

В. К. Шохин

**ПЕРВЫЕ ФИЛОСОФЫ  
ИНДИИ**



**В. К. Шохин**

# **ПЕРВЫЕ ФИЛОСОФЫ ИНДИИ**



**УЧЕБНОЕ ПОСОБИЕ  
ДЛЯ УНИВЕРСИТЕТОВ И ВУЗОВ**



**НАУЧНО-ИЗДАТЕЛЬСКИЙ ЦЕНТР  
«ЛАДОМИР»  
МОСКВА**

Работа выполнена  
в Центре восточной философии Института философии  
РАН  
при поддержке  
Культурного центра им. Дж. Неру Посольства  
Индии

Художник  
Е. В. Гаврилин

**ISBN 5-86218-324-8**

© В. К. Шохин, 1997.  
© Е. В. Гаврилин.  
Оформление, 1997.  
© Научно-издательский  
центр «Ладомир», 1997.

*Репродуцирование (воспроизведение) данного издания любым способом  
без договора с издательством запрещается.*

## ВВЕДЕНИЕ

Данное издание составили лекции, прочитанные автором в разных центрах высшего образования Российской Федерации и рассчитанные на дальнейшие занятия со студентами, изучающими историю индийской философии в рамках общих историко-философских программ, а также в целях помощи по самообразованию для тех, кто собирается избрать занятия по истории философии своей будущей специальностью. Основные узловые моменты курса уже оформились в соответствующей программе лекций, опубликованной недавно Российской академией образования<sup>1</sup>. Здесь они заметно углублены, дополнены и детализированы.

Главная задача, которую ставил перед собой автор, — написание ранней истории индийской философии как истории прежде всего философов, активно действовавших философских персонажей. Миф, который предстояло развеять, — миф о некоем анонимном, безличностном творчестве в индийской философии, которая слишком часто излагается как история школ, течений, направлений, в отличие от философии европейской, в которой справедливо всегда видели историю «живых» философов. Если эту задачу удалось реализовать, то основная «стратегия» оказалась успешной. Разумеется, задача реконструкции биографий и учений древних философствующих индивидуальностей сопряжена со значительными трудностями: любой из этих персонажей обрастает плотным слоем позднейших исторических наращений, порой сливается с последующим наследием; проблемы реконструкции философии «самого Джины» или «самого Будды» в общем

---

<sup>1</sup> Шохин В. К. История индийской философии. Первые философы Индии. Программа курса. М., Университет Российской академии образования, 1995.

континууме «джайнской философии» или «буддийской философии» — лучшие тому примеры. Однако автора поддержали преимущественно два соображения. Первое состояло в том, что работа любого историка, в том числе историка индийской философии, включает обязательную долю риска, как и работа переводчика памятников малоизвестного языка; если он не захочет рисковать с переводом своего текста, то благоразумно поступит, оставив его просто в транслитерации. Автору показалось, что возможность допустить какие-то абберации в реконструкции наследия первых философов Индии будет менее негативной, чем риск оставить широкого читателя, интересующегося индийской философией, без ознакомления с теми, кто эту философию раньше всех других и начал создавать. Второе соображение, которое также было изрядной поддержкой, состояло в том, что аналогичными реконструкциями уже очень давно вынуждены были заниматься и сейчас занимаются историки античной философии; и несмотря на позднейшие наслоения над образами первых греческих философов доксографической, поэтической и просто легендарной традиции, никому не приходило в голову сомневаться в правомерности восстановления идей и учений Ксенофана, Парменида или Демокрита. Вопрос же, насколько автору этой книги «восстановительная работа» удалась, судить, конечно, не ему, но специалистам и заинтересованным читателям. В приложении представлены переводы некоторых древнеиндийских текстов (с пали и с санскрита).

Автор выражает благодарность прежде всего проф. М. Т. Степанянц, возглавляющей Центр восточной философии Института философии РАН, за всестороннюю поддержку в его работе и Павану К. Варме, директору Культурного центра им. Дж. Неру Посольства Индии в Москве, оказавшему помощь, необходимую для осуществления данного проекта, а также руководству кафедры истории Южной Азии Института стран Азии и Африки при МГУ, философского факультета Российского открытого университета и философского факультета Православного Российского университета св. апостола Иоанна Богослова за возможность прочитать курсы лекций по истории индийской философии, которые и легли в основу книги.

## КЕМ БЫЛИ ПЕРВЫЕ ИНДИЙСКИЕ ФИЛОСОФЫ?

Курс лекций посвящен первым философам Индии, которых по-другому можно назвать первыми индийскими философами. Настаивая на этом уточнении, мы претендуем на некоторое категорическое утверждение и одновременно на некоторое предположение. Категоричность утверждения заключается в том, что понятия «индийские философы» и «философы» соотносятся как вид и род, а значит, все индийские философы, если мы уже позволяем себе такое словосочетание, должны обладать родовыми признаками философов. Предположение же заключается в том, что мы берем на себя ответственность как-то раскрыть эти родовые признаки философов применительно и к таким философам, как индийские.

Категоричность утверждения, что первые индийские философы были также философами, может показаться вполне излишней как высказывания тавтологического типа *масло масляное*, а морфий «сонный» или, употребляя пример Канта, *каждое тело телесно*<sup>1</sup>. Однако в нашей современной культуре подобное высказывание может показаться не тавтологическим и даже не аналитическим, но синтетическим, т. е. таким, в котором о субъекте высказывания утверждается нечто существенно новое. Дело в том, что согласно псевдоэзотерической

<sup>1</sup> Тавтологические высказывания приведенного типа отличаются от аналитических — тех, которые «высказывают в предикате только то, что уже действительно мыслилось в понятии субъекта, хотя не столь ясно и не с таким же сознанием» (пример: *все тела протяженны*), и синтетических — тех, которые содержат в предикате нечто, что еще не мыслилось в понятии субъекта (пример: *некоторые тела имеют тяжесть*). См.: Кант И. Сочинения в шести томах. Т. 4. Ч. 1. М., 1965. С. 80.

печатной продукции Международного центра Рерихов, Общества сознания Кришны и прочих претенциозных, но малообразованных местных и приезжих гуру, — продукции, затопившей сейчас отечественный книжный рынок, — первые философы Индии были вовсе не философы, а нечто более значительное. Образ индийских философов в современном псевдоэзотерическом прочтении — это образ «махатм», тайно руководивших духовной эволюцией человечества страны Шамбала и получавших, в свою очередь, инспирацию от великих космических «вождей». Греки считали, что философ в отличие от божества еще не обладает истиной, но только стремится к ней. Соответственно те, кто не только обладает полнотой истины, но могут быть уже «друзьями человечества», не суть философы, но персонажи мифологии. Поэтому, категорически утверждая, что первые философы Индии были философами, мы сразу дистанцируемся от агни-йоги, трансцендентальной медитации, «русского тантризма» и прочих псевдовосточных обществ, проповедующих то, что можно обозначить словосочетанием «теософия для толпы».

Предполагая же, что мы получаем возможность раскрыть родовые признаки философов в применении к индийским философам и даже первым среди них, мы вступаем, конечно, не в конфликт, но все-таки в полемику с двумя тенденциями современной сравнительной философии или, по-другому, философской компаративистикой<sup>1</sup>.

Большинство философов-компаративистов, которые работали в период с 1950-х по 1980-е годы, представляли индийскую философию некоторым принципиальным антиподом философии европейской. Последняя в своем существовании светская, индийская — религиозная, европейское философствование — теоретическое, индийское — духов-

<sup>1</sup> Термин «сравнительная философия» (comparative philosophy) был введен в 1899 г. индийским религиоведом Б. Силом. В 1923 г. появляется первый классический труд по сравнительной философии в Европе: Masson-Oursel P. Philosophie comparée. P., 1923. С 1939 г. на Гавайских островах собираются регулярные конференции по философской компаративистике. С 1950-х годов там же издается специальный журнал по сравнительной философии: «Philosophy East and West».

но-практическое, для первого характерен рационализм, для второго — мистицизм, первое реализуется в дискурсе, второе — в интуициях, первую философию можно назвать экстравертной как обращенной к познанию внешнего мира, вторую — интравертной как обращенной к внутреннему миру человека, обучение первой предполагает только соответствующее профессиональное образование, овладение второй — еще и йогическую практику. В числе сторонников этой дуалистической схемы можно назвать американских культурологов Ч. Мура, Э. Бартта, У. Хокинга, У. Шелдона, В. Хааса и индийских — Свами Прабхавананду, Свами Никхилананду, С. Радхакришнана, П. Раджу, П. Рао, Т. Махадэвана, Р. Чоудхури, С. Саксену, Н. Синху и других идеологов неоиндуизма, для которых только что обрисованная схема служила сильным аргументом в пользу необходимости обратиться к западному интеллектуалу (которому надо было помочь выйти на «настоящие ценности», в его духовной традиции якобы отсутствовавшие). В настоящее время подобный полярный схематизм уже менее популярен, но отнюдь не стал еще достоянием истории. В более обтекаемой форме он нередко выражается в утверждениях, что философия в Индии — не столько система умозрений, сколько определенный «образ жизни», а потому и сам объект понятия «философия» в Индии имеет существенно иное, нежели в Европе, содержательное наполнение. Такой подход отнюдь не ограничивается индийским материалом. Достаточно вспомнить идею «китайской философии», «арабской философии», «латиноамериканской философии», «русской философии», к которым считаются неприменимыми критерии философии европейской.

Со второй половины 1980-х годов в сравнительной философии артикулируется новая позиция — по мнению ее сторонников, от общего универсального понятия «философия» следует вообще отказаться. Границы между философией и другими познавательными областями в современной европейской культуре считаются весьма условными, подвижными, по крайней мере размытыми. Они «соблюдаются» лишь на формальном, институциональном уровне — благодаря наличию философских факультетов в университетах или институтов философских



исследований. Размытыми они были и в прошлом, поскольку никогда не существовало единого, унифицированного понимания философии. Следовательно, навязывать это понятие как универсальную категорию и неевропейским народам — значит совершать насилие над их сознанием, неоправданное применительно к истории и самой европейской культуре. Таково мнение Н. Смарта, Д. Кришны, Дж. Ларсона или Хадзиме Накамуры, который вообще предлагает заменить категорию «философия» категорией «глубоко фундированной межкультурной познавательной антропологии»<sup>1</sup>. В результате этого «нового подхода» могут быть сняты пограничные столбы между философией, с одной стороны, религией, литературой, искусством, правом, наукой и прочими «познавательными направлениями» — с другой.

Нетрудно заметить, что стань мы на любую из этих позиций сравнительной философии, «первые философы Индии» окажутся без родовых признаков философов. Приняв дискретную картину разнородных «философских организмов» (очень напоминающую картину дискретных цивилизаций в историософии О. Шпенглера или А. Тойнби), мы лишаемся шансов видеть в «индийской философии» вид общего рода «философия». Согласившись с отказом от универсальной категории «философия», мы отказываемся от самого родового единства, по отношению к которому «индийская философия» стала бы видом. Однако обе эти позиции вполне доступны для критики — в первом случае логической, во втором — исторической, несмотря на содержащиеся в каждой из них элементы истины.

