ему почести при его рождении и смерти. Будда — это бог над богами, *дэватидэва*, высший по мудрости и мощи, и однако здесь отсутствует определенное отношение почитателя к почитаемому. Строго говоря, Будда только проповедник, ведущий к истине. Он не является ни божественным, ни сверхъестественным. Он отличается от других святых, также достигших бодхи, тем, что он не только открыл истины спасения, но и возвестил их миру. Ортодоксальная хинаяна считает, что Будда был всего лишь человеком, подобно другим людям, но обладал большей степенью гениальности и силы интуиции. Поклонение Будде — это всего лишь акт поминовения его. Некоторые консервативные последователи этой религии утверждали, что мы можем подражать Будде, хотя мы и не обладаем его совершенством¹. Они надеются родиться в небесных мирах и закончить свое путешествие по пути к бодхи когда-либо в будущем. Хинаяна, повидимому, практически отвергает совет Гаутамы относительно размышления о невидимом. Принимая прежде всего Будду, затем муни, вступающего на путь, ведущий к состоянию будды, и, наконец, индуистские божества, хинаяна практически превращается в политеизм. В хинаяне мы имеем феноменализм в философии и политеизм с монархическими тенденциями в религии. Хинаяна — это бесцветная религия, отрицающая бога в своем учении, хотя на практике принимающая почитание Будды. Но в ней нет приверженности богу, или *бхакти*, что предполагает живого бога.

¹ Одна часть хинаянистов, называемых локоттаравадинами, превращает Будду в сверхъестественное существо, *локоттару*, который нисходит в мир для того, чтобы на краткий срок спасти человечество.

Буддизм хинаяны не только путь к нирване, но он также учит нас пути к новому рождению в мире Брахмы посредством милости и помощи святых. Принимается рай и ад. Этот взгляд отражает усталость и отвращение к нескончаемой борьбе за становление, выражает облегчение, находимое в простом прекращении всяких усилий. Хинаяна не является обычной доктриной. Ее вдохновляет своего рода ненависть к миру. Она отдает предпочтение негативным и строго философским определениям, в то время как махаяна стремится к позитивным и религиозным выражениям. Первая более точно представляет исторические традиции Будды, в то время как вторая стремится привлечь массы обещанием удовлетворить запросы сердца. Из-за своих тенденций к абстрактному и негативному хинаяна стала воплощением мертвой мысли и пленения духа. Она не дает нам ни горячей веры, ради которой стоит жить, ни реального идеала, ради которого стоит действовать.

III. МАХАЯНА

Если учения, относящиеся к периоду от возникновения буддизма до времени Ашоки, возможно, представляют ранний буддизм, то о взглядах, преобладавших во времена Ашоки, можно сказать, что они являлись учением хинаяны. Тенденции, которые развивались в течение периода от Ашоки до Канишки, впоследствии выявились, образовав буддизм махаяны. Холодная и бесстрастная метафизика, свободная от религиозного учения, не могла долго внушать энтузиазм и радость. Хинаяна не учитывала тяготения человеческого духа к чему-то высшему и принижала духовную сторону человека. Философский атеизм хинаяны — это ее тайна, червь, поедающий прекрасный цветок. Духовная сторона человеческой природы предъявляет свои права и восстает против холодной рассудочности хинаяны с властной силой, такой же тиранической и непримиримой, какой была сила этой рассудочности. Страждущая душа и жаждущее воображение стремились найти для себя пищу в возбуждающем мысль символизме господствующей религии. Жизнь Будды могла возбудить эмоции. Естественно, что он был превращен в бога ^[116]. Он явился реализацией моральной идеи, олицетворенным законом. Метафизически мыслящий хинаянист из преданности учению Будды мог, поколебавшись, сорвать призрачное покрывало отчаяния и рассматривать Будду просто как человека. Но вера, которая не в состоянии зажечь пламя набожности, должна либо подвергнуться изменениям, либо погибнуть.

В этике тенденция к монашеству со всеми своими последствиями в виде отрешенности от мирских дел, нездорового подавления всех человеческих интересов и желаний, затухания естественной жизни оказалась неприемлемой для человеческой природы. Человек привязан к миру, от которого он стремится уйти. Если освобождение

от зависимости от *не-я* означает угасание *я*, то тогда нашей целью является смерть. Освобождение у Будды означает победу над *не-я*, а не его уничтожение. Махаянисты утверждают, что Будда не проповедует эпитимии. Он не отворачивается от мира, когда достигает нирваны, и посылает миру свет, дабы и тот мог достичь своей цели. «Я буду стражем для незащитных, проводником для путешественника, судном, родником, мостом для тех, кто стремится к тому берегу; я буду светильником тому, кто нуждается в свете, постелью для усталого, нуждающегося в постели, преданным рабом того, кто нуждается в помощи»¹. В хинаяне нирвана истолковывается негативно, как угасание всякого бытия. Но обыкновенный человек не может возлюбить самоуничтожение.

Негативная философия хинаяны не могла сделаться популярной религией. Когда буддизм стал общераспространенным и охватил широкие массы, хинаяна уже не могла удовлетворить. Потребовалась религия более широкая, чем хинаяна, и идеал менее аскетический. Когда буддизм распространился по всей Индии и даже за ее пределы, он перестал противопоставлять себя господствующим религиям, а постепенно преображался, принимая другие формы. В период формирования буддизма махаяны происходили последовательные передвижения племен кочевников извне в Индию. Орды полудиких племен захватили часть Пенджаба и Кашмира². Многие из чужеземцев приняли религию и язык, культуру и цивилизацию покоренных ими буддистских народов. Сам Канишка, наиболее могущественный из государей, стал буддистом. Центр державы переместился с востока на запад. Пали уступил место санскриту. Нецивилизованные люди, закосневшие в суеверных обычаях, не могли воспринять буддизм, не изменив его. Они приспособили эту высшую религию к своему пониманию. Хотя имелись догматические различия между буддизмом махаяны и брахманистскими воззрениями, однако в чертах учения махаяны для его последователей не было в те времена ничего нового или необычного. Махаяна считала, что можно привлечь к себе умы народов только путем отказа от некоторых холодных, как лед, форм раннего буддизма, путем создания религии, которая взывала бы к сердцу человека. В этом она подражала успешным попыткам индуизма, воплощенным в теизме йоги, поздних упанишад и Бхагавадгиты.

Буддизм махаяны дает нам положительные идеи бога, души и человеческой судьбы. «Махаяна, или Большая колесница, названа так своими приверженцами в противоположность Хинаяне, или Малой колеснице, первоначального буддизма; первая предлагает

¹ Bodhicaryāvatāra.

² Еще не решен вопрос, появился ли буддизм в Китае в более ранней форме хинаяны или в более поздней форме махаяны, но, как бы то ни было, махаяна скоро стала преобладающей и преобладает по сей день.

всем существам во всех мирах спасение посредством веры и любви, так же как и посредством знания, в то время как последняя лишь помогает переправляться через бурное море становления к далеким берегам нирваны тем немногим сильным душам, которые не нуждаются ни в духовной помощи извне, ни в утешении почитания. Хинаяна, подобно «невидимому пути» тех, которые стремятся к «ниргуна Брахману», является исключительно трудным путем, тогда как ноша махаяны легка и не требует от человека, чтобы он немедленно отрекся от мира и от всех человеческих привязанностей. Провозглашение свода законов, гласит махаяна, приспособлено к различным нуждам детей Будды, тогда как хинаяна полезна только тем, кто оставил далеко позади свое духовное детство. Хинаяна подчеркивает необходимость знания для спасения, стремится к спасению индивида и отвергает раскрытие тайны ниббаны в позитивном смысле; махаяна в такой же или в еще большей степени подчеркивает любовь, стремится к спасению каждого чувствующего существа и усматривает в нирване Единую Реальность, которая является «пустой» только в смысле свободы от ограничений каждой фазы ограниченного или зависимого опыта, посредством которого мы обладаем эмпирическим знанием¹. Хинаяна протестует против махаяны как против приспособления чистого учения к нуждам человеческой природы. Во всяком случае, тогда как хинаяна является для мира примером достижения высшего посредством знания, махаяна требует от нас участия в делах мира, развивая новые общественные и религиозные идеалы. Отсутствие сверхъестественного и вытекающее из этого отсутствие какой-либо сферы для воображения, болезненный путь разрешения основных проблем жизни, сведение нирваны к угасанию, а этической жизни к монашескому аскетизму сделало хинаяну религией мыслящих и сильных духом, в то время как развивающееся новое учение возникло для эмоциональных и набожных людей^[117].

IV. МЕТАФИЗИКА МАХАЯНЫ

Мы здесь отметим общие философские принципы махаяны, отложив до последнего раздела подробное рассмотрение двух ее главных школ — шунья-вады, считающей, что все есть пустота, и виджняна-вады, которая заявляет, что ничто не существует иначе как в сознании. В то время как хинаяна рассматривает душу как сочетание преходящих элементов, или *скандх*, махаяна утверждает, что даже эти элементы не реальны. Это не означает, что нет ничего реального. Махаяна принимает метафизический субстрат. Эта реальность, взятая в своем онтологическом аспекте, называется

¹ А. Соомарасваму, *Buddha and the Gospel of Buddhism*, pp. 226—227.

бхутататхата, или сущность существования. Взятая в своем религиозном аспекте, она называется дхармакаей. Это — высшее начало, примиряющее все противоречия. Она также называется нирваной, потому что приносит абсолютный покой измученному сердцу. Она также *бодхи*, или мудрость. Она направляет развитие мира и придает всему форму. Метафизика махаяны является монистической по своему характеру. Все объекты в мире — это единая реальность. Природа этой реальности не может быть выражена словами и описана. «Вещи по своей основной сущности не могут быть названы или объяснены. Они не могут быть адекватно выражены в какой-либо форме языка. Они находятся вне сферы восприятия и не обладают отличительными чертами. Они абсолютно тождественны и не подвержены ни изменению, ни разрушению. Они не что иное как единая душа, другим обозначением для которой является татхата»¹. «И тогда нет более ни того, кто говорит, ни того, о чем говорится; ни того, кто думает, ни того, о чем думают, когда вы подчините себя татхате и когда ваша субъективность будет полностью уничтожена, тогда именно, говорят, вы будете обладать интуицией»². Абсолют свободен от относительности, индивидуальности и обусловленности, хотя он является самостоятельно существующим и источником всего. Он есть «сияние великой мудрости, всеобщее освещение *дхармадхату* (вселенной), истинное и адекватное знание, ум, ясный и чистый по своей природе; он вечный и блаженный, самодовлеющий и чистый, неизменный и свободный»³.

Мир опыта является феноменальным и нереальным. Он сравнивается со сном, хотя и не лишен известного смысла. Буддисты махаяны уподобляют вселенную майе, миражу, вспышке молнии или пене⁴. Все вещи мира имеют три аспекта: 1) квинтэссенцию, 2) атрибуты и 3) деятельность. Если мы возьмем кувшин, то его квинтэссенцией будет земля, его атрибутом — форма, его деятельностью — то, что он содержит воду. Атрибут и деятельность подчинены закону рождения и смерти, тогда как квинтэссенция неуничтожима. Волны океана могут быть высокими или низкими, но сама вода не увеличивается и не уменьшается. Вселенная в целом имеет как свой неизменный аспект, так и изменяющийся. К первому относится бхутататхата, абсолют, который сохраняется во всем пространстве и времени как основа всего. Этот всеобщий вечный субстрат соответствует Брахману упанишад⁵. Мы не имеем ничего

¹ Это — толкование Сузуки (S u z u k i, The Awakening of Faith, p. 56).

² Там же, стр. 58.

³ Там же, стр. 96.

⁴ Lalitavistara.

⁵ Махаянисты, повидимому, сознавали сходство их точки зрения со взглядом упанишад. Так, в Ланкаватара-сутре говорится, что «истолкование татхагатагарбхи как абсолютных истины и реальности дается для того, чтобы привлечь к нашему учению тех, кто имеет суеверную веру в теорию Атмана».

кроме этого в сфере абсолютной истины, или *парамартхи*. Но в области относительной истины, или *санврити*, мы имеем единое, ставшее многим, различным по названию и форме^[118]. Абсолют имеет два состояния — не ограниченное условиями и обусловленное, сферу собственного бытия абсолюта и сферу жизни и смерти. Махаяна занимает промежуточную позицию в вопросе о природе мира. Мир не реален и не нереален. Махаяна утверждает, что он на самом деле существует, но отрицает его абсолютную реальность. Волны существуют, но не абсолютно. Мир — это феномен, непостоянный, подверженный переменам и изменениям. Поскольку реальность пронизывает все сущее, постольку все индивидуальное является потенциально целым, или, выражаясь языком религии, каждый индивид есть будда в потенции. В Аватансака-сутре говорится: «Не существует ни одного живого существа, которое не обладало бы мудростью татхагаты. И только по причине суетных мыслей и привязанностей все существа не сознают этого». Индивидуальные души являются аспектами абсолюта. Как вода является сущностью волн, так и татхата является реальностью личностей. То, что переходит от существования к существованию, — это эго, которое не является бессмертной душой. Переходящее эго есть воплощение постоянной реальности, и квинтэссенция всего, что есть на земле, — это несотворенная и вечная реальность. «В единой душе мы можем различить два аспекта — душу как чистое бытие и душу в сансаре... но они так тесно взаимосвязаны, что невозможно отделить одну от другой»¹.

Возникновение мира обычно объясняется метафизикой метафор. Говорят, что неведение, или *авидья*, является причиной мира. «Вследствие нашей непросветленной субъективности все вещи представляются в обособленности своих форм. Если мы сможем преодолеть эту субъективность, признаки обособления исчезнут и от мира объектов не останется и следа»². «Когда ум всех существ, по своей собственной природе чистый и ясный, приведен в волнение ветром неведения, тогда появляются волны интеллекта. Ум, неведение и интеллект не имеют абсолютного существования»³. Ни субъективность, ни внешний мир, который отрицается, не являются реальными. «Как только субъективность будет рассматриваться как пустая и нереальная, мы сможем воспринять чистую душу, проявляющуюся как нечто вечное, постоянное, неизменное и объемлющее все вещи, которые являются чистыми»⁴. Объяснение мира

¹ Suzuki, *Awakening of Faith*, p. 55.

² Там же, стр. 36.

³ Р., 68.

⁴ В состоянии просветления мы знаем, что все вещи суть единая абсолютная реальность. Ашвагхоша пишет: «Все так называемые иллюзорные феномены являются в действительности тем, чем они были сначала; и их сущность не что иное, как единая душа. Хотя находящиеся в неведении умы, привязанные к иллюзорным объектам, не могут понять, что все вещи по сво-

таково, что в действительности мира вообще нет, а порождает его авидья. Каким образом возникает этот негативный принцип неведения? Ответа на этот вопрос не дается. Оно существует, нарушает безмолвие абсолюта и приводит в движение колесо сансары, преобразуя единое в многое. Мы гипотетически, иллюзорно, по видимости проектируем элемент авидьи в чистое бытие. Мир опыта — это проявление чистого бытия, обусловленного авидьей. Сколь бы она ни была иллюзорна в своей первичной природе, авидья должна существовать в бытии татхаты. Апвагхоша утверждает, что авидья — это искра, сверкнувшая из бездонных глубин чистого бытия. Он отождествляет ее с сознанием. Этим пробуждением сознания отмечена первая ступень возникновения мира из самотождественности *татхаты*, или чистого бытия. Затем возникают различия между субъектом и объектом. Первоначальное бытие было абсолютным, в котором субъект и объект были слиты воедино. Хотя оно и отличается от абсолютного ничто, мы не можем описать его с помощью логических категорий. В тот момент, когда мы выходим из той стадии, которую, говорят, мы достигаем в *бодхи*, или совершенном просветлении, нам представляется, что мы обладаем миром контрастов и отношений. Авидья дает начало космическому процессу. В интеллектуальном плане мы можем только сказать, что этот элемент отрицания лежит в самом сердце абсолюта. Почему? Потому что он там есть. Как лотос обладает чудесной красотой¹, так и самосозидательная сила заключена в абсолюте. Реальное и феноменальное не являются, в конечном счете, отличными друг от друга. Они суть два момента одной вещи, два аспекта единой реальности. Вселенная стала бы совершенно бессмысленной, абсолютно нереальной, если бы она каким-либо образом не являлась выражением реального. Сфера рождения и смерти — это проявление бессмертного. Это есть явление во времени и пространстве, осуществление абсолюта. Первичная реальность — это *сарвасаттва*, душа всех вещей, реальных и воображаемых. «Это чистое бытие становится рождением и смертью (*сансарой*), в которых обнаруживается квинтэссенция, атрибуты и деятельность махаяны, или великая реальность. Первое — это величие квинтэссенции. Квинтэссенция махаяны, как чистое бытие, существует во всех вещах, остается неизменной в чистом, как и в нечистом, всегда является одним и тем же (*самата*), не увеличивается и не уменьшается и лишена различий. Второе — это величие атрибутов. Здесь мы имеем чрево татхагаты, которое включает в себе в качестве своих

ей природе являются высшей реальностью (*парамартхой*), все татхагаты будды, будучи свободными от этой привязанности, способны постигнуть истинную природу вещей, — поэтому ум, проникнутый субъективностью, уничтожается, все вещи познаются, и достигается всеведение (S u z u k i, Awakening of Faith, p. 126, см. также стр. 60).

¹ Ср. Om mañi padme hum.

признаков неизмеримые и бесчисленные достоинства (*пунья*). Третье — это величие деятельности, ибо она производит всякого рода благие деяния в мире феноменов и в сверхфеноменальном мире»¹.

V. РЕЛИГИЯ МАХАЯНЫ

Бунт человека против своей природы не может долго продолжаться. Нужды человеческого сердца становятся на пути беспрепятственного шествия критического духа. Даже в канонических произведениях есть много таких мест, которые могут удовлетворить сердце человека. В Маджджхима-никайе говорится, что даже тем, кто не вступил на путь, «обеспечен рай», «если они любят меня и верят в меня». Это — эхо учения о бхакти в Гите. Махаяна пользуется этими текстами и верит в бога-спасителя. В религии махаяны нет единства. Она охотно принимает религиозные суеверия. Где бы она ни распространялась, в Индии, Китае, Корее, Сиаме, Бирме или Японии, она терпеливо относилась к местным религиям, но в то же время старалась привить им новый взгляд на жизнь, воспитать в них доброе отношение к животным и покорность. Поскольку люди подчинялись определенным этическим правилам и почитали монашеский орден, буддистские наставники не чувствовали себя обязанными осуждать их суеверные обычаи. Если вы добры, то не важно, каких богов вы почитаете. Многообразный характер буддизма махаяны обязан своим существованием этой тенденции. В каждой стране, где махаяна была принята, она имела свою особую историю и развитие учения.

Мы не собираемся здесь рассказывать о судьбе буддистской веры в более поздние времена и в странах, находящихся за пределами Индии. Если буддистская религия начала свою историю как жестокий, суровый закон самоограничения и кончила ее в обветшалых, разрушающихся, превращающихся в прах стенах храмов, то этим она обязана своему духу терпимости. Грубые, варварские племена не могли принять буддизм, не внося в него своего вклада. Свобода убеждений в религиозных вопросах находится в соответствии с метафизическими взглядами махаяны. Все религии являются проявлениями одной дхармакайи, и каждая выражает определенные стороны истины. Дхарма — это всепроникающая духовная сила, основной и высший принцип жизни. Первой попыткой персонифицировать дхарму явилась концепция *Адибудды*, первопричины, вечного бога, высшего над всеми вещами, верховного существа, первого из всех будд, не имеющего себе равных и ни с чем не сравнимого² [119]. Но даже этот Адибудда является метафи-

¹ Suzuki, *The Awakening of Faith*, pp. 53—54.

² Сутраланкара критикует учение об Адибудде на том основании, что никто не может стать буддой, не будучи соответствующим образом наделен (*sambhāra*) заслугами и знанием, но это относится к далекому прошлому [120].

зическим понятием, далеким от жизни и опыта, а не активной силой, соприкасающейся с миром, бытию которого он, как говорят, положил начало. Подвиг спасения мира был совершен буддами, или людьми, наделенными высочайшим разумом и любовью. Существовало бесчисленное множество этих будд в прошлом, и будет существовать бесконечное количество их в будущем. Так как цель каждого индивида — стать буддой, есть много будд. Те, кто уверены в своем собственном освобождении, откладывают его достижение ради блага других. Все они являются преходящими проявлениями Единого Вечного Существа. Исторический Будда — это одно из таких проявлений морального идеала. Он является не Единой Реальностью, а богом среди многих других. Амитабха сидит по одну сторону от него и Авалокитешвара, своей милостью спасающий верующих, — по другую ¹. Высшее Существо рассматривается в различных аспектах, в соответствии с потребностями различных людей. «Я возвещаю закон в его многосторонности применительно к склонностям и предрасположениям существ, я употребляю средства для пробуждения каждого в соответствии с его собственным характером»². Многие из ведийских богов стали аспектами Единого Высшего. Нагарджуна в своих проповедях и на практике учил, что такие индуистские боги, как Брахма, Вишну, Шива и Кали, обладают атрибутами, приписываемыми им брахманистскими священными книгами, и что они являются достойными объектами умилоствления. Традиционные боги индусов были включены в новую систему, где им были отведены особые места и функции ³. Махаянизм назван так потому, что он включает в себя большое число бодхисаттв, архангелов и святых, которые были всего лишь древними богами ведийских арийцев, весьма мало скрытыми буддистской символиккой ^[121]. Нет сомнения, что, отводя большое место бхакти, или преданности богу, махаянистская концепция спасения открывала двери тантризму и другим формам мистицизма ⁴.

Монистическая метафизика махаяны вызвала к жизни явно политеистическую религию, но мы должны отметить, что несколько богов были подчинены единому главе. Такое единство в религии

¹ A ś v a g h o ṣ a, Awakening of Faith (английский перевод Сузуки), p. 68.

² Ср. Bhagavadgītā, IX. 44ff. Saddharmapuṇḍerīka, II.

³ Индра превратился в Шатаманью и Ваджрагани со своим собственным небесным царством (*сварга*), названным «траястриншалока». Основные черты Брахмы были перенесены на Маньджущри, светоча мудрости. Сарасвати продолжала быть одной из его жен, другой была Лакшми. Авалокитешвара, или Падманани, обладал атрибутами Вишну или Падманабхи. Вирупакша — это одно из имен Шивы, хотя в буддистской легенде это имя носит один из четырех царей. Ганеша предстает и как Винайка и как демон Винатака. Сапта татхагатай — это семь риши. Аджита вместе с Шакьямуни и Авалокитешварой образует триаду.

⁴ Ср. у Вэделла описание буддизма махаяны как «мистицизма софистического нигилизма».

махаяны можно выявить, если обратиться к учению о трех каях, аллегорическому по своему характеру. Дхармакая — это вневременная, ничем не обусловленная духовная реальность дхармы. Это не есть персонифицированное существо, раскрывающее себя в какой-нибудь одной исторической фигуре, но всеобъемлющая основа, которая, не претерпевая никаких изменений, принимает различные формы. Дхармакая соответствует безличному Абсолюту, Брахману упанишад. Дхармакая — это не столько «тело закона», сколько безграничное бытие или закон всего существования¹. Когда абсолютное начало^[122] принимает имя и образ, происходит превращение дхармакаи в санбхогакаю. Субстанция, которая продолжает существовать, становится субъектом, который наслаждается. Брахман превращается в Ишвару. Он — бог на небесах, имеющий имя и образ, всеведущий, вездесущий, всемогущий, Адибудда, высший над всеми буддами. Когда же мы переходим к нирманакае, мы видим ряд проявлений этой единой деятельности в *аватарах*, или воплощениях.

Каждый будда имеет природу трех кай: истинная природа будды — это *бодхи*, или просветление. Но пока он не достигнет абсолютной нирваны, он обладает и наслаждается плодом своих деяний как бодхисаттва и имеет «тело блаженства», или *санбхогакаю*. Исторические будды — это те реальные будды, владыки небесных миров, которые появляются на земле для спасения человечества. «Я один из длинного ряда будд. Многие были рождены прежде и многие родятся в будущем. Когда зло и насилие правят на земле, тогда и рождается будда, для того чтобы утвердить на земле царство справедливости»². Возвышенный появляется в мире для спасения многих людей, для радости многих людей, из сострадания к миру, как благословение, спасение и радость богов и людей»³.

Поскольку речь идет о махаяне, ее религия практически ничем не отличается от религии Бхагавадгиты. Метафизическая концепция дхармакаи, или первичной основы существования, соответствует Брахману Гиты. Как Кришна именует себя Единым Высшим, так и Будда превращается в Высшего бога. Будда не обыкновенное божество, а *дэватидэва*, верховный бог богов⁴. Он является творцом всех бодхисаттв⁵. То, что Будда достиг *бодхи*, просветления близ Гайи, — это лишь воображение невозрожденного. «Я — отец мира, что возник из меня самого», — говорит о самом себе Будда. «Только потому, что я знаю, насколько неразумны и слепы

¹ Это явствует из ее синонимов: *свабхавакая*, или тело природы; *таттва* — самость; *шунья* — бездна; нирвана — вечная свобода; *самадхикая*, — тело в ekstaze.

² Ср. это с *Gītā*, IV. 7—8.

³ *Āṅguttara Nikāya*.

⁴ *Saddharmapūṇḍarīka*, VII. 31.

⁵ *Saddharmapūṇḍarīka*, XIV.

эти глупцы, я, никогда не перестающий существовать, являю себя умершим»¹. Будда был извечно. Его громадная любовь к человечеству выражена притчей о горящем доме². Все существа — его дети³. «Татхагата, покинув пожар этих трех миров, поселился в покое в тиши своей лесной обители, говоря самому себе: все три мира в моем владении, все живущие существа — мои дети, мир полон сильного горя, но я сам добьюсь их спасения». «Всем, кто верит в меня, я делаю добро, и мои друзья — это те, кто ищет прибежище во мне»⁴.

Учение о трех каях было применено и к индивидуальному человеческому существу. Во всех существах присутствует дхармакая, или постоянная реальность; непосредственно за ней мы имеем «тело наслаждения», или санбхогакаю, индивидуализированный дух, и, наконец, нирманакаю, где дух уже осквернен^[123].

VI. ЭТИКА

Этический идеал махаяны — это бодхисаттва в отличие от архата хинаяны. Бодхисаттва означает буквально: «тот, чья сущность есть совершенное знание». А исторически это значит: «тот, кто находится на пути к достижению совершенного знания, будущий будда». Этот термин был впервые применен по отношению к Гаутаме Будде в период его поисков освобождения. Поэтому он стал означать «назначение будды», или человека, предназначенного стать буддой в этой или какой-либо будущей жизни. Как только нирвана достигнута, все земные отношения прекращаются. Бодхисаттва из-за переполняющей его любви к страдающему человечеству не доходит до нирваны. Слабый человек, испытывая горе и несчастье, нуждается в личном руководителе, и эти возвышенные натуры, которые могут вступить на путь нирваны, берут на себя труд повести людей по истинному пути знания. Хинаянистский идеал полного погружения в себя, или *архаттвы*, одинокое путешествие по непроторенному пути вечности, блаженство в уединении — все это, согласно махаяне, является искушением Мары^[124].

Путь стремящегося к состоянию будды, представленный в раннем буддизме восьмеричным путем, здесь развит в десять *бхуми*, или ступеней. Первая ступень — это ступень радости (*прамудита*),

¹ Saddharmapuṇḍarīka, XV. 21; см. В. Г., IV. 9.

² Lotus, chap. III; Mahāvagga, I. 21.

³ Lotus, p. 89.

⁴ Lalitavistara, VIII; ср. В. Г., VII. 16.

⁵ Aṣṭasāhasrikāprañjāpāramitā, XI. Употребляя образное выражение Уильяма Джемса, мы можем сказать, что если в последний день весь сотворенный мир будет петь аллилуйю и останется один таракан с неразделенной любовью, то это нарушит спокойствие бодхисаттвы, хотя и не затронет самопоглощенности архата.

характеризующаяся появлением мысли о бодхи¹. Именно здесь бодхисаттва принимает те важнейшие решения (*пранидхана*), которые определяют дальнейшее развитие. Такого рода решением и является обет Авалокитешвары не принимать спасения самому до тех пор, пока последняя пылинка не достигнет состояния будды. Интуитивная пронизательность развивается постепенно таким образом, чтобы сделать сердце чистым и ум свободным от иллюзии о я. Понимание того, что вещи непостоянны, расширяет сострадательную натуру стремящегося к состоянию будды, и мы здесь приближаемся к следующей ступени — ступени *вималы*, или чистоты. На этой ступени практикуется нравственность и проявляется мудрость (*адхичитта*). На следующей ступени бодхисаттва предается различным бхаванам, которые дают ему возможность уничтожить гнев, ненависть и заблуждение и развивают в нем веру, сострадание, милосердие и бескорыстность. Это и есть третья ступень (*прабхакари*), где стремящийся к состоянию будды излучает мягкость и терпимость. Для того чтобы освободиться от всех следов эгоизма, бодхисаттва упражняется в совершении добрых дел и особенно занимается воспитанием в себе добродетелей, связанных с бодхи (*бодхипакша дхарма*). Это — четвертая ступень, ступень лучезарности (*арчишмати*). Затем бодхисаттва приступает к изучению и размышлению с целью познать четыре благородные истины в их подлинном свете. Это и есть пятая ступень, ступень непобедимости (*судурджая*), где преобладают дхьяна и самадхи. Затем, в результате морального совершенствования и размышления, он обращается к рассмотрению основных принципов зависимого происхождения и несубстанциональности. Эта ступень называется *абхимукхи*, или ступенью «обращения». Здесь господствует праджня. Однако он еще полностью не освободился от страсти и попрежнему имеет желание стать буддой и намерение спасти человечество. Он посвящает себя достижению такого знания, которое даст ему возможность достигнуть своей цели — всеобщего спасения. Он находится теперь на седьмой ступени, называемой *дурамгама*. Когда он освобождается от страсти к частному, его мысли утрачивают связь с какими-либо частными объектами, и он становится непоколебимым (*ачала*). Это — восьмая ступень, на которой преобладает высшая добродетель, заключающаяся в том, что бодхисаттве все вещи представляются таковыми, каковы они на самом деле (*анутпаттикадхармачакшух*), то есть имеющими своим источником татхату. Деятельность бодхисаттвы не осквернена ни двойственностью, ни эгоизмом. Он не удовлетворяется покоем, а активно стремится сообщить другим учение дхармы. Это — девятая ступень, ступень творящих добро (*садхумати*), на которой все его действия бескорыстны и совершаются без желания. О Будде Гаутаме говорят, что на

¹ Gittotpāda.

этой обширной земле нет ни единого места, где бы он в одной из своих прошлых жизлей не жертвовал собой ради других. Бодхисаттва махаяны соответствует пробужденному упанишад, Спасителю в христианской религии, сверхчеловеку Ницше, ибо он помогает миру, который сам бессилен в достижении своей цели. Бодхисаттва становится татхагатой на десятой ступени, называемой облаком дхармы (*дхармамегха*). Спасение означает жизнь в согласии с законом дхармы. Он является проявлением всеобъемлющей любви к людям и животным. Буддизм махаяны содержит две ступени более высокого порядка, чем архатство, а именно — бодхисаттву и будду. Учение о бодхисаттве является для махаяны настолько характерным, что ее иногда называют *бодхисаттвояной*, или достижением освобождения путем применения добродетелей бодхисаттвы ^[125].

Основами нравственной жизни являются *дана* (милосердие), *вирья* (сила духа), *шила* (мораль), *кшанти* (терпение), *дхьяна* (размышление) и все венчающая *праджня* — вместилище покоя и блаженства. Суровость монашеской жизни смягчается. Станете вы монахом или нет — это зависит от вашего характера и темперамента. Даже женатый может достичь цели. Аскетизм и нищета, столь обычные для этики хинаяны, здесь становятся явлением едва ли не исключительным. Следование указаниям Будды — это и есть путь к спасению. Делается также упор на веру в бога, или *бхакти*. Нагарджуна говорит в своих комментариях к Праджняпарамите: «Вера — это вход в океан законов Будды, а знание — это корабль, на котором можно плыть по нему». Махаяна не верит в возможность освобождения человека своими собственными силами. Необходима помощь спасителя. Молитва и почитание имеют смысл, пока мы находимся в пути, но не тогда, когда мы достигнем цели. Доктрины кармы, или постоянного действия наших деяний, хороших или плохих, смягчены милосердием, которое находит свое выражение в более легком пути спасения с помощью веры. Признаются три разряда — *шраваки*, или послушники, *пратьекабудды* и *бодхисаттвы*. Из средств на первом месте стоит благочестие, на втором — знание и на третьем — посвящение себя духовному благу других ^[126].

В то время как хинаяна считает нирвану достижимой лишь для немногих и только посредством монашеской жизни, махаяна учит, что каждый человек может стремиться к превращению в бодхисаттву, и даже люди из низших каст могут достигнуть спасения, практикуя добродетель и преданность Будде. Этический гуманизм и универсализм, характерные для махаяны, полностью соответствуют духу раннего буддизма. Миссия Будды заключалась в распространении благ спасения на все человечество. «Ступайте же ны-

¹ См. *Āṅguttara Nikāya*, II. 245.

не вы, о бхикшу, действуйте ради блага многих, ради благополучия человечества, из сострадания к миру. Проповедуйте учение, прекрасное в начале, прекрасное в середине и прекрасное в конце, прекрасное по духу и по букве». Для хинаяны мораль — это в основном отрицательный процесс, процесс очищения души от мирского желания и зла. Идеал бодхисаттвы является более положительным. С ним особенно тесно связана доктрина *париварты*, или отказа от своих нравственных заслуг ради спасения других. Это напоминает учение об искуплении чужой вины, которое получает свое развитие во взгляде о единстве жизни. Ни один человек не живет только для себя. Добро или зло одного влияют на других.

Для системы мадхьямиков остается неразрешенным вопрос о том, можно ли примирить метафизическую истину, которая гласит, что на земле нет ничего реального, с этическим законом, согласно которому мы должны трудиться и страдать ради нашего ближнего. Очевидно, бодхисаттва махаяны все еще подвержен заблуждению, или *мохе*, что он должен спасти мир.

В махаяне основной упор делается не на нирвану, а на *бодхи*, или состояние просветленной святости. Нирвана — это свобода души. Постепенно она начинает означать блаженное состояние сосредоточенности, направленной в вечность. *Крамамукти*, или постоянное обладание свободой, вводится, как и в брахманистских системах, для того чтобы дать утешение человеческому сердцу, которое жаждет вечного блаженства. Признается и существование будд после завершения их земного пути. Идея нирваны заменена здесь раем с противопоставленным ему адом. На пути к святости, или состоянию бодхисаттвы, индивид наслаждается многочисленными существованиями в небесных мирах. Махаяна уделяет, пожалуй, слишком много места этим небесным существованиям и откладывает вопрос об окончательной нирване. Когда же этот вопрос ставится, то ответ на него дается традиционным буддистским образом. Нирвана означает свободу от перерождения ¹, разрыв цепи существования ², искоренение желаний, злобы и неведения ³, или ничем не обусловленное бытие ⁴. Поскольку наше существование является обусловленным, нирвана выступает как ничем не обусловленное бытие. Это не чистое и простое небытие, а действительная свобода, где преодолено неведение. Что же происходит с бодхисаттвой, когда он становится буддой? Погружается ли он вновь в абсолютное бытие или сохраняет свою индивидуальность?

¹ Punarjanmanivṛtti. Aśvagoṣa, Buddhacarita, XV. 30.

² Nāgārjuna.

³ Ratnakūṣa Sūtra [127].

⁴ Vajraschedikā. В Бодхичарьяватаре это — отрешение от мира и эгоизма. Ратнамегха принимает это определение. Праджняпарамита рассматривает нирвану как глубокое неизмеримое бытие. Чандракирти отождествляет нирвану с *шуньятой*, или знанием, которое кладет конец всем иллюзиям.

Точка зрения махаяны в этом пункте не совсем ясна, хотя она склоняется больше к второй части альтернативы. Стать Буддой — это значит по своей сущности слиться с бесконечным. Ашвагхоша так описывает совершенное состояние: «Оно подобно пустоте пространства и блеску зеркала, в котором оно истинно, реально и величественно. Оно завершает и совершенствует все вещи. Оно свободно от состояния разрушимости. В нем отражается каждая фаза жизни и деятельности мира. Ничто не выходит за его пределы, ничто не входит в него, ничто не уничтожается, ничто не разрушается. Это — единая вечная душа, ничто нечистое не может осквернить ее; это сущность духа». Согласно Асанге, нирвана — это соединение с Великой Душой вселенной, или Махатманом. Махаянисты стремятся доказать, что нирвана не является прекращением существования ^[128].

VII. УПАДОК БУДДИЗМА В ИНДИИ

Основной причиной исчезновения буддизма в Индии явился тот факт, что он превратился в нечто в высшей степени неотличимое от других получивших распространение форм индуизма, вайшнавизма, шайвизма и тантрических верований. Индия имела более популярную религию, культ, который мог удовлетворить ее воображение своей яркостью. Древний буддизм, отрицавший само существование бога, не дававший надежды на человеческое бессмертие и рассматривавший всю жизнь как страдание, любовь к жизни как величайшее зло и цель человека как прекращение всех желаний, — этот буддизм утратил свою силу. Махаянизм не в состоянии был приобрести престиж первоначального буддизма и проявил себя слабым и нерешительным в своих столкновениях с брахманистской религией. Кроме того, чем шире он распространялся, тем он становился слабее. Он развил сложные суеверия, чем стали недовольны широкие массы. Где бы махаянизм ни господствовал, он не вытеснял другие религии, а стремился пронизать их своим собственным этическим духом. Он приспособлялся ко всем людям и ко всем эпохам, плодом чего явилось добавление райских миров и включение анимистических представлений. В этой примиренческой тенденции была и сила и слабость махаянизма. Дух, которым проникнут эдикт XII Ашоки, гласящий, что «не должно быть ни восхваления одной секты, ни осуждения других сект, а, напротив, воздавание почести другим сектам по всяким причинам, по которым эта почесть должна им воздаваться», являлся характерной чертой махаянизма. Он воспринял тактику, позднее применявшуюся ап. Павлом, который с иудеями становился иудеем и кем угодно для других людей, если существовала малейшая возможность добиться успеха в их обращении. В каждой стране махаянизм при-

нимал свою особую форму¹. Уделяя большое внимание набожности, *бхакти*, и спасению, он тем самым создавал условия для развития всякого рода суеверий. Ужасные нелепости должны были защищаться с помощью поверхностной диалектики. В великую область истины протаскивались мистические формы анимизма. Махаянизм очень ослабляло то обстоятельство, что он охотно давал приют таинственным историям, ясновидению и духовидению. Последователи окружили дешевыми чудесами и небылицами одинокую фигуру со светлой душой, простую и строгую в своих желтых одеждах, идущую с обнаженными ногами и склоненной головой к городу Бенаресу. Для того чтобы внушить внешнему миру уважение к образу учителя, честные проповедники развили довольно лживую версию. Нельзя поверить в то, что Будда был сыном смертного отца. Для того чтобы сделать из него бога, были специально придуманы различные истории. «Под всемогущим влиянием этих легенд, порожденных нездоровым воображением, едва ли не полностью скрылось из виду моральное учение Гаутамы. Возникали и развивались различные теории, и каждый новый шаг, каждая новая гипотеза требовала новой теории; это происходило до тех пор, пока небеса не наводнились этими пустыми умствованиями настолько, что благородные и простые проповеди основателя религии были задушены пестрой массой метафизических мудрствований»². Буддистские монахи утратили свой былой апостольский пыл. Буддистское монашество стало таким же дурным, как и всякое другое духовенство. «Вместо нищенствующих монахов, посвятивших себя чистой жизни, — богатые храмы с толстыми жрецами; вместо бесхитростных речей, произносимых для того, чтобы пробудить моральное и религиозное сознание, — изощренные словопрения о поведении человека и о метафизике, — вот что теперь представлял собой буддизм»³. Жизнь буддизма была задушена массой суеверий, эгоизма и чувственности, которые ее окружали. В результате этого, когда Сюань Цзан посетил Индию, он нашел истинные ценности первоначального буддизма погрязшими в трясине мифов и легенд. Эта вера, столь славная в дни Ашоки и сохранившая свое влияние даже позднее, во время Канишки, была потеряна в дикой чаще чудес и небылиц, подобных рассказам о бесконечных буддах или непорочных зачатиях.