Элемент истины в дискретной картине философских миров состоит в том, что философские традиции различных историко-культурных регионов обладают специфическими чертами, отражают разные типы религиозных мировоззрений, связаны с особенностями «духа народа» и «духа времени», с нетождественностью соответствующих менталитетов. Однако с логической точки зрения эта дискретная картина, в которой «индийская философия»,

<sup>1</sup> См.: *Interpreting Across Boundaries. New Essays in Comparative Philosophy.* Ed. by G. J. Larson and E. Deutsch. Princeton, 1988. P. 11.

«китайская философия», «арабо-мусульманская» философия и прочие сопоставляются с «европейской философией», будучи феноменами, типологически от нее отличными, сопоставима с утверждением, согласно которому существуют различные типы треугольников: треугольные, прямоугольные и круглые. Или, по-другому, они оказываются дробями с несопоставимыми знаменателями, которые невозможно сравнивать, а потому нельзя говорить и о специфике этих философских миров, ибо специфика релевантна только на фоне чего-то общего, а в данном случае может утверждаться лишь специфичность метров в сравнении с килограммами. Таким образом дискретная картина философий разрушает сама себя и есть результат самообмана тех, кто ее отстаивает, если, разумеется, здесь не преследуются иные, более или менее прагматические цели, к философии отношения не имеющие.

Отвержение универсальной значимости понятия «философия» логичнее, чем только что рассмотренная картина: лучше, конечно, утверждать, что треугольников нет вообще, чем настаивать на возможности существования треугольников прямоугольных. Имеются и более серьезные основания для отрицания «общей философии»: понимание философии разнится не только в различные, но и в одни и те же эпохи, и не только у разных философов, но даже у одного, и не только в разных его произведениях, но даже в одном. Более того, неодинаковые способы понимания философии обнаруживаются нередко и в одном разделе одного произведения одного философа. Например, если взять такой известнейший философский памятник, как «Государство» Платона, и внимательно просмотреть его шестую книгу, то обнаружится, сколь неоднозначно представляет себе философию ее автор. Платон говорит здесь об особой «философской душе» как о чем-то вполне «природном» и в то же время уверенно называет философию одним из ремесел, сопоставимым со всеми остальными, т. е. считает ее сферой «искусства»; философия нужна для преодоления телесных стремлений и аффектов, т. е. имеет, кажется, сугубо духовно-практическое назначение, и одновременно характеризуется как то, что должно изучаться ради получения хорошего образования и частично для реализации

политической карьеры; философ — это тот, кто общается с Божеством или, по-другому, мистик, и вместе с тем философ — тот, чье главное ремесленное орудие — доказательства, аргументация, которая, как допустимо предположить, при непосредственном общении с Божеством должна быть уже излишней<sup>1</sup>. Если подобный «плюрализм» в понимании философии налицо уже у одного из первых, кто вообще стал анализировать феномен под названием «философия», то можно представить себе размах этого плюрализма в масштабах тех двух с половиной тысячелетий философствования, которые протекли со времени написания платоновского диалога<sup>2</sup>.

И тем не менее шансы философии как универсальной категории человеческой культуры оказываются все же не столь безнадежными, как то может показаться. Удивительное дело, но при всем многообразии мнений о том, что такое философия и кто такие философы, это многообразие немедленно исчезает при осмыслении философами предметной структуры философии как особого рода познавательно-исследовательской деятельности. Выясняется, что с самых ранних времен, когда греки, собственно, и «открывшие» такое явление, как «философия», анализировали ее предмет, они не сомневались, что эта наука имеет три основных раздела: «логику», «физику» и «этику». Об этом догадались уже первые ученики Сократа, в их числе его первый биограф Ксенофонт (ок. 450 — 354 гг. до н. э.), а также Аристипп Киренский (ок. 435 — 355 гг. до н. э.) и основатели других начальных сократических школ. А с того периода, когда руководство Академией перешло к ученику Платона — Ксенократу (395 — 314 гг. до н. э.), «логика», «физика» и

<sup>1</sup> См.: Платон. Сочинения в трех томах. Т. 3. Ч. 1. М., 1971. С. 285 — 320.

<sup>2</sup> Определенное представление о «размахе» этого плюрализма дает образцовая немецкая историко-философская энциклопедия, основанная И. Риттером; она предлагает свод основных высказываний всех европейских философов в связи с каждой значительной категорией или понятием. «Разночтениям» в мнениях философов в связи с самим понятием «философия» посвящена очень объемная статья «Философия»: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Hrsg. von J. Ritter. Bd. 7. Basel; Stuttgart, 1989. S. 571 — 923.

«этика» уже канонизировались в Афинской школе как основные предметные сферы философии. Первые же стоики, которые были младшими современниками Ксенократа, считали эти три предметные области настолько тесно и необходимо взаимосвязанными, что сравнивали их с тремя компонентами органического тела<sup>1</sup>. Греческие доксографы III в., среди них самые известные Секст Эмпирик и Диоген Лаэртский, уже классифицировали всех философов преимущественно по одной из этих трех областей. «Логика», «физика» и «этика» в качестве обязательных предметов философского куррикулума перешли в средневековье (в том числе и арабо-мусульманского), из него — в новое время. Даже Кант, совершивший, как известно, «коперниковский переворот в философии» и открывший новую эпоху в философской истории, полностью их признал и счел нужным только по-новому «обосновать»<sup>2</sup>. Таким образом, философы единоклюбы в

<sup>1</sup> Так стоики обращаются к образу живого существа, сравнивая логику с костями и жилами, этику — с мясистыми частями, а физику — с душой или с яйцом, скорлупе которого соответствует логика, белку — этика, желтку — физика. Менее «органическое», но весьма наглядное сравнение позволяло им представлять философию в виде плодородного поля, ограда вокруг которого соответствует логике, урожай — этике, а земля и деревья — физике. См.: Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1986. С. 259 — 260.

Аристотель предложил другую классификацию дисциплин знания: «теоретические» — некоторые разделы математики, «физика» и то, что соответствует в современной философии метафизике; «практические» — этика и политика; «творческие» — поэтика и риторика (Метафизика 1025в 20 — 25 и др.), и это деление было достаточно популярно и в древности, и в средневековье. Но, во-первых, здесь классифицируются знания вообще, а не только собственно философские, а во-вторых, в основу этого деления было положено отношение объектов знания к субъекту (предметы «теоретических» дисциплин независимы от субъекта, тогда как он сам участвует в создании того, что изучается «практическими» и «творческими»), а не собственно предметная структура философии.

<sup>2</sup> Так, предисловие к «Основам метафизики нравственности» (1785) И. Кант открывает положением: «Древнегреческая философия разделялась на три науки: физику, этику и логику. Это деление полностью соответствует природе вещей, и нет нужды в нем что-либо исправлять; не мешает только добавить принцип этого деления, чтобы таким об-

том, что учение о познании (эпистемология), учение о бытии (онтология) и учение о целях и ценностях человеческого существования — основные разделы философии.

Небезнадежной является и попытка определить универсальное понятие философии с точки зрения хотя бы самого общего ее метода. При всем плюрализме мнений по этому поводу нам неизвестен случай, чтобы кто-то усомнился в том, что она ассоциируется с некоторым теоретическим знанием, а философ — с теоретической деятельностью. Теоретическая же деятельность по определению — исследовательская. Любая же исследовательская деятельность предполагает работу с общезначимыми формами мышления — суждениями и понятиями, независимо от того, каково предметное наполнение этих форм. Поэтому любая теоретическая рефлексия предполагает критику определенных суждений и систематизацию определенных понятий. Философская же рефлексия отличается от «обычной научной» тем, что ее объектами являются проблемы познания, бытия, а также целей и ценностей человеческого существования и соответствующие им понятийные ряды. Таковыми были предметы и первых философов Индии.

---

разом отчасти увериться в его полноте, отчасти получить возможность правильно определить необходимые подразделения» (Кант И. Сочинения. Т. 4. Ч. 1. С. 221).

## ФИЛОСОФИЯ И ДОФИЛОСОФИЯ

В какой же исторический период деятельность индийских философов уже началась? Ответ на этот вопрос найти, кажется, нетрудно, так как научное изучение культуры древней Индии уже десять лет назад «отметило» свое двухсотлетие, в течение которого индийская философия была одной из самых приоритетных областей индологии. В самом деле, опыт периодизации истории индийской философии восходит самое позднее к 1808 г. (когда Ф. Шлегель опубликовал свою книгу «О языке и мудрости браминов»), и с тех пор едва ли не каждый индолог, занимавшийся духовной историей «страны Джамбу»<sup>1</sup>, касался проблемы основных этапов развития ее философии.

Опыты в периодизации любого материала отражают представление историков относительно начальной стадии рассматриваемого феномена, и потому для уточнения генезиса индийской философии соответствующие опыты существенно важны. Изучение их убеждает в том, что уже в прошлом веке сложилась основная схема периодизации индийской философии, которая принимается и в настоящее время лишь с частными уточнениями и воспроизводится практически во всех энциклопедических изданиях, в которых хоть как-то рассматривается эта тема. Согласно данной схеме, начальный период индий-

---

<sup>1</sup> Джамбу — материк «яблоневого дерева», первый и главный из семи материков индуистской мифологической космографии, образующий центр концентрического мироздания, в срединной части которого, в свою очередь, располагается золотая гора Меру; разделяется горными хребтами на девять основных стран, главная из которых и самая южная — Бхарата, родина прародителей индийского народа, героев великого эпоса «Махабхарата».

ской философии — «ведийская философия», ранний период — «философия упанишад», следующий — «эпическая философия», в которую включаются дидактические разделы великого эпоса «Махабхарата», а также философская мысль раннего джайнизма и буддизма, четвертый — период формирования базовых текстов (сутр) шести классических систем брахманистской философии (ньяя, вайшешика, санкхья, йога, миманса, веданта) и основополагающих текстов джайнизма и буддизма (четыре школы: вайбхашика, саутрантика, виджнянавада, мадхьямика), пятый — формирование «канонических» памятников индуистских и буддийских «сект» и комментариев к сутрам философских даршан<sup>1</sup>.

Единственная значительная вариация, которую удается заметить в периодизации индийской философии, состоит в том, что некоторые ученые предпочитают говорить о двух больших или, как выражаются сегодня, «холистских» периодах — предшествующем сложению систем-даршан и последовавшем за их становлением. Однако для нас важно то, что, поскольку эти два «холистских» периода включают все пять отмеченных стадий (в статусе своих «подстадий»), решение о генезисе индийской философии от того не меняется. Начало ее ищут в гимнах «Ригведы» и «Атхарваведы», следовательно, хронологически оно приходится на рубеж II и I тысячелетий до н. э., и индийская философия оказывается, как то и подобает философии восточной, примерно пятью веками древнее греческой.

Но обнаруживают ли те ведийские гимны, которые включаются в антологии индийской философии, хотя бы отдаленные признаки теоретической рефлексии над проблемами и понятиями познания, бытия и целей и ценностей человеческого существования? Ответ может быть только отрицательным. Самое большее, что можно извлечь из «спекулятивного» материала наиболее древних гимнов «Ригведы», — это представление о том, что одно божество, например бог огня (Агни), может самовыра-

<sup>1</sup> Подробно о сторонниках этой периодизации см.: Шохин В. К. Брахманистская философия. Начальный и раннеклассический периоды. М., 1994. С. 14 — 16.

жаться в формах многих других богов (таких, как Индра, Вишну, Брахманаспати, Митра, Варуна, Арьяман, Рудра и др.) как единое в многообразном (II. 1, V. 3, ср. I. 164) или свидетельство того, что «некоторые» говорят, что Индры нет (II. 12), в чем усматриваются без основания признаки скептицизма или агностицизма (которые предполагают, однако, не просто сомнение в чем-то, но и определенное обоснование этого сомнения).

Историки индийской философии выделяют гимны последней, X книги «Ригведы». Здесь уже, действительно, в ряде случаев выдвигаются новые, абстрактные божества, минимально в сравнении с другими персонифицированные и «природные», такие, как, например, Речь (Вач), которая рассматривается в качестве общего космического принципа, «движется» с другими богами, «несет» их и из своего лона «расходится по всем существам», «охватывая» их (X. 71, 125). Здесь задаются вопросы о начале мира, его «точке опоры», о том, что это были за лес и дерево, «из которого вытесали небо и землю», что было по ту сторону «богов и демонов» и что явилось тем «первым зародышем», в котором изначально содержались все существа (X. 81, 82). Ведийский риши вопрошает о том неизвестном боге, который возник как «золотой зародыш», стал «единственным господином творения» и поддержал небо и землю (X. 121), но предполагает и то, что многообразный мир со всеми стихиями природы, животными и людьми разных «сословий» возник из тела Первочеловека, которого принесли в жертву боги (X. 90), допуская, впрочем, также, что у истоков мира лежит аскетическая энергия (*tapas*), из коей постепенно возникают «закон», «истина», ночь, волнующийся океан и год (X. 190). Тот же ведийский «тайнозритель» увидел рождение сущего (*sat*) из не-сущего (*asat*), подразумевая под ними скорее всего оформленный космос и начальный (точнее, безначальный) неоформленный хаос (X. 72). Но вершину его «философии» видят в другом гимне (X. 129), который начинается такими стихами:

Не было не-сущего, и не было сущего тогда,

Не было ни воздушного пространства,

ни неба над ним...



Дышало, колебля воздуха, по своему закону  
 Нечто Одно,  
 И не было ничего другого, кроме него,  
 а завершается вопросом без ответа:  
 Кто воистину знает? Кто здесь провозгласит?  
 Откуда родилось, откуда это творение?..  
 Тот, кто надзирает над этим (миром) на высшем небе,  
 Только он знает или же не знает?<sup>1</sup>

Загадки на темы мистической космологии нередки и в «Атхарваведе», где, например, выделяются гимны, посвященные первоначально Скамбха (букв. «опора», «столб», «колонна» мироздания). В Скамбхе заложены миры, космический жар и космический закон, но сам он непостижим, и стихи сопровождаются рефреном: «Поведай про этого Скамбху: каков же он?» (X. 7, ср. X. 8). «Атхарваведа» развивает вариации на темы космологических спекуляций «Ригведы»: специальные гимны посвящены абстрактному женскому божеству Вираджд, «которая одна станет этим миром» (VIII. 10), а также Желанию (Кама), возникшему вначале как «первое семя мысли» (XIX. 52). Но здесь обнаруживается и новое начало мира — Кала (Время), которое собирает миры, охватывая их, будучи одновременно их породителем и порождением, сосредоточивая в себе мысль, дыхание, имя и аскетический жар.

Темы ведийских риши не содержат в себе ничего уникального: главная из них соответствует мировому космогоническому мифу о появлении многообразия вещей из Мирового Первовещества путем его дифференциации действием им же порожденных демиургов, а также редакции того же мифа, где источником бытия выступает Первочеловек. Да и сама форма вопросов-загадок, связанная со словесной частью новогоднего ритуала, находит параллели в вопросах, задаваемых божеству Ахура-Мазде по иранской «Ясне», в космогонических загадках удмуртов, в словесных испытаниях на состязаниях американских индейцев (потлач) и даже в целом классе ска-

<sup>1</sup> Цит. по: Ригведа. Избранные гимны. Перев., вступит. статья и коммент. Т. Я. Елизаренковой. М., 1972. С. 263.

зок мирового фольклора. Определенная специфика усматривается в другом — в «пристрастии» к абстрактным понятиям, в играх с абстрактными оппозициями (типа «сущее» — «не-сущее»), в смелой решимости до конца разобраться с абстрактными проблемами (вроде: может ли кто-нибудь знать о начале вещей, если даже боги появились после него?). Но с такими абстрактными понятиями и оппозициями пока еще никто не «работает», и никому в голову не приходит, что их можно и, главное, нужно как-то систематизировать; абстрактные проблемы остаются без «абстрактного решения». Разгадки гимна о сущем и не-сущем будут предложены лишь два с половиной тысячелетия спустя средневековыми ведантистами, комментаторами «Ригведы». Потому все, что способна представить несуществующая «ведийская философия», — это возможность понять, почему именно в Индии когда-то позже реальная философия возникнет; пока же нет и «предисловия» к ее будущей «книге».

Если в загадках, задаваемых ведийскими риши, видят начало философских спекуляций в Индии, то в построениях тех риши, о которых рассказывают древние упанишады (VII — VI вв. до н. э.), — уже начало индийской метафизики, т. е. на языке европейской философии теорию сверхчувственных начал сущего, исследование природы, модусов и видов бытия. Упанишады — это своеобразные антологии речений древних мудрецов, содержащие и факты их полуполюгендарной биографии как эзотериков-учителей, окруженных избранными учениками, которые посвящены в мистерию особого «тайнознания». Один из них — риши Уддалака Аруни, посвящающий в свое «тайнознание» собственного сына Шветакету, является одним из главных персонажей «Чхандогья-упанишады» (книга VI).

Уддалака велел сыну, дабы тот не остался единственным в его роду брахманом лишь по происхождению (не по знаниям), пройти искус ученичества у знатоков Вед. Проучившись у них двенадцать лет, по обычаю того времени, Шветакету вернулся домой «мнящий себя ученым». Отец, решив сбить с него спесь, интересуется, узнал ли он о том наставлении, «благодаря которому неуслышанное становится услышанным, незамеченное — замеченным».

непознанное — познанным». Сын спрашивает, что же это за наставление. Ответ отца его удивляет. Оказывается, это такое наставление, благодаря которому все узнается подобно тому, как из одного куска глины всего сделанного из нее выясняется, что всякое «изменение» глины — лишь имя, а действительное — сама глина. И далее все повторяется на примере одного куска золота (все «изменения» золота — лишь имя, действительное — само золото) и одного ножичка для ногтей (все «изменения» железа — лишь имя, действительное — само железо). Сын предполагает, что его почтенные учителя этого наставления не знали (иначе они просвятили бы его), и просит отца наставить его дальше.

Уддалака вводит его в разномнение учителей относительно происхождения мира и утверждает, что вначале все было сущим, хотя «некоторые говорят» (вспомним о ведийских риши), что вначале было все не-сущим. Их мнение неверно: «Как из не-сущего возникло сущее? Нет, дорогой, вначале это было сущим, одним, без второго». Далее он сообщает, что это единое Сущее пожелало размножиться, сотворило жар, тот, в свою очередь, — воду, а та — пищу (потому, поясняет он, там, где дождь, будет и обильная пища). Затем он рассказывает о трех видах живых существ, о трех образах (красный, белый, черный) огня, солнца, луны и молнии, о шестнадцати частях человека, о природе сна и о том, как все сущее после смерти возвращается в то Сущее, которое вначале было одним, без другого. Это наставление сопровождается примерами. Ситуация с живыми существами такая же, что и с соками разных деревьев, которые сливаются в один мед, когда их собирают пчелы, что и с реками, которые неразличимы в море. О том же, что такое само это «единое без второго», он наставляет сына посредством «эксперимента». Уддалака велит Шветакету принести плод ньягродхи (смоковница), разломить его, далее разломить одно семечко и посмотреть, что там. Сын не видит ничего. Уддалака поясняет, что в этой невидимой основе заключено ядро огромного дерева, и добавляет: «Верь этому, дорогой». Эта тонкая основа — основа и всего сущего, «это — действительное, это — Атман, ты — одно с этим, Шветакету!»

Диалог Уддалаки и Шветакету справедливо соотносится с философией веданты. Действительно, здесь обнаруживается устремленность мысли к тому первоисточку бытия, которое и ведантистами характеризуется строго монистически — как «одно, без другого», а также очевидный имперсонализм, обуславливающий представление о «растворимости» всего индивидуального без остатка в безличном Сущем. Более того, беседа двух риши прямо учитывается в том разделе канонического памятника веданты «Брахма-сутры» (III — IV вв.), который был назван «О начале вещей» (II. 1. 14 — 20). Там тоже утверждается, что частные проявления их глубинного субстрата не отличаются от него: следствие и причина неразличны. Но будучи весьма сходны по «фабуле», пассажи упанишад и сутр веданты совершенно различны в способах ее реализации. Уддалака открывает нечто совершенно новое, неизвестное учителям его времени, а Бадараяна, которому приписываются сутры, истолковывает известное и до него. Уддалака приходит к своей истине через особое, ему лишь присущее «видение» природы вещей и требует принять свое «откровение» на веру («Верь этому, дорогой!»), а Бадараяна аргументирует свою точку зрения, обосновывая ее эпистемологически — обращается к авторитету шрути и логического вывода, иначе его точка зрения не будет принята аудиторией. Наконец, Уддалаке даже в голову не приходит доказывать свою точку зрения или опровергать альтернативные («устранив» мнение «некоторых», видящих происхождение сущего в не-сущем, он без затруднений переходит к мифу о том, как Сущее решило себя размножить), а Бадараяна доказывает свое положение посредством опровержения оппонентов, поскольку может считаться правым только в том случае, если обоснована невозможность отстаивать их контртезис.