Но кроме вырождения буддизма, сыграла свою роль и стойкость верований прошлого. В жизни народа господствовала брахманистская вера. Даже буддизм мог развиваться, только приняв брахма-

¹ Эти развившиеся формы махаяны описаны в книге Н а с к т а п н, *Buddhism as a Religion*. Историк буддизма должен будет принять во внимание школы Аватансака, Дхьяна и Мантра, а также китайскую ТIENTAI и японскую Ничхирен.

² R h y s D a v i d s, *Buddhism*.

³ H o r k i n s.

нистских богов. Ранний буддизм включал в себя Индру, Брахму и другие божества. Новообращенные привнесли в него многое из своего почитания древних богов. Хинаяна приняла Брахму, Вишну и Нараяну под их собственными именами. Махаяна, как мы уже видели, никогда себя серьезно не противопоставляла индуистским учениям и практике. Она создала свою мифологию и говорила об иерархии степеней и качеств божественности, на вершине которой был Адибудда. В то время как брахманы рассматривали Будду как воплощение Вишну, буддисты, платя им любезностью за любезность, отождествляли Вишну с бодхисаттвой Падмапани, называемым Авалокитешвара. Религия становилась личным делом, и аскеты из брахманов считались братьями буддистских саманов. Брахманизм и религия махаяны придерживались тождественных философских и религиозных взглядов. Неуступчивость, характерная для индийского склада ума, проявилась в монистическом идеализме в философии и в свободе культа в религии (*иштадэватараджана*). Метафизика и религия махаяны соответствуют метафизике и тезму адвайты. И ради того, чтобы удовлетворить потребности огромного большинства людей, она превратилась всего лишь в бледную копию Бхагавадгиты. Постепенный процесс интеллектуального растворения и превращений дошел в своем развитии до такой степени, что вызвал появление теории о том, что махаянизм явился лишь сектантской фазой великого вишнуистского движения¹. Хинаяна с ее более аскетическим характером стала рассматриваться как секта шайвизма. Буддизм уже не мог научить ничему своему, особенному. А когда брахманистская вера восприняла всеобъемлющую любовь, преданность богу и провозгласила Будду одним из аватар Вишну, тогда пробил смертный час буддизма в Индии. Буддизм повторил как достижения, так и ошибки индуизма. Неизмеримое прошлое со свойственными ему вымыслами и унаследованными верованиями снова завладело страной, и буддизм исчез, смешавшись с индуизмом.

Буддизм умер естественной смертью в Индии². Утверждение, будто фанатики-жрецы силой вытеснили буддизм, является вымыслом. Верно, что Кумарила и Шанкара подвергли критике буддистские доктрины, но сопротивление, оказанное буддизму брахманизмом, явилось естественным сопротивлением старой организации новому развитию, которое не содержало ничего действительно нового. Насильственное искоренение буддизма в Индии — это легенда. Буддизм и брахманизм приблизились друг к другу

¹ Перерождение буддизма в вайшнавизм можно видеть в Пури, в Ориссе, где храм, первоначально посвященный Гаутаме Будде, теперь является обителью Кришны в форме Джаганнатха (Локанатха). Единственным пережитком буддизма, который мы здесь находим, является то, что люди всех каст едят пищу, приготовленную в доме бога.

² См. Monier Williams, Buddhism, chap. VII.

настолько, что со временем они, смешавшись, в конце концов составили единое целое. Причинами упадка буддизма явились постепенное поглощение и молчаливое равнодушие, а не фанатизм жрецов и методическое уничтожение.

История буддизма имела решающее значение для основной проблемы жизни. Буддизм установил нормы чистой морали, достижимые с громадным трудом, морали, независимой от духовных санкций. Он не смог принести Индии действительного духовного освобождения, несмотря на тот факт, что в нем особое внимание уделялось строгой и простой, истинно добродетельной жизни. Ранний буддизм создал центр, объединявший недовольных индивидов. Хинаяна своими преувеличениями выдала основное слабое место буддистских систем. Махаяна, стремясь исправить недостаток хинаяны, впала в другую крайность и дала влиться в духовную жизнь всякого рода сувериям, что противоречило духу учения Будды. Непреодолимая приверженность моральному закону — вот в чем секрет силы буддизма, а его пренебрежение к мистической стороне природы человека — причина его упадка.

VIII. ВЛИЯНИЕ БУДДИЗМА НА ИНДИЙСКУЮ МЫСЛЬ

Буддизм оставил неизгладимый отпечаток на индийской культуре. Его влияние наблюдается всюду. Индуистская вера восприняла то лучшее, что было в его этике. Уважение ко всему живому, доброта к животным, чувство ответственности, стремление к более высокой жизни — все это с новой силой внедрилось в индийский ум. В результате буддистского влияния брахманистские системы предали забвению те стороны своей религии, которые были несовместимы с человечностью и разумом¹. В Махабхарате есть отзвуки этой благородной стороны буддизма. «Победа увеличивает ненависть, а от ненависти ненависть не уменьшается»². После буддизма индийская мысль не могла принять оптимистический взгляд на мир. Нельзя было более придерживаться норм, которые до тех пор удовлетворяли ум человека. Человеческое существование — это зло, и мукти является освобождением от бытия. Позднейшие философские системы принимают это положение. В ньяе среди зол упоминается рождение (*джанма*) и деятельность (*правритти*)³. И

¹ В произведении, называемом Ачарамаюкха, которое приписывается одному Шанкаре, были запрещены следующие пять предосудительных вещей: 1) жертвоприношения огню, 2) убийство коров для жертвоприношений, 3) самоистязание аскетов, 4) употребление мяса на жертвенных празднествах в честь манов-предков и 5) женитьба на вдове умершего брата. *Agnihotraṃ gavāmbhaṃ sannyāsam phalapaitṛkam devareṇa sutotpattiḥ kalau pañca vivarjayet.* См. также *Nirṇayasindhu*, III. В другом чтении употребляется *aśvāmbhaṃ* вместо *agnihotraṃ*.

² *Udyogaparva*, 71. 56 и 63.

³ *N. S.*, 1.2; IV. 65.

добро и зло нежелательны, поскольку они влекут за собой новое рождение. Мы возвращаемся в мир либо для того, чтобы насладиться воздаянием, либо для того, чтобы подвергнуться наказанию. Родиться — это просто значит умереть. Быть счастливым — это значит не быть рожденным. Мятеж духа против материи господствует в истории индийской мысли со времен Будды. Все жившие после него мыслители жили в тени великого самоотречения. Конец жизни символизируется одеждой саньясина. Преувеличивается зло желания¹. Мир связан желанием². Индийская мысль была вынуждена считаться с буддистскими рассуждениями о непостоянстве жизни и с учением об относительности. Некоторые неправильные толкования Будды и некоторые из его глубочайших, проникновенных мыслей повлияли на последующий ход развития мысли. Лучшие вещи мира умирают, прежде чем возродиться вновь, и именно таким образом погиб в Индии буддизм, чтобы возродиться в утонченном брахманизме. И сегодня Будда живет в жизни тех индусов, которые не отказались от традиций своего прошлого. Его присутствие ощущается везде и всюду. Всюду почитаемый как бог, он занял место в мифологии, которая еще жива в Индии, и, пока остается древняя вера, пока она не погибла от разъедающего влияния нового духа, Будда занимает свое место среди богов Индии.

Его жизнь и учение будут вызывать глубокое уважение человечества, дадут облегчение многим, чей ум в тревоге и смятении, будут радовать простые сердца и дадут ответ на многие наивные молитвы.

ЛИТЕРАТУРА ^[129]

- Saddharma Puṇḍarīka, S. B. E., XXI.
 Buddhist Mahāyāna Texts, S. B. E., I.
 Suzuki, Mahāyāna Buddhism.
 Suzuki, The Awakening of Faith.
 Coomaraswamy, Buddha and the Gospel of Buddhism.

¹ Janma duḥkhaṃ jarā duḥkhaṃ, jāyā duḥkhaṃ punaḥ punaḥ; Āśāśāḥ paramaṃ duḥkhaṃ, nirāśāḥ paramaṃ sukham.

² Āśayā badhyate loke.

Глава одиннадцатая¹

ШКОЛЫ БУДДИЗМА

Введение.— Четыре школы реализма и идеализма.— Вайбхашики.— Природа реальности.— Познание.— Психология.— Саутрантики.— Познание внешнего мира.— Бог и нирвана.— Йогачары.— Их теория познания.— Природа алая-виджняны.— Субъективизм.— Его критика Шанкарой и Кумарилой.— Индивидуальное я.— Формы познания.— Теория мира йогачар.— Авидья и алая.— Нирвана.— Неопределенность алая-виджняны.— Мадхьямики.— Литература.— Критика мадхьямиками йогачар.— Феноменализм.— Теория отношений.— Два вида познания.— Абсолютизм.— Шунья-вада.— Нирвана.— Этика.— Заключение.

1. ЧЕТЫРЕ ШКОЛЫ БУДДИЗМА

Будда использовал критический анализ как путь к истине. Он настаивал на наблюдении и рассуждении. Его религия не была догматической. К Будде как нельзя лучше подходит изречение: «Не нужно принимать мой закон на веру, сначала испытай его, как золото испытывают огнем»². Оставив метафизические проблемы нерешенными, Будда увеличил путаницу в вопросе о первооснове вещей. Ранний буддизм содержал зародыши, которые могли развиваться в различных направлениях. Одним и тем же мыслям не все придают тот смысл, который в них вкладывали их авторы. Поэтому, когда умозрительные философы выхолостили из буддизма большую часть того, что имелось в нем живого и своеобразного, он был сведен к ряду абстрактных положений, которые различные мыслители в соответствии с их склонностями развили в разнообразные системы. Согласно Будде, опыт является единственно доступной нам реальностью, реальным существованием, тем основным фактом, с которым должно согласовываться всякое мышление.

¹ Перевод главы XI, Приложения и примечаний автора сделан О. К. Аржановой.

² К сожалению, этот философский дух многое потерял, когда массы восприняли буддизм как религию. Вера в слова Будды усилилась. «Все, что сказал бог Будда, сказано хорошо», — заявил Ашока. В Дивьявадане говорится: «Небо может опрокинуться с луной и звездами, земля может подняться с горами и лесами, океаны могут высохнуть, но слова Будды останутся верными»^[180].

Эмпиризм Будды ведет к всесторонней критике и разрушению традиционных верований. Эмпиризм буддистских школ является разумным применением критического метода к самому опыту. Буддизм распался на различные философские школы скорее под влиянием логики, а не по установленной схеме. Сразу после смерти Будды начали выявляться расхождения в верованиях и действиях. Даже во время собора в Вайшали происходили догматические дебаты, поведшие к большому собранию, Махасангхе раскольников, которые сами распались на восемь различных школ. Тхеры, созвавшие собор в Вайшали, также распались во II веке до н. э. на несколько школ, хотя их основная ветвь поддерживала сарвасти-ваду, или реалистическую теорию, утверждавшую, что все существует. Канон пали свидетельствует о противоположном движении мысли, и Катхаватту имеет дело со многими из этих сект и школ¹. Индуистские философы не ссылаются на эти школы буддистской философии, появившиеся до I века до н. э. Согласно им, существуют четыре главные буддистские школы, из которых две принадлежат к хинаяне и две к махаяне. Школы хинаяны включают вайбхашиков и саутрантиков, которые являются реалистами, или сарвастивадинами, верящими в то, что существует независимая вселенная, действительная в пространстве и времени, где разум наравне с другими вещами является конечным. Школы махаяны включают йогачар, которые являются идеалистами, и мадхьямиков. Йогачары утверждают, что мысль является самосозидательной и всё производящей. Это основной принцип и даже основной тип и форма реальности. Философия мадхьямиков — это отрицательная критическая система, формулирующая метафизические основы Махаяна-сутр. Мадхьямиков иногда называют *сарвавайнашиками*, или нигилистами².

Тенденции спекулятивных систем буддизма, хотя они существовали уже долгое время, оформились и приобрели стройность только после Канишки. Системы индуистской философии критикуют эти школы, и факт этот указывает на то, что последние относятся к периоду более раннему, чем сами индуистские системы. Мы не намного ошибемся, если отнесем их ко II веку н. э., хотя некоторые выдающиеся представители той или иной школы

¹ См. J. R. A. S., 1891, а также Journal of the Pāli Text Society, 1904—1905.

² В Ай-цзине, относящемся к VI веку, говорится: «Тех, кто преклонялся перед бодхисаттвами и читал Махаяна-сутры, называют махаянистами (большими), тогда как тех, кто не действует, называют хинаянистами (малыми). Но существует два типа так называемых махаянистов. Первый — мадхьямики, второй — йоги; первые заявляют, что то, что обычно называют существованием, в действительности — несуществование и что каждый объект — не что иное, как пустая видимость, подобная иллюзии, а последние утверждают, что в действительности внешних вещей не существует, а имеются внутренние мысли и что все вещи существуют только в уме» (Takakusu, I-tsing, p. 15).

могли жить и в более позднюю эпоху. В III веке после смерти Будды большое значение приобрели вайбхашики, а саутрантики — в IV веке после его смерти. Согласно Арьядэве, мадхьямики появились спустя пять веков после смерти Будды. Асанга, основатель школы йогачар, жил не позднее III века н. э. Буддистская философская мысль достигла своего расцвета в V, VI и VII веках.

II. ВАЙБХАШИКИ

Умозрительные школы, примыкавшие к хинаяне, относятся к сарвасти-ваде ^[131], или плюралистическому реализму ¹. Вайбхашики называются так потому, что они считали язык других школ абсурдным, *вируддхабхаша* ², или потому, что они следовали Вибхаше — комментариям к Абхидхарме. Они отвергали целиком значение сутр и признавали только Абхидхарму. Вайбхашики обращаются к опыту, который порождает неоспоримые свидетельства о природе вещей. Под опытом они понимают знания, полученные путем непосредственного контакта с объектом. Мир открыт для восприятия. Неправильно думать, что нет восприятия внешнего мира, так как без восприятия не может быть вывода. Мы не можем вывести *вьяпти*, или общеутвердительное суждение, если мы не будем иметь восприятий, получаемых с помощью наших органов чувств. Говорить о выводе, абсолютно независимом от каких-либо воспринимаемых объектов, — значит противоречить здравому смыслу ³. Поэтому вайбхашики считают, что существуют объекты двух видов, воспринимаемые и выводимые, чувственные и мыслимые. С помощью заключения можно узнать о том, что внешние объекты существуют повсюду, однако, как правило, на их существование указывает восприятие. Устанавливается различие между внутренним миром идей и внешним миром объектов. Существует различие между тем, каким образом вещи взаимосвязаны в мышлении, и тем, как они взаимосвязаны в природе. Вайбхашики являются

¹ Сарвастивадины, иначе называемые хетувадины, или признающие причинность, считали важными семь работ, главной из которых была работа Катьяйнипутры Джнянапратхана, написанная приблизительно спустя три столетия после смерти Будды. Комментарии к ней, называемые Махавибхаша, были составлены пятьюстами архатами под руководством Васумитры, вероятно, после Великого собрания Канишки. Их краткое изложение мы находим в Абхидхармакоше Васубандху. Яшомитра является автором Абхидхармакошавьякхьи. На отдельных частях Уданавагги, Дхаммапады и Экоттарагамы сказывается влияние сарвасти-вады Буддхачарита Ашвахоши, несмотря на подчеркнутую в ней преданность Будде, и Джатакамала Арьяшуря, кажется, принадлежат к этой школе. Бхаданта (III век н. э.), Дхарматрата, Гхошака и Буддхадэва являются другими выдающимися представителями этого взгляда, хотя они согласны друг с другом не по всем вопросам ^[132].

² См. S. D. S.

³ Sakalalokānubhavavirodhā ca.

дуалистами в понимании природы и отстаивают независимое существование природы и разума. Эпистемологически их теория является наивным реализмом. Разум осознает объекты. Наше знание, или знакомство с вещами, которые не являются духовными, представляет собой не сотворение, а только раскрытие их. Вещи даны нам. Сущность вещей в своем постоянном существовании проходит через три фазы — прошлое, настоящее и будущее.

Постоянными субстанциями являются не преходящие явления, а элементы, которые лежат в их основе. Некоторые сарвастивадины отстаивают вечное существование ноуменальных эквивалентов пяти *скандх*, или элементов вещей. Они избегают трудностей, связанных с проблемой причинности, так как, согласно им, причина и следствие относятся к двум фазам одной и той же вещи. Вода является общей субстанцией льда и пара. Фазы мгновенны, а сущность постоянна. Арьядэва выразил этот взгляд на причину в следующих словах: «Причина никогда не исчезает, она только изменяет свое название, когда она становится следствием, изменившим ее состояние. Например, глина становится кувшином, изменившим свое состояние, и в данном случае исчезает название «глина» и появляется название «кувшин»¹.

Объекты, которые мы видим, перестают существовать, когда они не воспринимаются. Они существуют, но очень короткое время, подобно вспышке молнии. Атомы немедленно разъединяются, и их совокупности существуют кратковременно. Вещи существуют четы-

¹ Сравните взгляд, выраженный в Абхидхармакошабхашье: «Должны ли мы думать, что дерево исчезает в результате соприкосновения с огнем? — Да, ибо, когда дерево сгорает, мы его больше не видим и нет оснований сомневаться в показаниях наших органов чувств. Нет, это вопрос размышлений, ибо если мы даже больше и не видим дерева, то это может быть следствием того факта, что оно исчезает само и задерживает свое обновление. Несуществование дерева, которое, скажете вы, вызвано огнем, представляет собой чистое ничто, фикцию, а фикция не может быть следствием и не может быть вызвана. Кроме того, если разрушение или несуществование, которые наступают после существования, имеют иногда причину, то они, подобно рождению, всегда должны были бы иметь причину. И вы охотно признаете, что огонь, звук и мысль мгновенны по своей природе» (IV. 2). «Если вещи теряют без причины свою собственную природу, как предметы, брошенные в воздух, падают, тогда они должны исчезать в момент своего рождения, и они не могут существовать дальше того момента, в который они начали существовать, или если разрушение, приходящее без причины, не наступит в самый момент рождения вещи, оно не наступит и позднее, так как вещь остается тем, что она собой представляет» (там же). Если вы скажете, что вещь развивается, стареет и т. д., то то, что стареет, что меняется, является серией. Понятие изменения является противоречивым. «То, что одна вещь должна стать другой, отличной от первой, есть абсурд. То, что вещь должна оставаться сама собой, а ее характер — меняться, есть абсурд» (там же, IV. 2). Если вещи мгновенны, то они исчезают без какой-либо причины. Огонь исчезает потому, что он мгновенен, а не потому, что его задувают. Мы не можем разрушить того, что существует, как не можем разрушить и того, что не существует.

ре момента: рождение, существование, разрушение и смерть. Однако мы не можем воспринимать того, что делает их объектами. Объекты существуют независимо от нашего восприятия, даже если они перестают существовать в тот момент, когда мы перестаем их воспринимать. Однако вайбхашики, как и саутрантики, допускают постоянную реальность основных элементов, или их внеумственное существование. Не дается определенной оценки отношению между основной реальностью и ее феноменальными проявлениями. Взгляд на элементы или ноуменальные эквиваленты вещей не ясен. Нам часто говорят, что даже эти элементы мгновенны. Их иногда сводят просто до гипостазированных понятий¹. Я, называемое пудгала, не существует вне элементов личной жизни^[133]. Единство индивида является фикцией с точки зрения непрерывного потока душевных состояний. Эта теория покоится на натуралистических предпосылках и, строго развитая, приводит нас к материализму или сенсуализму. Осознавая, что мы имеем дело с преходящими явлениями, саутрантики доказывают, что основополагающие субстанции выводятся нами, а не непосредственно воспринимаются.

Вайбхашики и саутрантики допускают реальность внешнего мира. Объекты делятся ими на *бахья*, или внешние, и *абхьянтара*, или внутренние. Под первыми они разумеют *бхуту*, или элементы, и *бхаутику*, или объекты, принадлежащие элементам. Под последними они подразумевают *читту*, или интеллект, и *чаитту*, или то, что принадлежит интеллекту².

Существует только четыре, а не пять элементов: земля, которая тверда, вода, которая прохладна, огонь, который горяч, и воздух, который подвижен. Пятый элемент — акаша — не признается. Внешние объекты являются результатами скопления первичных атомов в соответствии с их качествами. Атомистическая теория принимается и вайбхашиками и саутрантиками^[134]. Все

¹ См. The Journal of the Pāli Text Society, 1913—1914, p. 133.

² Мы можем обратить внимание на субъективную и объективную классификации, отмеченные в Абхидхармакоше Васубандху. Субъективная классификация проста. Мы имеем пять *скандх*, или составных частей бытия, двенадцать *аятана*, или размещений, и восемнадцать *дхату*, или основ. Объективная классификация имеет дело с двумя видами объектов — *асанскрита дхармами* (несоставными) и *санскрита дхармами* (составными). Несоставных дхарм, которые не порождаются вещами, самостоятельно существуют и не подлежат изменению, то есть зарождению, росту и разрушению, существует три: 1) *патрисанкхьяниродха*, 2) *апатрисанкхьяниродха*, 3) *акаша*, или пространство. Составных дхарм существует четыре вида: 1) одиннадцать *рупадхарм* (рупа эквивалентна материи), 2) единая *читта* (ум), 3) сорок шесть *чаитта дхарм* и 4) четырнадцать *читтавипраюкта*, или недуховных комбинаций. Семьдесят две составных дхармы и три несоставных дхармы исчерпывают все вещи. Слово «дхарма» означает в буддизме ряд вещей, таких как закон, правило, вера, религия, земное явление, вещи, состояние; здесь оно употребляется для обозначения любого существующего объекта (см. S o g e n, Systems of Buddhistic Thought)^[135].

объекты, в конечном счете, сводятся к атомам. Вайбхашики утверждают, что атом имеет шесть сторон и все же он един, ибо пространство внутри атома не может быть разделено. Они также утверждают, что атомы могут восприниматься в массе, так как мы не можем видеть их поодиночке, так же как мы видим массу волос, а не отдельный волос¹. Согласно Васубандху¹³⁶¹, атом является мельчайшей частицей рупы². Он не может быть куда-либо помещен, раздавлен, измерен или притянут. Он не длинный и не короткий, не квадратный и не круглый, не кривой и не прямой, не высокий и не низкий. Он неделим, не поддается анализу, невидим, неосязаем, не имеет вкуса³. Атомы не могут проникать друг в друга. Вайбхашики и саутрантики не допускают сдвоенных или строенных атомов, хотя они признают неопределенные атомные совокупности. Сложные субстанции состоят из первичных элементов. Тела, которые являются объектами ощущения, представляют собой совокупности атомов. Материальные вещи, которые воспринимаются органами чувств, являются совокупностью четверичного субстрата рупы: цвета, запаха, вкуса, осязания. Частица, обладающая этим четверичным качеством, называется *параману*, или первичным атомом, который не поддается анализу. Параману становятся воспринимаемыми, когда они комбинируются. Воспринимаемая атомарная частица называется *ану*, она является комбинацией параману. Атомы одинаковы во всех элементах, обладающих качествами земли, воздуха, огня и воды. Хотя материальные вещи обладают качествами четырех различных элементов, тем не менее иногда случается, что ряд элементов проявляет свою активность, тогда как другие находятся в потенциальном состоянии. В твердом металле преобладает элемент земли, в жидком потоке — элемент воды, в горящем пламени — элемент огня. Сарвастивадины различают два мира: *бхаджана-локу*, вселенную как обиталище вещей, и *самтвалоку*, мир живых существ. Первый служит второму. Читтавипраюкта дхармы являются составными энергиями, отличными от материи и разума, такими как *прапти* и *апрапти*. Они не активны, а только потенциальны, и становятся действительно существующими, когда они связывают себя с духовной или материальной основами.

Несоставных элементов три. Первый — акаша, который свободен от всех различий и ограничений. Это — вечная, всеохватывающая, положительная субстанция⁴. Она *существует*, хотя и не имеет формы (*рупы*) и не является материальной вещью (*васту*). Второй элемент — апраписанкхьяниродха, это — невосприятие

¹ Ньяя-сутры утверждают, что атом трансцендентален, не воспринимаем органами чувств. N. S., II. 1.36; IV. 2. 14.

² Параману является мельчайшей формой рупы. Она непроницаема, ее нельзя подобрать или бросить.

³ Abhidharmamahāvibhāṣā.

⁴ Это также является взглядом ньяйи.

дхармы, вызванное отсутствием *пратья*, или условий, и не воспроизводимое с помощью знания¹. Это — напряженное сосредоточение на субъекте, так чтобы все другие влияния были устранены. Третий элемент — пратисанкхьяниродха ^[137] — представляет собой положительное использование трансцендентального знания, высший идеал сарвастивадинов. Нирвана, согласно этой школе, не является точно таким же существованием, как существование, обусловленное скандхами, но и не отличается от него. Так как вайбхашики признают постоянное существование атомов скандх, нирвана не может быть состоянием, полностью независимым от скандх. Шанкара критикует три несоставные, или *асанскрита*, дхармы, такие как *авасту* (не субстанциональная), *абхаваматрам* (только отрицательно отличная) и *нирупакхья* (лишенная формы)². Он говорит: верно, что они неопределимы, но это не значит, что они нереальны.

Истинными и доступными нам инструментами познания являются восприятие и понятие. Восприятие, или *грахана*, дает нам истину, ибо оно свободно от всякого воображения, или *калпаны*. Но оно дает нам только неопределенные представления. Понятие или сознание (*адхьявасая*) не дает нам знания, хотя оно определено, ибо оно идеальное или воображаемое. Восприятие не иллюзорно, но неопределенно. Понятие иллюзорно, хотя и определено. Абсолютно неопределенного объекта восприятия не существует. Действительно, трудно различить данный и идеальный аспекты объектов познания. Здесь, кажется, обнаруживается несостоятельность теории вайбхашиков, ибо, если восприятие так неопределенно, то как мы можем сказать, что оно дает нам знание реальности вещей? Возможно, что через посредство восприятия мы сталкиваемся с реальностью и чувствуем, что существует что-то реальное. Но для установления природы объекта, с которым мы приходим в столкновение, необходимо умозаключение.

Воспринимающий, или *упалабдхри*, — это виджняна, и субстрат сознания (*читта*, или ум) — постоянен. Память — это *читтадхарма*, или качество читты. Объектами, действующими на органы чувств, являются рупа (цвет или форма), вкус, запах, осязание и звук. В соответствии с существованием пяти видов объектов, действующих на органы чувств, мы имеем пять органов чувств. После восприятия внешних объектов индрии пробуждают *читту*, или ум, и возбуждают *виджняну*, или сознание. Эти индрии, которые воспринимают объект, по своей природе материальны.

Каждая индрия имеет две части, главную и вспомогательную. В случае зрительного восприятия зрительный нерв будет главным, а глазное яблоко вспомогательным. Говорят, что существует шесть

¹ Vasubandhu.

² V. S. Комментарий, II. 2. 22—24.

видов различений, которым соответствуют пять органов чувств и шестой — ум, являющийся внутренним чувством. Посредством шестого чувства — ума — мы познаем не только конкретный цвет, но и цвет как таковой или звук как таковой. Согласно Васубандху, читта — то же самое, что разум, *виджняна*, или способность проводить различия¹. Не существует души, отличной от виджняны или читты^[138].

Согласно учению этой школы, Будда является обыкновенным человеком, который после достижения ограниченной нирваны в результате достижения просветленности (состояния будды) и после достижения состояния окончательной нирваны в результате смерти перестал существовать. Единственным божественным элементом у Будды было его интуитивное знание истины, которого он достиг без помощи других.

III. САУТРАНТИКИ

Второй школой хинаяны является школа саутрантиков². Саутрантики признают внеумственное существование феноменального мира. Но только у нас нет непосредственного восприятия этого мира. Мы располагаем представлениями, содержащимися в нашем уме, с помощью которых мы делаем вывод о существовании внешних объектов. Они должны существовать, ибо без объектов восприятия не может быть восприятия³.

Мадхава в Сарвадаршана-санграхе излагает аргументы, с помощью которых саутрантики приходят к выводу о существовании внешнего мира: «В конце концов, сознание должно иметь какой-то объект, так как оно обнаруживает себя в двойственности... Если бы данный объект был только формой сознания, он должен был бы проявлять себя как таковой, а не как внешний объект». Современная логика может рассматривать это как смешение объективного и внешнего. Если говорят, что внутреннее начало проявляет себя,

¹ Ум называется читта, потому что он наблюдает (*читати*), манас — потому что он рассматривает (*маньяте*), и виджняна — потому что он различает (*виджняте*). Абхидхармакоша, 2^[139].

² Мадхава говорит о происхождении термина «саутрантика» следующее: «Термин «саутрантика» возник в результате того, что почитаемый Будда сказал своим ученикам, спросившим его, что является основным смыслом (анта) изречения (сутра): «будьте саутрантиками» (S. D. S., p. 332). Возможно, что саутрантиков называют так за их приверженность к Суттапитеке, или разделу, состоящему из проповедей Будды, отрицающих две другие питаки. Саутрантики основываются на сутрах. Они подразделяются на две группы — ту, которая отвергает всякое доказательство, кроме слова бога, и ту, которая признает другие доказательства. Основателем этой системы явился Кумаралабдха, современник Нагарджуны. Дхармоттара, логик, и Яшомитра, автор комментариев к Абхидхармакоше Васубандху, — последователи этой школы.

³ Л о к к, Опыт о человеческом разуме, IV. 4. 3.

как если бы оно было чем-то внешним, саутрантики отвечают: «Это мнение несостоятельно, ибо, если бы не было внешних объектов, то не было бы их генезиса; сравнение, «как если бы оно было чем-то внешним», — незаконно. Ни один здравомыслящий человек не скажет, что Васумитра подобен сыну бездетной матери»¹. Мы предполагаем объективное существование, исходя из определенных свойств, так же как «о сытости судят по удовлетворенному виду, о национальности — по языку и о чувствах — по выражению»². Далее: «Сознание само по себе повсюду одинаково, и если бы существовало только оно, то мир должен был бы быть единым. Однако мы порой имеем синее, порой красное. Это происходит благодаря различиям в самих объектах». Разнообразие форм сознания указывает на существование внешних объектов. Кроме того, «те вещи, которые, пока вещь существует, проявляют себя только временами, должны зависеть от чего-то другого, чем эта вещь». Сознание проявляет себя только временами как синее и т. п. Далее: «Именно знание субъекта (*амай-виджняна*) и есть то, что интересует его. Именно знание объекта (*павритти-виджняна*) является тем, что обнаруживает синее, и т. д.» Наконец, этот внешний мир не возникает по нашей воле. Чтобы объяснить зависимую природу чувственного восприятия, мы должны признать реальность мира, способного породить звук, вкус, запах, осязание, цвет, наслаждение, боль и т. д. Следовательно, этот мир является внешним по отношению к сознанию. Наша вера в него основывается на умозаключении. Мы можем спросить, действительно ли существование этого мира настолько абсолютно, самоочевидно и доказуемо, что оно может рассеять любое сомнение. Декарт возражает: «Не может быть, чтобы какой-то злобный дух витал над нашими умами и пробуждал в них идеи вещей, которые в действительности не существуют». В этом случае мы, кажется, приближаемся к взгляду йогачар, согласно которому непосредственные объекты сознания, о которых мы имеем какое-либо представление, являются нашими идеями. Никакой ложный дух не может обмануть нас в отношении их. Как только нарушается единство мышления и бытия, когда мы отделяем сознание *я* от непосредственного сознания мира, оба они перестают существовать. Теория мадхьямиков последовательно располагает *я* и *не-я* и ведет нас к абсолютному единству, стоящему выше различия *я* и *не-я*.

Утверждая, что не может быть перцептивного знания объектов без существования внешних объектов, саутрантики заявляют, что эти внешние объекты — мгновены. Все вещи — мгновены³. Если объекты, определяющие формы сознания, являются всего

¹ Р., 27.

² Р., 28.

³ S. S. S., III. 3. 16.

лишь мгновеными, то каким образом мы получаем иллюзорные представления постоянных объектов? «Формы объектов одна за другой проникают в разум. Иллюзия одновременности вызывается быстротой смены впечатлений. Точно так же, как стрела, так сказать, одновременно проходит через восемь листьев цветка, а вращение горячей головки образует круг»^[140]. Используя выражение Гамильтона, саутрантиков можно назвать гипотетическими дуалистами или космогетическими идеалистами. Они отрицают какое-либо непосредственное познание независимого мира, но признают его реальность, с тем чтобы объяснить наши восприятия и образы. Объекты даются нам через представления, содержащиеся в уме. Нет сомнения, что, поскольку это есть психологический факт, вайбхашики стоят на более прочной основе. Саутрантики говорят, что во время восприятия мы имеем идею или представление. Непосвященный индивид, ум которого не испорчен психологическими учениями, подтверждает мнение вайбхашиков, когда говорит, что он воспринимает дерево, а не идею, благодаря которой он предполагает существование дерева. Вносить результаты психологического анализа в непосвященный ум воспринимающего индивида — значит совершать психологическую ошибку. Индивид видит дерево, которое не существует в нем. Говорить, что он воспринимает идею, которую позже относит к внешней вещи, — значит искажать очевидные факты. Современная психология подтверждает теорию вайбхашиков о том, что восприятие является актом сознания, который связан с недуховным существованием физического объекта.

Дхармоттара в Ньяябиндутике, комментарии к Ньяябинду Дхармакирти, рассматривает *самьяк-джняну*, или правильное знание, как единственное средство осуществления всех желаний, которые могут появиться у человека. В то время как истинность суждения состоит в его согласии с объектом, проверкой истины является успешная деятельность. Всякое познание служит определенной цели. Оно начинается с представления идеи и оканчивается осуществлением желания, подсказанного ею. Поскольку восприятие и вывод помогают нам в осуществлении наших желаний, они являются действительными формами познания. Представление непосредственно только в восприятии, а в выводе оно опосредствовано *лингой*, или доводом. Сны и иллюзии представляют собой примеры неверного знания.

Признавая реальность внешнего мира, саутрантики продолжают объяснение процесса познания^[141]. Знание возникает на основе четырех условий, каковыми являются: 1) данные, или *аламбана*; 2) предположение, или *саманантара*; 3) посредник, или *сахакари*; 4) доминирующий орган, или *адхипатирупа*. «При восприятии синего понятия синего возникает в процессе осмысления в сфере сознания (*джняна*). Благодаря предположению возрож-

даются старые знания. Ограничение представления того или иного объекта вызывается посредником, светом, как одним условием, и доминирующим органом — как другим»¹. Дхармакирти в Ньяябинду считает, что восприятие — это представление, определяемое исключительно объектом и свободное от всех умственных впечатлений (*калпана*). Очевидно, это — *нирвикалпа*, или неопределенное знание, так как *савикалпа*, или определенное знание, влечет за собой концептуальную деятельность ума. Дхармакирти придерживается того мнения, что названия и отношения навязываются умом, а чувства правильно раскрывают объекты, если они сами не искажены органическими или посторонними причинами. Говорят, что это чистое восприятие, свободное от всяких следов концептуальной деятельности, дает нам объект в его собственной природе (*свалакшанам*). Однако трудно решить с помощью наших действительных восприятий, которые, несомненно, являются чистыми, что соответственно приходится на долю объекта, а что — на долю ума.

В признании атомистической теории саутрантики очень мало отличаются от вайбхашиков. Для саутрантиков *акаша* — это то же самое, что первичный атом, так как и то и другое лишь понятия и ничто больше².

В противоположность вайбхашикам и мадхьямикам саутрантики утверждают, что мышление может мыслить само^[144] и что мы можем иметь самосознание³. Хотя конец пальца не может коснуться самого себя, лампа освещает саму себя и других⁴. Эта теория вполне совместима с реализмом.

Яшомитра, саутрантик и комментатор Абхидхармакоши Васубандху, разбирая вопрос о реальности бога, заявляет: «Творения не создаются ни Ишварой, ни *пурушей* (духом), ни *прадханой* (материей). Если бог был бы единственной причиной, то кем бы он ни был, Махадэвой, Васудэвой или кем-то другим, духом или материей, благодаря простому факту существования такой изначальной причины мир был бы создан в своем единстве сразу и одновременно, так как нельзя признать, что может быть причина без следствия. Но мы видим, что творения возникают не одновременно, а последовательно, одни из утробы, другие из почек. Следовательно, мы приходим к выводу, что имеется серия причин и что бог не является единственной причиной. Но это противоречит тому, что разнообразие причин существует по воле бога; «допустим теперь, что такое-то и такое-то существо рождается, допустим, что другое существо родится таким-то и таким-то образом». Таким путем объясняется факт появления всего созданного и доказывается, что бог —

¹ S. D. S., p. 30 [142].

² S. S. S. S., III. 3. 5 [143].

³ Svasamvitti.

⁴ Bodhicaryāvatāra, IX. 15.

причина их возникновения. На это мы отвечаем, что признать несколько актов божественной воли — значит признать несколько причин, а это признание означает отрицание первой гипотезы, согласно которой существует только одна изначальная причина. Кроме того, эта множественность причин не может быть порождена иначе, как в одно и то же время, так как бог, источник отдельных актов божественной воли, который порождает это разнообразие причин, является сам по себе единым и неделимым. Сыны Шакья утверждают, что эволюция мира не имеет начала»¹.

IV. ЙОГАЧАРЫ

Арьясанга, или Асанга, и его младший брат Васубандху, учитель Дигнаги, явились основоположниками виджняна-вады, или идеалистических взглядов йогачары².

¹ Цитируется по Nariman, Literary History of Sanskrit Buddhism, pp. 284—285^[145].