Таким образом, будучи сходными с точки зрения *о чем*, риши упанишад и философы веданты полностью разнятся с точки зрения *как*, но второе обуславливает приблизительность и первого сходства. Дело в том, что Уддалака и не думает употреблять сами понятия «следствие» и «причина», ибо они появляются только при наличии философских рефлексивных методов, подобно

тому как грамматические категории появляются только тогда, когда с ними работают исследователи-грамматисты. Поэтому доктрину неразличности следствия и причины можно «выявить» в упанишаде, лишь прочитав ее глазами самих ведангистов, равно как и категорию «первоначала» (*архэ*) можно обнаружить у Фалеса, Анаксимандра и Анаксимена (которые тоже считаются первыми греческими философами) лишь через понятийную сетку Аристотеля.

Различие мышлений дорефлективного и рефлективного слишком значительно, чтобы «продукты» обоих допустимо было идентифицировать как одну и ту же «индийскую философию». Причина неразличения этих феноменов кроется в докритическом (в кантовском смысле) состоянии обобщений истории индийской философии, ибо и ее историки, подобно докантовским мыслителям, исследуют мышление (в данном случае философское) прежде всего с точки зрения *о чем* и лишь в последнюю очередь с точки зрения *как*. Поэтому вводить «прозрения» индийских риши в «индийскую философию» — то же, что вводить историю языка в историю лингвистических учений, словесности — в историю литературной критики, памятников искусства — в историю эстетических теорий. Небезынтересно, что указанные различия частично учитывались самими индийскими философами, один из которых, например, представил критерии отличия его науки (философии ньяи) от «только познания Атмана» в упанишадах и назвал в качестве этих критериев принципиально новые категории философского дискурса ньяи<sup>1</sup>.

В целях называния разных вещей разными именами мы будем в дальнейшем означать тот тип мышления, который раскрывается в вопрошаниях риши о божестве, мире и человеке, а также о способах достижения послед-

<sup>1</sup> Основным признаком философии, по комментатору «Ньяя-сутр» Ватсьяяне (IV — V вв.), оказывается триединство классификационного анализа специальных предметов исследования — в виде перечисления анализируемых объектов (*уддеша*), их последующего определения (*лакшана*) и критики этого определения (*парикша*). См.: Vātsyāyanabhāṣyasaṃvalitam gautamīyaṃ Nyāyadarśanam. Sampādakaḥ Svāmī Dvārikādāsaśāstrī. Vāraṇasī, 1966. P. 6, 15.

ним высшего блага в их «интуициях» по поводу этих материй, термином «гносис», который означает в нашей системе координат основной тип развитой религиозной эзотерики, включающий посвящение в «тайное знание» и практику «пути восхождения»<sup>1</sup>. Исторически гносис идентичен дофилософскому мышлению, но его соотношение с философией не есть отношение взаимоисключения. С одной стороны, гносис отнюдь не завершается с «наступлением» философии, но и после него тексты обоих типов воспроизводятся параллельно. С другой стороны, философы могут быть, а в Индии бывали очень часто и гностиками, хотя в другой «ипостаси»; греческие философы также доказали своим примером, что одно не исключает другого.

Нас, однако, индийские философы интересуют и будут интересовать именно как философы, хотя мы не станем игнорировать и «гностические» черты их биографий.

---

<sup>1</sup> Подробно о характеристиках гносиса, который следует отделять от гностицизма — особой его «редакции», обнаружившейся в раннехристианских ересях II — III вв., см.: Шохин В. К. Брахманистская философия. С. 20 — 25.

## ФИЛОСОФИЯ И ПРЕДФИЛОСОФИЯ

1. Спекуляции ведийских риши не обеспечивают будущих индийских философов даже предметами их рефлексии в точном смысле слова (предметы рефлексии, как уже отмечалось, «формируются» в деятельности самих рефлектирующих теоретиков<sup>1</sup>), и самое большее, что они могут им «предложить», — это мировоззренческий контекст их будущих изысканий. Это, конечно, тоже не так мало, ибо любой «текст», в данном случае философский, не может существовать без «контекста». Но этого условия для философской рефлексии еще недостаточно. Если философская рефлексия намечается лишь тогда, когда, как выяснилось, мы имеем дело с первыми прецедентами теоретизирования, обращенного к проблематике познания, бытия и целей и ценностей человеческого существования, то первостепенным для определения исходных начал философии будет вопрос о прецедентах самого теоретизирования в соответствующей культуре. И здесь обнаруживается одна существенно важная черта индийской культуры. Если в других автохтонных «очагах» философствования — в Греции и Китае — теоре-

---

<sup>1</sup> Предполагать, что объекты философского дискурса могли существовать до самого этого дискурса (а так именно нередко понимается значение «предфилософии») равнозначно тому, чтобы допускать, пользуясь аналогией Л. Витгенштейна, будто математика может описывать до нее и независимо от нее существующие объекты (направление метаматематики, достаточно влиятельное в его эпоху). По точному сравнению Витгенштейна, математический объект или факт не существуют до их доказательства подобно тому, как шахматные фигуры не существовали до изобретения правил шахматной игры. См.: Сокулер З. А. Людвиг Витгенштейн и его место в философии XX в. М., 1994. С. 83 – 84.

тическая деятельность уже на ее начальной стадии почти совпадает с деятельностью философской, т. е. философы здесь являются первыми теоретиками вообще, то в Индии идет процесс весьма длительного и постепенного развития теоретической рефлексии, который рефлексия философская в известном смысле уже завершает. Оба основных, базовых, «атомарных» (не сводимых к другим) алгоритма теоретического дискурса — диалектика (критика суждений) и аналитика (систематизация понятий) — применяются в Индии прежде всего к предметам еще не философским и лишь затем к мировоззренческой проблематике.

Эта индийская предфилософия приходится на эпоху поздневедийской культуры — на период VIII — VI вв. до н. э. В это время пришедшие с северо-запада индоарии, уже успевшие разрушить культуру местного, аборигенного субстрата, завершали свою колонизацию Северной Индии и заселили «священную землю» в междуречье Ганга и Джамны, называя ее Арьявартта («Страна ариев»), Брахмавартта («Страна брахманов»), Мадхьядэша («Срединная земля»). Продвигаясь с северо-запада на северо-восток, индоарии создавали и первые протогосударства. Их цивилизационные достижения в сравнении со странами «классического Востока» (Египет, Месопотамия, Сирия, Финикия) или с древним Критом были более чем скромными (даже в связи с более поздней эпохой — эпохой Будды можно говорить лишь о началах городской цивилизации), но в теоретической культуре они их решительно и далеко превзошли.

Здесь вполне можно видеть особую гениальность индийского культурного этоса, но констатации этой гениальности недостаточно для того, чтобы понять механизм становления индийского теоретизирования; необходимо учесть некоторые определяющие культурные факторы. Древнеиндийская культура была жреческой и придворной. Торжественный ритуал (постепенно развивавшийся из ритуала домашнего, где главным жрецом был сам глава семьи) все более усложнялся и требовал не только специалистов в его «деятельной» (обрядовые процедуры) и «словесной» (священные формулы и гимны, сопровождающие действие) частях, но и тех эрудитов, которые зна-



ли все правила обрядового действия и правила рецитации священных текстов. Хотя первоначально эта эрудиция имела прагматические мотивы — поздневедийское общество не сомневалось в том, что малейшее нарушение данных правил делает обряд неэффективным, а совершающих его обрекает на посмертные наказания, — постепенно деятельность эрудитов становится и самоцельной, научной в современном смысле слова.

Жреческие школы делятся, «атомизируются», их учителя ведут диспуты друг с другом, и малейших расхождений оказывается достаточно для образования новой школы или «подшколы». Этому процессу содействует придворный характер индийской культуры. Эрудиты жреческих школ, занимающиеся ритуалом и священным языком, встречаются и дискутируют свои «материи» не только стихийно: правители первых индийских государств охотно созывают турниры эрудитов и объявляют призы победителям, которых определяет собрание арбитров (*паришад*). Таким образом, начальное теоретизирование получает и вполне прагматические стимулы, и уже поздневедийская Индия превращается в своего рода дискуссионный клуб. Свидетельства о дискуссиях этих эрудитов дошли до нас из памятников поздневедийской эпохи — брахман, араньяк, упанишад (по-другому их называют памятниками брахманической прозы) — антологией индийской иератической (жреческой) мудрости, а также из более поздних текстов, сообщающих ретроспективные сведения об интересующей нас эпохе.

2. Начала диалектики обнаруживаются в дискуссиях поздневедийских ритуаловедов, когда спорящие стороны выдвигают для победы в диспуте аргументацию, которая не сводится к доводам от здравого смысла, от мифологических толкований или от магических ассоциаций между различными объектами (что отмечается в тех же самых текстах), но является уже «внеконтекстной», логической. Так, «Шатапатха-брахмана» (I. 1. 1. 7 — 10) сопоставляет различные мнения эрудитов относительно того, как следует поститься тем, кто готовится к совершению жертвоприношения новолуния и полнолуния (начальные стадии торжественного ритуала). Ашадха Ваяса рекомендует полное воздержание от пищи. Знаменитый риши

Яджнявалкья<sup>1</sup> советует в данном случае питаться лишь тем, что произрастает в лесу. Барку Варшна же допускает в данном случае употребление бобов. Составитель этого пассажа «присуждает победу» Яджнявалкье как более последовательному: по мнению Яджнявалкьи, полное воздержание от пищи должно означать, что пост будет совершаться по образцу обрядов не богам, но предкам, т. е. попадет не в свой класс явлений. Но первый эрудит также основывается на логической аргументации: принятие любой пищи перед обрядом новолуния будет означать «опережение» человеком в трапезе богов. Даже принимая обычного гостя, мы его не опережаем в приеме пищи, тем более это было бы неуважительно по отношению к таким «гостям», как боги.

Здесь уже налицо силлогистическая аргументация: X (подготовка к данному обряду) есть частный случай ситуации A (прием богов), которая, в свою очередь, есть частный случай ситуации B (прием гостей), следовательно, X должно обладать общими признаками B. Сходным образом, но уже с привлечением более абстрактного кри-

<sup>1</sup>Яджнявалкья — признанный победитель соревнований мудрецов и эрудитов при дворе легендарного царя Джанаки, основной протагонист древней «Брихадараньяка-упанишады». В III разделе этого текста он вызывает на словесное состязание всех ученых брахманов, собравшихся у Джанаки, и одерживает над ними убедительную победу. Брахманы задают ему трудные вопросы, на которые он уверенно отвечает. Одному из этих брахманов он разъясняет процедуру и результаты совершения некоторых обрядов. Другому отвечает на вопрос об «орудиях восприятия» и «предметах восприятия». Третьему раскрывает тайное учение об «Атмане внутри всего». Прочим разъясняет устройство мироздания: раскрывает основу различных явлений природы (все «выткано вдоль и поперек» на воде, вода — на ветре, ветер — на воздушном пространстве, последняя основа — миры Брахмана), ту нить, которая связывает «и этот мир, и все существа» (Атман), правящее всем миром Непреходящее и, наконец, предлагает «негативное» понимание Атмана как «не это». В IV разделе Яджнявалкья наставляет уже самого Джанаку в учении об Атмане и посмертном пути мудреца, а также в том, как следует достигать совершенства. Здесь же воспроизводится его беседа с его женой Майтрей, которой он разъясняет, что все мирские блага дороги ради Атмана и что после смерти человек лишается сознания вследствие слияния со своим источником Атманом. Поучения Яджнявалкьи — типичный пример древнего гносиса.

терия оценки суждений по аналогичному вопросу та же «Шатапатха-брахмана» оценивает мнения и других эрудитов. Здесь подвергается критике мнение тех, кто считает возможным добавлять к постной пище первого дня церемонии дикша разные виды овощей и ароматические приправы. Аргумент в том, что все, поступающие таким образом, совершают «человеческое действие», неблагоприятное для жертвоприношений, значит, последствия подобной практики также будут неблагоприятными. Здесь снова прецедент X анализируется в качестве частного случая другой, более универсальной ситуации. Еще более абстрактные критерии истины вводятся в арбитраж, когда то или иное мнение критикуется в качестве не соответствующего (как частный случай общего) «установленной практике» (*авритта*) или «установленному истолкованию» (*брахмана*) совершения обрядов.

Но вот и непосредственно силлогистическая аргументация. В другом пассаже той же «Шатапатха-брахманы» приводится дискуссия знатоков по поводу того, как следует именовать верховного ведийского бога Индру при совершении жервоприношения саннайя — принесение ему в жертву сладкого или кислого молока, могущего «заместить» вторую жертвенную лепешку:

«Далее, некоторые жертвуют [саннайю Индре как] Махендре (великий Индра), аргументируя: “Верно, что до убийства [демона] Вритры [он] был “Индра”, но, убив Вритру, стал “Махендра”, равно как [царь становится] махараджей (великий царь), одержав победу. Следовательно, [пусть жертвуют ему как] “Махендре””. Но пусть, однако, жертвуют ему как “Индре”. Ведь Индра [он] был до убийства Вритры и Индрой остался, убив Вритру. Следовательно, пусть ему жертвуют как “Индре”» (I. 6. 4. 21)<sup>1</sup>.

Значение подобных пассажей для понимания истоков будущей индийской философии трудно переоценить. В ходе самой дискуссии ритуаловедов, казалось бы, чисто ритуаловедческая проблема, притом совершенно «казуистическая», неожиданно трансформируется в семантическую — проблему соотношения имени («Индра»)

<sup>1</sup> Отрывок переведен по изданию: Śatapatha-brāhmaṇam (ṣaṭkaṇḍātmakaḥ). Kāśī, 1938. P. 97.

и соответствующего предмета, референта (Индра). Аргументация сторонников «Махендры» соответствует по типу аргументации Ашадха Саясы в связи с постом перед жертвой новолуния, но она представлена уже в эксплицированной, выражено силлогистической форме. В самом деле, перед нами экономная запись будущего классического пятичленного индийского силлогизма:

1) тезис: Пусть ему жертвуют как Махендре;

2) аргумент: Ввиду того, что он стал таковым после убийства Вритры;

3) основание аргумента: Любое лицо становится «великим», одержав значительную победу, как царь, победивший соседей;

4) применение к данному случаю: Но с Индрой после убийства Вритры та же ситуация, что и с царем, победившим соседей;

5) заключение: Следовательно, пусть ему жертвуют как Махендре.

Историки индийской философии и компаративисты неоднократно обращались к вопросу, почему в индийском силлогизме в сравнении с аристотелевским имеются «лишние члены» (индийская философия представит в недалеком будущем даже семичленные и десятичленные силлогизмы). Ответ очевиден: это связано с тем, что индийский силлогизм выражает не столько доказывание, сколько убеждение оппонента и аудитории, выполнявшей функцию арбитра, в преимуществах того или иного отстаиваемого тезиса. Именно с этим связано значение примера в индийском умозаключении: Индру следует сравнить с царем для того, чтобы присутствующие смогли сделать аналогическое заключение от видимого к невидимому. Поэтому в отличие от аристотелевского силлогизма, вполне «монологического», индийский является диалогическим — он обращен к конкретному оппоненту и конкретной аудитории. Эта специфически диалогическая интонация индийской рациональности выявится во всей полноте в будущей философии: границы между риторикой и логикой здесь будут всегда более подвижными, чем в Европе, и сам нормативный текст индийской философии — философский комментарий — будет строиться по чисто диалогическому принципу. Нет недостатка в па-

раллелях этому явлению и в европейской философии, так как философствование вообще осуществляется в ситуации дискуссии, поляризации мнений, наличия альтернативных способов решения вопроса. Но в Индии философствование станет вообще неотделимым от «дискуссионного клуба». И истоки этой закономерности лежат именно в начальной, парадигмальной ситуации полемики между жрецами-эрудитами в поздневедийский период.

Диалектика разрабатывалась и в дискуссиях по проблемам интерпретации различных уровней сакрального, ведийского языка, и здесь мы обнаруживаем теоретические достижения, предвосхищающие уже многие результаты европейской науки по крайней мере XIX в. На уровне слова можно упомянуть те дебаты, которые засвидетельствованы в более позднем трактате по этимологии — «Нирукта» Яски (V — IV вв. до н. э.), но которые относятся, безусловно, к поздневедийскому периоду. Так, учителя Шакатаяна и Гаргья обсуждают проблему возможности «произведения» всех имен от глаголов с помощью суффиксов. Они же дискутировали и вопрос о сигнификативности (значимости) некоторых аффиксов: Гаргья считал, что приставки несут в себе смысл и независимо от «приставляемых» к ним корней, в Шакатаяна с этим не соглашался. Та же проблема обсуждалась и в связи с целыми словами: «экстремист» типа Аупаманьявы настаивал на том, что даже явно звукоподражательные слова восходят к «темным» забытым корням, тогда как его противники это отрицали.

Поздневедийские филологи обсуждали также проблемы интерпретации отдельных сложных слов и вопрос о том, к какому именно божеству апеллирует автор того или иного ведийского гимна. Но целые школы оформились и при обсуждении проблемы интерпретации самого ведийского пантеона. Те, кого Яска называет «последователи предания» (айтихасики) видели в близнецах Ашвинах обожествленных царей, а в главном «событии» гимнов «Ригведы» — сражении Индры и Вритры — реальное, «историческое» событие прошлого, тогда как «учащие об Атмане» (атмавадины) видели в той же битве аллегория «освобождения» вод, «запертых» в

облаках на восходе солнца. (Перед нами явно прецедент основных постулатов «натуралистической школы» толкования мифов, представленной в прошлом веке братьями Гримм, Ф. Макс Мюллером, А. Куном и др.)

Наконец, предметом дискуссии стала сигнификативность всего собрания «Ригведы»: сторонники Каутсы настаивали на том, что гимны сами по себе бессмысленны, но значимы «операционально» — в контексте функционирования самого ритуала. Здесь Яска, уже не на шутку рассердившись, отвечает, что не следует порицать столб за то, что слепой его не видит. Но Каутса отнюдь не был «слепым»: он ставил чисто научные проблемы. И, разумеется, отстаивал свой тезис средствами логической аргументации, как и все диспутанты-филологи, которых мы здесь упомянули.

3. Первые опыты в аналитике были опытами в классификации элементов языка, ритуала и основных реалий самого социума, каким он виделся брахманистским теоретикам. При этом существенно важно, что эти теоретики «выписывают» не только объекты своей систематизации, но в ряде случаев и собственную систематизирующую деятельность.

О том, как конкретно формировались теоретические классификации древнейших фонетистов, мы не знаем. Зато нам известны некоторые результаты их деятельности. Так, «Айтарея-араньяка» позволяет считать, что, согласно учителю Храсва Мандукее, звуки речи можно делить на шипящие (*ушма*), смычные согласные (*спарша*), гласные (*свафа*) и полугласные (*антахстха*). Согласно же более экономной схеме, приводимой в том же источнике, звуки можно делить на согласные вообще (*вьянджана*), гласные и те же шипящие (Ш. 2. 1, П. 2. 4). В «Чхандогья-упанишаде» отмечено также трехчастное деление звуков: на гласные, шипящие и смычные согласные. Притом дается указание, как произносить их: гласные раскатисто и энергично, шипящие — открыто и не глотая, смычные согласные — медленно и не «смешивая» друг с другом (П. 22. 3 — 5).

Из этой классификации можно «дедучировать» и подразумеваемые определения: гласные — это звуки, произносимые раскатисто и энергично и т. д. А вот в

«Тайттирия-упанишаде» имеется уже свидетельство и о самой науке фонетики, которая обозначается как шикша (I. 2). И эта дисциплина знания определяется вполне научно, т. е. формально, как единство шести структурных компонентов: учения о звуке, об акцентировке, о длительности произнесения звуков, об усилии при произнесении, о «выравнивании» (имеется в виду мгновенная пауза между предыдущим и последующим звуками, как бы связывающая, «выравнивающая» их) и о соединении звуков (например,  $a + i = e$ ).

В поздневедийскую эпоху индийские языковеды сформулировали общую классификацию частей речи, предложив деление их на имена, глаголы, аффиксы и частицы. Классификационные принципы очевидны и в тех грамматических школах, о которых мы говорили в связи с их дискуссиями, например в связи с делениями имен на отглагольные и «независимые», слов на значимые и звукоподражательные и т. д. Во всех этих случаях древние индийцы, как уже было отмечено, предвосхищают достижения современной структурной лингвистики.

Эрудиты жреческих школ пытались классифицировать и компоненты самого жертвоприношения, пользуясь при этом особым символическим языком. Хотя в некоторых случаях такой язык представляется, на наш вкус, малоэстетичным, это все же вполне язык описания, мета-язык. Так, в «Айтгарея-брахмане» утверждается, что жертвоприношение является единством трех компонентов: «вкушение», «поглощение» и «отрывание». Первое определяется как ситуация, когда заказчик жертвоприношения думает о жреце: «Пусть он меня не угнетает и не приводит жертвоприношение в расстройство», другое — как рассуждение того же устроителя жертвоприношения о жреце: «Пусть он наградит меня или предпочтет меня», третье — ситуация, когда заказчик выбирает жреца с заведомо плохой репутацией; в этом случае боги испытывают к жертвоприношению такое же отвращение, как люди к «отработанной пище» (III. 46). При всей причудливости данного отрывка он позволяет дифференцировать компоненты А, В и С, снабжая их определениями. Но эти определения пока еще трудно отличить от описаний.