² Будучи первоначально приверженцем школы сарвасти-вады, Асанга стал главным представителем доктрины йогачары. Он излагает свою доктрину в Йогачарабхумишастре и Махаянасутраланкаре — работе, состоящей из памятных стихов, написанных разным размером, и комментария к ним, составленного автором. Говорят, Васубандху жил приблизительно в последней четверти IV века. Такакусу и Якоби относят его к концу V века. По мнению других, он жил приблизительно в III веке н. э. Ученик Васубандху Гунапрабха был гуру, или учителем, Шри Харши, царя Канауджа, и другом Сюань-Цзана. Этот факт подтверждает мнение Якоби о том, что Васубандху жил приблизительно во второй половине V столетия. Васубандху известен своей глубокой эрудицией и своеобразием мысли. Он является автором Абхидхармакоши — хинаянистской работы. В дальнейшем он был приобщен своим братом Асангой к доктрине махаяны и написал несколько комментариев на тексты махаяны. Ашвагоша также является последователем школы йогачары. Его главная работа называется Махаянапрадхотпада, или The Awakening of Faith in the Mahāyāna (translated by Suzuki in Open Court Series), «Пробуждение веры в махаяну». Утверждение о том, что Ашвагоша — автор этой работы, вызывает сомнение. Он был брахманом Восточной Индии, жившим в I веке н. э. Говорят, что он был духовным советником знаменитого царя кушанов Канишки. (Годы жизни Канишки не установлены; одни — Бойер, Ольденберг и Харапрасад Шастри — относят его к I веку н. э., а другие — к I веку до н. э. Р. Дж. Бхандаркар придерживается мнения, что Канишка жил в III веке н. э. J. R. A. S., Bombay Branch, vol. XX.) Ашвагоша является также автором Буддхачариты. В Ланкаватара-сутре описывается визит Будды к Равану на Цейлоне, во время которого Будда ответил на ряд вопросов в соответствии с доктриной школы йогачары. Эта работа является важным текстом школы йогачары, хотя в ней излагаются и догматы мадхьямиков. Абхисамаяланкаралока и Бодхисаттвабхуми — другие работы этой школы. Среди выдающихся мыслителей этого направления могут быть отмечены Нанда, Дигнага, Дхармапала и Шилабhadра. Последний был профессором в Наланде, и от него Сюань-Цзан приобрел знания буддистской философии. Дигнага, автор Няябиндусубхашиташанграхи и Праманасамуччай, был философом Южной Индии и учеником Асанги или Васубандху. Некоторые считают Дигнагу современником Гунапрабхи и относят его к 520—600 годам н. э.^[146] Не лишено основания мнение, что Калидаса ссылался на него в своей Мегхадуте, а если это так, то он должен был до-

Школа йогачар называется так потому, что она заявляет, что абсолютная истина, или *бодхи*, провозглашенная буддистами, достижима только теми, кто практикует йогу. Название «йогачары» подчеркивает практическую сторону философии, в то время как название «виджняна-вада» подчеркивает ее умозрительные черты. Принцип критического анализа применяется не только к индивидуальному его и материальным объектам, но также к *дхармам*, или элементам вещей ^[147], и развивается в идеализм, который сводит всю реальность к отношениям идей.

Репрезентативная теория восприятия, принятая саутрантиками, естественно приводит нас к субъективизму йогачар. Саутрантики говорят, что наши данные в познании представляют собой беспорядочную смесь, которая приходит к нам извне, доставляемая вещами, которые существуют. Мы не знаем, что представляют собой эти вещи. Если объекты нашего познания являются только идеями нашего ума, которые имеют репрезентативный характер, ибо они относятся к объектам, находящимся вне их, и рассматриваются как образы и следствия вещей, существующих вне мыслящего субъекта, то трудно постичь их природу. Говорят, что они являются символом чего-то, находящегося вне их. Если мы начнем с безотносительных идей, то в дальнейшем их соответствие объектам может быть неверным. Существование внешнего мира является фикцией. Даже если он существует, он никогда не может быть познан. Мы никогда не сможем проникнуть за занавес и узнать, что порождает идеи. «Наши чувства свидетельствуют о том, что у нас есть определенные идеи. И если мы делаем вывод из доказательства, которое не подтверждено предпосылками, мы вводим самих себя в заблуждение» ¹. Когда саутрантики утверждают, что у нас есть идеи и что с их помощью мы заключаем о существовании вещей, то ясно, что если бы внешние тела и существовали, мы не смогли бы познать их, а если бы они не существовали, то даже в этом случае у нас было бы достаточно оснований, чтобы думать, что они существуют ². Если для идеи необходима причина, то этой причиной не обязательно должен быть внешний мир. Даже в отношении идей, которые возникают произвольно, все, что мы можем сказать, это то, что они должны иметь какую-то причину. Саутрантики не разбирают вопрос о выводах из своей репрезентативной теории познания, так как они начинают с признания двух субстанций.

Задача йогачар, подобно Беркли, заключалась в том, чтобы показать необоснованный и внутренне противоречивый характер

стигнуть своего расцвета приблизительно во время Калидасы. Следуют слова: Adreṣ śrīgaṃ harati-dignāgānām pathi pariharan sthūlahastāvalepan. Сугуира говорит, что Дигнага был коренным жителем Авдхры. См. его *Hindu Logic as preserved in China and Japan*, p. 33.

¹ Reid, Works, p. 286.

² Беркли, Трактат о началах человеческого знания, раздел 7.

непознанной абсолютной материи саутрантиков и убедить нас отказаться от всех идей о таком внешнем существовании. У нас нет оснований предполагать, что причиной всех идей является материальная субстанция. Материя — это идея и ничто больше. Вещи представляют собой комбинации ощущений. Объектами знания являются или идеи, действительно запечатленные нашими чувствами, или идеи, полученные в результате размышлений. Внешние объекты, независимые от сознания, неинтеллигибельны. Йогачары спрашивают: «Является ли внешний объект, предполагаемый нами, результатом какого-либо существования, или нет? Он не может быть результатом существования, так как то, что порождается, не может быть неизменным; но он не может не быть результатом существования, ибо то, что не возникает, не может существовать»¹. Далее: «Является ли внешний объект простым атомом или сложным телом? Он не может быть последним, так как мы не знаем, будет ли то, что мы предполагаем, частью или целым. Он не может быть атомом, так как атом — сверхчувственен». Мы не можем познать атомы, а о совокупностях атомов мы не можем сказать, отличаются ли они от атомов, или нет. Если они отличаются от атомов, то их нельзя больше рассматривать как состоящие из атомов. Если же они не отличаются от атомов, то есть если они представляют собой то же самое, что и атомы, то они не могут быть причинами умственных представлений грубых тел. Кроме того, если объекты мгновенны, они могут существовать только мгновение, и знание, которое является следствием, может возникнуть только после того, как причина перестанет существовать, и, таким образом, оно вообще никогда не может возникнуть. В момент познания объект прекратил бы свое существование. Это приводит нас к тому выводу, что для восприятия объекта мы не нуждаемся в объекте. Даже если объекты существуют, они становятся объектами познания с помощью идей, которые принимают форму объектов. Так как эти последние являются тем единственным, в чем мы нуждаемся, то нет необходимости предполагать внешние объекты. Поскольку мы осознаем идеи и вещи вместе, эти два понятия неотличимы. Все свойства, которые мы знаем, — длина, размер, вкус и т. д. — субъективны. Нет объектов, независимых от нас, и когда мы говорим о них, мы только употребляем слова. Внешние объекты не существуют. Видимые явления, окружающие нас, — это порождения нашего сознания. Они появляются и исчезают подобно быстро летящим облакам. Так называемые внешние вещи, звезды и планеты представляют собой в действительности духовный опыт, возникающий в установленном порядке, который может быть определен тем или иным образом².

¹ S. D. S., p. 24.

² Ср. с теорией относительности Эйнштейна, которая доказывает, что даже длина не является абсолютным свойством стержня, а зависит от относительной скорости и положения стержня и наблюдателя.

Мы наблюдаем во внешней природе только то, что существует в наших умах. Если мы попросим объяснить действительное разнообразие идей, йогачары отошлют нас к впечатлениям, оставленным предыдущими идеями. Наши сны полны идей, возникших из предыдущих, содержащихся в уме образов без каких-либо внешних объектов. Именно так должен быть объяснен опыт в состоянии бодрствования¹. Все *дхармы*, или вещи и их качества, представляют собой составные части сознания. Наше сознание с помощью своих двух функций — *кхьяти*, или восприятия, и *ваступративикалпы*, или истолкования, — развивает мир опыта. Йогачары прослеживают деятельность сознания к безначальным инстинктивным тенденциям, действующим в нем².

Йогачары являются сторонниками виджняна-вады. Они отрицают реальное существование всего, за исключением *виджняны*, или сознания. «*Sarvam buddhimayaṃ jagat*» — весь мир идеален. Что бы мы ни говорили о естественном мире, даже то, что он существует вне нас, внутренний опыт отрицать нельзя. Наше знание может не быть собранием истин природы, но никто не будет отрицать его существования. Знание существует. Его наличие очевидно. Эта теория находит поддержку в раннем буддизме, который утверждает, что все, что происходит, является результатом и продуктом мысли. «Все, что мы есть, — это результат того, что мы мыслим; оно основано на наших мыслях, оно является продуктом наших мыслей». Говорят, психо-физический организм, который продолжает существовать после смерти человека, создается возрождением сознания. Так как йогачары не признают зависимости сознания от внешних объектов и утверждают, что оно самостоятельно существующее, их взгляды называются *нираламба-вадой*. Различие между материальными и духовными дхармами исчезает, так как все дхармы — духовные.

Когда мадхьямики доказывают, что даже виджняна не реальна, так как мы не можем иметь сознания без объекта, который мы осо-

¹ Согласно логике Дигнаги, существование означает способность производить действие, *артхаκριякарितва*. Внешние вещи не реальны. Незменная вещь бездейственна. Обладает ли она, в момент когда она заканчивает фазу настоящего, способностью завершить свое прошлое и будущее? Если это так, она завершит их все сразу, так как не естественно, чтобы что-нибудь, что может быть совершенно сейчас, отклалывалось. Если нет — она никогда не завершит их, подобно тому как камень, который не может породить птицу сейчас, не породит ее никогда. Если говорят, что неизменная вещь производит такое-то и такое-то действие в результате взаимодействия других факторов, тогда, если факторы внешни, они действительны; если они дают новую силу неизменным вещам, то первое бытие, которое ощущает недостаток в этой способности, исчезает, а новое бытие, обладающее этим качеством, нарождается. Трудно приписать неизменным вещам, которые всегда идентичны самим себе, последовательную деятельность, поэтому они все проходящи.

² См. *Laṅkāvatāra Sūtra*.

знаем, йогачары им возражают: «Если все есть ничто, тогда ничто само становится критерием истины, и мадхьямики не имеют права дискутировать с другими о различных способах мышления. Тот, кто признает ничто в качестве реального, не может ни доказать свою позицию, ни опровергнуть доводы своего оппонента»¹. Когда мадхьямики считают, что все вещи представляют собой *шунью*, или пустоту, то даже тогда это отсутствие характеристик должно обозначать нечто. В Бодхисаттвабхуме этот вопрос излагается следующим образом: «Для того чтобы шунья (пустота) была оправданным положением, мы должны прежде всего иметь существование того, что является пустотой, и тогда несуществование того, из-за отсутствия чего она является пустотой; но если ничто не существует, то как может существовать пустота»? Мы ошибочно смешиваем понятие змеи с веревкой. Вербка существует, змея — нет. Поэтому веревка не имеет ничего общего со змеей. Подобно этому, качества и характеристики, такие как форма и т. д., обычно приписываемые вещам, могут не существовать. Хотя обозначаемые качества могут не существовать, субстрат существует. Различие джняны и джнеи, знания и познаваемого, на чем-то основывается. Для иллюстрации этого положения в качестве примера берется состояние сна. Видения сна не зависят от чего-либо виденного. Слоны, которых мы видим во сне, не существуют. Они являются продуктом ума и ошибочно считаются объективными. Форма, *акрти*, слона берется мышлением под влиянием впечатления (*вассана*), оставленного зрительным знанием. Даже знание, с помощью которого мы представляем слона, является знанием, приобретенным с помощью мышления. Так как в действительности нет познаваемого, то нет в действительности и знания. Нет материальной *рупы* (формы), нет ничего вне мысли, однако для всех этих воображаемых сущностей также должно быть какое-то основание, и им, согласно йогачарам, является виджняна.

Йогачары — откровенные идеалисты. То, что существует, является только единой однородной виджняной, которая представляет собой не абстрактную, а конкретную реальность. Мыслящая личность узнает о ее существовании и тождественности субъекту только путем познания объектов. Вся система фактов имманентна индивидуальному сознанию. Алая, с ее внутренним дуализмом субъекта и объекта, становится сама маленьким миром. Она ограничена своим собственным кругом изменений. Мир реальности лишен своей независимости и сведен к простой игре идей или связи мыслей. Алая, являющаяся постоянно изменяющимся потоком сознания, представляет собой контраст с Атманом, который неизменен, хотя йогачары и не выясняют точного значения алаи. Иногда алая выступает как действительное *я*, развивающееся и

¹ S. S. S. S., III. 3—4.

постоянно растущее ¹. Оно получает впечатления и развивает зародыши, помещенные в нем *кармой*, или опытом, и постоянно действует. Это не только внешнее *я*, а огромное хранилище сознания, которое йогини обнаруживают с помощью размышления. С помощью размышления и других действий самопознания мы осознаем, что наше бодрствующее или поверхностное сознание является частью более полного целого. Каждый индивид обладает этим огромным целым сознания, большим вместилищем, с содержанием которого мыслящее *я* знакомо не полностью ². Наше личное сознание знает только лишь небольшую часть общей суммы наших душевных состояний, *алая-виджняны*. Имеются указания на то, что иногда алая-виджняна употребляется в смысле абсолютного *я*. Говорят, что она существует без всякого порождения, существования и угасания, *утпадастхитибхангаварджам* ³. Она — постоянная основа бесконечного разнообразия чувств и идей, общая для всех умов. Существует только она одна; индивидуальные продукты сознания представляют собой только лишь явления, фазы алаи. Она является единственным основанием ложной веры в существование мира. Все вещи вселенной находятся в ней. Частные явления представляют собой проявления алаи в соответствии с числом и природой условий. Мы в своем неведении разрываем это сознание на несколько элементов. «То, что относится к природе сознания, является в действительности неделимым, но тем, чьи представления путаются, оно кажется, подразделенным на воспринимаемый объект, воспринимающий субъект и само восприятие» ⁴. И снова: «Реально существует только одна вещь, ее природу составляет разумное начало сознания, ее единство не нарушается разнообразным характером ее проявлений» ⁵. *Мана*, средство познания, *мея*, объект познания, и *пхала*, результат познания, являются различиями внутри целой виджняны. Объекты возникают в результате последовательных модификаций ума. В Ланкаватара-сутре говорится: «Существует читтам, а не объекты, воспринимаемые зрением. С помощью зрительно познаваемых объектов читтам проявляет себя в теле в его объектах наслаждения, покоя и т. д. Он называется алаей людей». Виджняна составляет всю вселенную. Вещи природы являются только лишь ее проявлением. Виджняна — целое само по себе и в своих проявлениях. Мы видим постепенный переход от психологического к логическому *я*.

¹ Ср. неидеализм Джентиле с его упором на мысль и исторический характер реальности.

² Йогачары принимают доктрину подсознательного, которую Уильям Джеймс назвал наиболее важным шагом, сделанным психологией за последние годы.

³ См. *Laṅkāvatāra Sūtra*.

⁴ S. S. S. S., III, 2—4.

⁵ S. S. S. S., III, 2—6.

Все вещи связаны с виджняной. Нет ничего вне мысли. Не может существовать какой-либо абсолютной противоположности между мыслящим субъектом и миром объектов, который он мыслит. Мысль есть начало и конец всякого знания. Отбросьте мысль — и все превратится в ничто. Мыслящий индивид представляет собой не просто индивид, он — часть того, что он знает, и все, что он знает, является частью его. Реальность вне знания, кантовская вещь в себе, есть творение разума. Идея чего-то еще вне мысли, вызывающей ее, является только другой мыслью и ничем больше. Мысль — это единственная реальность, с которой мы должны считаться. Она — то, что познает, и объект, который она познает. Если это является взглядом йогачар, тогда внешний мир становится отрицанием, или не-его, которое мыслящее существо создает в себе и в столкновении с которым оно достигает сознания. Здесь центральным тезисом является первичность и саморазвитие мысли. Мысль составляет структуру, а также содержание действительности. Она не предполагает данных или реальности, внешней для нее, называйте ее как хотите, пространством или природой. Она знает настолько, насколько она мыслит себя как объект своего познания. Мысль содержит в себе все. Если объект, созданный субъектом, отделяется от субъекта и становится непроницаемым, он лишается своей реальности. В этом смысле мысль не что иное, как бог. Йогачары выражают этот взгляд, когда они поучают, что все вещи имманентно существуют в виджняне, когда они доказывают, что алая является общей для всех индивидов и что в то время как феноменальное *я* различается, трансцендентное *я* остается одним и тем же везде. Алая-виджняна — абсолютная всеобщность, все производящая и творящая, не ограниченная временем и пространством, которые являются формами существования конкретной эмпирической индивидуальности. Вещи природы являются отложениями огромного моря мысли. Все они могут быть взяты назад в его прозрачное единство и простоту, которое является материнским морем сознания, откуда вещи возникают и куда они возвращаются. Оно является жизненной основой, порождающей вещи, которые возвращаются. Оно — высшее или совершенное знание, не знающее никаких вещей и не ощущающее различий. Оно неизменно и поэтому совершенно. Алая становится универсальным субъектом, а не эмпирическим *я* ^[148].

Несмотря на то, что метафизически все существует благодаря единой реальности, которой является мысль, йогачары порою сводят материю, противоположную эмпирической личности, к простому ощущению или к комбинации ощущений. Мир — это не просто содержание того или иного сознания. Прочность, расстояние, твердость и сопротивление — это не просто идеи конечного ума. В результате утверждения, что они являются такими идеями, взгляды йогачар становятся явно субъективистскими. Они не могут объяс-

нить мировой организм, который предшествует рождению человеческого сознания. Они не могут также объяснить кажущуюся реальность общего мира, который делает возможным нашу обычную жизнь. В то время как мы хотим признать, что йогачары не пытались поставить мир пространства и времени в зависимость от индивидуального сознания, мы все же не можем не сказать, что в своем страстном желании опровергнуть наивный реализм они смешивали психологические и метафизические положения и поддерживали чистый идеализм. Путаница усиливалась из-за использования одного и того же термина «виджняна» для обозначения как изменяющегося, так и неизменного аспектов духовной жизни. Мы имеем скандха-виджняну, которая является феноменальным следствием кармы, и алая-виджняну, представляющую собой постоянно действующую непрерывную духовную энергию, пронизывающую все. Реальность мира зависит от последней. Абсолютное сознание должно существовать для того, чтобы объекты существовали и познавались. Это не означает, что мир — только сознание. Тем не менее такое предположение часто делается йогачарами.

Йогачары выбросили за борт легковесные утверждения реалистов, рассматривавших ум как самостоятельную вещь, которой во время опыта противостоят другие самостоятельные вещи. Рассматривая две субстанции — материю и дух, они стремились открыть всеобъемлющую реальность, включающую обе субстанции. С подлинной проницательностью они поняли, что действительно созидательным в мире объектов является разум, или *виджняна*, который больше, чем простой индивид. Внутри этой виджняны возникает различие между субъектом и объектом. Алая-виджняна — это основной факт реальности, раскрывающий себя в индивидуальных умах и вещах. Различие между субъектом и объектом — это различие, проводимое самим познанием внутри своей собственной области, а не отношение между двумя независимыми сущностями, как это утверждают вайбхашики и саутрантики. Алая-виджняна — целое, содержащее в себе познающего и познаваемое. К сожалению, мы замечаем тенденцию отождествлять алая-виджняну с скандха-виджняной, которая представляет собой только лишь свойство конечного ума. Если основное познание смешивается с деятельностью частных субъектов в пространстве и времени, то мы встаем на путь, ведущий к пропасти скептицизма. Почти все критики не-буддисты теории йогачар не замечают элемента истины, имеющегося в ней (хотя содержащего массу ошибок), и отвергают ее, как субъективный идеализм.

Шанкара критикует по нескольким направлениям теорию, утверждающую, что мир существует только в человеческом сознании. Он считает, что эта теория не может объяснить разнообразия восприятий. Как мы можем объяснить неожиданный шум, когда мы

наслаждаемся заходом солнца? Сказать, что вещи и идеи представляются вместе, не значит еще, что они — одно и то же. Неразрывная связь отлична от тождества. Если всякое знание лишено содержания, тогда убеждение, что вещи не существуют, также лишено содержания. Сравнение бодрствующего состояния со сном происходит благодаря смешению. Переживания во время сна со сновидениями — субъективны и личны, тогда как переживания в бодрствующем состоянии не являются таковыми. Объекты знания, полученного во время бодрствования, продолжают существовать, тогда как объекты сновидений живут только во сне. Шанкара утверждает, что существует действительное различие между сном и бодрствованием. Мы можем путешествовать во сне на огромные расстояния, и если оба состояния — сон и бодрствование — тождественны, то мы должны проснуться в том месте, куда мы прибыли во сне, а не в том, где мы действительно просыпаемся, то есть где мы находились, когда засыпали. Если говорят, что эти два состояния не непрерывны и что мы можем отличить сон от бодрствования, так же как бодрствование от сна, Шанкара отвечает, что, поскольку опыт в бодрствующем состоянии является единственным опытом, который затрагивает нас практически, мы определяем, что сновидения ложны. Если буддист предполагает ложность мира, воспринимаемого в бодрствующем состоянии, то он должен иметь какой-либо другой опыт, чтобы противопоставить его опыту в бодрствующем состоянии. Если он признает какой-либо более высокий опыт, он должен допустить, что существует что-то постоянное после всего, и, таким образом, теория мгновенности исчезает, и устанавливается ведантизм. Мы не можем воспринимать несуществующие вещи. Шанкара останавливается на психологических фактах. «Мы всегда что-нибудь осознаем», но не просто осознаем. Когда кто-нибудь воспринимает столб или стену, он осознает не только свое восприятие. Мы осознаем объект восприятия, столб или стену. Кресло, которое мы видим во сне, является частью спящего ума не больше, чем кресло, на котором мы сидим во время бодрствования, является частью ума сидящего на нем человека. Зависеть от ума — это не значит быть частью ума. Утверждение, что воспринимающее сознание принимает форму познаваемой вещи, так что мы обычно осознаем не вещь, а только лишь принадлежащую нашему сознанию форму, согласно Шанкаре, является абсурдом. Он спрашивает: если сначала не существовало объектов, как могло восприятие принять форму объектов? Именно потому, что объекты существуют, сознание способно принимать их форму. Иначе сознание было бы свободно в выборе любой формы, которая бы ему понравилась. Когда говорят, что наше осознание вещей как внешних — иллюзорно, что мы видим объекты, как если бы они были внешними, в то время как в действительности они не являются таковыми, Шанкара спрашивает: если действительно не существует

ничего внешнего, то как мы можем иметь иллюзию внешнего? Если бы не было вообще такой вещи, как змея, если бы мы ничего не знали о ней, мы не смогли бы представить себе ее в виде веревки. Поэтому внешние объекты должны существовать ¹.

Кумарила утверждает, что имеется различие между бодрствующим состоянием и сном. «Для нас сознание во время сна, несомненно, опровергается восприятием, получаемым сознанием, находящимся в бодрствующем состоянии, которое противостоит ему. Что тогда, по-вашему, должно составлять различие между реальностью, осознаваемой в бодрствующем состоянии, и сознанием во время сна со сновидениями, если они оба, как вы утверждаете, одинаково ложны?» ² На возражение, что бодрствующее сознание является недостоверным с точки зрения пронипательности йогингов, Кумарила отвечает: «Известно, что такое йогическое сознание не принадлежит никакой личности при ее жизни, а что касается тех, кто достигает состояния йоги, мы не знаем, что случается с чими...» ³ Когда нираламбавадин приводит для обоснования своих положений теорию ньяя, показывая, что суждения и заключения объясняются ею на основе идей субъекта и предиката, составляющих предложения, и что они не предполагают необходимого существования внешней реальности объектов, Кумарила возражает, утверждая, что ньяя принимает реальность внешних объектов и исходит из этого положения ⁴. Если мы проследим различие между идеями и впечатлениями, то это приведет нас к *аньйонья-ашраг*, или взаимной зависимости, и бесконечному регрессу. Мы не можем различать чистую форму идеи. *Васана*, или впечатление, проводит различие в воспринимающем субъекте, а не в воспринимаемом объекте ⁵, сама же *васана* необъяснима. «Идеи мгновенны и исчезают полностью (не оставляя после себя никаких следов), и если не существует связи между воспринимающим и воспринимаемым (так как они оба никогда не выступают вместе), то не может быть и *васаны*». Эти два момента, не существуя вместе, не могут быть связаны с помощью впечатления. Даже если бы они существовали вместе, они не могли бы быть связаны, так как они оба мгновенны и не могут воздействовать друг на друга ⁶. Если свойства предыдущего познания продолжают существовать в последующем, мы не можем сказать, что они исчезают полностью. Это ведет к необходимости неизменного сознания, способного к впечатлениям и сохранению *васан*, что заставляет йогачар рассматривать алаю как неизменную сущность, хотя они обязаны, согласно их буддистским

¹ См. также U d a y a n a, Ātmatattvaviveka.

² V. 3. 88—89. Slokavārttika.

³ Там же, 93—94.

⁴ Там же, 167—175.

⁵ Там же, 180—181.

⁶ Там же, 182—185.

положениям, рассматривать ее как постоянно изменяющуюся. Отсюда неудовлетворительность доктрины йогачар. Критика Шанкары попадает прямо в точку. Если не будет существовать единого постоянного начала, которое познает все, мы не сможем объяснить знание. Если алая-виджняна рассматривается как постоянное *я*, то исчезает отличительная черта буддизма, утверждающего, что нет ничего постоянного. Философский порыв ведет йогачар к теории упанишад, в то время как положения буддизма заставляют их не делать этого.

Однако йогачары чувствуют, что сведение мира к простой взаимосвязи идей лишило бы реальность всякого значения. Ими признается феноменальное существование мира с его различием субъекта и объекта. Мадхава пишет: «Не следует предполагать, что сок, энергия и усвоение, возникающие в результате воображения, и действительная сладость будут представлять собой одно и то же»¹. Это напоминает нам известное кантовское различие между воображаемой и действительной сотней долларов. Психологически йогачары признают различие субъекта и объекта. Но критический анализ показывает им, что объект и субъект являются различиями внутри целого, которое они отождествляют с *виджняной*, или мышлением. Эмпирическое *я* находит объект, противостоящий ему, без которого его собственная сознательная жизнь невозможна. То, что эмпирическое *я* находит как данное, является не абсолютным, а только лишь случайными данными опыта. Мир так же реален, как отдельное *я*, и независим от него, хотя он зависит от всеобщего сознания. Едва ли нужно указывать, как много сходного в этом взгляде на алая-виджняну с философией Фихте, который рассматривает весь опыт как опыт самопознающего субъекта. Для него *я* является одновременно действием и продуктом действия. Его утверждает или постулирует себя и делает это с помощью противопоставления или отличия себя от не-его. Благодаря этому процессу ограничения или отрицания его вызывает к жизни элемент противоположного. Абсолютное *его* сразу дифференцируется на множество конечных *его*, отличных от него и его форм.

Мир в пространстве и времени кажется реальным из-за нашего несовершенного представления. Наш интеллект, в основном свободный от форм субъекта и объекта, все же благодаря преобладания нерреальных идей или безначальному предрасположению² проводит различия между способностью восприятия и содержанием восприятия. Наш буддхи — двойственный, осознающий и неосознающий. Первый ведет к правильному представлению истины; последний, который зависит от основной невосприимчивости, развивается из *скандх*, *аятан* и *дхату* (или материальных компонентов тела),

¹ S. D. S., p. 26.

² Anādivāsanāvaśāt (S. D. S., II. 26).

является источником авидьи и не является авторитетным критерием истины ¹.

Каждый индивид имеет виджняну, в которой зародыши всех вещей существуют в своей идеальной форме. Объективный мир не существует в реальности, но с помощью субъективной иллюзии, создаваемой авидьей, индивид проектирует зародыши в алая-виджняне на внешний мир и представляет, что они таковы, какими они, как ему кажется, должны быть. Здесь мы вновь сталкиваемся с субъективизмом, так как объективный мир сводится к содержанию сознания. «Во всесохраняющем сознании, или алае, существует авидья, и из непросветленного состояния возникает то, что видит, то, что воображает, то, что воспринимает, и объективный мир, и то, что постоянно образует частности» ². Эмпирическое эго возникает в результате смешения алая и авидьи; это эмпирическое эго имеет для своей корреляции эмпирический мир, они оба находятся в мире феноменов и переходят в алаю. Метафизическое является истинной психологическое.

Все мысли, исключая мысли Будды, имеют тройкую природу или характер: 1) воображаемая природа (*парикаल्पита*), 2) зависящая, или причинная природа (*паратантра*) и 3) абсолютная, или метафизическая природа (*паринишпанна*). Наши переживания во время сна со сновидениями относятся к первому классу. Мысли облекают себя в форму виденных во сне вещей. Такими объектами познания, ложно считааемыми объективными, являются телесные органы, вещи, познаваемые ими, и материальная вселенная. В идее эго, *ахамдришти*, мысль представляется себе как объект и субъект познания. Из противоположения двойственности возникают так называемые категории бытия, небытия, сущности и т. д. Двойственная природа является результатом того факта, что мы рассматриваем так называемые объекты, которые представляют собой только формы мышления, как внешние и самостоятельно существующие, так же как спящий верит в реальность виденных им во сне слонов, когда он замечает их. Эта двойственность не имеет метафизической реальности, она является продуктом воображения, *парикаल्पы*, или *викаल्पы*, которое навязывает мышлению категории субъекта и объекта. Но откуда мысли происходят? Что является законом, согласно которому они появляются в установленной последовательности? Они не порождаются внешними объектами реалитов. Они не существуют благодаря неизменному Атману, как утверждают ведантисты, но и не являются самостоятельными. Мысли зависят одна от другой. М. Пуссен пишет: «Все, что буддистские философы, сторонники доктрины кармы, должны признать, это то, что мысли хотя и мгновенны, но не исчезают полностью, а поро-

¹ S. S. S., III. 4. 6—7.

² A ś v a g h o ṣ a, Awakening of Faith, p. 75.

ждают новые мысли, иногда после длительного периода времени. Так как они верили в существование материи и рассматривали человека как психо-физический комплекс, им не трудно было объяснить взаимозависимость мыслей. Шесть классов сознания имели материальную поддержку и внешних возбудителей, и можно было объяснить все психологические факты, включая память, этими шестью классами сознания. Но идеалисты должны были выработать систему психологии без допущения какого-либо материального элемента. Они говорят, что «сознание, признаваемое реалистическими школами, зрительное... духовное сознание создает семена (биджа), которые созреют в должное время без какого-либо вмешательства, исключая силу бодхисаттв, в новом зрительном... духовном сознании. Сейчас эти семена не являются частью зрительного... духовного сознания, которое возникает последовательно между посевом и созревaniem семян; например, сознание синего, которое появится завтра в определенных состояниях сознания, называемых «я», зависит от вчерашнего сознания, основанного на вере. Но эти семена не обязательно будут обнаружены в любом сознании, которое я имеет сегодня. Поэтому мы должны добавить к шестеричному сознанию примитивной психологии еще одну группу сознания, которую современные философы назвали бы бессознательными или неосознанными образами; они являются семенами действительного сознания; они созданы действительным сознанием; они выступают вне и над действительным сознанием, как серия мгновенных неосознанных образов, которые постоянны благодаря непрерывному самовозрождению; эта серия, располагая старыми запасами семян, расширяет их за счет посева новых семян, и она прекращается, когда серии родят плод, а новые семена не будут посеяны»¹. Если новые семена не посеяны, а старые израсходованы, то мы минуем вторую стадию познания и достигаем третьей, называемой *паринишпанна*. Двойственность субъекта и объекта осознается как случайная для мышления, возникающая в результате неправильного представления, создаваемого воображением. Для того чтобы познать метафизический аспект мышления, двойственность должна быть преодолена. Действительно, когда однажды мышление освобождается от двойственности, оно становится непонятным, невыразимым. Нельзя приписывать ему какое-либо свойство (*вишеша*); можно только сказать, что оно существует (*бхавати эва*). Поэтому оно определяется как *вастуматра*, простая вещь, или *читтаматра*, простое мышление.

Мы можем рассматривать парикалпитасатью как позитивную ошибку, подобно тому как мы ошибочно принимаем веревку за змею; паратантрасатью — как относительное познание, когда мы признаем веревку за веревку; и паринишпаннасатью — как

¹ E. R. E., vol. IX, p. 850.

метафизическое проникновение, когда мы осознаем, что веревка является простым понятием, а не существует как вещь в себе. Нагарджуна сводит первые два к одному, санврити сатхе, и называет третью парамартхой. Парикалшита означает то же, что иллюзорное знание Канта, которое чисто субъективно, не будучи обусловлено категориями. Оно не может выдержать критического суждения и не имеет практической пользы. Паратантра аналогично эмпирическому знанию Канта, относительному и обусловленному. Абсолютная реальность, свободная от всех условий, не может быть познана с помощью этого, разбитого на категории, познания. Мы можем подняться до метафизического понимания, так как во всем существует единая всеобщность. Она существует целой и неделимой в каждой отдельной вещи, полностью свободная от всех форм феномена. Множественность возможна из-за подчиненности времени и пространству, которые являются принципами индивидуализации. Алая свободна от различий, хотя в пространстве и времени существуют бесчисленные ее проявления. Высшее состояние, которое выходит за пределы всех противоположностей и в котором положительное и отрицательное представляют собой одно и то же (*бхавабхавасаманата*), йогачары называют *татхатой*, или чистым бытием¹.

Соглашаясь с реалистами, йогачары делят все вещи во вселенной на две группы: *санскрита*, или составные, и *асанскрита*, или несоставные. Составные дхармы делятся так же, как это делают школы реалистов, хотя последние ставят на первое место *рупу*, или материю, а йогачары *читту*, или ум. *Читта*, или ум, является первичным источником всех вещей. Этот читта имеет два аспекта — *лакшана*, или феноменальный, и *бхава*, или ноуменальный. Первый связан с его изменчивостью, последний — с его неизменностью. Ум выполняет две функции: наблюдение за объектами и получение впечатлений. Он имеет всего восемь дхарм: пять зависящих от органов чувств, шестую — внутреннего чувства, седьмую — виджняны, которая свидетельствует о них, и восьмую — алая-виджняны².

¹ См. Mahāyānasūtrālaṅkāra.

² Шанкара говорит: «Ссылаясь на эту доктрину, мы делаем следующие замечания: „Эти две совокупности, образующие два различных класса и имеющие две различные причины, которые принимают буддисты, а именно совокупность элементов и элементарных вещей, причиной которых являются атомы, и совокупность пяти скандх, согласно буддистским принципам, не могут быть установлены, то есть нельзя объяснить, как эти совокупности осуществляются, так как части, составляющие (материальные) совокупности, лишены интеллекта, а появление сознания зависит от совокупности атомов, имевшей место прежде. И буддисты не признают никакого другого постоянного разумного существа, такого как наслаждающаяся душа или господствующий бог, которое могло бы воздействовать на совокупность атомов. Нельзя также признать того, что атомы и скандхи начинают действовать произвольно, так как это означало бы, что они никогда не прекратят своего действия. Нельзя также искать причину совокупности в так называемом вместилище

Асанскрита дхарм шесть: акаша — безграничная, свободная от всех изменений, которая отождествляется с простым бытием; пратисанкхьяниродха — прекращение всех видов *клеши*, или страданий, достигаемое с помощью силы совершенного знания; апра-тисанкхьяниродха — прекращение страданий, достигаемое без помощи совершенного знания; *ачала* — это состояние безразличия ко всякому устремлению и наслаждению, и санджняведананиродха — состояние, где не действуют *ведана* (чувства) и *санджня* (восприятие). Эти первые пять не являются независимыми, но они носят различные названия, которые условно используются для обозначения ноуменального аспекта вселенной. Мы можем назвать их различными стадиями, посредством которых может быть достигнута высшая реальность. Дхармапала говорит: «Все эти пять условных терминов обозначают различные стадии проявления и части чистого бытия». Это приводит нас к истинному метафизическому абсолюту школы йогачар, а именно — *тамхате*. «Это трансцендентальная истина всего, и она называется татхатой, потому что ее сущность реальна и вечна. Ее природа недоступна для выражения. Она неопределима»¹. Чтобы мы ошибочно не принимали ее за ничто, она называется *бхавой*, или существованием.

Асанга говорит: «Она не может быть названа ни существованием, ни несуществованием. Она ни то и ни другое. Она не рождается и не разрушается. Она не увеличивается и не уменьшается. Она не чистота и не грязь. Такова действительная лакшана, или природа трансцендентной истины».

Чистое бытие, или *тамхата*, называется также *алая-виджняной* в ее динамическом аспекте, когда она сочетается с началом индивидуализации или отрицания. В тот момент, когда мы вводим чистое бытие в виджняну или чит, мы вносим элемент индивидуализма. Алая вечно имеет различие в своем собственном сердце. Мы имеем самопознающее сознание, абсолют гегелевского типа². В тот

(то есть *алая-виджняна правахе*, потоке самопознания), так как последнее должно быть описано или как отличное от единичного сознания, или как неотличное от него. В первом случае оно или постоянно, и тогда оно является не чем иным, как постоянной душой ведантистов, или непостоянно, и тогда, будучи признанным только лишь мгновенным, оно не может оказывать какого-либо влияния и поэтому не может быть причиной движения атомов. И во втором случае мы не продвинемся дальше этого. Исходя из всех этих причин, образование совокупности не может быть объяснено. Но без совокупности наступил бы конец потоку земного существования, который предполагает эти совокупности» (Commentary on Vedānta-Sūtras, edited by G. Thibaut, pp. 403—404). Авидья не может служить объяснением образования совокупностей, ибо «как она может быть причиной того, без чего она, как и ее вместилище, не способна к существованию? Кроме того, понятие причинности является само по себе непонятным»^[140].

¹ Vasubandhu [150].

² «То, что имеется духовное самосознающее существо, в котором все, что реально, является активностью или выражением; то, что мы связаны

момент, когда мы спускаемся от абсолютного бытия к алая-виджняне, мы получаем в дополнение к сознанию принцип пространства и в дополнение к бытию — небытие. Пространство — это не что иное, как форма конкретизации, и оно не имеет своего собственного реального существования. Весь феноменальный мир существует благодаря конкретизации неупорядоченного ума. Если эта путаница проясняется, то формы относительного существования исчезают. Пространство реально и вечно в ограниченном смысле ¹. Случайные явления, прослеживаемые авидьей, не затрагивают чистого духа. Мы, кажется, имеем то, что поздняя веданта называет *виварта-вадой*, или феноменализмом. «Видимость двойственности в единстве сознания есть иллюзия» ². И снова: «Внутреннее начало проявляет себя, как если бы оно было внешним» ³. Единая истина выступает в форме мира благодаря силе авидьи. Мы не можем сказать, в каком смысле все вещи существуют в абсолюте. Если все они существуют в нем, то нет смысла в развитии. Если они не существуют в нем, а абсолюте производит их, то он не может оставаться вне воздействия на него того, что он производит. Авидья, которая является причиной всякого опыта и существует в тот момент, когда мы обладаем алая-виджняной, не может быть объяснена. «Хотя все формы сознания и мышления являются продуктами авидьи, авидья по своей первичной природе идентична и неидентична с просветлением. В одном смысле она разрушима, в другом — нет» ⁴. Просветление и непросветление — это одно и то же, так же как все виды керамики хотя и различны, но делаются из одной и той же глины ⁵. Татхата — это первоначало. Далее следуют алая с авидьей. Затем мы имеем эмпирические субъекты и объекты, которые растут, питая один другой.

Каждый индивид имеет в себе более высокое начало, связанное с эгоистичной индивидуальностью. Индивидуальность присутствует нам до тех пор, пока мы подвержены авидье. «Различия среди людей существуют благодаря силе неведения. Хотя все существа одинаково обладают одними и теми же качествами, все же в зависимости от силы неведения или начала индивидуализации, действующих вечно, они варьируются в таких огромных степенях, которые

с духовным существом не просто как части мира, которые являются его выражением, а как участники в какой-то зачаточной степени самосознания, с помощью которого оно сейчас же образует и отделяет себя от мира; то, что это участие является источником морали и религии, — это мы считаем важнейшей истиной, которой должен был учить Гегель» (Т. Н. G e e n, Works, vol. III, p. 146).

¹ Suzuki, The Awakening of Faith, p. 107.

² S. D. S., p. 27.

³ Там же.

⁴ Suzuki, The Awakening of Faith, p. 67.

⁵ Там же, стр. 73—74.