Зато целую систему довольно изощренных определений в ходе длительной и многоступенчатой, вполне самоцельной классификационной игры предлагает та же «Айтарея-брахмана» в распределении «восхвалений» утреннего и вечернего выжимания сомы. Так, символ первого дня выжимания сомы определяется как любой ведийский текст (именно не конкретный, а любой), содержащий слова «сюда» и «вперед», «запрячь», «повозка», «быстрый», «пить», а также упоминание божества в первой четверти стиха, свидетельство об этом мире (земном, не атмосферическом), связь со стихотворными размерами ратхantara и гаятри, с будущим временем (не с настоящим или прошедшим). Аналогичным образом определяются второй и третий день, с системными вариациями (текст, символизирующий второй день, должен содержать упоминание божеств в средней четверти стиха, текст, символизирующий третий день — в последней и т. д.), четвертый включает элементы первого, пятый — второго, шестой — третьего и т. д. (IV. 29 — V. 12). Научное значение такого рода «пирамид определений» в том, что через дефинирование конструируются абстрактные, идеальные объекты чисто умозрительного типа, философское же собственно в том, что эти абстрактные объекты — залог возможности будущих метафизических объектов, которые строятся (вследствие взаимоотрицания «базовых» дней жертвоприношения) по принципу гегелевской триады: тезис — антитезис — синтез.

Но это — залог некоторых моделей отдаленно будущего философствования. Более близкие последствия для философии имели те обстоятельства, что те, кто описывали эти ритуальные «дни» в ходе своих сложных понятийных игр, предлагали также простые определения достаточно значимых для философии реалий, например настоящего времени и прошедшего времени. Однако ритуаловеды сделали немало и для будущей философской терминологии. Так, рекомендуя жертвовать богу Праджапати безрогую козу, чтобы она принесла жертвователю потомство и скот, составитель «Тайттирия-самхиты» вводит такое понятие, как «характеристика» (*рупа*) — характеристика человека, лошади, коровы, овцы, козы



(Ш.1.1, ср. V.5.1). В других текстах даются характеристики времен года, ведийских богов, самих обрядов. Эти характеристики просты и наивны (особенно в сравнении с определениями ритуальных «дней», которые приводятся в тех же текстах). Речь, однако, на деле идет о важном — о выявлении сущности любой вещи. В знакомой уже нам «Шатапатха-брахмане» содержится размышление и на предмет самого понятия «характеристика». Составитель одного из ее отрывков инструктирует ритуаловеда — коль скоро ему будет задан вопрос: «Если о семени говорится как о семени, что служит его “семенной характеристикой”?» — надо ответить: «Белое», ибо семя белое, либо «Пятнистое», ибо оно как бы пятнистое (VII.3.1.36). Ответ ритуаловеда, конечно, очень смешной, ибо сущность семени не в его цвете. Но главное, что сам этот вопрос о сущностном определении любого объекта был уже поставлен.

О необычайно высоком уровне научной рефлексии поздневедийских аналитиков свидетельствуют их попытки «выписать» базовые, «атомарные» элементы любого ритуала. Так, в «БAUDХАЯНА-ШРАУТА-СУТРЕ» любая обрядовая церемония предстает в единстве пяти структурных компонентов; мантры соответствующего ведийского текста (*чхандас*), брахманы (руководства и истолкования), вера (основа эффективности обрядового действия), метод (*ньяя*), структура (*самстха*) жертвоприношения. После их перечисления каждый из этих компонентов получает определение. БAUDХАЯНА предлагает и другие определения ритуаловедческих понятий, отличающиеся емкостью и системностью: торжественный обряд — обряд, совершаемый на трех священных огнях, домашний — обряд, отличный от него (XXIV. 1 — 5).

Поздневедийские аналитики «выписывают» не только компоненты обрядового действия, но и ценности брахманистского социума, «вращающегося» вокруг обрядовых церемоний. «Человек — это жертвоприношение», согласно теоретикам индийского общества, и эта формула является в такой же мере определяющей эпистемой индийской культуры, как известная дефиниция Аристотеля: «Человек — это полисное существо» — выражает квинтэссенцию культуры греческой. Согласно «Гайттирия-

самхите», брахман рождается с тремя «долгами»: с долгом ученичества по отношению к риши, с долгом жертвоприношения богам и с долгом потомства предкам (VI.3.10.5). В «Шатапатха-брахмане» делается очень незначительное уточнение: с этими «долгами» рождается не только брахман, но и «каждый, кто существует», и к трем добавляется еще один — долг людям, который «погашается» гостеприимством (I.7.2.1 — 5).

Иными словами, ритуаловед «систематизирует» не только жреческую часть человеческого мира, но и все общество в целом. Расширяется и представление о самих богах: «Поистине, имеются два вида богов, ибо, действительно, [небесные] боги суть боги и брахманы, обученные и учащие, суть человеческие боги. Жертвоприношения им делятся на два вида: жертвоприношения [собственно] — жертвоприношение богам, а дары жрецам — жертвоприношение человеческим богам, брахманам обученным и учащим». Но кроме того, указывается и перспектива правильной «работы» социума; «и те, и другие боги, когда они ублажены, помещают этого [человека] на небо», а в одном варианте и наделяют состоянием блаженства (*судха*) (I.2.2.6)<sup>1</sup>. Общество, таким образом, не только «расписано» как субъект жертвоприношения, но и наделяется тем, что можно назвать практическим идеалом, и все это осуществляется через систематизацию нескольких базовых понятий.

Так поздневедийские теоретики сформировали завершенный космос традиционного индийского общества.

<sup>1</sup> Там же. Р. 473.

## ЭПОХА ПЕРВЫХ ФИЛОСОФОВ; ОСНОВНЫЕ ИСТОЧНИКИ

1. Этому космосу, однако, пришлось уже очень скоро доказывать свою жизнеспособность в разверзшейся стихии хаоса, вызванного лавиной новых религиозных течений, которые захлестнули Северо-Восточную Индию. Какие-то из этих течений представляли собой единые потоки, другие расходились на множество более мелких, но все они, затопляя одновременно и друг друга, смывали только что возведенные дамбы брахманистского «домостроительства». Смыть их им не удалось, так как этот дом возводился на достаточно прочном фундаменте, но результат «наводнения» оказался для Индии более чем плодотворным. Рефлексивные методы начали применяться к мировоззренческим проблемам, что означало появление философии в буквальном, не в метафорическом смысле слова. Эту эпоху беспрецедентного брожения умов, вполне отвечающую критериям «осевого времени» (К. Ясперс) — решающую для становления духовной культуры человечества в современном смысле эпохи, — индологи называют шраманской эпохой, ибо ее главными протагонистами были аскеты, лидеры новых религий, *шраманы* (на санскрите) или *саманы* (на пали). Интересующий нас период занял примерно столетие — с рубежа VI/V вв. до рубежа V/IV вв. до н. э. Эти хронологические рамки вычисляются по современной датировке жизни Будды (примерно 480 — 400 гг. до н. э.): первые индийские философы были его непосредственными предшественниками и старшими современниками, а сам он в известном смысле завершает данный период, являясь его «итоговой фигурой»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Диалоги Будды по текстам палийского канона не оставляют сомнения в том, что он был младшим современником мыслителей шра-

В числе основных причин, вызвавших шраманское брожение умов, часто называют начало городской цивилизации, формирование протоимперских государственных образований, испытывавших потребность в идеологиях более универсального, общечеловеческого типа, в сравнении с которыми мировоззрение брахманской «ортодоксии», базировавшееся на представлении о незыблемых границах между варнами, должно было казаться архаичным. Другой исток шраманских течений ищут в местном, неарийском (преимущественно дравидийском) субстрате, который, «оправившись» от победного натиска индоариев, начал оказывать на них постепенное влияние в результате естественного смешения культуры завоевателей и аборигенов. Обе группы факторов — и социальных, и этнических — вполне заслуживают внимания, но главный фактор образуют все же не они.

С шраманскими религиями, выступившими с отрицанием основных брахманистских ценностей — значимости ведийского ритуала, авторитетности ведийских священных текстов, «природности» границ между общественными кастами, возглавляемыми брахманским жрецеством, — можно связывать ситуацию выхода прежних мыслительных поляризаций, оппозиций, *pro* и *contra* за границы диспутов в рамках узких, эзотерических жреческих школ. Если общество, культура доросли до альтернатив и плюрализма мнений, то удержать этот процесс в рамках «контролируемой ситуации» оказывается невозможным. Если средствами рациональности ведутся диспуты о том, сигнификативны ли ведийские гимны, то

---

манской эпохи. Эти диалоги исторически интерпретировать нельзя, если не принять в качестве факта, что ко времени проповеди Будды весьма значительно был распространен адживикизм, хорошо была известна проповедь Джинны, пользовались авторитетом странствующие просветители и учителя красноречия паривраджаки, давно уже начали смущать умы своих современников первые материалисты и вместе с тем появилось множество учителей, пыгавшихся решать мировоззренческие проблемы на основании личного мистического опыта. Другие аргументы в пользу упозднения датировки жизни Будды суммируются, в частности, в статье: Бехерт Х. Противоречия в датировке паринирваны Будды и источники тхеравадинской хронологии. — Вестник древней истории, 1993, № 1. С. 3 — 24.

отсюда уже считанные сантиметры до возможности усомниться и в том, результативен ли и сам обряд, во время которого они рецитируются. Если ведутся научные дискуссии на тему, являются ли традиционные боги бывшими героями или олицетворением природных сил, то естественным продолжением дискуссий будет вопрос о целесообразности почитания этих богов вообще и возможности замены их новыми. Наконец, само оружие доказательств и опровержений при решении мировоззренческих вопросов является слишком большим соблазном, чтобы умеющий распорядиться им не решился прибегнуть к нему. Большинство философов новых религий кончили именно брахманские «колледжи».

2. Итак, возникновение антибрахманистских течений оказалось возможным благодаря предшествующему появлению альтернативности в рамках самого брахманизма. Но сами же «диссиденты», создав теоретическое поле для возможности «выбора против» брахманистских ценностей, создали равную возможность «выбора за» них со стороны тех, кто мог решиться встать на их защиту. Этот двуединый процесс индийского «осевого времени» объясняет и важнейшее различие между брахманистами до появления «диссидентов» и после их появления: первые были только людьми традиции, вторые стали уже традиционалистами — теми, кто отстаивал традиционные ценности вполне сознательно, «рефлексивно», с учетом самой перспективы отказа от них. Философия рождается и продолжает жить в дискуссии, ибо вне ситуации альтернативности рационально-логическое исследование мировоззренческих проблем немотивированно (аргументация как средство критического дискурса всегда диалогична, предполагая реального, а затем и мысленного, абстрактного оппонента), и эта полемически-диалогическая сущность философии сохраняется в индийской культуре на века. Потому и источниками по начальному периоду индийской философии служат тексты обеих сторон дискуссионного клуба — и «диссидентов» и традиционалистов.

Но главными из этих источников выступают тексты «диссидентов», которые осознавали историческое значение основателей своих учений и как представители «миссионерских» религий были заинтересованы в демон-

страции превосходства своих основоположников над их современниками. Из великого множества новых религиозных течений шраманской эпохи три — адживикизм, джайнизм и буддизм — создали канонические собрания своих текстов. Канон адживиков до нас не дошел, зато канон буддийский является наиболее полным сводом сведений о первых индийских философах. Каноном в единственном числе его называют теперь уже из удобства: в XX в. были найдены фрагменты и целые тексты нескольких канонов, принадлежавших различным буддийским школам. Но все же самым авторитетным и изученным остается канон «ортодоксального» буддизма, школы тхеравадинов, записанный на среднеиндийском языке пали в первые века новой эры на Ланке (Цейлон)<sup>1</sup>.

Палийский канон, называемый (как, вероятно, канонические собрания и других школ) «Три корзины текстов» (Трипитака), составлялся и фиксировался еще в устной передаче в течение многих веков. Для изучения первых индийских философов наиболее важная вторая его «корзина» — Сутта-питака, являющаяся собранием поучений, приписываемых самому Будде и произнесенных им в диалогах-суттах с его последователями или представителями других течений мысли. Собрание Сутта-питаки состоит из «коллекций» пяти сутт — Дигхникая (коллекция длинных сутт), Маджджхима-никая (коллекция сутт средней длины), Самьютта-никая (коллекция сутт «сочлененных»), Ангуттара-никая (коллекция сутт, «больших на единицу») и Кхуддака-никая (коллекция кратких сутт).

Среди палийских сутт по своему значению выделяют несколько поучений, которые представляют целые «симфонии» философских воззрений и течений шраманской эпохи. К ним относится в первую очередь объемная «Брахмаджала-сутта» («Наставление о сети Брахмы»),

<sup>1</sup> Традиционная датировка записи канона — 80 г. до н. э., в правление ланкийского царя Ваттагамани. См., в частности: Елизаренкова Т. Я., Топоров В. Н. Язык пали. М., 1965. С. 15. Вероятнее всего, так можно датировать запись основных разделов канона, тогда как многие другие тексты, вошедшие в канон, должны были записываться позже. Например, многие джатаки или вся Абхидхамма-питака и другие тексты, которые могли «дописываться» вплоть до III — IV вв.

открывающая собрание Дигха-никаи и излагающая 10 основных философских воззрений в 62 частных «позициях». Исключительное значение этого текста как энциклопедии философских взглядов эпохи Будды обусловило включение полного его перевода в качестве приложения к настоящему изданию. Второй по своей «симфонической значимости» текст палийского канона, также включенный в частичном переводе в приложение, — вторая по порядку сутта Дигха-никаи под названием «Саманнапхала-сутта» («Наставление о плодах подвижничества»), где собраны основные фрагменты, выражающие философское кредо шести наиболее известных учителей шраманского времени — материалиста Аджита Кесакамбалы, адживиков Пурана Кассапы, Пакудха Каччаны и знаменитого Маккхали Госалы, а также известного «скользкого утря» Санджая Белаттхипутты и основателя джайнизма, который фигурирует в палийских текстах под именем Нигантха Натапутты; среди наставлений собрания Маджджхима-никаи следует выделить прежде всего «Апаннака-сутту» («Наставление об очевидном»), в которой соплагаются четыре философские позиции эпохи Будды, в коих отстаивается безрезультатность человеческих деяний под углом зрения материализма и фатализма; им противопоставляются в качестве прямых контртезисов позиции тех, кто убежден в значимости человеческих действий (главный предмет дискуссий шраманских философов). В «Сандака-сутте» («Наставление Сандаке») того же собрания сутт излагаются и подвергаются критике с точки зрения буддистов взгляды Аджита Кесакамбалы, Пакудха Каччаны, Маккхали Госалы и Санджая Белаттхипутты. Большинство палийских сутт, привлекаемых в качестве источников по философии шраманской эпохи, содержат изложение позиций единичных философов в их диалоге с Буддой либо с его ближайшими учениками. Один из таких диалогов, «Поттхапада-сутта», также включен, в полном переводе, в приложение к книге.

Важнейшим дополнительным источником следует считать комментарий к текстам палийского канона, который по традиции приписывается одному толкователю — Буддхагхосе, но за этим именем вполне может скрывать-

ся целая «коллекция» экзегетов V в. В палийских комментариях предлагаются детальные уточнения, касающиеся биографии и философских доктрин шраманских мыслителей. Среди других важных буддийских источников можно отметить санскритские жизнеописания Будды, в которых также делается попытка восстановления его бесед с некоторыми из его философствовавших современников. В числе этих сочинений «Жизнь Будды» Ашвагхоши (I — II вв.), где, например, излагается учение протосанкхьяика Арада Каламы, а также «Махавасту» (III — IV вв.) и «Лалитавистара» (IV — V вв.). Сведения о шраманских философах можно почерпнуть и в тибетских историях буддизма в Индии, прежде всего у Будона (XIV в.).

Второй по значению слой источников после буддийского — текст джайнов. Речь идет прежде всего о текстах канона шветамбаров (см. «Джина Махавира»), записанного лишь в V в. н. э. на среднеиндийском языке ардхамагдхи (джайнский пракрит), но содержащего весьма древний материал. Из «симфонических» текстов джайнов можно выделить в первую очередь «Сутракритангу», представляющую широкую панораму шраманского философствования и обстоятельно восполняющую буддийские сведения, а также «Утгарадхьяна-сутру». Значение большого канонического сочинения «Бхагавати» следует видеть в представленном в нем детальном изложении биографии Джинны Махавиры, в которую включена и биография Маккхали Госалы — с ним Джина был связан вначале узами самого тесного «компаньонства», а затем радикально разошелся (два учителя стали непримиримыми соперниками). Сведения канонических джайнских источников обильно восполняются в позднесредневековом комментарии Шиланки (XV в.), писавшего на санскрите. Философские воззрения адживиков и других шраманских философов можно почерпнуть и у его современника Гунаратны, комментировавшего джайнский свод раннесредневековых философских воззрений «Шаддаршана-самуччаю» Харибхадры. Значительный интерес представляет средневековая джайнская тамильская поэма «Нилакечи» (VIII — IX вв.), героиня которой полубогиня Нилакечи, обратившись в джайнизм, полеми-



зирует со всеми основными неджайнскими философскими воззрениями, в их числе и с шраманскими по происхождению.

Лишь в качестве дополнительных источников к буддийским и джайнским следует рассматривать брахманистские памятники, прежде всего отдельные главы «Махабхараты» и некоторые упанишады. Наконец, нельзя не упомянуть и о живо интересовавшихся философскими воззрениями индийцев греческих историках — их свидетельства представляют взгляд на некоторые черты шраманских философов в перспективе другой культуры.

3. Наши источники о первых философах Индии не являются исторически идеальными и требуют изрядных корректив и реконструкций. Их информация содержит зачастую немало анахронизмов: собеседниками Будды или Джины нередко оказываются философы, которые должны были быть их предшественниками или современниками, вряд ли непосредственно контактировавшими с ними. Страдают эти источники и тенденциозностью: Будда, например, не только оказывается неизменным победителем на всех философских турнирах, но его оппоненты и соперники изображаются порой в карикатурном виде (Джина, скажем, приходит в отчаяние от обращения его учеников в буддизм и сам провоцирует раскол в собственной общине). Наконец, в этих источниках нередко смешивается логическое и историческое: в палийском каноне утверждается наличие 62 философских «позиций» (*ваттху*) в эпоху Будды (число с явно нумерологическими оттенками), а комментатор джайнского канона Шиланка пытается насчитать не менее 363 учений, которые он подводит под категориальную сетку джайнизма. Тем не менее данные памятники дают очень цельную и убедительную картину начального индийского философствования, в реалистичности которой сомневаться невозможно, ибо в главном их разноречивые сведения, как правило, совпадают. Информация наших источников отличается и значительной дифференцированностью: они дают ясное представление и о том, в каких условиях осуществлялось само философствование, какими путями философы приходили к оформлению своих учений, каковы были наиболее популярные,

«устойчивые» темы их дискуссий и даже какие типы рациональности они представляли.

Греческий историк Страбон (I в.) свидетельствует о том, что индийские философы проводят время в постоянных дискуссиях и некоторые из участников этих дискуссий опираются на четко выраженные эпистемологические принципы — истинные (валидные) источники знания, что вполне реалистично, ибо к источникам знания апеллировали еще поздневедийские теоретики. В брахманистской «Махабхарате» образованные брахманы также характеризуются как эксперты в ведении диспута и специалисты в обращении с источниками знания (без этого победа в философском споре была бы уже невозможной). В палийской «Сутта-нипате» выделяются «искусные в диспуте» (*вадасила*), в числе которых и брахманы, и титтхи (шраманы), а среди последних различаются в качестве представителей основных направлений адживики и джайны (нигантхи). В палийской «Брахмаджата-сутте» один из нерешительных скептиков высказывает опасение перед многочисленными профессиональными полемистами, «расщепителями волоса» (*валаведхирупа*) — утонченными аргументаторами, способными обосновать и уничтожить любой тезис. В других суттах Будда неоднократно сетует на всеобщую «манию полемики», в некоторых из них даже описываются специальные залы для полемики (*ктухаласала*), которые правители Кошалы и Магадхи, а также их жены устраивают для философов различных течений, чтобы получить удовольствие от присутствия на их словесных турнирах.

Хотя все индийские философы были аргументаторами, к своим «взглядам» они приходили не одинаковыми способами. Палийские сутты различают тех, кто опирается на устоявшееся учение, иными словами, на авторитет учителей или соответствующих текстов (*ануссавика*), тех, кто пришел к той или иной «истине» на основании собственного, личного духовного опыта, и, наконец, тех, кто доверяется только логическому дискурсу (*такки-вимамси*)<sup>1</sup>. Эта классификация воспроизводится даже у

<sup>1</sup> Данная классификация рассматривается в монографии: Jayatilke K. N. *Early Buddhist Theory of Knowledge*. L., 1963. P. 172.

тибетского историка буддизма Будона, различающего среди современников Будды «рецитаторов» священных текстов, медитирующих и «чистых диалектиков». Хотя не все, как видно, были сторонниками «беспредпосылочного дедуктивизма», все они были рационалистами в качестве участников общеиндийского «дискуссионного клуба».

Предметы философских дискуссий были весьма разнообразны, но палийские сутты выделяют несколько «обязательных топиков», которые не мог обойти философ, желающий быть признанным в «полемических залах». К ним относятся проблемы: вечны ли мир и Атман? конечен ли мир в пространстве? отличны ли друг от друга душа и тело? продолжает ли «совершенный» (каким его, разумеется, понимают различные философские группы) свое существование после смерти? Некоторые другие буддийские тексты добавляют и такие проблемы, как: являются ли мир и Атман причинами самих себя? вечны ли ощущения радости и страдания? являются ли человеческие деяния «результативными» для индивида в будущем? Джайнские источники даже ставят способ решения последнего вопроса в основу классификации всех философских доктрин, различая философов прежде всего как детерминистов и индетерминистов. Были и иные, «факультативные» предметы философских дискуссий, например идентично ли знание сознанию, есть ли некое универсальное «бесформенное» бытие (типа мира Брахмы) и т. д., но указанный набор «топиков» составлял ядро общеиндийского «проблемного фонда» той эпохи.