превышают количество песчинок Ганга»¹. Сансара — это продолжение, или *правритти*, конкретизирующей тенденции благодаря заблуждению нашего мышления. *Васаны*, или тенденции, и *карма*, или действие, непрерывно поддерживают продолжение кругооборота. Алая, или читта, является источником объектов, которые мы воспринимаем, и содержит в себе потенции, определяемые нашим прошлым поведением, которые должны развиваться. Все дхармы — боль, наслаждения, хорошее и плохое поведение — представляют собой внешние проявления потенциальных семян, хранимых в алае. Некоторые из этих семян полны скверны² и, таким образом, содействуют сансаре. Другие свободны от этой скверны³ и ведут к освобождению. Здесь налицо присутствие трансцендентального элемента, который помогает нам думать о более высоких идеях.

Но простое присутствие абсолюта не поведет к освобождению. Проводится различие между *raison d'être* (*хету*) и причиной (*пратьяя*). Горючая природа дерева — это *raison d'être* огня; но мы должны поджечь его, иначе оно не будет гореть. Даже если присутствие абсолюта может быть *raison d'être* спасения, все же необходимо действие ума и добродетели. Асанга пишет: «Не стремясь к богатству или наслаждению, не вынашивая какой-либо мысли нарушить заповеди, не чувствуя себя удрученными перед лицом зла, не пробуждая какого-либо отвращения или лености внимания при совершении добрых дел, сохраняя ясность ума среди беспорядка и путаницы мира и, наконец, будучи всегда прямодушными (экачита) и правильно понимая природу вещей, бодхисаттвы осознают истину виджнянаматры, истину происхождения всего в сознании». Йогачары практикуют йогу. Йога помогает нам приобрести интуитивную пронизательность. Логически последовательное понимание дает нам зависимое, или эмпирическое знание. Метафизическая истина требует логической дисциплины. Когда ум свободен от всех предрассудков и иллюзий, он отражает истину⁴.

Нирвана — это очищение ума, его восстановление в первоначальной или лучезарной прозрачности. «Когда благодаря правильности отражения мы освобождаемся от всех предрассудков, возникает знание, свободное от иллюзий, которые принимают форму объектов, и оно называется *маходая*, величественное возвышение или освобож-

¹ Suzuki, *The Awakening of Faith*, p. 89.

² Sāsravabīja.

³ Anāsravabīja.

⁴ См. последнюю главу «Этики» Спинозы, где он доказывает, что бесконечно в человеке, чьей сущностью являются свет и гармония, будет свободно от мира темноты и раздора, когда страсти будут подчинены. Пока ум является жертвой страстей, он ошибочно принимает нереальное за реальное. Когда будет уничтожена неустойчивость ума, возникающая из-за этих страстей, станет возможной интуиция истинного «существования вещей».

дение¹. Виджнянаматра шастра различает четыре вида нирваны: 1) нирвана — синоним *дхармакайи*, чистой сущности, присутствующей во всех вещах. Этой нирваной обладает каждый чувствующий индивид, чистый и незапятнанный в его природном бытии. 2) Упадхисеша нирвана, или то, что имеет некоторые остатки. Это состояние относительного бытия, которое хотя и свободно от всех воздействий, всех помех, все же находится в оковах материальности, вызывающей страдания и нищету. 3) Анупадхисеша нирвана, или то, что не имеет остатков. Это полное освобождение от всех оков. 4) Нирвана, которая означает абсолютное просветление и имеет своим объектом принесение пользы другим, является высшим видом нирваны.

В то время как теория йогачар сослужила хорошую службу науке логики, указав на необходимость мышления для всей реальности, она обнаружила свою слабость частым отрицанием всякой внеумственной реальности и опыта. Употребление термина «алая-виджняна» очень неопределенно. Иногда она рассматривается как синоним татхаты, когда она отождествляется с вастуматрой, простой абстракцией бытия, чистым существованием, гегелевским *Sein* (бытием), основой, которая сохраняется, когда мы абстрагируемся от отдельного факта и формы существования. С другой стороны, она рассматривается как феномен ума, включающий другие феномены в свою сферу. Она — также космический ум, заключающий в себе принцип отрицания. Иногда она приравнивается к потоку индивидуального сознания. Неопределенность теории по такому важнейшему пункту вызвала обилие законной критики.

V. МАДХЬЯМИКИ²

Философия мадхьямиков является древней системой, которая своими корнями уходит к учению самого Будды. Будда называл свое этическое учение Средним (*мадхьяма*) Путем и отвергал две

¹ S. D. S., p. 26.

² Важнейшей работой по философии мадхьямиков являются Мадхьямика-сутры Нагарджуны, брахмана из Южной Индии, который, по мнению Кумарадживы, переведшего его биографию на китайский язык в 401 году н. э., жил приблизительно в половине II века н. э., хотя традиции его системы могут быть отнесены к I веку н. э. Существует также мнение, что Нагарджуна жил в I веке до н. э. Сарат Чандра Дас придерживается мнения (см. *Indian Pundits in the Land of Snow*, p. 15), что Нагарджуна приобщил к буддизму Джорабхадра, который жил в 56 году до н. э., если только можно верить документам индийской истории, хранящимся в архивах далай-ламы. Китайский путешественник Сюань Цзан придерживается мнения, что Нагарджуна жил в Южной Кошале 400 лет спустя после смерти Будды и достиг высшего просветления как бодхисаттва. Д-р Видьябхушан относит Нагарджуна к III веку н. э. Ни в каком случае он не мог жить позднее 401 года н. э.,

крайности: преувеличенный аскетизм и легкую мирскую жизнь. В метафизике он также осуждал всякие крайние позиции — такие, как утверждения, что все существует и что ничто не существует^[151]. Философия мадхьямиков пытается выбрать среднее между крайним утверждением и крайним отрицанием. В Нагарджуне мы имеем одного из величайших мыслителей Индии, который, как мы видим, гораздо глубже исследовал содержание опыта, чем субъективисты или реалисты. Ему помогали неэгоистичный интеллектуальный энтузиазм и философское рвение, целью которых были тщательность и полнота исследования ради их самих. Его философия порою ближе к скептицизму, а порою — к мистицизму. Его скептицизм возник благодаря тому, что он осознал относительность, присущую мышлению. Все же он верит в абсолютный стандарт реальности. Его скептицизм — буддистский, тогда как его абсолютизм заимствован из упанишад. С истинно философским духом Нагарджуна обнаруживает парадоксы, которые наше повседневное сознание скрывает с помощью более или менее бессмысленной фразеологии и безразличия к размышлению. Йогачары предлагают относительный взгляд на реальность, на основе которого Нагарджуна развивает свой скептицизм. Но положительная часть его философии не отличается от адвайтического толкования учения упанишад. Было бы серьезной ошибкой предполагать, что Нагарджуна только лишь возрождает доктрину упанишад. Повидимому, он черпает свое вдохновение из упанишад, хотя его философия развивается в рамках буддистских взглядов и с особой ссылкой на них. В результате появился тип мышления, которого не существовало до этого, хотя предполагалось, что он должен был бы происходить из Праджняпарамиты. Пожалуй, лучше указать, что общее мнение считает шунья-ваду более ранним учением, чем виджняна-ваду, хотя никто не может быть в этом уверен. Повидимому, они обе развивались рядом. Так или иначе, порядок нашего изложения поможет нам увидеть логические отношения между двумя системами.

когда Кумараджива перевел описание жизни Нагарджуны на китайский язык. Более того, Нагарджуна располагает знанием определений 16 категорий, как они даны в Ньяя-сутрах, и пишет трактат о праманах. В нем Нагарджуна сводит силлогизм из пяти членов к силлогизму из трех членов. В другой работе по логике, называемой Упаякаушальяхридая шастра, мы находим ясное проявление искусства дебатов. В Виграхавьявартани карике Нагарджуна критикует теорию праманов ньяйи, и, пожалуй, Ватсьяяна знаком со взглядами Нагарджуны. Санскритские комментарии на Мадхьямика-сутры, которыми мы располагаем, написаны Чандракирти, жившим, вероятно, в первой половине VII века н. э. Сантидэва (VII век н. э.) иногда упоминается среди мадхьямиков, а иногда среди йогачар. В своих работах Бодхичарьяватаре и Шикшасамуччае он признает два вида истины — санврити и парамартху — и принимает доктрину шунья. «Сделай твои заслуги убедительными с помощью подвигов, полных духа сострадания и шунья» (Śikṣāsamuccaya, V. 21). Другие системы мышления критикуют теорию мадхьямиков.

VI. ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

Если мы не можем перейти от восприятий к объектам, к которым они, как предполагается, относятся или которые они представляют, то как мы можем выйти за пределы восприятий к самосознанию, которое, говорят, воспринимает? Мы не можем приписывать мышлению реальность, которую мы отрицаем у внешнего мира, так как они оба являются сериями преходящих явлений. Мы не знаем, что представляет собой сознание, находящееся вне созерцания, чувствования, желания и т. д. Субстанция не отличается от атрибутов. Если это так, то она находится вне восприятия. Поэтому нет нужды рассматривать внешний мир как проявление внутреннего и делать субъект всепроникающим. Йогачары объясняют эмпирический мир на основе существования постоянного субъекта. Данный аргумент идет дальше этого, и всякая тень души исчезает. Если йогачары правы, то тогда нет познаваемых объектов. Даже виджняна не может существовать, если нет познаваемых объектов¹. Отсутствие объектов означает отсутствие субъектов. Таким образом, теория мадхьямиков отвергает неизменную алаю и оставляет поток идей на произвол судьбы. Если объективные отношения не могут быть раскрыты, то нет вообще и мира. Внешние объекты, так же как и внутренние состояния, представляют собой пустоту, *шунью*. Мадхьямики говорят, что мы спим, даже когда мы бодрствуем. Под давлением логики мадхьямики приходят к выводу о полной необъяснимости субъекта и объекта. Объяснения науки и здравого смысла, которые утверждают их действительность, интересны и ценны, но они не являются окончательной истиной. Поэтому прежде, чем мы попытаемся определить точное значение теории феноменальности мира мадхьямиков, рассмотрим аргументы, с помощью которых мадхьямики обосновывают свой взгляд.

Мадхьямики, как показывает это название, занимают среднюю позицию между крайним утверждением и крайним отрицанием. Если бы мир был реальным, то в нем не могло бы происходить никаких изменений. Совершенствование и просветление возможны только в том случае, если мир подвижен и находится в состоянии постоянного становления. Комментируя Нагарджуна, Чандракирти замечает: «Если бы все имело свое собственное самостоятельное существование, которое делает невозможным переход от одного состояния к другому, то как могла бы личность желать подняться, если бы она когда-либо этого захотела, выше и выше по лестнице существования?» Мы не можем делать что-либо в мире совершенном и реальном. Поэтому он должен быть нереальным. Нагарджуна говорит: «Если вы отрицаете доктрину шуньи,

¹ S. S. S., III. 1. 18.

то вы отрицаете причинность. Если бы имелась такая вещь, как самостоятельное существование, то многочисленность вещей должна была бы рассматриваться как несоздаваемая и неисчезающая, а это равноценно вечному ничто. Если бы не было пустоты, то не было бы достижения того, что еще не достигнуто, не было бы прекращения страдания или угасания всех страстей»¹. Природа мира, как развивающегося процесса, заставляет нас отрицать абсолютную реальность его. Исходя из этого кажется ясным, что в то время, как Нагарджуна отрицает абсолютное бытие мира, он не сводит его к простому ничто.

Теория феноменальной природы мира мадхьямиков исходит из доктрины *пратитьясамутпады*, или зависимого происхождения. Вещь является множеством дхарм, следующих одна за другой в непрерывной последовательности. Индивидуальное человеческое бытие представляет собой собрание дхарм, так как каждая мысль, чувство или желание является дхармой. Колесница — это название собрания материальных дхарм; человек — это собрание материальных и духовных дхарм, которые образуют его псевдоиндивидуальность. Вне этих дхарм колесница и человек имеют только идеальное существование, существование обозначения (*праджняпти*). Существоют только дхармы, но они обречены на разрушение. Дхармы — это моменты непрерывного. Каждая мысль может иметь в качестве ее определяющей причины, или *пратьяйи*, большое количество дхарм, более или менее внешних по отношению к ней: объект зрения, зрительный орган и т. д., но ее причиной, или, точнее, так называемой *хету*, является мысль, непосредственно предшествующая ей, так же как каждый момент горения зависит от горючего, фитиля и т. д., хотя на самом деле он является продолжением предыдущего момента горения. Ничто не существует само по себе. Все зависит от чего-либо другого. Мадхьямики не считают все дхармы, а равно их собрания, нереальными, хотя они и рассматривают их как феноменальные и мгновенные². Все же следует отметить, что иногда в пылу доказательства они утверждают, что все дхармы — несуществующие.

Если неспособность объяснить — достаточная причина для отрицания реальности вещи, тогда внешние объекты и внутренние души являются нереальными. Йогачары утверждают, что внешние объекты нереальны, ибо мы не можем сказать, возникают ли они из существования, или нет, являются ли они простыми атомами или сложными телами. Нагарджуна принимает принцип, лежащий в основе этой теории, согласно которому то, что непонятно, не

¹ Гл. XXIV.

² «Когда мы начинаем внимательно изучать вещи, мы не можем ничего утверждать в отношении их природы; следовательно, мы должны заявить, что все вещи необъяснимы и лишены какой-либо определенной природы или характера» (Lankāvatāra Sūtra, II. 173).

реально, но он добавляет, что исходя из этого положения даже сознание, или *виджняну*, следует считать нереальным, так как мы не можем сказать что-либо определенное о ней. В связи с этим Нагарджуна развивает свою теорию отношений. Йогачары утверждают, что все вещи существуют благодаря отношениям сознания. Мы не знаем какого-либо другого посредника, кроме мыслящего сознания, благодаря которому только отдельные вещи могут существовать. Нагарджуна признает, что отношения образуют мир. Мир — это лишь комплекс этих отношений. Небесные светила, земные вещи, все тела, образующие этот остов мира, не имеют субстанциального существования. Они являются гипостазированными отношениями. Но сами по себе отношения непонятны. Нагарджуна показывает, что весь мир опыта — это видимость, простая сеть непонятных отношений. Материя и дух, пространство и время, причина и субстанция, движение и покой — все они подобны безосновательному сооружению видения, которое не оставляет после себя никаких следов. Реальность должна быть, по крайней мере, определенной. Но категории, с помощью которых мы создаем нашу реальность или опыт, являются непонятными и внутренне противоречивыми. Понятность — это минимум того, что мы ожидаем от реальности, но отношения опыта не располагают даже этим. Вещи, которые неопределенны, могут быть действительными, но они не реальны. Мы вспоминаем попытку Бредли, так как общий принцип является одним и тем же в обоих случаях. Конечно, мы не имеем здесь ясного систематического изложения, которое создает величие метафизики Бредли. Попытка Нагарджуны не такая полная и систематическая, как метафизика Бредли. Ему не хватает увлечения последнего системой и соразмерностью, но он знаком с общим принципом, и его работа имеет целостность, несмотря на многие недостатки, а также многословие.

Категория *гати*, или движения, необъяснима. Мы не можем понять ее природу. Вещь не может быть в двух местах в одно и то же время. «Мы не проходим путь, который уже прошли. Мы не проходим также того, что только еще предстоит пройти. Существование пути, который не был пройден или не должен быть пройден, выше понимания»¹. Путь может быть разделен на две части: ту, которая уже была пройдена, и ту, которую еще предстоит пройти. Третья — невозможна. Первая — пройдена, вторая — еще нет, поэтому прохождение является невозможным. Следствия этого отрицания движения развиты в следующих стихах². Так как нет прохождения, то не может быть и проходящего³. Не может быть агента без прохождения и, к тому же, как может агент проходить?

¹ Mādhyamika Sūtras, II. 1.

² II. 2—5.

³ II. 6. 7. 8.

«Так как вы не начинаете проходить путь, который уже был пройден, и не начинаете проходить того, что еще не было пройдено, или того, что проходится, что тогда вы начинаете проходить?»¹ Мы не можем утверждать тождества проходящего и прохождения, так как не может быть проходящего без действия прохождения. Если мы говорим, что проходящий отличается от прохождения, то мы утверждаем, что может быть действие прохождения без проходящего, так же как проходящий без действия прохождения. Они не тождественны друг с другом и не отличаются друг от друга, и единственным заключением является то, что проходящий, путь и акт прохождения — не реальны². Мы также не можем сказать, что акт остановки или покоя (*stхiti*) — реален. Движение, изменение и покой — все это непонятно. Может показаться, что во всем этом Нагарджуна создает искусственные трудности, так как изменение и движение являются фактами. Нет сомнения в том, что они действительны, но вопрос заключается в том, каким образом мы можем понять их? До тех пор пока мы философствуем, мы не можем закончить, не дав исчерпывающих объяснений. Движение и покой не могут быть объяснены полностью, и поэтому они не являются окончательными истинами, а только лишь относительными терминами, полезными условностями.

В главе VII Нагарджуна поднимает вопрос о сложных субстанциях, или *санскритах*, которые порождаются, существуют и исчезают³. Если эти три состояния: порождение, существование и угасание — в отдельности не характеризуют санскриту, то как могут они вместе или одновременно существовать в одном и том же объекте? Если объект во время своего порождения не исчезает и не существует, то он не называется санскрита. То же самое относится и к двум другим состояниям. Тем не менее все три состояния не могут существовать в один и тот же момент. Свет и темнота не могут существовать одновременно, поэтому санскриты не реальны. В главе XXI он поднимает вопрос о происхождении и исчезновении (*санхвава — vibхava*) и доказывает их нереальность. С критической точки зрения, ни порождение, ни разрушение невозможны. В главе XIV понятие времени, включающее прошлое, настоящее и будущее, объявляется непонятной категорией. Прошлое является сомнительным сообщением, а будущее — неопределенным предсказанием. То, что переживается в настоящее время, кажется всем, что есть. Но мы не можем иметь настоящего отдельно от прошлого и будущего. Поэтому время представляет собой форму мышления, созданную из ничто⁴.

¹ II. 12.

² II. 14. 18.

³ Utpāda-sthiti-bhaṅga-samāhāra-svabhāvam.

⁴ Te ākaśasthitena cetasā kālaṃ kurvanti.

Вещь познается нами через ее качества. Когда мы постигаем все качества, то мы, говорят, познаем вещь, а когда мы не познаем их, то мы не познаем и сущность. В главе V Нагарджуна разбирает этот вопрос, особо останавливаясь на элементах земли, воды, огня, воздуха, *акаши*, или эфира, сознания, или *виджняны*, и утверждает, что не существует субстанции, предшествующей качеству, ибо это означало бы бескачественную субстанцию¹. Где в таком случае могут существовать качества? Повидимому, они не могут находиться ни в субстанции без качеств, ни в самих себе и не могут быть нигде еще. С другой стороны, субстанция не может существовать вне качеств, и нет ничего, что не было бы субстанцией или качеством. Качество приводит нас к субстанции, а субстанция ведет к качеству, и мы не знаем, являются ли они одним и тем же или отличаются друг от друга. В главе XV разбирается вопрос о *свабхаве*, или врожденном качестве, и указывается на невозможность доказательства того, что существование или несуществование являются неотъемлемым качеством субстанции. Качества, подобные цвету, твердости, мягкости, запаху, вкусу и т. д., субъективны. Они существуют потому, что существуют чувства. Без глаза не было бы цвета, без уха — звука. Таким образом, качества зависят от условий иных, чем они, и отличны от них. Они не являются независимо реальными, ибо они зависят от наших органов чувств. Они не могут существовать в себе. Так как качества существуют в отношении к органам чувств, они целиком зависят от чувств, и поэтому Нагарджуна не разделяет качества на первичные и вторичные. Поскольку качества являются только лишь видимостью, вещи, которым они принадлежат, не могут быть реальными. Если вещь связана с качествами, тогда «видимый» характер качеств должен воздействовать, в свою очередь, на вещь. Мы никогда не знаем вещей, которые обладают этими качествами. Наше знание ограничено качествами. Так называемая вещь находится вне опыта, и поэтому вера в нее является догматическим предположением. Мы не можем сказать, что именно эти качества, а не какие-либо другие, принадлежат данной вещи. Если субстанция является только клеем, соединяющим или удерживающим качества вместе, не допуская их смешения друг с другом, тогда она становится просто отношением. В таком случае субстанция представляет собой абстрактное отношение качеств и не может существовать отдельно от сознания, являющегося средством, с помощью которого она создается. Субстанция и качество коррелятивны и не могут быть отнесены к реальности как целое. То, что абсолютно существует, не является ни субстанцией, ни качеством, которые взаимозависимы. Временно в нашем опыте мы можем принять субстанцию за то, чему принадлежат качества,

¹ Гл. I.

так как мы не можем представить себе такие качества, как вес, форма и т. д., отдельно от основного субстрата. Фактически Нагарджуна верит, что вещи кажутся ральными благодаря отношениям причинности, зависимости, смежности и условности.

Противоречие отношений причинности разбирается в главе IV Мадхьямика-сутр. «Объект, отделенный от его причины, невоспринимаем, и причина объекта, отделенная от объекта, не может быть воспринята. Если причина объекта отделена от самого объекта, то вы считаете, что объект является беспричинным. Но утверждать существование причины объекта неразумно, ибо объект без причины не существует». Нагарджуна заявляет, что следствие, отделенное от причины, или причина, отделенная от следствия, не существуют. Вещь порождается не сама собой, не другой вещью, не ими обеими вместе и не без причины. Порождение кажется логически невозможным¹. Нельзя говорить о чем-либо реальном как о приходящем в существование, как нельзя говорить и о том, что горшок в этот момент не существует, а в следующий момент начинает существовать. Это было бы утверждением противоречия. Когда мы знаем, что вещи не имеют абсолютного существования, мы видим, что они не могут порождать другие вещи с таким существованием. Если мы говорим о причинах, то мы делаем это за счет логики, позволяя себе смешивать субъект и объект, субстанцию и атрибут, пространство и время. Строго говоря, не может быть причины или следствия, зарождения или исчезновения². Иногда причина берется как целое *самагри*, или всеобщность, которое также является произвольным и трудным для понимания³. Из этих рассуждений следует, что понятие изменения непонятно. *A* изменяется в *B*. Нагарджуна доказывает, что, если *A* могло бы стать *B*, оно должно было бы всегда быть *B*, но оно не может быть *B*, так как тогда в рассуждениях не указывалось бы, что оно стало *B*. Процесс изменения непонятен. Причинность не может объяснить изменение, так как она сама является невозможным понятием.

Качество связано с субстанцией отношением зависимости. Оба существуют благодаря определенным отношениям. Познание и познаваемое находятся в таком же отношении. Абсолютно они оба не реальны, а относительно они, повидимому, существуют, и до

¹ S. S. S. S., гл. IV. 7, 9, излагает аргумент следующим образом: «То, что не существует, не может быть порождено никакой причиной, так же как не может быть квадратного круга; если происхождение принимается как желаемое, когда речь идет о том, что существует, тогда оно порождает только то, что уже было порождено. Одна и та же вещь не может быть как существующей, так и несуществующей. Мы также не можем сказать, что одна и та же вещь может быть отлична как от существования, так и от несуществования.

² Mādhyamika Sūtras, chap. XXI.

³ Там же, гл. XX.

тех пор пока одна вещь зависит от другой, ни та, ни другая не существуют в себе.

Феномен, находящийся в определенном времени или месте, связан с другим, находящимся в ином времени и месте, отношением смежности, но то, что пространственные отношения являются относительными и что не существует абсолютно предыдущего и последующего, является совершенно очевидным.

Часть находится с целым в отношении условности, так же как нити с тканью. Нет ткани отдельно от нитей, и нет нитей отдельно от ткани. И то и другое не имеет абсолютного существования. Нет целого без частей, нет частей без целого. Повидимому, оба существуют благодаря отношению условности. Но это только видимость, или *саньрити*. Ни один объект вселенной не существует абсолютно. Все они выступают как существующие благодаря отношениям.

В главе VI поднимается вопрос о я. Общий принцип, согласно которому нет субстанции отдельно от качеств, приводит к заключению, что я не существует отдельно от состояний сознания. Нет души, предшествующей действию, чувствованию или мышлению. В главе IX Нагарджуна говорит: «Некоторые скажут, что сущность (душа), чье действие состоит в том, чтобы видеть, слышать и чувствовать, существует как предшествующая этим действиям. Но каким образом можем мы знать, что она существует как предшествующая действиям?.. Если бы душа могла существовать до и поэтому без акта видения, разве тогда не могло бы видение иметь место независимо от души? Душа и акт видения предполагают друг друга. Далее, если душа не существует до слушания, видения и т. д., то как может она предшествовать каждому из них в отдельности? Если она то же самое, что видит, слышит и чувствует, она должна бы существовать как предшествующая каждому. Душа не существует в элементах, которые производят акты зрения, слуха и чувства». Душа не может быть познана до тех пор, пока не будет иметь места акт зрения и т. д. Таким образом, она не существует до этих действий. Она также не будет существовать после них. Ибо если акт зрения и т. д. мог бы иметь место независимо от души, то какая была бы польза от введения последней? Душа и акт зрения являются одновременными по отношению друг к другу. Если они не независимы друг от друга, они не могут существовать одновременно¹. Нагарджуна приводит в вопросе о я те же аргументы,

¹ Система ньяя ссылается на этот взгляд Нагарджуны и отвечает: «Если вы таким образом отрицаете восприятие и т. д., тогда никто не может установить существование объектов чувств. Если нет объектов чувств, то в отношении их не могут выставляться никакие возражения. Поэтому ваши возражения являются целиком беспочвенными. Если вы отрицаете всякую очевидность, тогда ваши возражения теряют ценность; если вы признаете действительность ваших возражений, тогда вы соглашаетесь с существованием разнообразия восприятий и т. д.»

которые йогачары использовали для опровержения внешней реальности. Если качества, которые мы воспринимаем во внешней вселенной, не влекут за собой постоянной реальности, называемой материей, почему должно существование идей повлечь за собой *я*, не являющееся идеей? Непрерывные серии преходящих душевных состояний — это все, что мы подразумеваем под *я*. Мы не знаем ничего о природе сознания как такового. Это поток, развивающаяся картина представлений, развертывающихся перед нами. Вера в постоянное *я* является, согласно Нагарджуне, такой же дерзкой и догматической, как аналогичная вера в материальный мир. То, что объекты сознания расположены в психологической последовательности, так что они образуют отдельные умы, является только лишь предположением. Вещи являются именно тем, чем они кажутся. Мы не можем даже говорить о потоке идей. Если мы признаем реальность души, существующей отдельно от умственных состояний, то делаем это только ради практических целей. В главе VIII поднимается также вопрос о взаимозависимости *я* и его состояний, агента и его действий. «Действующий называется так по отношению к действию, а действие называется так в отношении действующего. Строго говоря, не существует ни действующего, ни действия»¹.

Познание объяснить невозможно. Ощущения порождают идеи, так же как идеи порождают ощущения. Растения производят семена, а семена — снова растения. Восприятие не является самостоятельно существующим. «Вы не видите того, что уже видели. Вы также не видите того, что еще не видели: объект зрения, который уже видели, или который еще не видели, является несуществующим»². «Он не воспринимается зрением, так же как не воспринимается и тем, что не является зрением. Что же тогда представляет из себя это третье, которое видит?»³ Видящий, видимый и акт зрения, как и проходящий, проходимое и действие прохождения,— все это является немислимым. Восприятие и воспринимаемые объекты существуют в отношении друг друга. Если нет зрения, то нет цвета; если бы не было цвета, то не было бы зрительных восприятий. «Как сын зависит от отца и матери, точно так же зрительное ощущение зависит от глаз и цвета». И мы никогда не можем быть уверены в том, что то, что мы воспринимаем, не принадлежит полностью нам. Одна и та же вещь кажется различной разным людям и одному и тому же человеку в различное время. В главе XIV анализируется и отвергается *сансарга*, или связь. Изменения и состояния приходят и уходят, но даже последовательность не может быть сохранена, если то, что чувствует, не является единством, которое продолжает существовать в течение всей

¹ XVI. X.

² III. 3.

³ III. 4.

последовательности. Но это единое *я* само по себе является трудным понятием.

Далее, что можно сказать об общих качествах (*джати*)? Являются ли они независимыми от индивидов, характеризующихся ими (*джатимат*), или они всегда находятся только в индивидах? Все наши знания зависят от различия. Что представляет собой корова? Не лошадь, не овцу. Это означает, что корова не является не-коровой? Вместо того чтобы сказать, что корова существует, мы говорим, что она не существует как лошадь или дерево. Все наши знания относительны и поддерживаются дифференциацией. Лошадь — не существует, мир — не существует. Мы не знаем, что они собой представляют. Дилемма такова: мы не можем познать природу вещи вне ее отличия от других вещей. Мы не можем познать ее отличия от других вещей вне знания ее собственной природы¹. Одна вещь ведет нас к другой, и нет конца этому процессу. Мы не можем достичь окончательного объяснения вещей². Все вещи относительны. Ничто не является самостоятельно существующим, ибо все основано на бесконечной серии причин и следствий. Все качества вещей относительны, а не абсолютны. Мы оперируем схемами отношений, которые также не сходятся друг с другом. Вещи, которые мы видим в настоящее время, нельзя увидеть во время глубокого сна без сновидений. То, что мы видим во сне, мы не видим в бодрствующем состоянии. Если бы что-нибудь действительно существовало, то оно должно было бы существовать во всех трех состояниях. Мысль не может познать себя и не может познать ничего другого. Истину следует приравнять к невыразимому. Знание невозможно³. Таково заключение железной логики Нагарджуны:

Нет бога вне вселенной, и нет вселенной вне бога, и оба они в одинаковой степени — только видимость. Если таким образом Нагарджуна и осмеивает идею бога, то позвольте нам напомнить, что он отвергает бога деистов. Он искренен в своей преданности истинному богу, дхармакае буддистской махаяны.

С дерзкой логикой он показывает, каким образом мир, состоящий из рождения, жизни и смерти, является нереальным⁴. Страдание⁵, *санскары*⁶, или духовные наклонности, зависимость, освобождение⁷ и все действия⁸ — не реальны. Они существуют

¹ Vasmān na hi svabhāvanām pratyayādiṣu vidyate, Avidyamāne svabhāve, parabhāvo navidyate.

² Rūpādīvyatirekeṇa yathā kumbho na vidyate, Vāyvādīvyatirekeṇa tathā rūpaṃ na vidyate. (Chap. 1).

³ Гл. XXVII.

⁴ Гл. XI.

⁵ Гл. XII.

⁶ Гл. XIII.

⁷ Гл. XVI.

⁸ Гл. XVIII.

благодаря отношениям, природу которых мы никогда не сможем понять. У Нагарджуны хватает смелости прямо заявить о выводах своей логики, какими бы неприятными они ни могли оказаться для религиозных интересов человечества. Он заканчивает свою систему заявлением о том, что в действительности нет Будды ^[152], или татхагаты ¹, и что с абсолютной точки зрения нет совершенно никакого различия между истиной и заблуждением. Когда нет ничего реального, то невозможно и неправильное понимание чего-либо ². Четыре благородные истины страдания ³ и понятия нирваны ⁴ — не реальны. В самой первой строфе своей Мадхьямика шастры он говорит: «Нет смерти, нет рождения, нет различия, нет постоянства, нет множества, нет входящего, нет уходящего». Нет ничего реального. Отрицательная истина этого уже дана. Нет необходимости в положительном доказательстве. Мы требуем причины для того, что есть, а не для того, чего нет. Мир имеет только феноменальное существование, и вещи не являются ни преходящими, ни вечными, ни порождаемыми, ни разрушаемыми, ни тождественными, ни отличными, ни приходящими, ни исчезающими, за исключением видимости. Мир — это не больше, чем идеальная система качеств и отношений. Мы верим в отношения, которые не могут быть разумно объяснены. Нагарджуна подрывает устой наиболее сильного предрассудка науки, согласно которому категории, полезные в мире опыта, являются в конечном счете реальными.

Мир опыта является иллюзией, выводимой из отношений. Категории причины и следствия, части и целого, самостоятельно не существующие, но взаимозависимые, образуют мир. Они дают нам временную, кажущуюся реальность, представляющую собой объект *санерити*, или условного знания. Они отвечают требованиям определений взаимных отношений феномена. Когда они пытаются выразить истинную сущность существования, они противоречат себе. Они являются рабочими идеями, не имеющими абсолютного философского значения. Здесь мы можем отметить, что в то время как Бредли утверждает, что мышление устанавливает отношение между терминами, которые сами по себе не сводимы к отношениям, Нагарджуна занимает позицию, подобную позиции Грина, согласно которому реальность опыта является относительной реальностью, исключая абсолют, стоящий за ним. Для Бредли в мире здравого смысла и науки всегда существует что-то, что не может быть сведено к отношениям. Для Нагарджуны не существует ничего подобного. И все же Нагарджуна не просто все разрушающий скеп-

¹ Гл. XXII.

² Гл. XXIII.

³ Гл. XXIV.

⁴ Гл. XXV.

тик, а конструктивный мыслитель. Существует абсолютная истина, которой не может достичь наука. Нагарджуна разрывает единый опыт, с тем чтобы раскрыть абсолют, скрытый за ним. Феноменальный мир обуславливает реальные противоположности, а ноуменальный является чистым утверждением. Мы не можем не думать о чем-то, стоящем позади мира, который мы видим, слышим и чувствуем. Цвет, форма и звук, которые мы воспринимаем, не являются атрибутами ничто. В главе IV Нагарджуна говорит нам, что шуньята является выводом, к которому он приходит, а не принятым им сначала. Считать это доказанным означало бы совершить ошибку *sadhya-samy*, *petitio principii*. Феноменализм вытекает как вывод. Вопрос логики как теории познания заключается в том, каким образом возможен опыт. Нагарджуна раскрывает условия, которые делают опыт возможным, показывает их непонятность и делает вывод о неокончателном характере опыта. Все построения логики Нагарджуны являются занавесом для его сердца, которое верит в абсолютную реальность. Внешний скептицизм служил интересам внутренней истины. Природа — это видимость, но существует вечная основа, бесконечность, из которой все выходит и куда все уходит. Однако, говоря о ней, мы должны отбросить все категории, относящиеся к нашей эмпирической жизни. Мы не можем сказать, что она собой представляет, свободна ли и осознаваема ли она. Сами вопросы подразумевают перенесение к бесконечной реальности условий нашего конечного опыта. Отказ определить бесконечный дух не означает отрицания его. Реальность абсолюта вызывает феноменальность мира. «Скандхи пусты, все вещи имеют характер пустоты, они не имеют ни начала, ни конца, к ним неприменимы моральные категории, они не несовершенны и не совершенны, поэтому, о Сарипутта, эта пустота не имеет ни формы, ни восприятия, ни названия, ни понятия, ни знания»¹.

Признавая, что мир знания является относительным, йогачары кладут в основу реальность виджняны, которая устанавливает отношения. Нагарджуна берет понятие виджняны как *я* и показывает его недостаточность. Если виджняна — конечное *я*, тогда она не может быть первичным началом. Если она — бесконечный дух, то неправильно приписывать ей эмпирическую категорию самости. Абсолют — это только абсолют, и мы ничего не можем сказать о нем. Всякое мышление относительно, и абсолют, когда мыслит, становится видом относительного; мы не можем думать о нем как о самосознающей личности, не создавая какое-то другое лицо, с которым мы его связываем.

¹ Larger Prajñāpāramitahrdayā Sūtra, p. 148, S. B. E., XLIX.

VII. СТУПЕНИ ИСТИНЫ И РЕАЛЬНОСТИ

Теория феноменализма Нагарджуны, повидимому, требует от нас отказа от всей системы ценностей, как от иллюзии. Когда все становится нереальным, добро и зло также нереальны, и нам нет нужды стремиться к достижению состояния нирваны и освобождению от страданий, которых не существует. Мы не можем жить, принимая жизнь за иллюзию. Кажется почти невозможным основывать моральную жизнь на явной иллюзии. Хотя страдания не реальны, однако, когда их оценивают абсолютной мерой, они становятся реальными, поскольку это относится к нашему настоящему существованию. Для того, кто осознал парамартху, вовсе не существует никакой проблемы. Ибо он достиг нирваны, а те, кто запутаны в круговороте мира, должны действовать. Морали ничто не угрожает, так как течение иллюзий непреодолимо для всего земного. Иллюзия настолько важна для человеческой жизни, что различие добра и зла остается незатронутым, что бы ни случилось с ним в более высоком состоянии. Нагарджуна признает два вида истины — абсолютную и эмпирическую. «Учение Будды оперирует двумя видами истины — относительной, условной истиной и трансцендентной, абсолютной истиной»¹. С помощью этого разграничения он избегает другого неразрешимого противоречия — между абсолютным нигилизмом и моральной жизнью. В то время как высшее ведет к нирване, само высшее может быть достигнуто только через низшее. Санврити есть продукт человеческого разума. Это — причина вселенной и ее проявления. Буквально это означает покрывало или занавес, за которыми скрыта истина. Нет нужды доказывать ее существование, так как она сама по себе очевидна. Спящий человек не может отрицать своих сновидений с помощью какого-либо аргумента, так как каждый аргумент, используемый им, так же ложен, как и вещь, которую он с его помощью доказывает или опровергает. Когда мы просыпаемся, мы можем доказать ложность объекта, виденного во сне. Точно так же ложность *санврити*, или практической истины, может быть доказана с помощью достижения *парамартхи*, или вечной истины. Никакая аргументация санврити не может дискредитировать саму санврити. В ней все происходит так, как будто вещи состоят из реальных субстанциональных дхарм. Различия субъекта и объекта, истины и заблуждения, зависимости и освобождения действительно на этом уровне. В конечном счете, санврити вовсе не является истиной, так как она представляет собой сон или иллюзию. Все вещи в мире, его прекрасные иллюзии, такие как иллюзии Будды и священные надежды на нирвану, — все рушится. Банальное возражение о том, что если все иллюзорно, то и идея

¹ Гл. XXIV.

иллюзии должна быть иллюзорной, не смущает Нагарджуна. Диалектические затруднения приводят его к признанию абсолюта, соответствующего *парамартхе*, или вечной истине. На возражения о том, что если все — пустота, если ничто не возникает и не исчезает, то не может быть никакого различия между добром и злом, истиной и заблуждением, Нагарджуна отвечает, что высшая истина, которая подавляет все желания и приносит внутренний мир, скрыта посредством санврити, то есть условностями нашей обычной жизни. Строго говоря, нет существования, нет прекращения бытия, нет рождения или освобождения. Реальное — это шунья в том смысле, что нет ничего конкретного или индивидуального. Это не значит, что она является абсолютным ничто или совершенно лишенным характерных черт бытием¹. Она пуста, в отличие от санврити, которая, как говорят, реальна. По этому поводу Нагарджуна цитирует Будду: «Нет женщины, нет мужчины, нет жизни, нет чувствующего существа, нет я. Все эти дхармы не реальны, несуществующи, подобно снам, вымыслам, подобно отражению луны в воде».

Разум признается недостаточным только для того, чтобы освободить место для веры. Это вера, подкрепленная знанием, а не выросшая из неведения. Это не просто пустая игра воображения, она основывается на разуме. Если бы абсолютная и относительная истины не были связаны между собой, то мы оказались бы вовлеченными в абсолютный скептицизм. Знание не могло бы быть оправдано, даже как знание феномена или явления, если бы оно было совершенно отделено от знания ноуменальной реальности. Нагарджуна указывает, что, не обращаясь к практической истине, нельзя достичь трансцендентной истины². Нельзя отбрасывать истину ума, даже если она не является окончательной. Ум не является высшей силой, как это полагают некоторые философы. Высшая истина, которая не раскрывается разумом, является для конечного ума только постулатом. Мы можем верить ей, хотя мы не можем увидеть ее. Ни один человек не может сказать, что познал ее, как он познал объекты опыта. Все же он чувствует, что необходимо несколько таких гипотез, чтобы завершить наш опыт. Факты, собранные нами, требуют завершения указанным путем. Однако мы не имеем развернутого плана. Истина парит над нашими сердцами и спустится в них, когда мы будем готовы. Мы должны выйти за пределы наших ограничений. Отсутствие совершенной интуитивной проницательности полностью согласуется с верой в ее необходимость. Хотя идея не может быть выведена с помощью

¹ Ср.:

Но куда бы пути ни вели,
Можно быть уверенным, что они кончатся ничем.

(Р. Л. Стивенсон.)

² Vyavahāram anāśritya paramārtho na deśyate, chap. XXIV.

одной только логической аргументации, все же вера является обоснованной. Только такая вера является истинной верой, когда отсутствует очевидность вещей.

Принимая крайне абстрактную точку зрения, Кумарила критикует Нагарджуна по поводу его заявления о том, что «следует признать, что то, что не существует, никогда не существует и что то, что существует, является абсолютно реальным, и поэтому нельзя предположить наличия двух видов истины»¹. Шанкара убежден, что теория мадхьямиков подтверждает чистое ничто мира. Удаяна, находясь под тем же впечатлением, спрашивает: «Является понятие *шуньи*, или пустоты, фактом или нет? Если это не факт, воспринимаемый кем-то и с помощью кого-то, как вы можете сказать, что мир — это шунья? Если это факт, то является ли понятие самоочевидным или воспринимается кем-то еще и с помощью кого-то еще? Тогда следует признать существование кого-то еще и того, что он воспринимает».

Нагарджуна признает различные виды существования. Объекты галлюцинаций не существуют в том смысле, в каком существуют объекты восприятия, хотя и те и другие как факты ума принадлежат к одному и тому же порядку. Все вещи и личности являются собранием дхарм, и разница между ними определяется природой дхарм, которые группируются. Вещи состоят из однородных дхарм. Личности создаются не так. В то время как наши жизненно важные органы и т. д. обновляют себя без какой-либо существенной модификации, духовные дхармы подвержены большим изменениям. Объекты галлюцинаций не имеют внеумственного существования, тогда как объекты опыта живут в содержании опыта, и постольку они независимы от субъекта. Нагарджуна признает, что мир существует в том смысле, что он занимает место во времени и пространстве, хотя это не влечет за собой неизменности или постоянства. Объект опыта имеет определенную устойчивость благодаря его пространственному положению и временному следованию. Мы узнаем о нем в определенных условиях и также повторяем этот опыт. Он является транссубъективным, будучи общим объектом всякого обычного опыта в соответствующих условиях. Чисто умственное состояние не имеет протяжения, не определяется пространственными отношениями, оно является преходящим по своей природе и непосредственно воспринимается только одним субъектом. Таким образом, материальное существование имеет большую определенность, чем чисто умственное. Образы преходящие и изменяются вместе с потоком сознания, тогда как объекты чувственного восприятия относительно определены и могут быть восстановлены в сознании в соответствии с определенными условиями. Существование в мире означает положение во времени,

¹ Na satyadvayakalpanā. Ślokavārttika, 115. 3. 10.

пространстве и каузальной системе, хотя это не абсолютное самостоятельное существование. Это не означает, что объекты являются несуществующими. В Лалитавистаре говорится: «Нет объектов, которые существуют, как нет объектов, которые не существуют». Мир не является абсолютно реальным, как он не является и абсолютно ничто, ибо последнее — невозможное понятие. Поэтому под шуньей мадхьямики подразумевают не абсолютное небытие, а только относительное бытие. Это — эмпирическое существование Шанкары. Сказать, что вещи не являются субстанциональными в смысле самостоятельного существования, — это одно. А сказать, что они не только несубстанциональны, но что они вообще не существуют, — это совсем другое. Мы, кажется, обнаруживаем тенденции обоих этих взглядов в работах мадхьямиков, тогда как последний взгляд, повидимому, соответствует истинному положению вещей. Доктрина пратитьясамутпады, согласно которой дхармы по своей природе порождаются совместно действующими причинами и то, что порождается таким образом, не порождается само по себе и поэтому не существует в себе, — показывает только, что действительно существующие вещи не являются в конечном счете реальными. Шунья в этом смысле означает порождение, обусловленное причинами, или зависимость. С другой стороны, буддисты-реалисты, саутрантики и вайбхашики, не признают взгляд, согласно которому то, что порождается причинами, не существует в себе и не обладает какой-либо субстанциональностью и поэтому является *шуньей*, или пустотой. «Все провозглашается шуньей, пустотой, потому что нет ничего, что не являлось бы продуктом всеобщей причинности»¹. Шунья-вада мадхьямиков отрицательно является несуществованием субстанций и положительно — постоянно изменяющимся потоком сансары. Иногда говорят, что мадхьямики утверждают, будто дхармы вообще не существуют ни реально, ни как видимость. Их можно сравнить только с такой невозможной вещью, как дочь бесплодной женщины. Мы можем описать красоту такой женщины, и все же описанный объект вместе с описаниями будет несуществующим. Этот взгляд не отражает идей Нагарджуны, однако большая часть его заявлений может быть истолкована подобным образом. Вот одно из таких заявлений: «Разве мы не знаем дхармы по опыту?» Нагарджуна говорит: «Да, так же как монах с большими глазами видит волос в чаше для милостыни. Фактически он не видит его, так как знание его существует не больше, чем его объект. Это доказывается тем фактом, что человеку с здоровыми глазами не приходит мысль о волосе». Когда индивид познает абсолютную истину, он познает вещи в их истинной природе, и поэтому он не станет утверждать, что они существуют. Они больше не являются

¹ Гл. XXIV.

ему, и, таким образом, абсолютное знание означает незнание вещей. Весь мир подобен волшебному видению ^[153]. Святой, свободный от авидьи, не подвержен ей: то, что видимо существует, является иллюзией. Так как для мадхьямиков все мысли и вещи являются пустотой, их иногда называют сарвавайнашиками. Этот взгляд, согласно которому мир с его солнцами и звездами представляет собой не что иное, как лишенную основы видимость, находится в полном соответствии с популярной классификацией четырех буддистских школ на вайбхашиков, или презентационистов, признающих воспринимаемость внешних объектов; саутрантиков, или репрезентационистов; йогачар, или субъективистов, и мадхьямиков, или нигилистов. Но мы не думаем, что этот взгляд верен в отношении учения Нагарджуны, который не был простым фокусником, пытавшимся доказать, что стул, на котором мы сидим, не является стулом. Он признает существование в единственно возможном смысле непрерывного порождения явлений, хотя он отрицает его абсолютную реальность.

VIII. ШУНЬЯ-ВАДА И ЕЕ ТОЛКОВАНИЕ

Термин «шунья» понимается по-разному. Для одних он означает ничто, для других — постоянное начало, трансцендентное и неопределимое, имманентное всем вещам. Первое верно для мира опыта, последнее — для метафизической реальности. Даже иллюзорная структура не может поддерживаться в пустоте. Всякое отрицание зависит от скрытого утверждения. Абсолютное отрицание невозможно. Абсолютный скептицизм — фикция, так как такой скептицизм подразумевает достоверность суждения скептика. Нагарджуна признает существование высшей реальности, хотя он вместе с упанишадами считает, что она не является объектом опыта. «Глаз не видит и ум не мыслит; это — высшая истина, которую люди не постигают. Область, где сразу достигается полное видение всех объектов, называется, согласно Будде, парамартхой, или абсолютной истиной, которая не может быть выражена в словах» ¹. «Она не может быть названа пустотой или не-пустотой, ни обоими вместе, ни каждым в отдельности, но для того чтобы обозначить ее, она названа пустотой» ². Имеется основная реальность, без которой вещи не были бы тем, что они есть. Шуньята — положительное начало. Кумараджива, комментируя Нагарджуну, отмечает: «Благодаря шуньяте все становится возможным, без нее ничто в мире невозможно». Она основа всего. «О Субхути, все дхармы имеют шуньяту в качестве своего убежища, они не изме-

¹ Гл. III.

² *Sūnyam iti na vaktavyam aśūnyam iti vā bhavet
Ubhayaṃ nobhayaṃ ceti prajñaptyarthaṃ tu kathyate.*

няют этого убежища»¹. «Шуньята — это синоним того, что не имеет причины, того, что находится вне мышления или понятия, того, что не производится, того, что не рождается, того, что не имеет измерения»². Применительно к миру опыта шуньята означает постоянно изменяющееся состояние феноменального мира. В страшной пустыне бесконечности человек теряет всякую надежду, но в тот момент, когда он осознает ее нереальность, он переступает ее пределы и стремится к изначальной обители. Он знает, что все — преходящий сон, где он может быть равнодушным к результатам действий, уверенным в победе.

О первичной реальности мы не можем сказать ничего. Чтобы достичь истины, мы должны отбросить условия, несовместимые с истиной. Абсолют не является ни существующим, ни несуществующим, ни одновременно существующим и несуществующим, ни отличным как от несуществования, так и существования³. Для мадхьямиков и язык и разум применимы только к миру конечного. Попытка перевести конечные категории в бесконечные равносильна попытке измерить температуру солнца обычным термометром. С нашей точки зрения, абсолют — это ничто⁴. Мы называем его шуньей, так как ни одна категория, применяемая в отношении условий мира, не соответствует ему. Неправильно называть его бытием, потому что существуют только конкретные вещи. В одинаковой степени неправильно называть его небытием⁵. Лучше всего избежать всех описаний его. Мышление дуалистично по своим функциям, а то, что существует, является не-дуализмом, или адвайтой. Говорят, Будда сказал: «Какое описание может быть дано и какое знание можно иметь об объекте, который не может быть представлен буквами алфавита? Даже это важное описание, что он не может быть представлен буквами алфавита, делается посредством обозначения буквами трансцендента, абсолюта, обозначенного термином шуньята». «Реальное состояние дхармы, подобно нирване, неопишимо, непонятно, не имеет рождения или смерти, непостижимо для мысли и невыразимо с помощью языка»⁶. Именно в этом смысле трансцендентности всех отношений Дунс Скот говорит: «Бог не неправильно называется ничто». «Дунс мышления то, что неотносительно, есть ничто»⁷.

¹ Prajñāpāramitā.

² Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā, chap. XVIII.

³ Astināsti ubhaya anubhaya iti catuskotivinirmuktaṃ śūnyatvam. Mād-hava. Ś. D. S.

⁴ Śūnyam tattvam.

⁵ Tatra astitā vā nāstitā vā na vidyate nopalabhyate.

⁶ Гл. XVIII.

⁷ Бредли. Согласно Махопанишаде, Брахман является «шуньей, или пустотой, тучной, или тривиальным, абхавой, или несуществующим, авьякт-той, или непроявленным, адришьей, или невидимым, ачинтьей, или непостижимым, и ниргуной, или лишенным качеств». Йогасвародая описывает Брахмана, природой которого являются реальность, мудрость и радость, как шу-

Хотя абсолют свободен от всех форм ограничений и не может быть понят нашим смертным сознанием, все же благодаря авидье, присущей человеческому уму, он проявляет себя в феноменальном мире. Авидья — начало относительности. Конечно, мир отражает постоянную субстанцию, в противном случае мы не могли бы достигнуть парамартхи с помощью санврити, которую признает Нагарджуна. Сущность вещей — это шунья в обоих смыслах этого термина. «Объекты, которые мы воспринимаем в настоящее время, были шуньей в прошлом и будут шуньей в будущем. Сущностью всех вещей в соответствии с их природой является шунья». Именно авидья заставляет нас приписывать существование вещам, которые не существуют. Знание истины называется махавидьей, а ее противоположностью является авидья.

Шунья Нагарджуны напомнит читателю безусловное Гамильтона или непостижимую силу Спенсера. Благодаря ее безотносительному характеру она порой сравнивается с понятием Единого у Плотина, субстанцией Спинозы и *neutrum* Шеллинга. Она является весьма привлекательной для ума, утомленного волнениями мира¹. Высшее неподвижно в своей абсолютности и, повидимому, является отрицанием всякого становления. В тот момент, когда утверждается элемент отрицания, его абсолютность находится в опасности. Согласно этому взгляду, если абсолют полностью реален, он не может иметь никакого отрицательного начала. Такое безграничное бытие может казаться мертвым, скучным ничто. Отрицание, повидимому, так же необходимо, как и утверждение. Без него мы не имеем элемента различия, а следовательно, жизнь или проявление невозможны. Если бы чистое бытие было живым и реальным, мы должны были бы видеть в нем начало различия, отрицания. Нагарджуна рассматривал бы такой аргумент как «человеческий, слишком человеческий». Наша неспособность определить природу абсолюта или понять тайну отношений между конечным и бесконечным не может заставить нас поверить, что он — ничто. Доказательством абсолютной реальности и полноты бытия является блаженство нирваны, достигаемое с помощью мистики. Если бы теория йогачар появилась позже теории мадхьямиков, тогда мы могли бы легко понять логику раз-

вью. *Śūnyam tu saccidānandaṃ niḥśabdabrahmaśabditaṃ*. Ср. также Кабира: «Они называют пустотой Того, кто является Истиной истин, в ком находятся истины» (перевод Тагора)^[154].

¹ Ср. гимн Фабера:

О Господь, мое сердце устало,
Устало от нескончаемого изменения,
А жизнь развивается утомительно быстро,
С неослабевающей скоростью по различным направлениям,
Изменение не находит в Тебе своего подобия
И не пробуждает это в Твоей безмолвной вечности.

вития. Интеллектуальная оценка абсолюта Нагарджуны приведет нас к теории алая-виджняны. С нашей точки зрения, абсолют Нагарджуны кажется неподвижным в своей абсолютности. Для йогачар он — всеобщее сознание, которое постоянно растет. Вещи и личности находятся не вне его, а в нем. Они существуют в вечном движении, содержащемся в сознании абсолюта. Для мадхьямиков вещи кажутся внешними по отношению к чистому бытию, ограниченными конечностью своего бытия, замкнутыми в своем существовании, и мы не знаем, как они связаны с бесконечным бытием. Алая-виджняна — это не состояние, а процесс. Духовно виджняна воплощает себя или выражает себя в мире объектов. Лучшим способом, с помощью которого мышление может рассматривать абсолют, является принятие его за сознание, *чит, виджняну*. В нем мы имеем как утверждение, так и отрицание, как тождество, так и различие. Теория йогачар родственна тому типу гегельянства, который ставит самосознание в центре вещей. Теория мадхьямиков — это адвайтизм типа Шанкары или Бредли, так как согласно ей понятие *я* не является первичным. Идея *я* в конечном счете — отношение, и было бы не логично делать абсолют подчиненным какому-либо отношению.

IX. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Хотя мир феноменален, мы считаем его реальным в силу привычек прошлого. Чтобы достичь нирваны, мы должны следовать по пути предков и положить конец всякому страданию, отказавшись от ложного представления о реальности вещей. Боль и страдание, равно как счастье и радость, существуют благодаря нашей авидье. Ум — источник всех переживаний и несчастия. Этические отношения имеют свою ценность только в мире конечного.

Было показано, что сансара — это просто видение. Когда мы познаем ее истину, она становится нирваной. Истина — это абсолют. Татхагата — это отсутствие частного бытия, а мир — отсутствие определенного бытия¹. Все, что сказано о шунье, справедливо и в отношении нирваны. Она находится вне сферы относительного выражения. Мы не можем сказать, является ли она шуньей, или апуньей, или тем и другим, или ни тем и ни другим². Условно мы говорим, что Будда существует. Строго говоря, мы не можем сказать даже этого. Нагарджуна говорит: «Нирваной называется то, что не является недостающим, то, что не достижимо, не прерывно, не непрерывно, не подлежит описанию, не создается». Когда достигается нирвана, исчезает неведение и ослабевают связи существования. Остается только безусловное, изначально существующее, бесформенное. Говорят даже, что нирвана не

¹ Гл. XXII. 16. См. также главу XXV. 12.

² Гл. XXII. 11.

является чем-то таким, что достигается. Нужно освободиться только от неведения.

Те, кто стремится к достижению конца пути, или *мукти*, должны упорно практиковать шесть трансцендентных добродетелей — милосердие, нравственное поведение, терпение, инициативу, размышление и высшую мудрость — и достичь в них совершенства. Если мы спросим, как может бодхисаттва, который знает, что все не реально, пытаться освободить других от их грехов, ответ может быть дан словами Ваджрачхедики: «Он, который вступил на путь бодхисаттв, должен рассуждать следующим образом: все существа должны быть освобождены мною в совершенном мире нирваны, и тем не менее после того, как я освобожу эти существа, ни одно существо не окажется освобожденным. Почему? Потому что, о Субхути, если бы бодхисаттва имел какую-либо идею о существах, он не назывался бы бодхисаттвой»¹. «Бодхисаттва не должен делать такого подарка, как признание объектов реальными»². Строго говоря, даже предположение о реальности бодхисаттвы является ложным.

Вайбхашики начинают с дуалистической метафизики и рассматривают знание как непосредственное знание объектов. Саутрантики считают идею средством, с помощью которого постигается реальность и, таким образом, поднимается занавес между умом и вещами. Йогачары строго последовательно уничтожают вещи, находящиеся за образами, и сводят весь опыт к серии идей в своем уме. Мадхьямики более смело и логически более обоснованно сводят ум также к простой идее и оставляют нас со свободными соединениями идей, о которых мы не можем сказать ничего определенного. Английский эмпиризм повторяет этот логический путь. Отправным пунктом механистической логики Локка и его последователей явилось признание субъекта и объекта как взаимодействующих конечных сущностей и содержания знания как продукта этого взаимодействия. С помощью такого знания, которое не содержит те факторы, продуктом которых, говорят, оно является, мы не можем познать субъект или объект. Мы видим логическое следствие этой теории в скептицизме Юма, где *я* и мир сводятся к ряду душевных состояний. Это движение Рейд характеризует следующим образом: «Вначале идеи были внесены в философию в скромном виде образов, представляющих вещи, и в этом виде они казались не только безобидными, но прекрасно служили для объяснения процессов человеческого понимания. Но с тех пор как люди начали размышлять о них ясно и четко, они постепенно заняли место своих составных частей и подорвали существование всего, исключая самих себя... Эти идеи свободны и независимы, как птицы в воздухе... Все же, в конце концов, эти самостоятельно

¹ S. V. E., XLIX, p. 132.

² Там же, стр. 1.

существующие и независимые идеи выглядят голыми и жалкими, когда, оставшись одни во вселенной, они плывут, не имея даже лоскута, чтобы прикрыть свою наготу»¹. Знание невозможно, опыт непонятен и философия не могла бы идти дальше без радикального пересмотра ее основного положения.

С метафизической точки зрения, теория двух субстанций вайбхашиков становится отягощающей ум, когда мы подходим к саутрантикам. Йогачары отбрасывают внешний мир и ставят в центре вещей ум, а мадхьямики заявляют, что ни индивидуальные *я*, ни материальные объекты не могут быть в конечном счете реальными: реальное — это абсолют. В то время как йогачары уверенно приписывают понятие самосознания абсолюту, мадхьямики рассматривают *я*, а равно и *не-я* одинаково нереальными. Личность не является первичным началом^[155].

Нет необходимости указывать, что на философию адвайта-веданты во многом повлияла доктрина мадхьямиков. Алаташанти из карике Гаудапады полна догматов мадхьямиков. Проводимое адвайтой различие *вьаяхары*, или опыта, и *парамартхи*, или реальности, соответствует санврити и парамархте мадхьямиков. Ниргуна Брахман Шанкары и шунья Нагарджуны имеют много общего. Сила авидьи, вводящей феноменальную вселенную, признается обоими. У обоих проявляется пронизательная логика, которая превращает мир в игру абстракций, категорий и отношений. Если мы возьмем адвайта-ведантиста, подобного Шри Харше, то мы обнаружим, что он только развил теорию мадхьямиков, раскрыв внутренние противоречия категорий, которыми мы оперируем, таких как причина и следствие, субстанция и атрибут, и отрицал реальность вещей из-за невозможности правильного объяснения их. Согласно Кхандане Шри Харши, вещи являются *анирвачанией*, или не поддающимися описанию; согласно Мадхьямика вритти, они — *нихсвабхава*, или лишенные сущности. Быть неопределенным и быть лишенным характеристики — это, в конце концов, одно и то же. С буддистским отношением к невидимому Нагарджуна не надолго останавливается на положительном абсолюте, хотя он признает его реальность. Своей отрицательной логикой, сводящей опыт к феномену, он подготавливает почву философии адвайты. Странная ирония, но выдающиеся представители этих двух доктрин считают себя сторонниками антагонистических учений.

ЛИТЕРАТУРА^[156]

Sarvadarśanasamgraha, chap. II.

Śarvasiddhāntasārasaṅgraha.

Ś a m k a r a, Commentary on the Vedānta Sūtras.

N ā g ā r j u n a, Mādhyamika Sūtras.

Y a m a k a m i S o g e n, Systems of Buddhistic Thought.

¹ Reid, Works, p. 109.

ДАЛЬНЕЙШЕЕ РАССМОТРЕНИЕ НЕКОТОРЫХ ПРОБЛЕМ¹

Метод подхода.— Сравнительная точка зрения.— Упанишады.— Ранний буддизм.— Отрицательный, агностический и положительный взгляды.— Ранний буддизм и упанишады.— Школы буддизма.— Теория реальности Нагарджуны.— Шунья-вада и адвайта веданта.

Моя книга по индийской философии была доброжелательно встречена, и я пользуюсь возможностью, чтобы поблагодарить моих критиков за их оценку и сочувствие. Я намереваюсь остановиться здесь на некоторых спорных вопросах, которые были подняты в первом томе, таких как метод философской интерпретации, ценность сравнительного изучения, учение упанишад, приписываемый Будде атеизм и метафизика Нагарджуны.

I

Историк философии должен подходить к своей задаче не как простой филолог и даже не как ученый-языковед, а как философ, который использует свою эрудицию в качестве инструмента, помогающего понять мысли, скрытые в словах. Простой лингвист рассматривает взгляды древних индийских мыслителей как множество окаменелостей, ошибочно разбросанных по различным неточно установленным периодам истории философии, и с его точки зрения любое истолкование, придающее им живость и многозначительность, должно отклоняться как искусственное и ложное. Философ, напротив, понимает ценность древних индийских теорий, которые пытаются разрешить вечные проблемы жизни, рассматривая их не как окаменелости, а как разновидности, прекрасно сохранившие свое значение до наших дней. Реакция человеческого ума на проблемы философии, увековеченная в упанишадах или диалогах Будды, встречается в измененной форме в наиболее преуспевающих системах настоящего времени. Хотя высказывания древних индийцев могут быть разбросанными, неясными и несогласованными, нет оснований предполагать, будто в их логике было столько же пробелов, сколько их имеется в оставленном ими

¹ Этот очерк появился в журнале «Mind», vol. XXXV, N. S. No 138.

литературном наследстве. Задача творческой логики, в отличие от простого лингвистического анализа, состоит в том, чтобы собрать воедино распыленные данные, объяснить жизнь, стоящую за ними, и таким образом освободить душу от тела. Макс Мюллер писал: «Я говорю только, что недостаточно повторять лозунги какой-нибудь древней философской системы, известной нам из сутр, что мы должны, по крайней мере, попытаться уяснить себе эти проблемы, усвоить их и попытаться следовать за древними мыслителями по тем немногим тропинкам, которые еще доступны для нас»¹.

Собрание фактов и накопление доказательств является важной частью, но только частью задачи историка, который попытается проследить разнообразные приключения человеческого духа². Он должен уделять большое внимание логике идей, делать выводы, предлагать объяснения и формулировать теории, которые внесли бы некоторый порядок в бесформенную массу несвязанных фактов. Если история философии должна быть чем-то большим, чем просто обнаженным перечнем фактов об умерших авторах и их произведениях, если она должна просвещать умы и увлекать воображение, то историку следует быть критиком и истолкователем, а не простым механическим «старьевщиком».

II

В настоящее время как на Востоке, так и на Западе стремятся к взаимопониманию, и ничто не является столь полезным в этом, как сравнительное изучение. Имеются опасности, присущие этому методу, поскольку европейскому ученому или индийскому истолкователю трудно оставаться объективным. Труды серии «Религиозные искания Индии», написанные европейскими миссионерами, живущими в Индии, хотя и означают прогресс по сравнению с публикациями миссионеров предшествующего поколения, все

¹ М. М ю л л е р, Шесть систем индийской философии, стр. 254.

² Ср. высказывание Гегеля: «Ибо по отношению к мыслям и, в особенности, к спекулятивным мыслям, понимать означает нечто совершенно другое, чем лишь улавливать грамматический смысл слов; здесь понимать не может означать — воспринимать их в себя и все же давать им проникнуть лишь до области представления. Можно поэтому быть знакомым с утверждениями, положениями или, если угодно, мнениями философов, можно потратить много труда, чтобы ознакомиться с основаниями этих мнений и дальнейшей разработкой их, и при всех этих стараниях не достигнуть главного, а именно, понимания рассматриваемых положений». Гегель сравнивает таких историков философии, не обладающих философским восприятием изучаемого материала, с «животными, прослушавшими все звуки музыкального произведения, но до чувства которых не дошло только одно — гармония этих звуков» (Гегель, Лекции по истории философии, книга первая, Партиздат, 1932, стр. 7).

же не являются беспристрастными отзывами об индийской мысли, так как они написаны с явной целью представить христианство в качестве конечной цели поисков индийской мысли. Многие из западных ученых, занимающиеся изучением индийской культуры, убеждены, что духовное развитие индийцев было приостановлено в самом начале и что не в силах последних открыть что-либо заслуживающее внимания в философии или религии, не говоря уже о науке, искусстве и литературе. Эти ученые уверены, что западные нации во все времена обладали монополией на действительную культуру и философское мышление. Они пытаются доказать более древний характер и превосходство европейской цивилизации, сводя все великое и хорошее, что есть в индийской мысли, к христианской эре. Они утверждают, что многие из достижений, которые непросвещенный человек ставит в заслугу Индии, на самом деле заимствованы из Греции. Они склонны относить гимны Ригведы и отраженную в них цивилизацию к более позднему периоду, чем вавилонская и египетская культуры.

В то время как западный ученый склонен отбросить как несостоятельные все попытки сравнить «грубые» и примитивные умозрения древней Индии с подробно разработанными системами Запада, в Индии нет неумных критиков, которые чувствовали бы ущемленной свою древнюю гордость при обнаружении, что индийская мысль сравнивается с западной. Они думают, что Индия, во всяком случае в вопросах философии и религии, намного превосходит Запад и что западная мысль выглядит скудной и примитивной при сравнении с индийской.

Каждый в соответствии со своими склонностями может соглашаться или не соглашаться с этими суждениями. Но взаимопонимание невозможно без взаимного уважения и порожденной им симпатии. Объективно рассматривая историю, мы видим, что каждая нация имела свою собственную долю внутреннего света и духовных открытий. Никто из тех, кто желает господствовать в области культуры или религии, будучи твердо убежден, что только они одни обладают всем светом, а остальные толпятся в темноте, не может быть надежным советчиком при сравнительном изучении. Надежный истолкователь должен принять эмпирический метод исследования в сочетании с разумным проявлением ума и воображения. Обсуждая взгляды индийских мыслителей в терминах современной философии и в связи с проблемами настоящего времени, он должен быть внимательным и осторожным в использовании этих терминов, которые могут в действительности отличаться, хотя внешне кажутся одинаковыми. Он должен избегать подмены современными аргументами древних направлений мысли. В подобного рода предпрятии всегда есть опасность быть обвиненным в неправильном толковании того или иного, но эта трудность существует во всех исторических работах. Един-

ственной надежной гарантией от такого риска является принятие сравнительного метода. Применяя его, мы получаем возможность выявить характерное для каждой традиции и оценить ее значимость.

III

Многие из моих критиков были озадачены моим разбором упанишад, потому что я не наклеиваю ярлыка на свои взгляды. Моя критика теории «иллюзии», большей частью связанной с метафизикой Шанкары и поддерживаемой Дойссеном, послужила причиной того, что некоторые из моих критиков вообразили, будто бы я выступаю против взгляда Шанкары. Мое безразличие к личному теизму было истолковано другой частью критиков так, будто бы я не одобряю интерпретацию Рамануджи. Существует мнение, что если кто-то не является последователем Шанкары, или Рамануджи, или любого другого классического интерпретатора, то он не выходит за пределы чуждой философии путаницы. Я смею утверждать, что мое толкование упанишад не является абсурдным, хотя оно может показаться отличным от той или иной традиции в том или ином вопросе.

Схоластические объяснения затемняют учение любого подлинного гения. Мы склонны рассматривать Сократа глазами Платона, а Платона глазами Аристотеля или Плотина. Упанишады обычно истолковываются в освещении того или другого выдающегося комментатора. Я пытался показать, каким образом упанишады развивались в различных направлениях и действительно ли является невозможным дать последовательное объяснение их учению, которое бы отдавало должное основным принципам двух главных толкователей, Шанкары и Рамануджи. Если мы можем найти единую точку зрения, исходя из которой можно примирить и понять различные толкования (возможно, что такой точки зрения не существует), то, вероятно, мы сумеем лучше понять учение упанишад. В философской интерпретации наиболее последовательный взгляд является наиболее правильным.

Упанишады двояко описывают природу первичной реальности. Иногда они представляют ее абсолютом, который не может быть охарактеризован с помощью феноменальных категорий; в другой раз они отождествляют ее с высшим существом, которому мы должны поклоняться и которого необходимо почитать. В результате этого мы имеем два взгляда на природу мира. На некоторых страницах мир рассматривается как проявление Брахмана (абсолюта), а на других — как порождение бога. Внимательный читатель замечает эти две тенденции, проходящие через упанишады, из которых одна рассматривает абсолютом как чистое бытие, считая мир его случайной видимостью (*виварта*), а другая смотрит на абсолютом как на конкретную личность, необходимым выраже-

нием которой является мир ¹. Первый взгляд более близок Шанкаре, а второй — Раманудже. Я признаю, что «трудно решить, является ли адвайта (или не-дуализм) Шанкары или видоизмененное положение Рамануджи окончательным учением родительского благословения» ².

Единственно разумное примирение этих двух явно противоречивых мнений может быть достигнуто лишь посредством схемы двойственности точек зрения. Когда мы стоим выше интеллектуального уровня и непосредственно постигаем природу реальности, то видим, что не имеется чего-либо помимо абсолюта, что мир — это только абсолют и не возникает проблемы отношений между ними, поскольку абсолют и мир не являются двумя различными сущностями, которые должны быть взаимосвязаны. Когда мы рассматриваем абсолют доступным человеку способом, при помощи логических категорий, то мы склонны считать его чем-то целым, которое связывает воедино различные элементы в нем. Абсолют рассматривается как личный бог, силой самовыражения (*майей*) которого поддерживается мир. Абсолют как чистое бытие (Шанкара) и абсолют как личность (Рамануджа) — это интуитивное и интеллектуальное изображения единого высшего факта ³. Шанкара и Рамануджа могли утверждать свои взгляды благодаря тому, что эти два направления мысли пронизывают все упанишады. Как мы увидим, Шанкара принимает эту схему двойственности точек зрения, пытаясь привести в соответствие различные тексты упанишад.

IV

В своем исследовании раннего буддизма я пытался доказать, что он является «только повторением философии упанишад» с новым ударением ⁴. Несмотря на отсутствие какой-либо особой ссылки на упанишады в учении Будды, следует признать, что оно подверглось значительному влиянию философии упанишад ⁵. Безразличие к авторитету вед ⁶ и обрядовая набожность ⁷, вера в закон кармы, перерождение ⁸ и возможность достижения мокши

¹ См. стр. 168, 172—173, 184—186, 202.

² Стр. 258—259.

³ См. стр. 168, 172, 180—181, 184—185, 258—259.

⁴ Стр. 361; см. также стр. 375 и сл. стр.

⁵ Такой ортодоксальный индусский мыслитель, как Кумарила, утверждает, что даже буддистские взгляды на субъективизм, преходящий характер явлений и теорию *не-я* основываются на упанишадах. «*Vijñānamātraksadabhanganaīrātmyādivādānām api upaṇiṣatprobhavatvam*». *Tantravārtika*, I. 3. 2.

⁶ *Muṇḍaka Uṇ.*, I. 1. 5.

⁷ Там же, 2. 7—10; *Brh. Uṇ.*, I. 4. 15.

⁸ *Chān. Uṇ.*, V. 10. 7; *Rāṭha*, V. 7; *Śvet.*, V. 11—12.

или нирваны¹, доктрина о непостоянстве мира и индивидуальном² — все это является общим для упанишад и Будды. В то время как Будда признает точку зрения упанишад, утверждая, что абсолютная реальность не является свойством чего-либо на земле, что мир сансары — это становление без начала и конца, он не высказывается ясно по поводу реальности абсолюта, я и состояния освобождения. Будда не говорит, является ли состояние просветленности после смерти существующим или несуществующим, тем и другим или не тем и не другим, он не говорит о природе я и мира, являются ли они вечными или не вечными, тем и другим или не тем и не другим, возникают ли они самостоятельно или порождают друг друга, имеет ли место то и другое или не то и не другое. Фактически эти вопросы принадлежали к тем исходным положениям, относительно которых Будда не допускал никаких размышлений. Не вызывает сомнения тот факт, что Будда отказывался высказываться по этим проблемам, но все же интересно, если это вообще можно выяснить, что скрывалось за этим отказом.

Три вопроса: подвержена ли абсолютная реальность изменениям мира, имеется ли постоянное я, отличное от изменяющихся совокупностей, и является ли нирвана состоянием положительного бытия — представляют собой различные стороны одной основной проблемы метафизики. Если существует первичная реальность, которая не подчинена действию законов мира изменения, тогда нирвана является достижением этой сферы реальности и просветленным является постоянное я. Если нет абсолютной реальности, тогда не имеется и постоянного я, а нирвана становится небытием. Первый взгляд близок к религиозному идеализму упанишад, а последний — к отрицательному рационализму научной метафизики.

Что бы ни представляли собой личные взгляды Будды, он отказывался участвовать в обсуждении метафизических вопросов на том основании, что они не приносят пользы ищущему спасения. Его уклонение от всех метафизических вопросов раздражает своей неясностью современного историка философии, который стремится наклеить этикетку на каждого мыслителя и каждую систему философии. Но Будда ускользает от этих попыток. Было ли его молчание прикрытием неопределенности? Был ли он умственно робким человеком, боявшимся высказываться, или он колебался между двумя мнениями? Был ли его ум неясным и запутанным или он пытался избежать опасности ошибок? Признавал ли он оба пути,

¹ Chān. Up., IV. 15. 5—6; Brh., VI. 2. 15; Svet., I. 7. 8. 11.

² Изменяющийся характер мира обозначается словом «джагат». iśā Up., I; Brh. Up., III. 1. 3; ср. «Sarvam mṛtyor annam», B. h., III. 2. 10; также I. 3. 28. В Kaṭha, 1. 12, *сварга*, или небеса, описывается как место, где нет голода и жажды, горя, старости и смерти. В Kaṭha, 1. 26—28, доказываются тщетность величайших земных наслаждений.

безразличный к положительному и отрицательному смыслу своего учения? Перед нами имеются лишь три альтернативы: Будда признает реальность абсолюта, или не признает его реальности, или не знает истины о нем. Попытаемся определить, являлась ли его философия по своему характеру отрицательной, положительной или агностической.

Мы сразу же столкнемся с той трудностью, что у нас нет письменного изложения учения Будды. Канон, написанный на пали, обрел свою современную форму много времени спустя после смерти Будды. Он содержит материал подчас очень ранний, а подчас, пожалуй, поздний. Поэтому трудно сказать с уверенностью, какая часть канонического буддизма принадлежит самому Будде, а какая более позднему развитию. В древней Индии большинство проповедей и изречений учителей сохранялось в памяти их учеников и передавалось последующим поколениям. Так было с великой ведийской литературой. То же самое произошло и с Буддой, который основал при своей жизни монашеский орден и собрал вокруг себя группу учеников, ставших последователями его учения. Хотя мы не можем быть уверенными, что имеем *ipsissima verba* Будды, нет сомнения, что мы овладели в значительной степени содержанием и проникли в глубины его учения. Если мы сомневаемся в подлинности известного высказывания Будды о четырех благородных истинах, о восьмеричном пути и проповедей, приписываемых ему в Махапариниббана-сутте и Сутта-Нипате, то в такой же мере мы можем сомневаться в подлинности учений, приписываемых Яджнявалкье, Шандилье и Уддалаке¹. В интересах того или иного истолкования раннего буддизма делались попытки относить агностические, или отрицательные, и положительные отрывки к более раннему периоду и приписывать их Будде, а остальные трактовать как вклад его последователей. Но начинать с представления, что все отрывки, которые противоречат чьему-либо пониманию молчания Будды, относятся к более позднему периоду, значит замкнуть спор в логическом круге; ибо эти отрывки рассматриваются как относящиеся к более позднему периоду на том основании, что в них содержатся различные взгляды. Основываясь на текстах, всеми признанных принадлежащими Будде, давайте попытаемся выяснить, какую метафизическую точку зрения они выражают.

¹ Согласно Рис Дэвидсу, четыре больших никаи и большая часть таких книг малой никаи, как *Itivuttaka* и *Sutta Nipāta*, относятся к IV веку до н. э., а книги винаи *Mahāvagga*, *Cullavagga* I—X были написаны в III веке до н. э. Из буддистских преданий, надписей на рельефах и памятниках Санчи и т. д. становится ясным, что уже в середине III века до н. э. существовала основа буддистских текстов, которая называлась питаками и подразделялась на пять *викай*.

V

Наиболее популярным является отрицательное толкование молчания Будды. Этому взгляда придерживаются индуистские мыслители, ранние буддисты и многие современные исследователи индийской мысли¹. Буддистское учение вызвало большой интерес на Западе во второй половине XIX века, когда человеческие умы находились под влиянием научных метафизиков, таких как Герберт Спенсер и Огюст Конт. Естественно, ученые, изучающие буддизм, полагают, что молчание Будды было прикрытием отрицательного рационализма. Будда не хотел признаться в этом из боязни, что он может сбить с толку своих последователей. Если мы согласимся с этим мнением, то не только философия Будды станет непоследовательной, но и его характер также окажется компромиссным.

Кроме того, имеется множество отрывков, признанных принадлежащими Будде, которые не могут быть объяснены на основании этого взгляда. К тому же было бы трудно объяснить успех учения Будды в то время, когда огромное значение играли великие боги Вишну и Шива. Мы имеем доказательство того, что первоначально приобщение к буддизму носило религиозный характер. Махасудассана и Чаккаваттисиханада-суттанты показывают нам, что умы ранних буддистов были полны легенд о боге-солнце. Отрицательное вероучение, вероятно, не произвело впечатления на джатилов, или поклоняющихся огню, которые находились среди ранних приверженцев буддизма². Философия, которая отрицала реальность первичного духа, отвергала реальность я и обещала людям уничтожение в качестве награды за добродетельную жизнь, вероятно, не возбуждала в человеческих сердцах никакого энтузиазма по отношению к ее основателю или влечения к его учению.

Предполагать, что такой бессодержательный рационализм трогал сердца индийцев в VI веке до н. э., значит игнорировать все законы психологии. Такой вдумчивый ученый, как профессор Берридейл Кейс, отказывается верить, что Будда был сторонником негативизма. Он заявляет, что те отрывки Канона, написанного на пали, которые истолковывают практический агностицизм Будды как определенный негативизм, нельзя рассматривать как серьезное изложение учения Будды³.

¹ Ср. высказывание проф. Макдонелла о том, что Будда «не оставил никаких сомнений в отношении цели, к которой вело его учение — прекращение всех санскар, уничтожение всех скандх, вечная смерть». — «Hindustan Review», 1923, p. 93.

² Mahāvagga, I, 15ff.

³ Berriedale Keith, Buddhist Philosophy, pp. 47 ff.

VI

Вторая альтернатива, предполагающая, что философия Будды носила агностический характер, и, повидимому, не связывающая нас с каким-либо определенным взглядом, пользуется ценной и убедительной поддержкой профессора Кейса. Он говорит: «Можно с полным основанием утверждать, что Будда был подлинным агностиком, что он изучал различные системы идей, распространенные в его время, извлекая из этого не больше удовлетворения, чем любой из нас получает от изучения современных систем, и что у него не было разумного убеждения по данному предмету. Судя по скудости философской творческой мысли, представленной в тех частях системы, которые по существу принадлежат Будде, можно предпочесть это объяснение». «Агностицизм в этих вопросах не основывается на каком-либо разумном убеждении о пределах познания; он покоится на двойном основании, согласно которому Будда сам не имел ясного заключения об истине в этих предметах спора, но был убежден, что дебаты по ним не приведут к образу мыслей, который был бы существенен для достижения нирваны»¹.

«Агностическая» интерпретация, которая доказывает, что Будда отказался дать ответы на метафизические вопросы только лишь потому, что ему нечего было ответить, едва ли благоприятна для гениальности Будды. Если бы Будда сам не имел теории жизни, он бы не смог придать жизни большее значение и большую глубину. Не может быть, чтобы Будда путешествовал по жизни без карты, ибо тогда его система была бы непонятна и его стремление к гуманности необъяснимо. Если Будда не имел ясных убеждений относительно природы конечной цели всех стремлений, если он не разгадал тайну нирваны, то как мог бы он утверждать, что с помощью совершенствования своей природы человек может достичь неопишуемого блаженства? Слова «будда», «просветленный», принятые им для себя, заставляют нас предположить, что он имел некоторые определенные взгляды, верные или неверные, по основным вопросам. Сила убеждения, которая проявляется в проповедях Будды, обращенных к ученикам и призывающих следовать правилам поведения, чтобы достичь истины, едва ли объяснима при допущении гипотезы об агностическом характере его философии. «Пусть придет ко мне человек рассудка,— говорит Будда,— честный, искренний, откровенный; я дам ему наставления, научу его правилам поведения, и если он будет действовать согласно указаниям, то ему потребуется только семь дней, чтобы познать себя и понять ту высшую религию и цель, ради которой члены рода отказываются от домашнего очага и становятся отшельниками»². Будда должен был быть или обманщиком, или

¹ Berriedale Keith, *Buddhist Philosophy*, pp. 63 and 45.

² Udumbarikā Sihanāda Suttanta. Digha N., III. 56.

заблуждающимся человеком, чтобы говорить в таком духе, если у него не было ясных взглядов по основным вопросам.

Кроме того, такое истолкование не учитывает тех отрывков, в которых Будда говорит, что он объявляет не все известные ему истины. В Пасадика-суттанте¹ он замечает, что не раскрывает те из известных ему истин, которые, вероятно, не будут способствовать ничьему нравственному росту. Самьютта-никая рассказывает о случае, когда Будда, взяв в руку ветку с листьями, объяснял собравшимся монахам, что как листья в лесу превосходят по своей численности листья в его руке, так и истины, которые ему известны, но которые он не изучил, превосходят по своему количеству изученные им истины. Тогда как Будда учил меньшему, чем он знал и верил, его последователи, повидимому, верили еще меньшему, чем он их учил.

Профессор Кейс не склонен считать агностицизм Будды оправданным агностицизмом. Хотя логически это не убедительно, но мнение, что трудно разрешить основные проблемы путем эмпирического понимания, хорошо знакомо мыслителям, которые предшествовали Будде. Если Будда отказывался сказать, имел ли мир начало, или нет, то возможно, что такая альтернатива казалась ему неудовлетворительной. Если бы Будда «изучал различные системы, имевшие распространение в его время», то до некоторой степени оправданный агностицизм упанишад должен был броситься ему в глаза.

Допустим, что агностицизм Будды, если он является абсолютным, а не просто прагматическим, как в упанишадах, не делает чести его философской силе и тем, кто согласен с таким истолкованием молчания Будды, склонны считать его посредственным философом.

Но это вопрос исключительно личного мнения. Критическое отношение Будды к различным метафизическим теориям — шестидесяти двум, описанным в Брахмаджала-сутте, и десяти, возникшим в Поттхапада-сутте² (только для того, чтобы быть отброшенными как не ведущие к спасению, так же как и к религиозной практике его времени), показывает, что Будда является выдающимся мыслителем и критиком. Вообразить, что он — бессодержательный мыслитель, значит отрицать способность к метафизике у того, кто оспаривал многие метафизические проекты. Это было бы странной нечувствительностью, для которой имеется мало доказательств. Кроме того, ни один мыслящий человек, по крайней мере ни один из числа тех, кто по своему умственному и нравственному развитию стоит на одном уровне с Буддой, не мог бы жить без веры в трансцендентальные ценности.

¹ Udumbarikā Sihanāda Suttanta Dīgha N., III. 134.

² Dīgha N., I. 187ff.

Те ученые, которые поддерживают предположение об агностическом характере философии Будды, делают это потому, что только такая точка зрения соответствует их вере, будто бы учение Будды является образцом примитивного мышления. Они отвергают другие истолкования учения Будды на том основании, что для примитивного образа мышления они слишком логичны. Нет нужды говорить о том, что взгляд, рисующий Будду узко мыслящим рационалистом, равнодушным психологом и плохим философом, едва ли может убедить или даже обеспокоить тех, кто не разделяет утверждений этих критиков. Таким пустым мечтателем является, очевидно, тот, кто никогда не имел какого-либо значительного религиозного влияния даже в Индии VI века до н. э.

VII

Если мы верим, что Будда был не пустым мечтателем или лицемером, а искренним и убежденным человеком антидогматического склада ума, то случайная фраза или многозначительный штрих могут дать внимательному исследователю ключ к разгадке общей позиции Будды, которая была постоянной основой его жизни и мышления. Дух этой метафизики является всеохватывающим, хотя его редко можно было выразить.

Подчеркивание Буддой непостоянства и нереальности мира находится в прямом соответствии с отрицанием всякого эмпирического существования, которое мы находим в упанишадах¹. Основной вопрос заключается в том, является ли осуждение Буддой мира опыта следствием признания абсолютной реальности, как это имеет место в упанишадах. Когда кто-нибудь говорит, что он не верит в реальность или бога, то он подразумевает под этим только то, что он не верит в общеизвестные представления о них. Когда Будда отбрасывает неадекватные понятия, то он делает это только при сравнении их с более адекватным. Фактически Будда нигде не отвергает понятие упанишад о Брахмане, абсолюте. В Катхаватту, где обсуждаются различные спорные точки зрения, нет ссылки на вопрос о реальности неизменного бытия. Все это указывает на признание Буддой позиции упанишад. Кроме того, известная проповедь в Бенаресе решительно утверждает реальность абсолютной сферы. Описания абсолюта ни как существующего, ни как несуществующего; ни в качестве того и другого, ни в виде не того и не другого напоминает нам подобные отрывки из небуддистских текстов, где они используются не для отрицания абсолюта, а для эмпирических описаний его².

¹ «Мудрый не ищет прочного (дхрувам) среди вещей, которые являются непрочными (адхрувешу) здесь». *Kaṭha Up.*, IV. 2.

² *R. V.*, X. 129. 1—2; *Bṛh. Up.*, II. 5. 19; III. 8. 8. *Īśā Up.*, 4, 5; *Kaṭha Up.*, III. 15; *Muṇḍaka, I.* 1. 6; II. 2. 1; *Svet.*, VI. 11; *Maitrī*, IV. 17.

Почему тогда Будда не признает в точных выражениях реальность абсолюта? Будда отказался дать описание абсолюта, ибо это означало бы предпринять выход из мира относительности, законность которого для других он первым начал оспаривать. Абсолют не является предметом эмпирического наблюдения. Мир опыта внутри своих пределов не обнаруживает абсолюта. Упанишады допускают это, предостерегая нас против применения категорий феноменального мира к первичной реальности. Пророк упанишад на просьбу описать природу абсолюта ответил молчанием, а когда просьба была повторена, продолжал хранить молчание, заявив наконец, что «Атман — это молчание» (*Sānto'yam ātmā*)¹. «Куда глаз не проникает, там нет ни речи, ни ума; мы не знаем, мы не понимаем, сколько нужно учить этому»². Это — «другое, чем все известное, и выше неизвестного»³. Упанишады часто дают отрицательное описание абсолюта⁴. Но понятие абсолюта как чего-то неизвестного и непостижимого, не имеющего начала или конца, формы, субстанции или постоянного местонахождения, слишком необычно для простых людей. Поэтому упанишады снисходят до положительного описания абсолюта, чтобы удовлетворить интересы религии и показать, что невыразимый абсолют является, тем не менее, положительным по своему характеру. В то время как упанишады не осмеливаются быть верными ужасному признанию непостижимости абсолюта, Будда более настойчиво отказывается применять какие-либо категории эмпирического мира к абсолютной реальности. Хотя он заявляет, что абсолют — это не мир изменений, что *я* не является эмпирическим установлением границ телесной формы, восприятий, чувств, склонностей и интеллекта, что нирвана — не эмпирическое бытие, он не говорит, что же они собой представляют⁵, поскольку их невозможно проверить логически. Их реальность интуитивно постигается достигшим освобождения, а остальные должны принимать ее в силу авторитета. Но если в данном случае признается авторитет, то не имеется оснований, по которым не должен признаваться авторитет вед в отношении ведийских богов. Нет оснований для того, чтобы ставить взгляды Будды выше многих мечтаний человеческого сердца и видений человеческого ума, которые люди были вынуждены принять со слов других. Упанишады утверждают и Будда соглашается, что мы не можем достигнуть теоретической определенности по основным вопросам, и что те, кто заявляют о достижении

¹ S. B., III. 2. 17.

² Kena Up., I. 3; см. также Kaṭha Up., VI. 12—13; Muṇḍaka, III. 1. 8

³ Kena, I. 4.

⁴ Brh. Up., II. 3. 6; III. 8. 8; III 9. 26; IV. 2—4; Kaṭha, III. 15; Muṇḍaka, I. 8.

⁵ Ср. высказывание Августина: «Мы можем знать, чем бог не является, но мы не можем знать, чем он является». Trinity, VII. 2.

таковой, являются шарлатанами, стремящимися произвести впечатление на непосвященных людей. Разрушая догматизм своих предшественников, Будда не захотел поставить на его место какую-либо собственную догматическую теорию, ибо это вызвало бы споры, которые помешали бы духовному развитию. Будда заявляет, что он не раскрывает известных ему истин не только потому, что они не принесут пользы стремящемуся к освобождению, но и потому, что люди придерживаются различных мнений в отношении их ¹. В то время бесплодные дискуссии стали почти умственной болезнью. Будде казалось, что индусские мыслители в своем стремлении разрешить неизмеримые разногласия мышления пренебрегают глубочайшими нуждами жизни. Поэтому он убеждал своих последователей оставить в стороне споры систем и обратить внимание на религию как образ жизни и путь, ведущие к достижению истины. Истина сама придет к нам, когда мы освободимся от предрассудков, дадим реальности отражаться в нас и изменим само наше существование. Истину следует искать в самой жизни. Истина — это не содержание ученой дискуссии, а духовная необходимость. Ввиду очевидной ограниченности логического исследования реальности Будда не считал своей обязанностью удовлетворять метафизические стремления, хотя у него были определенные взгляды по метафизическим вопросам.

В пределах, допускаемых логикой, Будда описал основной принцип вселенной как закон, или *дхарму*. Точное значение понятия дхарма станет ясным, если мы рассмотрим вопрос об употреблении этого понятия в ведийской литературе. В Ригведе мы имеем понятие «рита» как моральный и физический порядок. Рита не является творением бога, он сам — божественен и независим от богов, которые, как говорят, были его хранителями. Моральный порядок мира, регулирующий проблемы жизни в ее различных сферах посредством закона, обычая и морали, называется дхармой. В Брихадараньяка упанишаде говорится, что после сотворения групп кшатриев, вайшиев и шудр всевышний «создал лучшую форму — закон справедливости (*дхарму*). Нет ничего выше, чем закон справедливости (*dharmat param nāsti*)... Поистине то, что является законом справедливости, есть истина (*сатьям*)... Поистине оба они (*сатьям* и *дхарма*) суть одно и то

¹ Udāna, p. 11; Saṃyutta N., V.437; Dīgha N., I 179. Хорошо известным приемом, с помощью которого усиливается впечатление о непостижимом характере абсолюта, является отмалчивание. Когда Вималакirti попросили описать природу абсолюта, он ответил молчанием, и бодхисаттва Манджушри воскликнул: «Великолепно! Великолепно! Недвойственность является поистине превыше слов». Vimalakīrti Sūtra. Cp. S u z u k i, Mahāyāna Buddhism, pp. 106—107.

же»¹. Ведийский рита означает как сатью, так и дхарму². В Тайтирии упанишаде совершенная душа, ощущающая свое единство с душой мира, провозглашает: «я — перворожденный рита (или действительность), предшествующий богам и центру вечного»³. Подобно этому в Катха упанишаде, где по существу повторяется отрывок из Ригведы⁴, рита отождествляется с высшим духом⁵. Верховный Брахман — это как рита, так и сатья⁶. Отождествление дхармы и рита с сатьей является столь же древней доктриной, как Ригведа и упанишады. Единый абсолют представляется философски мыслящему человеку как Вечная Истина, или Реальность, и путь к ней лежит через мудрость (*джняну*) и веру (*шраддху*). Этому взгляду упанишады придавали особое значение. Людям с религиозной склонностью абсолют кажется Вечной Любовью, и путь к ней идет через любовь (*прити*) и преданность (*бхакти*). Этот взгляд подчеркивался некоторыми поздними упанишадами, Бхагавадгитой и пуранами. Люди, нравственно расположенные, рассматривают абсолют как Вечную Справедливость и утверждают, что мы можем ее достигнуть с помощью повиновения и самопожертвования. Этот абсолют, который является одновременно Светом, Любовью и Жизнью, по-разному представлялся пророкам различных течений.

В целом позиция Будды была по преимуществу этической, поэтому естественно, что этический аспект абсолюта, его репутация как справедливости привлекала к нему больше всего. Место, которое упанишады отводят Брахману, Будда отдает дхарме⁷.

¹ I. 4. 14. См. также Bṛh. Up., IV. 15. 1; Iśā Up., 15. «Лицо реального закрыто золотым сосудом; О Пушан, не откроешь ли ты его для того, чьим законом является видеть реальное (Сатьядхармайя)». См. также R. V., IV. 5. 5; VII. 104. 8; IX. 113 4; X. 190. 1.

² Рита имеет своим отрицанием анрита, который является асатьей, так же как и адхармой.

³ Aham asmi prathamajā ṛtā'sya, pūrvam devebhyo nābhā'yi.

⁴ IV. 40. 5; см. также Vājasaneyi Saṁhitā, X. 24; XII. 14; Tait. Saṁ., III. 2. 10. 1; Sat. Brāh., VI. 7 3. 11; Tait. Āraṇ., VI. 1. 5. 6 Рангарамануджа, комментируя Катху, V.2, отождествляет рита с апаричхивнасатьярупабрахматмакам.

⁵ V. 2; см. Saṁkara on Tait., III. 10 и Kaṭha, V. 2.

⁶ Rtam satyam param brahma. Tait. Āraṇ., VI. 13. 27 12.

⁷ Ср. высказывание Рабиндраната Тагора: «Эта дхарма и Брахман упанишад являются по существу одним и тем же... Дхарма в буддизме — это вечная реальность Мира, Добра и Любви, во имя чего человек может дать клятву о своей глубочайшей преданности или даже пожертвовать жизнью. Эта дхарма может придавать человеку почти сверхъестественную силу самоотречения и через самопожертвование привести его к высшей цели его существования, состоянию, которое не может сравниться ни с чем другим, известным нам в этом мире, и о котором мы имеем лишь очень слабое представление, когда узнаем, что оно достигается не путем уничтожения, а через неизмеримую любовь. Поэтому пребывание в постоянном сознании неограниченной любви называется богом Буддой, Брахмавихарой, или движением в Брахмане». Viśvāharatī Quarterly, 1924, pp. 385—386.

В Аганна-сутанте говорится, что эволюция мира и градация существ в нем обуславливается принципом дхармы¹. *Брахмачакра*, или колесо Брахмана, становится *дхаммачаккой*, или колесом закона. Путь Брахмана называется путем дхармы². Восьмеричный путь в равной степени называется *брахмаяна* или *дхармаяна*. Говорят, что телом татхагаты является Брахман или дхарма. Утверждают, что он стал единым с брахманом или единым с дхармой³. В Каноне, написанном на пали, имеется много отрывков, которые обязывают нас уделять уважение и почтение дхарме⁴. В Милинде дхарма олицетворяется как бог справедливости⁵. Дхарма — это высшая реальность, и предметы мира представляют собой дхармы, ибо они являются проявлениями единого основного принципа.

На основании того, что телесная форма, восприятия, чувства, склонности и интеллект являются непостоянными, Будда отрицает за ними свойство *я*⁶. Изменяющийся характер эмпирического *я* иллюстрируется метафорами огня и движения воды. В проповеди, произнесенной в Бенаресе, не отрицается существование *я*, отличного от изменяющихся эмпирических совокупностей. В своей беседе с Ваччаготтой Будда склонен отрицать реальность неизменного *я*. В Ланкаватаре, произведении, написанном несколько веков спустя после смерти Будды, утверждается, что он признавал теорию *я*, чтобы обмануть своих слушателей. Нет необходимости утверждать, что Будда сделал это ради целесообразности, ибо имеются другие объяснения. Когда Будда доказывает, что нирваны можно достигнуть прежде физической смерти святого, и приравнивает ее к счастью высшего порядка, сопровождаемому сознанием уничтожения всякого повторного рождения, он молчаливо допускает реальность *я*. Когда Будда заявляет, что личность просвет-

¹ *Dīgha N.*, III, 80ff.

² *Saṃyutta N.*, I. 141; V. 5, *Theragāṭha*, 689.

³ Говорят, что Будда, достигнув нирваны, стал «дхармадхатусвабхаватмака».

⁴ *Saṃyutta N.*, II. 138; *Anguttara N.*, II. 20.

⁵ *Sp. Sat. Brāh.*, XIII. 4. 3. 14. Ср. Пуссен: «Если буддисты не признают ни судью, ни создателя, то они, по крайней мере, признают высшую и непогрешимую справедливость — справедливость, отличающуюся замечательной пронизательностью и применимостью, однако механически действующую... По моему мнению, обвинение буддистов в атеизме является клеветой; во всяком случае, они имели полное знание одного из аспектов божества» (цитируется в *Buddha's Way of Virtue*, p. 13). Сандерс говорит: «Его (Будды) ясную веру в справедливость и в реальность невидимых, неуловимых ценностей можно назвать религиозной; и мы можем с полным основанием утверждать, что, зная свой народ и его склонность к религии, он верил, что может спокойно предоставить ему разработку религиозного истолкования этого закона причинности». Сандерс считает, что настойчивость Будды в отношении закона кармы и дхармы представляет собой «значительный вклад в этический теизм» (*Epochs of Buddhist History*, p. 3).

⁶ См. *Mahāvagga*, I. 6. 38; *Majjhima N.*, 35; *Mahānidāna Sutta: Dīgha N.*, II. 66.

ленного находится вне природы, и возражает против обвинения, будто он учит разрушению реальности¹, тогда он признает, что разрушение пяти составных элементов не затрагивает реального я. В Дхаммападе я делается богом я и свидетелем его добра и зла². В санькхье и адвайта-веданте мы имеем исключение из я всего, что принадлежит не-я, в духе упанишад и буддизма.

Но Будда не мог утверждать реальность я на основе эмпирической очевидности. Поэтому он отказывался отвечать на вопросы, касающиеся нефеноменального я, независимо от того, отличается ли это я от совокупностей, или нет³. Он отрицал не столько неизменное я, сколько рассуждения о нем. Ссылаясь на шесть различных теорий, разбирающих вопрос о природе я, Будда говорит: «Это, о монахи, обращение к простому мнению, применение простых взглядов, бесплодная пустыня взглядов, пустое раскрытие взглядов»⁴. Одно из направлений среди ранних учеников Будды поддерживало пудгала-ваду, или веру в неизменное я. Катхаватту приписывает это саммитиям и ваджипуттакам. Мы имеем в Саньютта-никае сутру, „обремененного рождением“⁵. Комментаторы буддизма Буддхагхоша, Васубандху, Чандракирти и Яшомитра, склоняющиеся к отрицательному истолкованию учения Будды, подробно разъясняют это, хотя трудно поверить, что изменяющиеся совокупности являются как бременем, так и тем, кто несет его.

В настоящее время существует распространенное мнение, что нельзя отождествлять нирвану с «вечностью небытия». Слово «нирвана» означает буквально угасание, а то, что угасает, представляет собой «страстное желание, скорбь, перерождение»⁶. Согласно наиболее раннему толкованию, понятие нирваны означает необъяснимое состояние, которое может быть достигнуто даже здесь и теперь⁷ полным уничтожением желаний (*танха*) и развращенности ума⁸. Это — реальное условие, при котором оканчивается сансара и достигается несказанное спокойствие⁹. В Апанька-сутте нирвана описывается в выражениях, напоминающих мокшу упанишад. «Не мучая себя, не мучая других, уже

¹ Alagaddūpama Sutta: Majjhima N., I. 140.

² 160.

³ Majjhima N., I. 256.

⁴ Sīlācāra, Dialogues of Buddha, vol. I, p. 6.

⁵ III. 25.

⁶ Mahāvagga, VI. 31. 7; S. B. E., vol. XIII.

⁷ См. Brahmajāla Sutta: D. N., I.

⁸ Nandī samyojano loko vitakkasa vicāranā
Taṇhāya vipphānena nibbānam ity ucyati.
Sutta Nipāta, 1109; см. также 1087.

⁹ Majjhima N., 139. Ср. высказывание проф. Кейса: «То, что нирвана является реальной... несомненно, соответствует общему тону самого канона» (Buddhist Philosophy, p. 83).

при этой жизни не испытывая больше голода, погасив желания, став хладнокровным, чувствуя себя хорошо, он сливается с *я*, которое стало Брахманом ¹. Прекрасная поэзия Тхера и Тхери — гатха — вдохновляется идеями свободы и радости нирваны.

Мы не можем адекватно описать природу нирваны, поскольку она не является объектом логического познания. Хотя она ощущается теми, кто участвует в ней, как явно положительная, концептуально она является отрицательным состоянием. Нирвана — это отрицание эмпирического бытия, ограниченного законом кармы или сансары. «О монахи, имеется то, что не является ни землей, ни водой, ни огнем, ни воздухом, ни бесконечностью пространства, ни бесконечностью сознания, ни ничем, ни восприятием, ни этим миром, ни другим миром, ни солнцем, ни луной». «Где нет ни смерти, ни рождения, ни этого мира, ни другого мира, ни чего-то среднего между ними — там наступает конец скорби» ².

Но это не есть небытие. «Имеется нечто нерожденное, не имеющее начала, не произведенное, не составленное; если бы не было подобной вещи, то не было бы и избавления от того, что порождается, имеет начало, производится и составляется» ³. Таким образом, имеется основание для истолкования нирваны как чего-то не создаваемого и бесконечного ⁴ или как несоставного элемента, отличного от преходящего мира ⁵. Удана ссылается на судьбу просветленного, который достиг нирваны. Как нельзя проследить путь огня, когда он погашен, так нельзя проследить и путь тех, кто достиг полного освобождения. Упанишады ⁶ сравнивают высшее *я* с огнем, топливо для которого уже израсходовано. Однако отсутствие топлива не гасит огонь, который только перестал быть видимым ⁷. Как упанишады отличают конечное освобождение (*мокшу*) от достижения неба (*сварги*), так и Будда различает нирвану и существование в раю, предостерегая своих последователей, что стремление к блаженному существованию в бесформенном мире (арупалока) является одним из препятствий, мешающих достижению нирваны.

Будда явно признает положительную природу нирваны. Сарипутра отвергает как ересь взгляд Ямаки на нирвану как на ночь

¹ Anattantapo aparantapo diṭṭhe ve dhamme nicchāto nibbuto sītibhūto sukhaṇṇasamvedī brahmabhūtena attanā viharati.— M. N., I. 412.

² Udāna, VIII. 1; см. также II. 10 и Itivuttaka.

³ Udāna, VIII. 3. 10 Cp. Chān. Up., VIII. 13. 1, где мир Брахмы, куда приходит совершенный, называется несозданным, акритам. Состояние освобождения описывается как несоздаваемое, акритах. Muṇḍaka Up., I. 2. 12.

⁴ Milinda, p. 271.

⁵ См. Psychological Ethics, p. 367ff

⁶ Svet. Up.

⁷ Cp. мысль Кейса: «Нет сомнения, что идея индийцев об угасании огня означала не полное его уничтожение, а скорее возвращение его к примитивному, чистому, невидимому состоянию огня, в котором он существует до своего проявления в форме видимого огня». (Buddhist Philosophy, pp. 65—66.)

небытия¹. В интересной беседе между царем Кошалы Пасенади и монахиней Кхемой признается, что нирвана представляет собой невыразимое состояние, которое не поддается эмпирическому описанию. Тайственная природа татхагаты точно так же не может быть понята, как не могут быть подсчитаны песчинки Ганга или капли воды в океане². Будда отказывается дать ответ на все вопросы относительно природы нирваны, так как эти вопросы препятствуют моральному прогрессу³, а нирвана является непостижимой (*анануведдхо*). «О чем нельзя сказать, о том следует молчать»⁴.

VIII

Научно мыслящие исследователи буддизма склонны истолковывать учение Будды как отрицательный рационализм. Те, кто видит тщетность современных попыток создания метафизической системы, склонны рассматривать доктрину Будды как агностицизм; а если они встречают положения, противоречащие этому утверждению, то они заявляют, что эти положения привнесены последователями Будды. Профессор Кейс признает, что положительную философию, утверждающую реальность абсолюта, я и нирваны, можно обнаружить в Каноне, но он выступает против приписывания ее самому Будде, воздавая хвалу за ее создание «группе ранних последователей Будды»⁵. Различные толкования отказа Будды давать ответы на метафизические вопросы объясняются различными влияниями веры⁶.

¹ Samyutta N., III. 109.

² Там же, IV. 374; Majjhima N., I. 487.

³ Samyutta N., II. 223; Majjhima, 63.

⁴ Ср. у Ауробиндо Гхоша: «Идеал нирваны был только отрицательным и исключительным заявлением о высочайшем ведантистском духовном опыте (Ārya, VI., p. 101). Согласно Фридриху Гелеру, «нирвана есть, хотя это и может звучать парадоксально, несмотря на всю концептуальную отрицательность, не что иное, как «вечное спасение», после достижения которого сердце верующего болеет обо всем земном» (цитировано по «New Pali-English Dictionary»). Более поздние школы буддизма, которые трактуют нирвану как сознательный союз со всеобщим Буддой или как пробуждение Будды — я в человеческом сердце, ближе к буддистскому учению, чем те, которые трактуют нирвану как прекращение всякого существования.

⁵ Buddhist Philosophy, p. 63—64.

⁶ Ссылаясь на то место, которое занимает вера в толковании философских систем более ранних веков, где мы целиком ограничены письменными источниками «обычно отрывочного характера, дошедшими до нас через вторые руки или авторство которых сомнительно», профессор Барнет говорит: «Человек, который старается жить согласно предписаниям древних философов, порою обнаруживает непосредственно воздействующее на него убеждение, основы которого могут быть представлены лишь очень несовершенно, путем ссылок в примечании. Если отрывки не будут восстановлены полностью — а они не могут быть восстановлены полностью — и если каждый отрывок не выражает содержания совершенно одинаковым способом, что зависит от того,

Беспристрастный историк должен стремиться не только к точности в своих заявлениях, но и к справедливости в оценках. Несмотря на то, что его обязанностью является обнаружение непоследовательностей системы, он должен стараться, если хочет, чтобы его объяснения приносили пользу, объяснить их путем отделения существенного от случайного. Поэтому несправедливо настаивать на негативизме или агностицизме, когда другое объяснение не только возможно, но, пожалуй, в большей степени соответствует идеям учения раннего Канона. «Агностический» толкователь считает, что за молчанием Будды скрывалось неведение, а «отрицательный» толкователь рассматривает его как акт малодушия. Согласно первому, Будда не знал истины, но пытался спасти свой престиж, избегая ответов на метафизические вопросы и утверждая, что они не являются необходимыми. Согласно последнему, у Будды были определенные взгляды, но, не решаясь выступить против установившихся мнений, он умолчал о них. Тех, кто считает Будду одним из величайших людей в мире, о котором можно сказать то же, что сказал Платон о Сократе в «Федоне», а именно, что он был «лучшим, а также мудрейшим и справедливейшим человеком своего времени», можно простить, если они не соглашаются с утверждениями «негативистских» и «агностических» толкователей. Если мы не хотим поставить под сомнение философские способности или моральное величие Будды, мы должны принять положительное истолкование его учения. Только положительное истолкование объясняет то, почему Будда некоторые метафизические положения допускал, а другие отвергал, а также его этическое учение, которое является логическим выводом из его метафизики. Такое истолкование устанавливает связь между Буддой и его духовным окружением, изображая его философию в виде продолжения философии упанишад. История национальной мысли представляет собой органическое развитие, а не простую последовательность изменений.

IX

Если Будда принимает метафизическую точку зрения упанишад, то каким образом индуистские мыслители могут рассматривать буддизм как ересь? Как объяснить расхождение между индуистской и буддистской системами религии и культуры?

Индуисты выступали не столько против метафизических концепций Будды, сколько против его практической программы. Свобода мысли и непреклонность в практике — вот что характерно для индуистов с самого начала их истории. Индуисты принимают

будем ли мы читать его в свете других бесчисленных известных нам отрывков, бессознательно удерживаемых в памяти, то так называемые доказательства не будут производить одно и то же впечатление на два различных ума» (Greek Philosophy, pp. 1—2).

философские системы санкхья и пурва миманса, как ортодоксальные, не считаясь с их безразличием к теизму, но они отвергают буддизм, несмотря на его сильное этическое и духовное звучание, по той простой причине, что первые не вмешиваются в общественную жизнь и организацию, тогда как последний настаивает на внедрение его доктрины в жизнь народа.

Делая с несравненной красотой и логикой выводы из философии упанишад, Будда показывает несовместимость верований и практики тех, кто выражает мнимую верность упанишадам. В то время как смелые мыслители упанишад отважились взобраться на обнаженные вершины абсолюта, массам людей позволялось поклоняться своим маленьким богам и совершать церемонии жертвоприношений, которых, как полагали, требовали эти боги. Сложная религия жертвоприношений не могла внушить доверия мыслящим людям во времена Будды. Фактически ванапрастхи и яти были освобождены от жертвоприношений, и, естественно, появилось сомнение, а не смогут ли также главы семейств обойтись без этих дорогостоящих и сложных обрядов. Будда выступил против тех, кто все еще доказывал необходимость этих обрядов, и провозгласил, что освобождение является не внешним и юридическим, а внутренним и духовным.

Упанишады защищали принцип *ахинсы*, или не-насилия, но делали это осторожно. Влияние ведийских взглядов было настолько сильным, что упанишады были вынуждены терпеть ведийские институты, даже если последние противоречили основному духу их учения. Например, в Чхандогья упанишаде заявляется, что стремящийся к освобождению должен помимо прочих обязанностей «никогда не причинять боль другим созданиям, кроме как в определенных святых местах», то есть во время жертвоприношений животных.¹ Но убийство животных было в высшей степени чуждо Будде², и он полностью запрещал жертвоприношения животных.

В то время как упанишады терпели, хотя и не поощряли, кастовые обычаи, программа Будды явно подрывала институт каст. Он заявил, что индивиды бывают высшими или низшими не по своему рождению, а согласно своему характеру³. Тогда как брах-

¹ Ahimsan sarvabhūtāny anyatra tīrthebhyaḥ, VIII. 15.

² См. Kūṭadanta Sutta: Dīgha N., I. 127. Хотя Будда требовал от монахов строгого поведения, он не вмешивался в общественно-религиозную практику своих последователей до тех пор, пока она не противоречила его основным принципам. Он разрешил брахману Кутаданте совершать жертвоприношения, которые не требуют убийства животных. Кумара Кассапа, ближайший ученик Будды, поучал князя Паяси, что жертвоприношение, которое лишено всякой жестокости, лучше жертвоприношения, которое включает ее. См. Pāyāsi Suttanta: Dīgha N., II. Согласно Будде, высшая жертва — это любовь к человечеству и правственная жизнь, см. Chān. Up., III. 16 и 17.

³ Agāñña Suttanta: Dīgha N., III; Saṃyutta N., II. 138; Anguttara N., II. 20.

маны сохраняли право изучения священных писаний только за членами трех каст «дваждырожденных», Будда уничтожил все подобные ограничения. Признавая интеллектуальное превосходство брахманов, Будда поставил в один ряд с ними шраманов и открыл этот орден для шудр и чандалов. Сунита, уборщик, так же охотно принимался в паству, как и член высокой касты брахманов¹.

Несмотря на те преобразования, которые Будда хотел осуществить, он всю жизнь, до самой смерти, верил, что восстанавливает принципы божественной арийской веры. Он не считал себя основателем новой религии, хотя стремился очистить брахманистский индуизм и оживить окружавшее его общество. Но пионеры прогресса во все века с естественной подозрительностью считались поборниками бунта и мятежа. Заменив наследственное духовенство духовным братством, знатность происхождения личными заслугами, ведийские откровения логическими соображениями, церемониальное благочестие моральной жизнью и ведийских богов совершенным мудрецом, Будда вызвал гнев индусских жрецов, которые считали его антисоциальной силой. Социальная революция, которую проповедовали Будда и его последователи, сделала их непростительными еретиками в глазах брахманских жрецов. В доктрине Будды нет ничего такого, что не могло бы быть примирено с индусской мыслью, но решающую роль играл конфликт между социальной системой, основанной на превосходстве брахманов, и социальной системой, отрицающей такое превосходство. В теологических дискуссиях, во время которых обычно разгораются страсти, каждый оппозиционно настроенный человек считается атеистом. Если кто-нибудь не разделяет наших иллюзий, то он еретик, если он признает другие нормы нравственности, то он безнравственен. Поборники ведийской религии жертвоприношений считали Будду врагом этой веры. Когда Будда приблизился к брахману Бхарадвадже во время совершения последним жертвоприношения огню, тот закричал: «Остановись там, о бритоголовый, там, о саманака, ибо ты из низшей касты»². Индусская ортодоксия занимала подобную позицию всякий раз, когда раздавались протесты против ведийской религии. Мандана Мишра упрекает Шанкару за подчинение ведийского благочестия знанию абсолюта³. Будда восставал не против метафизики упанишад, а против

¹ Kassapasihanāda Sutta; Samannaphala Sutta, 14; посвящения Ашоки в Гирнаре и Сахабаджгаре. См. также Vinaya Piṭaka, vol. II, и Madhurā Sutta. Ср.: «Кшатрия — лучший из тех, кто верит в важность родословной. Но тот, кто достиг умственного совершенства и справедливости, является лучшим среди богов и людей» (Ambattha Sutta).

² Tat'eva muṇḍaka, tat'eva samanaka, tat'eva vasalaka, tiṭṭhāhi.

³ «В то время как Мандана Мишра, пригласив всех богов заклинанием Салаграма, обмывал руки травой дарбха, он увидел ноги Шанкарачарьи внутри освященного круга. Осмотрев этого человека и увидев, что это санья-

брахманистского индуизма. Раскол становился все больше по мере того, как последователи Будды приобретали характерные особенности усердных приверженцев нового учения и развивали свою доктрину в направлении, противоположном традициям веданты. Отрицательный взгляд учения Будды воплощен в Катхаватту и «Вопросах царя Милинды», равно как и в классических трудах хинаяны и махаяны. Неудивительно, что комментаторы веданты подвергли различные школы буддизма резкой критике.

Х

Четыре буддистские школы заявляют о своей верности учению Будды, который открыл элементы существования (*дхамма*), их причинную связь и метод, с помощью которого можно навсегда подавить их действенность. Выступая против адживаков, которые отрицают влияние прошлого на настоящее, поскольку прошлое мертво и невозвратно, Будда заявляет, что «все существует», хотя вещи рассматриваются как комбинации сил (*санскарасамуха*). Будда утверждает существование всех вещей в интересах моральной жизни. Сарвастивадины (вайбхашики и саутрантики) придерживаются взглядов плюралистического реализма. Намарупа упанишад была развита буддистами в элементы материи (*рупа*) и четыре духовных фактора (*нама*) — восприятия, чувства, склонности и интеллекта. Чувственные данные являются материей, а остальные четыре образуют душу. Часто элементы существование подразделяются на шесть воспринимающих способностей (*шадаятана*) — пять органов чувств и манас, — а также на их шестеричные объекты¹. Объекты манаса не чувственны и насчитывают шестьдесят четыре вида. Иногда в дополнение к пяти органам чувств, манасу и шестеричным объектам упоминаются шесть форм сознания, в результате чего мы получаем восемнадцать дхату. Строго говоря, не может быть какого-либо различия между внутренним и внешним или какого-либо действительного взаимодействия между отдельными элементами, хотя эти незаконные понятия находят широкое применение. Как материя, так и ум превращаются в непрерывно текущие дискретные моменты, являющиеся непроницаемым веществом в случае материи и сознанием в случае ума. Эти чувственные данные и элементы ума рассматриваются как подчиняющиеся причинным законам. Что касается преходящих сущностей, которые просто появляются и исчезают, но не движутся и не изменяются, то здесь причинность приобретает новое

син, он пришел в страшную ярость и закричал: «Откуда появился этот бритоголовый человек?» (*Kuto munḍi*). *Ā n a n d a g i r i*: *Saṃkaravijaya*.

¹ Элементы подразделяются на скандхи, аятаны и дхату. — См. *Thera-gātha*, 1255.

значение. Она означает только *пратитьясамутпаду*, или зависимое рождение. Одно состояние начинает существовать после другого. Не может быть сомнения в том, что одно состояние порождает другое.

Согласно теории плюралистического реализма, знание является ничем больше, как соприсутствием сознания с объектом. Профессор Щербатской излагает это так: «Момент цвета (*рупа*), момент зрительного восприятия материи (*чакшус*) и момент чистого сознания (*читта*) возникают одновременно и в тесной смежности образуют то, что называется ощущением (*спарша*) цвета»¹. Это означает, что элемент сознания появляется определенный объектом и подкрепленный органом чувств. Сознание воспринимает не орган чувств, а только объект, ибо между ними существует определенное отношение координации (*сарупья*). Говорят, что сознание воспринимает таким же образом, как свет движется. В Абхидхармакоше сказано: «Свет лампы является общим метафорическим обозначением непрерывного порождения серии вспыхивающих огоньков. Когда это порождение меняет свое место, мы говорим, что свет переместился. Подобно этому, сознание — это только условное название для цепи моментов сознания. Когда оно меняет свое место (то есть выступает в координации с другими объективными элементами), мы говорим, что оно воспринимает этот объект»². Мы имеем только серию мимолетных вспышек самого сознания, но нет ничего, что познает. В непрерывности моментов сознания предыдущий момент является причиной возникновения последующего.

Подобный взгляд приближает нас к виджняна-ваде йогачар, сводящей все элементы к аспектам единого всеобъемлющего сознания (*алая-виджняна*). Элементы существования (*дхармы*) являются продуктами мысли. Объекты возникают в сознании как следствия наших прошлых опытов. Внешний мир — это создание нашей мысли, которому мы даем названия и идеи³. Теория вечнотекущего потока мысли, в котором предыдущий момент служит причиной возникновения последующего и где они оба связаны отношением простой *самантантаратвы*, уступает место доктрине о субстанциональном всеобщем сознании (*алая*), умственные состояния которого являются модификациями (*паринама*). Понятие ступеней нереальности означает молчаливое признание абсолютной реальности. Индивидуальные идеи являются нереальными (*ниссвабхава*), во-первых, потому, что они представляют собой логические

¹ Trayāṇām sannipātaḥ sparśaḥ (The Central Conception of Buddhism p. 55).

² IX: См. S t c h e r b a t s k y, The Central Conception of Buddhism, p. 57.

³ Nāmasamjñāvyaavahāra. Laṅkāvatāra Sūtra, p. 85.

построения (*парикаल्पита*), у которых нет соответствующей реальности во внеумственном мире; во-вторых, потому, что они только условно реальны (*паратантра*), и, в-третьих, потому, что все они сливаются в единой реальности (*паринишпанна*) абсолюта (*татхата*). Индивидуальные элементы сами по себе не реальны, но они имеют свою реальность в абсолюте, природу которого составляет чистое сознание, не подразделяемое на субъект и объект (*грахья — грахака-рахита*)¹. Поскольку абсолют является имманентным миру, то все необходимое для достижения нирваны сводится к изменению точки зрения. Мистическая сила йоги помогает нам видеть вещи в мире *sub specie aeternitatis*. Сансара для не возрожденного духовно — это нирвана для возрожденного духовно. Но йогачары не проводят четкого разграничения между индивидуальным и всеобщим сознанием. Когда они утверждают, что различия между познающим, познаваемым и познанием являются не реальными, а вызваны безначальной профанацией сознания, когда они сравнивают отношение отдельного состояния сознания к всеобщему сознанию с отношением одной из волн к морю, когда они признают вечную реальность татхаты и рассматривают ее в качестве единственной несоставной реальности (*асанскритадхарма*), отсылая все остальное к области относительного, когда они сводят все дхармы к формам единой основной сущности, тогда они молчаливо признают реальность абсолютного сознания, хотя субъективистская тенденция проскальзывает у них довольно часто. Мадхьямики подвергают теорию йогачар тщательному анализу. Они утверждают, что не может быть никакого самосознания (*свасамвритти*), ибо вещь не может действовать сама на себя. Ни палец не может прикасаться к себе самому, ни нож не может резать самого себя. Мадхьямики рассматривают все элементы существования как случайные друг другу и поэтому объявляют мир лишенным реальности, или *шуньей*. Они также говорят, что шунья — это основная истина всякого существования. Почти все изучающие метафизику мадхьямика Нагарджуны считают его систему нигилистической¹. При рассмотрении² этой системы я доказывал, что она является более положительной, чем ее обычно представляют. Я утверждал, что Нагарджуна верит в первичную реальность, которая является шуньей только в том смысле, что она лишена, всех эмпирических определений. Давайте попробуем определить, была или нет первичная реальность Нагарджуны огромной пустотой, абсолютным отрицанием.

¹ Advayalakṣaṇam vijñaptimātram. См. S t c h e r b a t s k y: The Conception of Buddhist Nirvāna, pp. 32—33.

² K e r n, Manual, p. 126. J a c o b i, A. O. J., XXXI, p. 1. K e i t h, Buddhist Philosophy, pp. 237, 239, 247, 261.

³ P., 643 и далее.

XI

Нет сомнения, что Нагарджуна представляет мир как нереальный, или *шунью*. Мы понимаем под реальным любую сущность, которая имеет свою собственную природу (*свабхаву*), не порождается причинами (*акритака*) и не зависит от чего-либо другого (*паратра-нирапекша*)¹. Все относительное или зависимое является нереальным, *шуньей* (*свабхава-шунья*). Реальное — это независимое беспричинное бытие². Мир опыта связан отношениями субъекта и объекта, субстанции и атрибута, действующего и действия, существования и несуществования, порождения, продолжительности и разрушения, единства и множественности, целого и части, зависимости и освобождения, отношениями времени, отношениями пространства; Нагарджуна рассматривает каждое из этих отношений и вскрывает их противоречия³. Если непротиворечивость служит критерием реальности, то мир опыта не реален. Мир не является ни чистым бытием, ни чистым небытием. Чистое бытие не есть существование или сообщение о мировом процессе; чистое небытие не представляет собой действительного понятия, так как в противном случае абсолютное ничто было бы сущностью и, следовательно, отрицание всякого существования стало бы существующим. Ничто не является вещью. Существование — это становление. Вещи мира находятся в процессе постоянного становления. Они всегда заменяют самих себя. Они не являются ни самостоятельно существующими, ни несуществующими, ибо они воспринимаются, вызывают действие и порождают следствия. В Лалитавистарае говорится: «Нет объекта существующего, как нет объекта и несуществующего. Познавший цепь условного существования проходит мимо их обоих»⁴. Нагарджуна начинает свой труд заявлением, что вещи не преходящи и не вечны, не порождаются и не разрушаются, не одинаковы и не различны, не появляются и не исчезают⁵. Нет реального порождения (*самутпада*), существует только обусловленное (*пратитья*), относительное, кажущееся порождение. Нет реального разрушения, существует только кажущееся разрушение (*пратитья-самуччхеда*); так и с остальным. Все вещи вселенной представляют собой лишь обусловленное и относительное. «Шунья» — это термин, который

¹ М. К., XV, 2.

² Aśūnyam... apratīyasamutpannam. M. Vṛtti, 403.

³ P., 645 и далее.

⁴ Na ca punar iha kaścid asti dharmāḥ.

So'pi na vidyati yasya nāsti bhāvāḥ.

Netukriyāparamparā ya jāne

Tasya na bhotiḥa astināstibhāvāḥ. (Chap. XXV.)

⁵ Anirodham anutpādam anucchedam aśāśvatam

Anekārtham anānārtham anāgamam anirgamam.

Нагарджуна использует для обозначения обусловленного характера мира¹. Если бы вещь была реальной и необусловленной, она должна была бы быть свободной от происхождения и разрушения². В мире нет объектов, которые не были бы подвержены изменению, и поэтому мир — шунья.

Нагарджуна, как сторонник среднего пути, не отвергает мир как простую иллюзию. Он выступает против теории самостоятельного существования вещей, но никоим образом не отвергает обусловленного существования вещей. Чандракирти, комментируя произведение Нагарджуны, говорит: «Наш довод, что объекты не являются самостоятельно существующими, затрагивает вопрос реальности вселенной и предназначен для вас, принимающих учение о самостоятельном существовании объектов. Взгляд, согласно которому объекты не являются самостоятельно существующими, не затрагивает нашу теорию обусловленного существования объектов»³.

Не может быть, чтобы Нагарджуна, рассматривая мир как не-реальный, не верил ни в какую другую реальность. Если всякая мысль — фальсификация, то должно быть нечто реальное, что фальсифицируется. Если не будет истины, то исчезает всякий смысл ложности. Не существует относительного знания без абсолютного знания, которому первое имманентно присуще. Нет ничего эмпирического, которое не раскрывало бы трансцендентального. «О Субхути, все вещи имеют своим убежищем шуньяту, они не изменяют этому убежищу»⁴. Если вещи выступают как независимые, то это происходит благодаря майе⁵. «О Сарипутра, вещи, которые не существуют, называются авидья, когда они утверждаются как существующие»⁶. Если мы спутаем феноменальный мир с нуминальной реальностью, то это будет примером авидьи. Но мы

¹ Yaḥ pratīyasamutpādaḥ śūnyatām tām pravakṣyate.— М. К., XXIV. Śūnyāḥ sarvadharmāḥ niḥsvabhāvyayogena. Prajñāpāramitā.

² Yady aśūnyam idam sarvam udayo nāsti na vyayaḥ.— М. К., XXIV.

³ Bhavatas tu svabhāvavādināḥ, svabhāvasya bhāvānām vaidhuryāt sarvabhāvāpavādaḥ sambhavyate; vāyam tu pratītyotpannatvāt sarvabhāvānām svabhāvam evam nopalabhāmaḥ; tat kasyāpavādem kariṣyāmaḥ, М. Vṛtti, VIII. Имеются отрывки, в которых утверждается теория абсолютной иллюзии. В гл. XVIII Нагарджуна сравнивает вещи мира с воздушными замками и тому подобным:

Kleśāḥ karmāṇi dehāśca phalāni ca

Gandharvanagarākārā marīcisvapnasannibhāḥ.

Чандракирти утверждает, что они не имеют характерных черт и не являются иллюзорными: «gandharvanagarākārādivan niḥsvabhāvāveditavyāḥ». Чандракирти настаивает на том, что «мы релятивисты, а не негативисты».— М. Vṛtti, 368.

⁴ Śūnyatāgatikā hi, subhūte, sarvadharmāḥ, te tām gatim na vyativartante.

⁵ Dharmataiṣā sarvadharmāṇām māyādharmatām upādāya...

⁶ Yathā, sārīputra, na samvidyante tathā samvidyante evam avidyamānās tenocyante avidyeti.

не можем понять трансцендентальную реальность помимо мира опыта; и мы не можем достигнуть нирваны иначе, как поняв первичную реальность ¹.

Цель Мадхьямика-шастры заключается в том, чтобы учить о природе нирваны, которая состоит в уничтожении всего земного и означает блаженство ².

Нирвана, которая является невосприятием вещей, представляет собой абсолютную истину ³. В знаменитом труде Шатака ⁴ она отождествляется с шуньятой. И нирвана и шуньята характеризуются одним и тем же отрицательным образом. Нирвана — это ни существующее, ни несуществующее, она вне этих обоих понятий ⁵. Шуньята — это истина или «татхата, которая не увеличивается и не уменьшается» ⁶. В Аштасахасрикапраджняпарамите говорится, что шуньята должна быть глубокой (всеобъемлющей). «Слово «глубокая», о Субхути, является синонимом того, что не имеет причины, того, что находится вне созерцания, того, что находится вне понимания, того, что не порождается, того, что не рождается из несуществования, смирения, сдерживания, угасания или конечного путешествия» ⁷. Для Нагарджуны нирвана, Будда, шуньята — различные названия одной и той же реальности. Если нирвана истолковывается как прекращение земного существования, то она становится относительным понятием, чем-то, вызываемым причинами. Утверждение, что мир существует до нирваны и становится несуществующим после нее, является нелогической концепцией. Поэтому Нагарджуна настаивает на том, что нет реального различия между абсолютным и феноменом, нирваной и сансарой. Он говорит: «Рассматривая причины или условия, мы называем этот мир феноменальным. Но этот же самый мир, когда игнорируются причины и условия, называется абсолютным» ⁸. Когда Нагарджуна описывает первичную реальность как не созданную, не подверженную разрушению, не вечную, не уходящую, он подразумевает, что реальное противостоит всем эмпирическим качествам.

¹ Vyavahāram anāśritya paramārtho na deśyate Paramārtham anāgamyā nirvāṇam nādhigamyata iti.— M. K., XXIV.

² Sarvaprāṇīcōpaśamaśivalakṣaṇam nirvāṇam śāstrasya prayojanam, M. Vṛtti; см. также Māṇḍūkya Up., 7 и 12. Ср. Чандракирти: Bhāvābhāvāntardvayarāhitatvāt sarvasvabhāvānutpattilakṣaṇā śūnyatā.— M. Vṛtti, XXIV.

³ Yo'nupalambhaḥ sarvadharmāṇām sā prajñāparamitety ucyatē.

⁴ Śūnyatām eva nirvāṇam kevalam tad ihobhayam.— M. Vṛtti, XVIII.

⁵ Na cābhāvopi nirvāṇam kuta evāśya bhāvatā

Bhāvābhāvaparāmarśakṣayo nirvāṇam ucyate.— Ratnāvali.

⁶ М. М. Харапрадас Шастри говорит: «Среди всех этих отрицательных описаний имеется непостижимое положительное, которым является шунья». (Journal of the Buddhist Text Society, vol. II, pt. III, p. VI.)

⁷ XVIII.

⁸ M. K., XXV. 9.

Он описывает шуньяту почти теми же словами, которыми упанишады характеризуют ниргуну Брахмана¹. Она ни едина, ни множественна, ни существующая, ни несуществующая². Шунья, первичная реальность, не может быть постигнута мыслью или описана словами³.

Шантидэва говорит, что абсолютная реальность не находится в сфере деятельности интеллекта (*буддхи*), ограниченного областью относительного. Мадхьямики отрицают возможность с помощью логически последовательного мышления установить окончательную истину. Ученые называют шуньятой уничтожение всех понятий; даже те, кто рассматривает это как шуньяту, говорят, что она неспособна к усвершенствованию⁴. «Какое описание может быть дано, или какое знание можно иметь об объекте, который нельзя описать с помощью слов? Даже это описание — что объект нельзя выразить словами — делается с помощью иллюзорного приписывания»⁵. При «иллюзорном приписывании» мы используем понятие наиболее близкое к изучаемому объекту, но сразу же отказываемся от него, ибо оно не соответствует содержанию объекта⁶. Познать шунью — значит познать все; если мы не знаем шунью, мы не знаем ничего⁷. Говорят, что единое, не поддающееся определению (*анирвачания*) бытие является реальностью всего реального (*дхарманам дхармата*), существенной данностью (*иданта*), потусторонностью (*матхата*), потусторонностью всякого существования (*бхутатхата*), самим чревом господина Будды (*матхагатагарбха*). Объяснить метафизику Нагарджуны и его требование преданности богу (*бхакти*) очень трудно, если мы не признаем абсолютистского смысла его доктрины шуньи⁸.

¹ К е н а, 3. 11; Brh., II. 5. 19; III. 8—8; Kaṭha, III. 15; Īśā, 9—10; Muṇḍaka, I. 6, Mānd., 7.

² Nāstiko durgatim yāti, sugatim yāti anāstikaḥ. Yathābhūtaparijñānam mokṣam advaya niśritā. — Āryaratnāvali. Тот, кто считает это несуществующим, обречен на страдание, тогда как тот, кто не думает так, достигает счастья; но освобождение наступает для имеющих истинное знание реальности, которая является ни существующей, ни несуществующей.

³ Bodhicaryāvatara, IX. 2.

⁴ Śūnyatā sarvadr̥ṣṭinām proktā niḥsaraṇam jinaiḥ Yeśām tu śūnyatādr̥ṣṭis tām asādhyān vabhāṣire. — M. K., XIII.

⁵ Anaḥśarasya dharmasya śrutih kā deśanā ca kā Śrūyate yasya taccāpi samāropād anaḥśara — M. Vr̥tti, XV.

⁶ См. Vedāntasāra, p. 8 (Jacob's ed.).

⁷ M. K., XXIV; ср. Brh. Up., II. 4. 5. 7—9; III. 2. 1; IV. 4. 21; V. 1. 1; Muṇḍaka, I. 3.

⁸ Рудольф Отто говорит: «То, что истинно о странном ничто наших мистиков, остается в силе в одинаковой степени для шуньи и шупьяты, пустоты и лишенности буддистских мистиков. «Пустота» восточной мистики подобна «ничто» западной мистики, являясь ноуменальной идеограммой «совершенно иного». «Об этом нельзя ничего сказать, ибо оно является «абсолютно и существенно другим, чем все, о чем думают и о чем можно думать, и противоположно этому» (The Idea of the Holy, E. T., p. 30).

XII

Большая часть путаницы вызвана двусмысленностью слова «шунья». Его относят к миру опыта, так же как и к первичной реальности. Мир опыта, созданный из отношений, построенных интеллектом, непонятен. Нагарджуна последовательно отрицает наличие у него какого-либо тезиса, который он сам мог бы защищать, так как любое интеллектуальное доказательство подвержено той же слабости. Если интеллект не способен объяснить опыт, ибо он обнаруживает в нем безнадежные противоречия, то не следует ожидать, что его действия в отношении первичной реальности окажутся более успешными. Первое также непостижимо, как и второе, и Нагарджуна применяет один и тот же термин «шунья» к обоим. Истина — это молчание, которое не является ни утверждением, ни отрицанием. В различных смыслах как мир опыта, так и первичная реальность не могут быть описаны как существующие или несуществующие. Если мы примем первичную реальность за истинное бытие, то мир не будет таковым; если мы примем бытие мира за истинное бытие, то первичная реальность не будет таковой. Оба они являются шуньей, хотя и в различных смыслах.

Заканчивая рассмотрение системы Нагарджуны, я хочу указать на определенные сходные пункты в шунья-ваде и адвайта-веданте ¹. Обе они рассматривают мир как подверженный изменению и поэтому нереальный ². Реальность, которая стоит выше различий опыта и знания, признается обоими ³, хотя Нагарджуна только лишь утверждает это положение, не разрабатывая его во всей полноте, как это делает адвайта-веданта. Добродетель и порок рассматриваются обоими как средства достижения высшей и низшей стадий в сансаре, в то время как конечное освобождение остается совершенным и не затронутым этими стадиями ⁴. Подводя разумную, в отличие от священных писаний, основу под адвайта-веданту, Гаудапада не находит ничего более пригодного, чем теория мадхьямиков. Многие в его Кариках напоминают нам труд Нагарджуны ⁵. Не без основания Вачаспати рассматривает приверженцев шунья-вады как сторонников развитой мысли (*пракриштаматти*), в то время как плюралистические реалисты (сарвастивадины) считаются представителями более низкого (*хинаматти*), а йогачары — средней способности мышления (*мадхьяма*) ⁶.

¹ Р., 668—669.

² Шанкара привел бы в подтверждение следующий отрывок:

Jarāmaranadharmeṣu sarvabhāveṣu sarvadā

Tiṣṭhanti katame bhāvāḥ jarāmaranam vinā.— М. К., VII.

³ Заявление Чандракирти: sarvakalpanājāl arahitajñānajñeyanivrttisvabhāvam, śivam, paramārthasvabhāvam — можно отнести к концепции освобождения и реальности Шанкары. См. также S. B., III. 2 17; B. G., XIII. 12.

⁴ Dharme ca satyadharme ca phalam tasya na vidyate, М. К., VIII. Ср. Bṛh Up., IV. 3. 21—22; Kāṭha, II. 14.

⁵ G a u d a p ā d a, Karika, II. 32; IV. 22; IV. 88.

⁶ Bhāmātī, II. 2. 18.

ПРИМЕЧАНИЯ АВТОРА

^[1] Бог, согласно Прашастападе, является творцом вселенной. См. *Pa-dārthadharmasamgraha*, p. 48.

^[2] Об употреблении слова «даршана» в смысле «точка зрения» или «философское мнение» см. Чандракирти о Карике Нагарджуны (стр. 75 издания «*Bibliotheca Buddhica*») и цитаты из Бхартрипрапанчи в Тике на Брихадварттику Сурешвары, стр. 890. См. также Jacoby, Introduction to vol. 22 of *S. B. E.*, p. XLV. Я ссылаюсь на профессора Хириявну.

^[3] Этот взгляд называется *шакхачандрья*.

^[4] «Не будет преувеличением сказать, что ни в одной литературе морализующая нотка не звучит столь сильно. Очевидно, как раз благодаря всеобщности этой формы выражения имеется так мало работ на санскрите, посвященных исключительно вопросам морали» (Macdonell, *Comparative Religion*, p. 70).

^[5] Выражение «период сутр» употребляется здесь в отношении философских сутр, а не ведийских сутр или сутр калпы. Период последних исчисляется с V века до н. э. по II век до н. э.

^[6] Существует распространенное мнение, что гимны Ригведы были составлены в северо-западной Индии. См. Macdonell, *Sanskrit Literature*, p. 40.

^[7] Арнольд берет в качестве главного критерия своего пятеричного деления размер стихосложения, язык и лексику.

^[8] Рассматривая ведийскую эпоху, профессор Винтерниц следующим образом резюмирует результаты своих исследований:

1. Буддизм и джайнизм предполагают целостность вед. Если происхождение религии джайнизма, что вполне вероятно, восходит к Паршве, который жил до Махавиры, то веды к этому времени должны быть уже законченными произведениями, и поэтому следует считать, что эти священные тексты брахманизма относятся к VIII веку до н. э.

2. Гимны Ригведы являются наиболее древними из всех других произведений индийской литературы.

3. Появление и развитие Ригведы санхиты потребовало длительного периода времени — нескольких столетий.

4. Ригведа санхита относится к значительно более раннему периоду, чем Атхарваведа санхита и Яджурведа санхита.

5. Все санхиты являются более древними по сравнению с брахманами.

6. Как брахманам, так и упанишадам потребовался продолжительный период времени для их развития.

7. Близкое родство между языком ведийских санхит, с одной стороны, Авесты и древнеперсидским — с другой, не позволяет нам отнести начало ведийского периода к глубокой древности, отстоящей от нашей эры на многие тысячи, чтобы не сказать миллионы, лет.

8. С другой стороны, требуется период, по крайней мере, в тысячу лет, а возможно и больше, чтобы охватить исторические события в области политики, религии и литературы, имевшие место со времени появления ранних гимнов ведийской поэзии до написания последних частей поздних упанишад и возникновения буддизма.

9. Мы не можем точно установить время, к которому относится начало развития ведийской поэзии. Можно с уверенностью сказать только то, что ведийская литература возникла в какой-то неизвестный период в прошлом и развивалась вплоть до VIII века.

10. Наиболее вероятно, что этот неизвестный период возникновения ведийской литературы относится к XXV—XX векам до н. э., а не к XV—XII векам до н. э.

(«Calcutta Review», November 1923.)

Недавние находки близ Хараппы, в Пенджабе, и Мохенджодаро, в Синде, проливают дополнительный свет на историю индийской цивилизации. Теперь у нас есть определенные археологические доказательства того, что 5000 лет назад народы Синды и Пенджаба жили в хорошо построенных городах, в условиях сравнительно развитой цивилизации с высоким уровнем искусства и мастерства и имели развитую систему письменности. Среди находок в Синде и Пенджабе мы имеем «дома и храмы, прочно построенные из обожженного кирпича, с хорошо сделанными водопроводными трубами, покрытыми мраморными плитами». Кроме разнообразных гончарных изделий, разрисованных и гладких, часть из которых сделана вручную, а часть на кругу, игрушек и браслетов из синего стекла, белой глины и раковин, мы находим образцы письменности, на которых выгравированы знаки, неизвестные прежде в пиктографии. Джон Маршалл, генерал-директор археологии, пишет, что эти открытия «установили раз и навсегда существование на территории Индии в III тысячелетии до н. э. цивилизации столь же высоко развитой и столь же распространенной, как и шумерийская культура Месопотамии; они являются окончательным доказательством тесной связи этих двух культур». Хотя было бы преждевременным говорить что-либо определенное о связях Индии и Месопотамии в III тысячелетии до н. э., эти находки могут, пожалуй, способствовать решению проблемы происхождения дравидов.

[9] Слово «дэва» (*deva*) связано с латинским словом *deus*, его основное значение — светиться. Данное Нируктой определение является более поздним.

[10] Яска в своей Нирукте утверждает, что многие из ведийских мантр допускают *адхибхаутика* (физическую), *адхидайвика* (религиозную) и *адхьятмика* (духовную) интерпретации. Агни, например, означает огонь в физическом смысле, жреческого бога в религиозном смысле и великую лучезарность бога в духовном смысле. При обращении к силам природы верующий думает о скрытой за ними силе, а не о физическом факте.

[11] Язык, на котором говорили в ранневедийский период, не походил на тот язык, который в более поздние века и, вероятно, в другом месте превратился в санскрит (классический).

[12] Рита — это понятие, которое уходит своими корнями к индоиранскому периоду.

[13] Индра был уже известен в индоиранский период. См. Keith, *The Religion and Philosophy of the Veda*, vol. I, p. 133.

[14] В гимне Ваку (X. 125) мы находим понятие имманентного мира, силы, пребывающей и действующей во всех вещах, мира, в котором бессознательное всех людей имеет свое бытие.

[15] В Ригведе, которая занимается главным образом космологическими проблемами, «сат» означает мир объектов, или опыта, а «асат» относится

к небытию, или примитивному недифференцированному состоянию вещей, которое предшествует настоящему порядку мира. Ср. также Tait. Up., II, 7, где утверждается, что «сат», или мир, имеющий название и форму, порождается «асатом», или небытием.

[16] В орфической космогонии есть идея, согласно которой в начале была первобытная вода, из нее возникло яйцо, а из этого яйца появилось первое создание, бог Фанес. См. Nilsson, A History of Greek Religion, p. 73.

[17] Идеи ишты (того, что приносится в жертву) и пурты (того, что подносится в качестве даров жрецам) (R. V., X, 14. 8) содержат зародыши более поздней обрядовой религии. Говорят, что иштапурта имеет особое субстанциональное бытие, с которым мы объединяемся после смерти. Оно стоит за теми добрыми или дурными поступками, которые мы совершили в своей религиозной деятельности. Эта идея оказала значительное влияние на создание доктрины кармы.

[18] Ср. высказывание Блумфилда: «Мы имеем в связи с ритой совершенно законченную этическую систему, своего рода «обсуждение совершенства». (Blomfield, The Religion of the Veda, p. 126.) Ощущение греховности присуще Ригведе; ср.: «Разорви оковы, о Варуна, которые держат меня, разорви оковы вверху, внизу и между».

«Итак, по святому закону, сделавшись безгрешными, мы можем принадлежать Адите, о Адитья». (R. V., I, 24. 15; см. также I, 31, 16; IV, 54. 3.)

[19] Ср.: «легок путь того, кто стремится к закону» (R. V., I, 41). «Тому, кто повинуется закону, стар он или молод, ты даешь счастье и силу, которые украшают его жизнь». (R. V., I, 91.) См. также R. V., III, 59. 2.

[20] Корень «vid» точно означает «знать».

[21] Ранняя ведийская идея риты, относящаяся к порядку физической и моральной сфер, преобразуется в брахманах в понятие дхармы, которая относится только к моральному порядку мира. Она включает все те сферы, которые позднее были подразделены на ритуал, кодекс, закон, обычай и этикет. Иногда «дхарма» выступает как бог. См. Śat Brāh., XIII, 4. 3. 14.

[22] См. Keith, Aitareya Brāhmana.

[23] Хотя мы имеем отдельные проявления интереса к субъекту в ранней литературе (см. Atharva Veda, XVIII, 44), он становится преобладающим лишь в упанишадах.

[24] Манас связан с праной. Ср. Grāṇa-bandhanam hi saumya manaḥ.

[25] Шанкара рассматривает «анандамаю» как дживу.

[26] Имманентное понятие бога обнаруживается также в Ригведе (см. гимн Адите, — R. V., I, 89. 10), но выделяется оно в упанишадах.

[27] В упанишадах нама и рупа означают «наименование» и «телесную форму». См. Brh. Up., I, 6. 1—2; Muṇḍaka Up., VI, 8. а также Oldenberg, Buddha, pp. 445ff.

[28] Дойссен считает, что в ранних упанишадах признаются только три стадии: ученик, глава семьи и отшельник, тогда как те, кто знают истину, превозносятся как стоящие над ашрамами. См. Deussen, Philosophy of the Upaniṣads, p. 368. В Jābāla Up. упоминается четыре ашрамы. См. Brh. Up., IV, 4. 10 и 22; Chān. Up., II, 23. 1; V, 10.

[29] «Существует малопродуманная современная теория, согласно которой философы принадлежали не к касте жрецов, а к касте воинов скорее не местного происхождения, и даже Будда, возможно, был иноземцем. Однако эта теория не располагает необходимыми доказательствами, в то время как

имеются многочисленные опровергающие ее факты. Зародыши философии упанишад скрыты в (жреческой) Атхарваведе и брахманах, и именно из них мы должны выводить несистематизированные философские высказывания более поздних мыслителей, к чьим дебатам раджи того времени проявлялинисходительный интерес, свойственный образованным представителям царской семьи; когда же они принимали участие в этих дебатах, им приписывалась победа» (H o r k i n s, Ethics of India).

[30] Svayam eva gājate. Тогда это означает, что он является самосветящимся или самозависимым.

[31] Дэвапрасада — таково употребляемое выражение. Kāṭha Uṇ., II. 20.

[32] Термин «дживанмукта» — более позднего происхождения, хотя эта идея содержится в упанишадах. Ср., например, Kāṭha Uṇ., IV. 14.

[33] См. также B e l v a l k a r and R a n a d e, History of Indian Philosophy, vol. II; K e i t h, The Religion and Philosophy of the veda, 2 vols; и R a n a d e, A Constructive Survey of Upaniṣadic Philosophy.

[34] Скептицизм Санджайи оказал большое влияние на отношение Будды к метафизике и на взгляд джайнистов на саптаханги. Ср.: «Если бы вы спросили меня, существует ли другой мир (atthi paraloko), то, если бы я думал, что он существует, я должен был бы сказать об этом. Я не думаю, что он такой-то и такой-то. Я не думаю, что он какой-то другой. И я не отрицаю его» (Sacred Books of the Buddhists, vol. II., p. 75).

[35] Бхаскара в своих комментариях на Брахма-сутру (III. 3. 53) ссылается на сутру Брихаспати.

[36] Если Чарвака — собственное имя, то возможно, что это имя одного из учеников Брихаспати. Это имя часто считают нарицательным. См. M a s d o n e l l, Sanskrit Literature, p. 450.

[37] В Артхашастре (см. I. 2) материализм ставится наравне с санкхьей и йогой.

[38] Иногда говорят, что джайны имеют десять нирьюктов, а также ряд бхашьев.

[39] Индуктивно истина выводится из *анупапамми*, или невозможности постижения противоположного. См. Prameyakamālamārtāṇḍa, pp. 40, 50, 100—101.

[40] Достоверность познания *состоит* в верном представлении объектов, а *проверяется* она практической эффективностью.

[41] «Хотя все они (пять стадий) представляют собой стадии одного и того же пути, они имеют различные назначения благодаря тому, что являются особыми его фазами. В некоторых случаях из-за быстрого порождения трудно уловить их последовательность» (Pramāṇanayatattvālokāṃkāra, II).

[42] Ср. высказывание К. Дж. Саундерса: «Если даже Гаутама и не первый сформулировал основную методичку современного научного мышления — причинность и единство вселенной, — то он способствовал ее распространению» (K. J. S a u n d e r s, Epochs in Buddhist History, p. IX).

[43] В Типитакке содержатся тексты, написанные в различные эпохи. Независимо от того, были ли каноны дхармы и винайи составлены, как это находят сейчас, во время первого собора или позже, совершенно ясно, что крупнейшие представители этой веры собрались вскоре после кончины Будды и обсуждали вопросы, касающиеся его доктрины и дисциплины. Гораздо с большей уверенностью мы можем говорить о втором соборе в Весали, состоявшемся сто лет спустя после смерти Будды, который собрался специально для

опровержения десяти ошибок, которые появились в буддистском учении к тому времени. Вполне возможно, что канон на самом деле был составлен во время третьего собора в Паталипутре, собравшегося во времена Ашоки, на котором главную роль играли Тисса и различные секты, развившиеся на основе учения Будды. В эдиктах Ашоки выражается протест против раскольнических тенденций той эпохи. Предание, сохранившееся на Цейлоне, повествует о том, что канон был составлен во время третьего собора и привезен на этот остров учеником Тиссы и младшим братом или (согласно другому преданию) сыном Ашоки и записан в период правления Ваттагамани. См. *Keith, Buddhist Philosophy*, pp. 3, 13—32.

[44] Профессор Кейс считает, что Абхидхамма питака является работой вибхаджьявадинов. См. *Keith, Buddhist Philosophy*, pp. 152—153.

[45] Буддхагшоха написал комментарии к Дигха Никае, называемые *Sumaṅgalavilāsinī*.

[46] См. *Śīlācāra, Discourses of Gotama, the Buddha*, vol. II, XXXV и XXXVI.

[47] См. *Cūlasaccaka Sutta, M. N. (35), I. 237*.

[48] В джатаках мы можем прочесть о приношении в жертву коров (I. 144) и даже людей (III. 314).

[49] В джатаках часто говорится о вырождении брахмана и его страсти к деньгам. В I. 77 царский жрец убеждает молодого брахмана, который выступает против жертвоприношений, следующими словами: «Сын мой, это означает для нас деньги, много денег». Точно так же, когда ученик царского жреца стал протестовать против принесения в жертву животных, то ему сказали: «у нас будет изобилие пищи, только сохраняй спокойствие» (III. 314). Шакал в *Srigala Jātaka*, I. 142; см. также IV. 496.)

[50] *M. N., I. 265*.

[51] Сравните четыре истины буддизма с подразделениями в медицине на четыре области изучения: болезнь, возникновение болезни, здоровье и выздоровление. *Y. V., II. 15*.

[52] Хотя идея упорядоченного развития содержится еще в упанишадах (см. *Kāṭha*), буддистская формула причинности придает ей особое значение.

В поздних буддистских текстах проводится важное различие между причинами вообще (*паччая*) и частной причиной (*хету*), которая в действительности и порождает следствие, а другие причины являются условиями, а также содействующими или вспомогательными факторами. В Паттхана условия подразделяются на двадцать четыре вида. Способность одной идеи воздействовать на другую в работах позднего буддизма называется *самми*, или способностью.

[53] См. *A. N., I. 286; S. N., II. 25; D. N., II. 198*.

[54] *Mahāvagga, I. 21; S. N., I. 133; IV. 157 и 399*. Трудно сказать определенно, когда была сформулирована теория мгновенности (кшаника-вада). Автор *Каттхаватту* (VIII. 8), очевидно, знаком с этой теорией. *Ekacitta kṣāṇīkā sabbe dhammā*. Все вещи, подобно душевным состояниям, мгновенны. Исчезновение — это сама сущность существования. Все, что существует, разрушается в следующий момент. Все приходит из ничто, уходит в ничто. *Nyāyabindutīkā*, p. 68; см. также *Ratnakīrti, Kṣaṇabhaṅgasiddhi*.

[55] Согласно теории мгновенности, причинность не есть ни переход причины в следствие, ни порождение причинной следствия, отличного от нее самой, а неизбежная последовательность определенных следствий. Строго говоря, мгновенности нельзя приписать никакой причинности.

В Каттахаватту (XVII. 3; XXI. 7 и 8), повидимому, признается возможность действия без результата. См. также XII. 2; XVII. 1. В Милинде говорится, что архат испытывает страдания, которые ему не подвластны (стр. 134 и далее). В ней явно утверждается случайность (*анилитта*); стр. 180 и далее.

[56] Proceeding of the Aristotelian Society, 1919, p. 236.

[57] Доктрина *пратитьясамутпады*, или формулы причинности, которая имеет в качестве своего первого члена *авидью* (неведение), оказывает поддержку субъективному взгляду на мир.

[58] Доктрина восприятия, выдвигаемая в ранней литературе (Majjhima N., III. 242), поддерживает реалистический взгляд на мир. В Абхидхамме четыре элемента рассматриваются как независимая материя, а эфир (*акаша*) как зависимая. (Dhammasaṅgari, M. N., I. 423; II. 17.) Иногда мы встречаем упоминание о шести реальных элементах, где пространство и сознание добавляются к обычным четырем элементам (см. Itivuttaka, 44, 51 и 73).

[59] M. N., I. 426.

[60] См. также Mahanidāna Sutta, D. N., II. 66; M. N., I. 138. 300; S. N., III. 66; IV. 34.

[61] В Алагаддупама-сутте (M. N., I. 140) Будда отвергает пантеистический взгляд, который отождествляет *я* с миром.

[62] О диалоге Ваччаготы см. Aggiveacchagotta Sutta, M. N., 72; I. 484—489. См. D a h l k e, Buddhism and its Place in the Mental Life of Mankind pp. 37 ff.

[63] Ваддживуттаки принимают теорию *пудгалы*, или личности, стоящей вне и над непостоянными факторами эмпирической индивидуальности. Они утверждают, что, хотя личность и предполагает наличие элементов эмпирической индивидуальности, она явно отличается от них, так же как огонь ни идентичен горящему полюну, ни отличен от него, а является чем-то большим по отношению к полюну. М. Пуссен пишет: «Я не могу не думать, что пудгала-вада больше походит на дукхасатью и закон кармы, чем на найратмьяваду». (J. R. A. S., 1901, p. 308). Саутрантик Васубандху выступает против теории беспричинного, вечного, неизменного *я*, которое неактивно и бездейственно.

Рис Дэвидс следующим образом резюмирует свои взгляды по этому вопросу:

(1) Насколько мы можем проследить, раннее учение, которое мы называем буддистским, никогда не отрицало *самого человека*, или *я*. Чтобы убедиться в этом, мы должны отказаться от своей точки зрения XVIII века, которой мы вынуждены придерживаться; мы должны представить себе силу воздействия слова *Атман*, *Атман* на образованного индуса в VII веке до н. э., когда религиозный учитель убеждал его в том, что он будет поступать правильно, если будет «искать *Атмана*». Это равносильно тому, что предложить ему «искать бога» или «искать Святой Дух в самом себе». Говорят, что это является одним из наиболее ранних обращений основоположника буддизма. Vinaya, I. 23. (Mahāvagga, I. 14); Buddhist Psychology, pp. 28 ff. Оно имеет большое значение с исторической точки зрения. Это обращение подтверждается многими отрывками из четырех главных книг (*никай*) и в Дхаммападе, содержанием которых является общение человека с самим собой и познание *самого себя*, причем подобные формулировки *не встречаются в более позднем учении*.

С самого начала отрицалось то, что человек, дух, *Атман* могут справедливо рассматриваться либо как тело, либо как ум. Если бы он был одним из них или тем и другим, в таком случае, будучи столь же слабым и преходящим,

как каждое из них, он не мог бы иметь воли-к-становлению (каковую он имеет), он не мог бы сам выбирать свою судьбу. Это не означает отрицания того, что «человек-в-человеке» существует. Это означало: «не создавайте столь ошибочного понятия о том, чем вы являетесь в действительности». Но сказав в то время в Индии: «Вы не являетесь ни тем, ни другим, а поэтому вы вообще не существуете, то есть вы — лишь что-то промежуточное между ними» — значило бы превратить в абсурд новую проповедь, оскорбить ум слушателя.

2) Даже сейчас последователи южного буддизма в Азии и современные ученые на Западе, занимающиеся изучением буддизма, не могут проследить, как произошло это изменение в буддизме, распространившееся подобно гангрене.

3) Разве нет никого, кто мог бы оправдать этого спасителя людей, благородного и мудрого? Разве нет никого, кто повял бы, что тот, кто несет людям откровение, которое мы называем религией, является человеком, который, чему бы он ни учил, не учит определенным вещам, поскольку, будучи тем, кем он был, он просто не мог так учить. Если мы имеем то, о чем я говорила выше как о правильной перспективе при рассмотрении отношения: проповедник, сама проповедь и те, к кому она обращена (рассматриваемого как два члена отношения и связка между ними), — тогда мы можем быть уверены, что проповедник в обращении к самому «человеку-в-человеке» не может сказать тем, к кому он обращается, что этот «он» не реален и не существует. Мы можем быть уверены, что он, наоборот, будет усиливать веру человека в его реальность, расширяя знание человека о *самом себе*. Можно быть не менее уверенным в том, что проповедник не мог, расширяя знание человека и поэтому вызывая новое становление, новое изменение в человеке, говорить тем, к кому он обращается, что в человеке есть что-то, являющееся неизменным». — «Calcutta Review», November 1927.

[64] M. N., I. 256.

[65] См. D. N., II. 62.

[66] Согласно M. N., I. 190, восприятие связано с тремя факторами: объектами, чувствами и актами внимания.

[67] Дхаммасангани читта включает пять форм чувственного познания, деятельность ума и репрезентативное опознание, тогда как четасика охватывает три другие совокупности чувств, восприятий и характеров.

[68] Буддхагхоша рассматривает восприятие (*санджняну*), разум (*виджняну*) и интуицию (*праджняну*) как последовательные ступени лестницы, что можно сравнить с различной у разных людей реакцией на драгоценные металлы: ребенок видит в них только цветные объекты; непосвященный осознает лишь их меновую стоимость, а специалист знает все об их происхождении и развитии. См. *Buddhaghosa* on M. N., I. 292.

В буддистском каноне нет систематического изложения вопроса об эмоциях. *Лобха*, склонность или тяготение, *доша*, или отвращение, и *моха*, или заблуждение, упоминаются наряду со своими противоположностями: *алобхой*, *адошей* и *амохой* — равнодушием, дружеским отношением и верным знанием. Упоминаются также чувства дружбы или любви (*метта*), сочувствия страданию (*каруна*) и сочувствия счастью или радости (*мудита*). Идея непрерывности (*сантати*) обнаруживается в Абхидхамме. ((*Dhammasaṅgaṇī*, 585, 643, 734; *Kathāvatthu*, X. 1.; XI. 6 и XXI. 4; *Abhidhammatta Saṅgaha*, V. 12. 15 и 16). Восприятия объектов оставляют после себя семена, или впечатления, в непрерывности сознания, и по истечении определенного времени эти семена созревают и вырастают в сознании, и мы имеем опознание. Эти срий-сознания достигают своей цели только при освобождении. Эта точка зрения непрерывности развивается саутрантиками, которые считают личность тождественной читтасантане.

[69] Хотя перерождение — это новое рождение, однако между сознанием, которое появляется при рождении, и сознанием в момент смерти существует непрерывность. (Milinda, p. 47.) Вот почему часто утверждают, что последняя мысль в момент смерти оказывает существенное влияние на форму перерождения.

[70] Индивид каждый момент несет с собой свое будущее. (Milinda, p. 101.) Каждый момент нашей жизни обременен *самми*, или силой прошлого, и настоящее запечатлевается на всем происходящем, делая его благоуханным, как указывает термин «васана».

[71] Первый момент новой жизни называется виджняна, но это третий член ряда. Его предшественники — хорошие и дурные наклонности, которые изначально пристали к нему. Они называются *санскарами*, или силами, возникшими до рождения. *Авидья*, первый член ряда, представляет оскверняющий характер неведения.

[72] S. N., II. 10.

[73] V. 388; A. N., II. 177.

[74] Поскольку говорят, что сознание переходит из жизни в смерть, мы не уверены в том, является ли оно само по себе видимым или ему сопутствует какое-то тонкое тело.

[75] D. N., II. 63.

[76] О различных взглядах на цепь причинности см. Keith, Budd. Phil., pp. 105—111.

[77] Dhammapada, 60.

[78] См. Śīlācāra, Discourses of Gotama, the Buddha, vol. I, p. 41.

[79] В Милинде (стр. 95, 117) говорится о доктрине, согласно которой человек может передавать свои заслуги другому, вместо того чтобы хранить их для себя.

[80] Интуиция внутренне присуща интеллекту. См. Majjhima N., I. 292 и далее.

[81] D. N., I. 124.

[82] «Ничто не указывает на то, что Будда старался уничтожить касту как социальный институт. У него не было оснований поступать так, поскольку его учение могло бы только выиграть от того, что истинный брахман был добродетельным брахманом. И внутри ордена каста исчезла и имелись многочисленные примеры того, что лица, принадлежавшие к низшим кастам, были признаны монахами». (E. J. Thomas, The Life of Buddha, 128; см. также Udāna, V. 5.) Одним из первых учеников Будды был цирюльник, который впоследствии стал главой ордена. В Аганна-суттанте (D. N., III. 80 и далее) с презрением отвергаются притязания брахманов на признание их наследственного превосходства.

[83] Однако мы встречаем высказывания, хотя их очень немного, о том, что возможны случайные события, которые, очевидно, не подчиняются закону кармы. Kathāvattu, XVII. 3; XVI. 8; Milinda, стр. 135 и далее, 180. Они являются исключениями, которые доказывают правило. См. Majjhima N., II. 104.

[84] Ранний буддизм признает реальность систем невидимого мира, каждая из которых содержит три области, или мира: мир желаний (*кама*), мир материальной формы (*рупа*) и лишенный формы мир (*арупа*). Первый является обиталищем духов (*претов*), дьяволов (*асуров*), людей и богов. Второй включает шестнадцать брахмалоков, которые различаются соответствен-

но пребывающим там богам, свободным от желаний. Те, кто практикуют четыре вида созерцаний и свободны от перерождения, остаются там, пока они не достигнут нирваны. Мир, лишенный формы, — это место пребывания тех, кому удаются бесформенные созерцания.

[¹⁵] Вайбхашики признают это промежуточное состояние с квазиматериальным перемещающимся (*ативахика*) телом.

[¹⁶] Прекрасная поэзия Тхера и Тхери гатха вдохновляется идеями счастья нирваны, которой можно достигнуть даже при этой жизни. (См. Dīgha N., I. 84.)

[¹⁷] Согласно Нагасене, временное существование имеется лишь для индивидов, которые перерождаются; для тех, кто освободился от сансары, временного существования нет. Время принадлежит земной жизни. (См. Milinda, стр. 50 и далее.)

[¹⁸] См. M. N., I. 487; S. N., IV. 347; III. 109. Ср. также Patisambhidāmagga, I. 143—145.

[¹⁹] Согласно Милинде (стр. 271), пространство и нирвана существуют независимо от всех форм причинности.

[²⁰] См. M. N., (63), I. 427—432.

[²¹] Alagaddūpama Sutta, M. N., I. 140—141.

[²²] В процессе космической эволюции люди, имеющие большие заслуги, возводятся в ранг богов. Даже Брахма с его заблуждением о том, что он является самосотворенным (*сваямбху*), соответствует этому началу.

[²³] См. L a k s h m i n a r a s u, Essence of Buddhism, pp. 261—262, 275—276.

[²⁴] См. P r a t t, The Pilgrimage of Buddhism, chap. V.

[²⁵] Концепция санкхьи о постоянстве развития мира аналогична буддистскому понятию мира как бесконечного становления. В обоих случаях развитие подчинено закону причинности. Обе системы выделяют авидью как причину всех страданий.

[²⁶] Идеи системы йога оказали большое влияние на ранний буддизм. Аларакалама и Удака, учителя Будды, были хорошо знакомы с практикой йоги. Вполне вероятно, что Будда позаимствовал свои идеи дисциплины ума из системы йога. Такое предположение подтверждается использованием слов *читта* (мышление) и *ниродха* (подавление). Йога считает неведение причиной страданий и рассматривает его как *кleshу*, или скверну, которая есть корень всего остального. Четыре стадии *самадхи*, или сосредоточения, возможно, явились порождением буддистской теории четырех обычных созерцаний. (V. S. V., 17.) Четырем брахмавихарам — дружбе, сочувствию страданиям, сочувствию счастью и безразличию — соответствуют определенные понятия в системе йога. (Y. S. I., 33.) Нетрудно проследить, что цепь причинности встречается и в философии йога. (IV. 11.) См. также S t c h e r b a t s k y, The Conception of Buddhist Nirvāna, p. 2 и далее.

[²⁷] См. также K e i t h, Buddhist Philosophy.

[²⁸] Часто считают, что понятие «тримурти» относится к значительно более позднему времени. См. H o r k i n s, The Great Epic, pp. 46, 184. Однако мы можем обнаружить это понятие уже в Maitri Up., IV и V, хотя та часть упанишад, в которой оно встречается, рассматривается как более позднее дополнение.

[²⁹] Говорят, что отрывок в Рамаяне, в котором упоминается Будда, является более поздней вставкой.

^[100] На первых двух стадиях развития эпоса Вишну со своим ведийским предком Нараяной, космическим богом, управляющим эволюцией мира, Васудэва, бог-спаситель, и Кришна, друг и утешитель, сливаются, смешиваются. См. *Sānti P.*, 341. 20—26. 342. 129.

^[101] «Āro nārā iti proktā āro vai narasūnavaḥ ayanam tasyatāḥ pūrvam tena nārgāyaṇa smṛtaḥ».

^[102] Д-р Джжа цитирует остроумное предположение о том, что «эта система (*панчаратра*) называется так благодаря тому, что она была провозглашена в целях удовлетворения религиозных устремлений людей в течение тех пяти дней, когда веды оставались у дьявола, от которого они были освобождены Вишну перед восстановлением мира после пралайи» («*Hindustan Review*», January 1924, p. 219).

^[103] *Cakṣuḥ paśyati rūpāṇi manasā na cakṣuṣā.*

^[104] *Duḥkhād udvijate sarvas sarvasya sukham īpsitam.*

^[105] *Pāpam karma kṛtam kiñcid yadi tasmin na dṛśyate, Nṛpate tasya-putreṣu pautreṣvapi ca naptṛṣu.*

^[106] Время и природа не являются понятиями, свойственными исключительно буддизму. Они принадлежат также ранним натуралистическим умозрительным рассуждениям. См. *Atharva Veda*, XIX. 53, где обожествляется время.

^[107] Анандагири, который в своей Тика, S. V. G. (стр. 6 и 27, в изд. Анандашрамы) дважды ссылается на вриттикара, не отождествляет его с Бодхяной.

^[108] См. также R. V., X. 129.

^[109] *Lālane tāḍane mātur nākāruṇyam yathā'rbhake Tadvad eva maheśasya niyantur guṇadoṣayoḥ.*

^[110] *Bhāgavata*, I. 3. 2. 8.

^[111] Bradley, *Appearance and Reality*, pp. 5—6.

^[112] «Поклонение освященному не выражается в простом экстазе. Оно целиком охватывает существование человека. «Он стремится к правильной цели». В этой правильности цели заключается гарантия справедливости в деяниях» (McKenzie, *Hindu Ethics*, p. 131).

^[113] Ср. *Nivṛttir api mūḍhasya pravṛttir upajāyate. Pravṛttir api dhīrasya nivṛtti-phalābhāginī.*

^[114] См. M. B., *Sānti P.*, 320. 36 и 38.

^[115] См. B. G., V. 23—25.

^[116] В Махаяне Будда утрачивает свои человеческие качества и надеется сверхчеловеческой силой. В джатаках хинаяны повествуется об *аваданах*, или славных подвигах Будды и его последователей.

^[117] В Махаянасанпариграшастре Асанга перечисляет семь пунктов, по которым махаяна превосходит шравакаю. «Махаяна — всеобъемлюща: принимается все, чему учил Будда, а не только Шакьямуни в течение своей жизни; более того: как мы видим, все, что сказано хорошо, считается словом Будды. Во-вторых, махаяна стремится к общему спасению, а не к индивидуальному избавлению, выделяясь, таким образом, любовью ко всему сотворенному. В-третьих, махаяна интеллектуально выше хинаяны; последняя отрицает реальность я, а первая идет намного дальше и отрицает вообще всякую феноменологическую реальность. В-четвертых, махаяна вселяет духовную энергию; искать быстро избавления для отдельного я — это не ее цель,

это цель шраваци. В-пятых, махаяна имеет разнообразные средства (*упая*), ведущие людей к освобождению; она неистощима в различном их применении. Кроме того, она ведет к более высокому идеалу; адепт стремится стать не просто святым, а Буддой в полном его совершенстве. Наконец, когда адепт становится Буддой, он располагает безграничной силой самопроявления во всей вселенной в теле блаженства. См. Suzuki, Mahāyāna Buddhism, ch. II.

[118] Васубандху говорит, что преходящий характер существования и вечность нирваны предполагаются реальностью абсолюта.

[119] В хиньяне физическое тело Будды отличается от тела закона, который каждый человек должен постичь для себя. Позже в Дивьявадане (стр. 19 и далее, см. Dīgha N., III. 84) мы находим идею о том, что материальное тело Будды является телом, тогда как его душа — это закон. Истинная природа, или душа, Будды — это интуиция (*праджня*) или просветление (*бодхи*), достигнутые им. С точки зрения метафизики душа представляет собой первичную реальность, которая лежит в основе феноменологической вселенной. В то время как эта реальность принадлежит каждому Будде, говорят, что каждый Будда имеет в то же время свою собственную *дхармакаю*. *Дхармакая* отождествляется с *татхатой* — примитивной, недифференцированной реальностью, нутром татхагаты, источником всякого индивидуального бытия (Laṅkāvatāra, p. 80). Каждый Будда постигается как обладающий телом невыразимого великолепия, которое называется *санбхогакайей*. Чандракирти объясняет отношение санбхогакайи к дхармакайе. (Mādhyamakāvatāra, III. 12.) Те, кто наделены мудростью (*джняной*), например будды, достигают дхармакайи, а те, кто обладают заслугами (*пунья*), например бодхисаттвы, достигают санбхогакайи. Однако нельзя быть уверенным в этом, ибо в литературе махаяны Амитабху и Шакьямуни наделяются видимой формой.

[120] См. Sūtrālaṅkāra, IX. 77 и Kāraṇḍavyūha. Нет абсолютного бытия, возможного даже для Будды.

[121] «Тех, кто поклоняется бодхисаттвам и читает Махаяна-сутры, называют махаянистами». (J-Tsing (англ. перев. Такакусу), p. 14.) В Каноне выдвигается понятие закона как тела Будды. Саутрантики, повидимому, принимают тело блаженства, одну из трех кай.

[122] Понятие абсолюта, выражающегося в буддах и бодхисаттвах, представляет собой огромную ценность с точки зрения религии. Оно показывает, как абсолют соединяется с индивидом, чтобы обеспечить ему блаженство освобождения.

[123] Лучезарная виджняна преобразуется в активный интеллект и преобразуется в мир материи и сознания.

[124] См. также Mahāvastu.

[125] Бодхисаттва, не ища сострадания, готовится встретить муки ада. (Bodhicaryāvatāra, VI. 120; Śikṣāsamuccaya, p. 167.) Страдания бодхисаттв — это не наказание за грехи в прошлом, а возможности для испытания их совершенств. (Bodhicaryāvatāra, VI. 106.) Бодхисаттвы мы обязаны почитать и поклоняться им. Исповедуясь в своих грехах бодхисаттвам, мы заслуживаем их прощение. (Там же, VI. 119. 122. 124; ср. также Śikṣāsamuccaya, p. 160 и далее.) Передавая свои заслуги другому, можно угодить бодхисаттвам. (Bodhicaryāvatāra, V. 85; Śikṣāsamuccaya, p. 127.) Шантидэва хорошо понимает безрасудство человека, который отдает свое тело на растерзание диким зверям, вместо того чтобы нести другим драгоценный дар знания истинной веры (Śikṣāsamuccaya, стр. 119, 34 и далее; Bodhicaryāvatāra, V. 86 и далее; Bodhisattvabhūmi, I. IX.) Нет отвращения к жизни. Суровость монашеской жизни смягчена, и считается, что глава семейства находится в благоприятном

положения для достижения состояния будды. См. Suzuki, Mahāyāna Buddhism, chap. XII.

[126] Мы не можем сказать, как возникает просветление. «Только лишь древние знали непостижимую веру действия, с помощью которой они вели людей к освобождению даже тогда, когда те переставали думать о просветлении». (Bodhicaryāvatāra, IV. 27.)

[127] Rāgadveṣamohakṣayāt parinirvāṇam.

[128] В Вималакирти-сутре дается положительное объяснение нирваны. В ней признается возможность развития провицательности даже тогда, когда человек находится в самой гуще жизни со всеми присущими ей развлеченнями. Нирвана — это сансара, и мы должны пытаться достичь нирваны при жизни и благодаря жизни, а не с помощью отрешения от всякой деятельности. Согласно Махаянапариграхашастре Асанги, Будда, хотя он и свободен от привязанности и скверны, все еще полон сострадания к душам покойников, которые он должен освободить.

[129] См. также K. J. Saunders, Epochs in Buddhist History; Sir Charles Eliot; Hinduism and Buddhism; J. B. Pratt, Pilgrimage of Buddhism.

[130] См. Aśoka, Bhābrū edict and Divyāvadāna, p. 272. В Anguttara N. (IV. 163). Будда сравнивается с житницей, из которой люди черпают все добрые слова. См. Vincent Smith, Aśoka, p. 154.

[131] О сарвасти-ваде, теории, утверждающей, что все существует, см. Stcherbatsky, The Central Conception of Buddhism. Сарвасти-вада была древней школой буддизма, продолжением которой является система вайбхашика.

[132] Дхаматрата — автор Уданаваги и Саньюттабхидхармахридаяшастры. М. М. Харапрасад Шастри говорит, что Арьядэва происходит из Канчи (Indian Historical Quarterly, 1925, p. 111).

[133] Я, или живое существо, не есть первичный факт; таковым являются реальные элементы (*дхармы*). *Найратмья*, или неодушевленность, — это отрицательный способ выражения существования первичной реальности (*дхармата*); только то, что мы называем душой, не является ею. Ср. Яшомитра об Абхидхармакоше, IX. Pravaśanadharmatārunar atra nairātmyam buddhānuśāsanī vā. Щербатской пишет: «Буддизм никогда не отрицал существование личности, или души в эмпирическом смысле, он только утверждал, что она не является первичной реальностью (*не-дхармой*)». (См. Stcherbatsky, The Central Conception of Buddhism, pp. 25—26.)

«Элементы имеют четыре основные черты: 1) они не являются субстанциями — это относится ко всем семидесяти пяти элементам, как вечным, так и непостоянным; 2) они не имеют длительности — это относится только к семидесяти двум непостоянным элементам феноменологического существования; 3) они не находятся в покое — это относится только к одной части последнего класса, той, которая примерно соответствует обычному человеку в отличие от очистившегося состояния элементов святого (*арья*); 4) и их не-покой заканчивается при достижении конечного освобождения. Или, употребляя специальную терминологию: 1) все дхармы являются *анатманами*, 2) все санскрита дхармы — это *аниты*, 3) все саправа дхармы — это *дукхи* и 4) их нирвана одна является *шантой*. Элемент не субстанционален, он мимолетен, находится в безначальном состоянии изменения, его окончательное подавление является единственным бальзамом».

Рассматривая отношение постоянных элементов к их проявлениям, Вибхаша, кажется, выдвигает четыре взгляда. Дхарматрата поддерживает единство субстанции (*дравьи*) наряду с изменением в существовании

(*бхаве*). Сущность остается неизменной, тогда как существование изменяется, подобно тому как молоко превращается в творог. На этот взгляд, очевидно, оказала влияние теория санкхья. Гхоша допускает, что элементы, хотя они и существуют в прошлом, настоящем и будущем, изменяют свой аспект (*лакшану*) в различное время. Этот взгляд не пользуется широкой поддержкой, поскольку он предполагает сосуществование различных объектов в одно и то же время. Буддхадэва считает, что прошлое, настоящее и будущее — это условные обозначения единого целого и одна и та же сущность может быть описана как прошлое, настоящее и будущее в зависимости от ее отношения к предшествующему и последующему моментам, точно так же как женщину можно рассматривать как мать, жену или дочь. Этот взгляд не находит признания, ибо говорят, что он влечет за собой смешение трех периодов времени. Васумитра отстаивает изменение состояния (*авастхи*), т. е. эффективности в настоящем и неэффективности в прошлом и будущем. Когда сущность выполнила свою функцию и перестала действовать, — это прошлое; когда она осуществляет свою функцию, — это настоящее; когда она еще не осуществляла ее, — это будущее. Во всех трех состояниях имеется реальное существование. Прошлое — реально, ибо если бы оно не было таковым, то не могло бы быть объектом знания и не могло бы определять настоящее. Вайбхашики в целом согласны с этим взглядом Васумитры. Вибхаджьявадины придерживаются взгляда, согласно которому элементы настоящего и те элементы прошлого, которые еще не осуществили своих функций, являются существующими, тогда как элементы будущего и те элементы прошлого, которые уже осуществили свои функции, являются несуществующими. См. S t c h e r b a t s k y, The Central Conception of Buddhism, p. 46 и приложение 1; K e i t h, Budd. Phil., pp. 104—105.

[134] Сарвасти-вада утверждает, что существует четырнадцать видов атомов, соответствующих пяти органам чувств, пяти чувственным объектам и четырем махабхутам. Эти атомы не являются вечными, подобно атомам вайшешиков и джайнистов. Согласно доктрине мгновенности (*кишаникавада*), они время от времени появляются, а затем вновь переходят в небытие. Даже параману, которые, как утверждают, представляют собой атомы, не являются вечными, ибо они подвержены четверичному процессу — рождению, существованию, загниванию и разрушению.

Сарвасти-вада признает существование того, что называется *авиджняптирупа*, или непроявляющейся материей. Буддистская теория требует, чтобы каждое физическое действие, слово или мысль имели соответствующий результат. Каждое действие преобразует природу и положение молекул. Даже там, где действие по видимости не происходит, оно должно происходить невидимо, ибо действие не может не иметь результата. Хотя сарвастивадины и признавали реальность *авиджняптирупы*, они не имели определенного мнения о ее природе. Хариварман в своей Сатвасиддхи утверждает, что она не является ни физической, ни духовной, а принадлежит к *читтавипраяукта дхармам*. Поскольку сарвастивадины заявляют, что всякий характер в конечном счете материален, *авиджняптирупа* — это также *рупа дхарма*.

[135] Чайтта дхармы отличны от читты и не являются ее простыми фазами, как это утверждается йогачарами. Позднее стхавиравадины считали, что *читта* и *читтасика дхармы* представляют собой относительное единство, где *читта* приравнивается к целостному, а *читтасики* к частям этого целого. *Читтасики* — это элементы, из которых состоят духовные комплексы. «Точно так же, как четыре махабхуты и атомы объектов пяти органов чувств могут комбинироваться бесчисленным количеством способов при образовании сложного внешнего мира, окружающего нас, различные *читтасики* могут соединяться бесчисленным количеством способов, начиная от простых мыслей и желаний ребенка и кончая сложнейшими метафизическими выводами» (M s G o v e r n, Buddhist Phil., p. 138.) *Читтасики* в общих чертах подраз-

деляются на: 1) общие духовные качества, которые не являются ни достоинствами, ни недостоинствами; 2) достоинства, 3) недостоинства. Тогда как стхавиравадины имеют только эти три подразделения, сарвастивадины и йогачары добавляют четвертое неопределенное.

^[136] См. Abhidharmakośa, IV. 1b; также Stcherbatsky, The Conception of Buddhist Nirvāna, p. 27—29.

^[137] «Пратисанкхья означает сознательное обдумывание и является типом ума, так как она обдумывает каждую из четырех благородных истин. Достижение прекращения страданий, или *ниродхи*, с помощью силы размышления называется поэтому *пратисанкхьяниродха*, точно так же как повозка, запряженная волами, называется воловией повозкой, и при этом средний термин исчезает. Сарвастивадины проводят различие между сущностью и проявлениями дхарм. При достижении нирваны проявления прекращаются навсегда и возрождения не будет, а сущность остается. Тем не менее это вид сущности, где нет сознания». (Stcherbatsky, The Central Conception of Buddhism, p. 53.)

См. Abhidharmakośa, III. 30, где проводится различие между восприятием «синего» и суждением «это есть синее».

^[138] В Абхидхармакоше подчеркивается значение намерения (см. IV). Если вы, метая в тыкву, случайно убили человека, то это не убийство. Этот взгляд, очевидно, выдвигается в противовес аргументу джайнистов о том, что человек, который убивает, хотя бы и неумышленно, виноват в убийстве, подобно тому как тот, кто касается огня, хотя и ненамеренно, обжигается. Абхидхармакоша различает психологическое и физическое следствие действия. Волевой акт оставляет только впечатление (*васана*) на душевных состояниях, тогда как физические действия порождают что-то квазиматериальное, называемое схоластиками *авиджняпти*, что существует и развивается без какого-либо осознания со стороны индивида. Механизм перерождения легче постижим. Последнее сознание жизни определяет то, каково будет новое рождение. Перерождение, или осознание понятия (*пратисандживиджняна*), — это продолжение последнего сознания перед смертью. Последнее сознание умирающего человека создает для себя необходимое тело из неорганизованной материи.

^[139] Эти три представляют собой одну и ту же вещь, которая функционирует различными способами. «Буддисты, по крайней мере сарвастивадины и стхавиравадины, соглашаются с тем, что различие имеется лишь терминологическое, а вещь, о которой мы говорим, остается одной и той же.

^[140] Саутрантики оспаривают веру вайбхашиков в существование постоянных субстанций, сохраняющихся все время. Они утверждают, что если прошлое следует рассматривать как реальное на основании того, что оно действительно испытывается, то его нельзя отличить от настоящего. Бесплезно доказывать, что мы не можем познать несуществующие сущности. Сущности, которые действительно недействительны, также познаются. Мнение о том, что можно отличить сущность от ее действия, несостоятельно, ибо трудно узнать, почему сущность неожиданно начинает активно действовать. Саутрантики утверждают, что все сущности мгновенны, они неожиданно начинают существовать, существуют одно мгновение и уходят в несуществование. Их существование и действие — едины. Из этого следует, что «вещи» — это только простые обозначения определенных моментальных цветов, вкусов и т. д., условно объединенные под каким-либо названием. Я — это также обозначение серии моментальных психических событий, которые находятся в причинном отношении. Память требует не я, а только предшествующего опыта. Она возникает, когда имеются соответствующие условия внимания, свободы от страданий и т. п. Последний момент состояний сознания определяет новую жизнь. Однако не

ясно, имеет ли семя сознания какую-либо тонкую материю, сопутствующую ему в новом теле, или нет (см. K e i t h, Budd. Phil., p. 166).

«Саутрантикам приписываются три различных взгляда на природу восприятия объекта: 1) все его характеристики представляются в мысленной форме и поэтому воспринимаются; 2) мысленная форма — это только общее действительное представление, например разнообразный цвет как таковой; 3) все аспекты объекта представлены в мышлении, но это синтезирует их в единое понятие, например различные цвета объединяются в один (там же, 162).

[141] Согласно Абхидхармакоше, феномен знания сводится к одновременному появлению ряда элементов. Не возникает вопроса о связи, влиянии или взаимоотношении. Движение цвета (*рупа*), движение чувства зрения (*чакшус*), движение чистого сознания (*читта*) возникают одновременно в тесном содружестве и образуют ощущение (*спарша*) или цвет. Элемент сознания возникает всегда подкрепленный объектом (*вишья*) и рецепторным органом (*индрия*). Сознание, говорят, схватывает объект, ибо между сознанием и объектом существует особое отношение, называемое *сарупьей*, или координацией. Сознание воспринимает цвет, а не зрительное ощущение. Фактически то, что происходит, — это мимолетные вспышки сознания. «Сознание воспринимает так же, как движется свет. Свет лампы является общим метафизическим обозначением непрерывного порождения серии вспыхивающих огоньков. Когда это порождение меняет свое место, мы говорим, что свет переместился. Подобно этому, сознание — это только условное название цепи моментов сознания. Когда оно меняет свое место (т. е. выступает в соединении с другими объективными элементами), мы говорим, что оно воспринимает объект» (Abhidharma-kośa, IX; Stcherbatsky, p. 57).

[142] В Абхидхамматтхасангахе дается четыре причины: *хету*, которая порождает вещь, *аламбана*, или поддержка, которая порождает мысль и ее последствия, *саманантара*, или непосредственно соприкасающаяся причина, которая дает в потоке мысли новое представление, и *адхипати*, или то, от чего существования зависит остальное. См. K e i t h, Budd. Ph., b. 177.

Свалакшана означает простую частность.

[143] Саутрантики отказываются от идеи самосознания как сознания предшествующего момента, признавая, что последующее сознание освещает не только объекты, но и самого себя, точно так же как лампа освещает не только комнату, но и саму себя. Всякое сознание суть самосознание. Для саутрантиков восприятие внешних вещей является только косвенным. Вещи познаются потому, что сознание через посредство органов чувств воспринимает форму объекта и осознает себя. Мы осознаем внешнее проявление объектов благодаря их временному и случайному характеру, который показывает, что они не являются частями самого сознания.

[144] См. также U i, The Vaiṣeṣika Philosophy, pp. 26—28.

[145] Abhidharma-kośavyākhyā, VII.

[146] Кейс относит Дигнагу примерно к IV веку н. э. См. его Budd. Phil., p. 305.

К Виджняптиматрататриншат карике Васубандху написано около десяти комментариев. Дхармапала, учитель Шилабхадры, который был учителем Сюаня Цзана, написал Виджняптиматратасиддхипастру. Он поддерживает субъективный идеализм в эпистемологии и отвергает всякий реализм.

[147] Принять взгляд сарвасти-вады, согласно которому мир — это результат изменяющихся комбинаций семидесяти пяти неизменных элементов, значит идти против основной истины непостоянства.

[148] Объекты возникают в нашем сознании как результат нашего прошлого опыта. Они даются нам, поскольку они являются творением нашей мысли. Внешний мир — это продукт нашей мысли, которому мы даем обозначения и идеи. (Намасанджнявьявахара.) См. *Laṅkāvatāra Sūtra*, p. 85.

Даже внутренние различия субъекта, объекта и знания не реальны. Они суть результаты осквернения субстанции, хотя мы не можем проследить начала этого осквернения. Алая не имеет порождения, существования и разрушения. Отдельные интеллектуальные движения относятся к ней так же, как волны к морю.

[149] Йогачары признают восемь видов виджняны: пять — соответствующих пяти органам чувств, шестую — *мановиджняну* более общего характера, осуществляющую функции памяти и суждения, седьмую — *клиштамановиджняну*, или буквально — загрязненное духовное сознание. Макговерн, рассматривая это, говорит: «Поскольку мановиджняна выполняет обычную функцию рассуждения, она оперирует идеями по мере того, как они возникают, не проводя сознательно или непрерывно различия между тем, что относится к я, и тем, что относится к не-я. Это непрерывное различие осуществляет седьмая виджняна, которая, согласно йогачарам, функционирует даже тогда, когда человек спит или по какой-либо другой причине находится в бессознательном состоянии. Это — основа постоянной тенденции к теории Атмана, ибо она ошибочно считает алая-виджняну реальной и сущностью постоянного эго, хотя в действительности она находится в состоянии постоянного изменения». (*Buddhist Phil.*, p. 134.) Этот же автор говорит о тройке функций алая-виджняны. «Первую мы можем назвать положительной, потому что она хранит семена всех других виджнян. Вторую мы можем назвать отрицательной, так как она воспринимает влияние всех других феноменологических виджнян. Третья — это та виджняна, которая рассматривается как объект ложной веры, ибо седьмая виджняна всегда считает, что эта постоянно изменяющаяся алая-виджняна является сущностью вечного эго (стр. 135). Йогачары склонны назвать шестую виджняну — *виджняной*, седьмую — *манасом* и восьмую — *читтой*.

[150] См. *Mc Govern, Buddhist Phil.*, p. 113.

[151] Керн придерживается того мнения, что буддизм с самого начала был системой идеалистического нигилизма. См. *M. N.*, I. 4. 134. 297 и 329; II. 261; III. 246.

[152] Когда Нагарджуна отрицает Будду, то это — хинаянистский взгляд на Будду, который понимается как конечная цель развития мира (что он отрицает), а не как Будда, стоящий выше всех эмпирических определений. См. *Sandra kīrti M., Vṛtti*, 432 и далее.

[153] Иллюзионистские тенденции развиты у Буддхапалиты и у Чандракирти, а также до некоторой степени у Шантидэвы, тогда как более разумный взгляд можно найти в изложении взгляда Нагарджуны у Бхававивеки.

[154] Ср. также *Prabhāṣūnyam manasūṣūnyam buddhīṣūnyam nirāmayam, Sarvaṣūnyam nirābhāsam samādhis tasya lakṣaṇam*.

[155] См. *Kern, Manual of Indian Buddhism*, p. 126.

[156] См. также *Keith, Buddhist Philosophy; McGovern, A Manual of Buddhist Philosophy; Stcherbatsky, The Central Conception of Buddhism, The Conception of Buddhist Nirvāna; Pratt, The Pilgrimage of Buddhism*, chap. XII.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

A. V.	Atharva Veda.
B. G.	Bhagavadgītā.
E. R. E.	Encyclopaedia of Religion and Ethics.
I. A.	Indian Antiquary.
J. A. O. S.	Journal of the American Oriental Society.
J. R. A. S.	Journal of the Royal Asiatic Society.
Milinda	Questions of King Milinda.
N. S.	Nyāya Sūtras.
O. S. T.	Original Sanskrit Texts.
P.	Pañcāstikāyasamayāsāra.
P. M.	Pūrva-Mimāṃsā Sūtras.
R. B.	R ā m ā n u j a, Bhāṣya on the Vedānta Sūtras.
R. B. G.	R ā m ā n u j a, Bhāṣya on the Bhagavadgītā.
S. B.	Ś a m k a r a, Bhāṣya on the Vedānta Sūtras.
S. B. G.	Ś a m k a r a, Bhāṣya on the Bhagavadgītā.
S. B. E.	Sacred Books of the East.
S. B. H.	Sacred Books of the Hindus.
S. D. S.	Sarvadarśanasamgraha.
S. K.	Sāṃkhya Kārikā.
Skt.	Sanskrit.
S. S.	M a x M ü l l e r, Six Systems of Indian Philosophy.
S. Sūtra	Sāṃkhya Sūtras.
S. S. S. S.	Sarvasiddhāntasārasamgraha.
Up.	Upaniṣads.
U. T. S.	U m ā s v ā t i, Tattvārtha Sūtras.
V. S.	Vedānta Sūtras.
W. B. T.	W a r r e n, Buddhism in Translations.
Y. S.	Yoga Sūtras.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие к русскому изданию	5
Предисловие	6
Предисловие ко второму изданию	10
<i>Глава первая. Введение</i>	11
I. Природные условия Индии	11
II. Основные черты индийской мысли	14
III. Некоторые обвинения, выдвигаемые против индийской философии	36
IV. Значение изучения индийской философии	40
V. Периоды индийской мысли	42

ЧАСТЬ I

ВЕДИЙСКИЙ ПЕРИОД

<i>Глава вторая. Гимны Ригведы</i>	49
I. Веды	49
II. Значение изучения ведийских гимнов	51
III. Учение вед	53
IV. Философские тенденции	55
V. Теология	56
VI. Монотеистические тенденции.	71
VII. Монотеизм <i>против</i> монизма	74
VIII. Космология	79
IX. Религия.	84
X. Этика.	88
XI. Эсхатология	92
XII. Заключение	94
Литература	94
<i>Глава третья. Переход к упанишадам</i>	95
I. Атхарваведа	95
II. Теология	97
III. Яджурведа и брахманы	100
IV. Теология	101
V. Теория сотворения	106
VI. Этика	106
VII. Эсхатология	108
Литература	114

<i>Глава четвертая. Философия упанишад</i>	112
I. Упанишады	112
II. Учение упанишад	114
III. Количество и датировка упанишад	116
IV. Мыслители упанишад	117
V. Гимны Ригведы и упанишады	117
VI. Проблемы, рассматриваемые в упанишадах	123
VII. Природа реальности	124
VIII. Брахман	135
IX. Брахман и Атман	140
X. Интеллект и интуиция	143
XI. Творение	150
XII. Степени реальности	165
XIII. Индивидуальное я	169
XIV. Этика упанишад	172
XV. Религиозное сознание	192
XVI. Мокша, или освобождение	197
XVII. Зло и страдание	202
XVIII. Карма	204
XIX. Будущая жизнь	208
XX. Психология упанишад	214
XXI. Элементы санкхьи и йоги в упанишадах	217
XXII. Философские предвидения	220
Литература	223

ЧАСТЬ II ЭПИЧЕСКИЙ ПЕРИОД

<i>Глава пятая. Материализм</i>	227
I. Эпический период	227
II. Общие идеи века	232
III. Материализм	232
IV. Теории материализма	233
V. Общие замечания	238
Литература	239
<i>Глава шестая. Плюралистический реализм джайнизма</i>	240
I. Джайнизм	240
II. Вардхамана	240
III. Литература	242
IV. Отношение к другим системам	243
V. Теория познания	247
VI. Значение логики джайнизма	257
VII. Психология	260
VIII. Метафизика	263
IX. Этика	275
X. Отношение к теизму	279
XI. Нирвана	281
XII. Заключение	283
Литература	289
<i>Глава седьмая. Этический идеализм раннего буддизма</i>	290
I. Ранний буддизм	290
II. Эволюция буддистской мысли	291

III. Литература	291
IV. Жизнь и личность Будды	294
V. Эпоха	299
VI. Будда и упанишады	306
VII. Страдание	307
VIII. Причины страдания	310
IX. Мир изменения	322
X. Индивидуальное я	324
XI. Теория я Нагасены	330
XII. Психология	338
XIII. Пратитьясамутпада, или учение о зависимом происхождении	348
XIV. Этика	355
XV. Карма и новое рождение	374
XVI. Нирвана	380
XVII. Отношение к богу	386
XVIII. Смысл учения о карме	389
XIX. Практическая религия	393
XX. Теория познания	394
XXI. Буддизм и упанишады	400
XXII. Буддизм и система санкхья	402
XXIII. Успех буддизма	403
Литература	404
Глава восьмая. Эпическая философия	406
I. Преобразование брахманизма	406
II. Махабхарата	407
III. Время написания и авторство	408
IV. Рамаяна	410
V. Общие идеи века	412
VI. Культ Дурги	414
VII. Система пашупата	415
VIII. Васудэва-Кришна	416
IX. Эпическая космология	426
X. Этика	429
XI. Шветашватара упанишада	433
XII. Свод законов Ману	438
Литература	441
Глава девятая. Тейзм Бхагавадгиты	442
I. Бхагавадгита	442
II. Время написания Бхагавадгиты	445
III. Отношение Гиты к другим системам	447
IV. Учение Гиты	451
V. Первичная реальность	454
VI. Мир изменений	466
VII. Индивидуальное я	469
VIII. Этика	472
IX. Джняна-марга	474
X. Бхакти-марга	477
XI. Карма-марга	484
XII. Мокша	492
Литература	497

<i>Глава десятая. Буддизм как религия</i>	498
I. Секты буддизма	498
II. Буддизм хинаяны	502
III. Махаяна	505
IV. Метафизика махаяны	507
V. Религия махаяны	511
VI. Этика	514
VII. Упадок буддизма в Индии	518
VIII. Влияние буддизма на индийскую мысль	521
Литература	522
<i>Глава одиннадцатая. Школы буддизма</i>	523
I. Четыре школы буддизма	523
II. Вайбхашики	525
III. Саутрантики	530
IV. Йогачары	534
V. Мадхьямики	551
VI. Теория познания	553
VII. Ступени истины и реальности	564
VIII. Шунья-вада и ее толкование	568
IX. Заключение	571
Литература	573
<i>Приложение. Дальнейшее рассмотрение некоторых проблем</i>	574
Примечания автора	603
Список сокращений	619

ИНДОЛОГИЧЕСКАЯ РЕДАКЦИЯ

кандидата филологических наук *Кальянова В. И.*
и кандидата филологических наук *Бархударова А. С.*

РЕДАКТОРЫ тома I

О. К. Аржанова — гл. V, IX, X, XI
А. Г. Бельский — гл. I, VIII, Приложение
Ф. Н. Грецкий — гл. II, III, VI, Примечания
А. М. Пятигорский — гл. VII
А. А. Якушев — гл. IV

ЛИТЕРАТУРНЫЙ РЕДАКТОР *Н. М. Макарова*

С. Радхакришнан
ИНДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ
том I

Художник *Г. А. Кравцов*. Технический редактор *Б. И. Корнилов*.
Корректор *Н. А. Булгаков*

Сдано в производство 20/IV 1956 г. Подписано к печати 4/VI 1956 г. А06870.

Бумага 60 × 92¹/₁₆ = 19,6 бум. л., 39,1 печ. л. в т/ч. 1 вкл. Уч.-изд. л. 45,1.

Изд. № 9/3184. Цена 29 руб. Зак. 1660

ИЗДАТЕЛЬСТВО ИНОСТРАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ, Москва, Ново-Алексеевская, 52.

Министерство культуры СССР.
Главное управление полиграфической промышленности. Первая Образцовая типография имени А. А. Жданова. Москва, Ж-54, Валовая, 28

29p