Философские течения различаются и по типу рациональности. Отдельные философы довольствовались победами в турнирах или разбирали взаимоположенные «взгляды» оппонентов, не выдвигая собственных решений. Но большинство эти решения выдвигали. Среди них различаются «догматики», настаивающие на каком-то одном «категорическом» способе решения обсуждаемого вопроса, и многие направления, подвергавшие сомнению уместность «категорических» решений философских вопросов, которые более чем условно можно объединить в класс «скептиков».

## КРУЖКИ И ТЕЧЕНИЯ

1. И джайны и буддисты делят все философские направления эпохи деятельности основателей своих учений на те, которые отрицают значимость для будущей судьбы индивида его действий (акириявадины), и тех, кто признает ее (кириявадины). Ко второй группе они относят только учения своих наставников (соответственно Джины и Будды), к первой — всех остальных. Речь идет, следовательно, о том, что для определения основной философской позиции всех философских кружков того времени первостепенно важно, придерживаются ли они детерминизма или индетерминизма или, по-другому, делают акцент на фатализме или свободе выбора. Основной вопрос философии шраманской эпохи действительно предопределял многие мировоззренческие позиции — мироздания фаталиста и «волюнтариста» существенным образом отличаются друг от друга, равно как и их представления о задачах человеческого существования. Однако способы решения этого вопроса еще не «перекрывают» всего многообразия философских позиций по другим проблемам.

Джайнская «Стхананга-сутра» (IV. 1) различает анэквадинов («плюралисты»), митавадинов («финитисты»), самуччхедавадинов («аннигиляционисты»), адхиччасамутпаников («окказионалисты»), уддхамагхатаников («эсхатологисты»), нитьявадинов («этерналисты») и насантипаралокавадинов («нигилисты»). Определить, какие в точности философские доктрины скрываются за предлагаемыми здесь обозначениями, не всегда просто, но, как правило, все же возможно. Так, очевидно, что «плюралисты» придерживались мнения, что исходных кирпичиков, составляющих и индивида и мироздание, много и что они не сводятся, даже в конечном счете, к

одному первоначально (типа Брахмана позднейших ведантистов). Под «аннигиляционистами» же и «нигилистами» следует понимать просто материалистов, которые в первой «позиции» настаивают на полной разрушимости индивида после смерти, считая, что его душа и дела «следуют» за телом, а во второй, как видно из их именовании — «отрицающие другой мир», — отстаивают тот же тезис, но особо акцентируют отсутствие любого мира (по крайней мере для человека), кроме земного.

Некоторые другие из перечисленных направлений философии уточняются по буддийской «Брахмаджала-сутте» (II, III). За «этерналистами» скрываются те, кто отстаивает вечность (точнее, безначальность) и «я» и мира. «Финитисты» — те, кто настаивают на том, что мир пространственно ограничен. Буддийский памятник приводит еще три способа решения того же вопроса: мир бесконечен, мир и конечен и бесконечен, мир не конечен и не бесконечен. Но помимо этих направлений «Брахмаджала-сутта» называет и другие. В их числе экаччасассатавадины («полуэтерналисты»), различающие два уровня «я» — перманентный Атман и единство психофизического агрегата, которое всегда нестабильно. Называет она и «окказионалистов», полагающих, что и «я» и мир возникают случайным образом и что в мире царит случай.

Всем этим течениям как «догматическим» (их последователи настаивали на том, что их тезисы истинны, а альтернативные ложны) противостояли здесь «скользкие утри» (*амаравиккхепики*), избегающие любого положительного ответа на любой вопрос, но выступающие в различных «позициях». В конечном счете у «скользкого утри» ответ на вопрос о том, что такое благо и не-благо, существует ли другой мир или нет, единый: «Это не мое мнение. Я не считаю так, я не считаю иначе, я не говорю “нет” и не говорю “не нет”», но в первой «позиции» он уклоняется от ответа, боясь оказать тому или иному мнению предпочтение, во второй — опасаясь привязанности и раздражения, в третьей — боится тех «расщепителей волоса», которые могут как специалисты в аргументации его посрамить, и в четвертой — просто по причине своего неведения (подробнее см. Приложение).

Многие из перечисленных «догматических» позиций воспроизводятся и в иных источниках. В некоторых же случаях выявляются и новые. Так, «Шветашватараупанишада» (I. 2) называет тех, кто полагают, что первопричинами вещей являются соответственно время (*кала*), «собственная природа» (*свабхава*), необходимость (*нияти*), случайность (*ядриччха*), а также материальные первоэлементы (*бхутани*). Три последние позиции нам уже известны — это детерминизм, «окказионализм» и материализм, первая же означает, по всей вероятности, еще одну версию фатализма, тогда как вторая — критику концепции причинности как таковой (каждая вещь обусловлена только «сама собой» и ничем другим). Проблема причинности и фатализма отражается в обозначении и ряда других философских направлений. Джайнские тексты, например, называют ишваравадинов («теисты»), согласно которым состояния бытия индивида всецело зависят от божества. Правда, решить однозначно, действительно ли индийские «прототеисты» придерживались фаталистических воззрений или джайны таким образом интерпретируют их идею активного присутствия Ишвары в этом мире, достаточно трудно.

Индийские философы выдвигали доктрины и по более частным вопросам. Так, паривраджак Потгхапада рассказывает Будде, что четыре группы философов дискутировали проблему происхождения и сущности состояний сознания индивида (*абхисанна*). Согласно первым, эти состояния сознания появляются и «растворяются» беспричинно, по вторым, они неотличны от Атмана как субстанциональной сердцевины индивида (следовательно, не появляются и не растворяются в собственном смысле вообще), третьи полагают, что состояния могут быть обусловлены воздействиями наделенных «сверхсилами» шраманов и брахманов, четвертые — что воздействия исходят от небожителей.

2. Было бы очень важно знать, как названные философские направления (а были перечислены лишь наиболее известные) соотносятся с тем, что допустимо условно назвать конфессиональными течениями или, более точно, религиозными общинами шраманской эпохи. Но ответ на этот вопрос однозначным быть не может. И джайны и

буддисты, называя перечисленные доктрины, предваряют их обычно более чем общим «уточнением»: «есть шрама-ны и брахманы, которые считают...» Формула «шрама-ны и брахманы» оказалась настолько устойчивой, что она воспроизводится и в античных источниках. Но самое большее, что можно из нее извлечь, это то, что и брах-маны по происхождению, и аскеты-шрама-ны по образу жизни сообща разрабатывали определенный круг фило-софских вопросов, а также определенные способы их решений. О том, что «брахманы» не обязательно должны быть и брахманистами, т. е. философствующими тради-ционалистами, свидетельствует, например, хотя бы та буддийская классификация, в которой различаются три рода «брахманов»: адживики, нигантхи (джайны) и некие титтхьи. Лишь третьи могут быть теоретически отнесены к брахманистам, и это подтверждается тем фактом, что весьма многие из философов, коих можно отнести к со-фистам и «диссидентам», были брахманами и по рожде-нию и по образованию.

Ко времени начала проповеди Будды в Индии сложи-лись четыре основные «конфессиональные» группы, к которым первые буддисты присоединились в качестве пятой.

Буддийские тексты выделяют прежде всего общины тапасинов («аскеты»), возглавляемые теми, кого, употребляя современный язык, можно назвать харизма-тическими личностями. Среди «аскетов» заметны общи-ны «неодетых» аскетов (ачелака), название которых ука-зывает на крайнее презрение к культурным достижениям своего времени и характеризует их как представителей «контркультуры», напоминающих греческих киников. Среди «неодетых» же выделяются адживики, чье назва-ние происходит от «образа жизни» (*аджива*), ибо именно своим экстравагантным стилем жизни они обращали на себя внимание недоброжелателей. По своему отношению к традиционным ценностям брахманизма адживики были однозначными «диссидентами», но наиболее непримиримое отношение к себе они вызвали у других «дис-сидентов» — джайнов и буддистов, с которыми очень ост-ро соперничали, и притом небезуспешно, пользуясь нема-лым вниманием при дворе индийских правителей.

Согласно «Махасаччака-сутте», они расхаживают без набедренных повязок, эпатируют общество и облизывают руки после трапезы, так как не употребляют даже миски. Странствуя по городам и весям, они по возможности соблюдают измышленные ими правила, которые запрещают им принимать специально приготовленную для них пищу, а также пищу от беременной, от кормящей матери или оставшиеся после жатвы колосья в случае неурожая. Они — строжайшие вегетарианцы, не касаются мяса, рыбы и вина и уделяют особое внимание правилам питания. Тем не менее они далеко не всегда придерживаются своих же правил, еще реже — норм нравственности и никогда — законов уважения к другим людям<sup>1</sup>. Разные тексты отмечают пристрастие адживиков к прорицаниям и мантике. Тем не менее никто не отрицает, что они были в большом почете и окружены многочисленными «сборищами» учеников. Среди их последователей было немало вельмож, и им охотно дарили пещеры и привилегии. О том, что это была хорошо сколоченная община, свидетельствует тот факт, что они составили даже канон, который до нас не дошел. Среди их руководителей названы Нанда Ваччха, Киса Санкичча и всеми признанный Маккхали Госала. Среди других адживиков буддисты называют Пурана Кассапу, Пакудха Каччану, а также Пандупутту и Упаку<sup>2</sup>.

Любопытно, что именно адживики преимущественно скрываются за теми гимнософистами («нагие мудрецы»), которые подняли мятеж в Северной Индии против Александра Македонского и с которыми он вступил в беседу (не случайно они вызвали интерес у некоторых из его приближенных, которые принадлежали к кинической школе, например у Неарха и Онесикрита)<sup>3</sup>. Адживики

<sup>1</sup> См. «Махасаччака-сутта» из Маджджхима-никаи I. 238.

<sup>2</sup> Биографиям главных адживиков, их аскетической практике и философским воззрениям посвящена специальная и основательно фундированная монография: Basham A. L. History and Doctrine of the Ajivikas. A Vanished Indian Religion, Delhi etc., 1981.

<sup>3</sup> Доказательства тезиса, что Александр встречался в Индии с теми гимнософистами, которые обнаруживали преимущественно черты именно адживиков, представлены в монографии: Шохин В. К. Древняя Индия в культуре Руси. М., 1988. С. 241 — 250.



были строгими детерминистами, отрицая, как отмечают буддисты, значимость и действий, и усилий, и результатов действий. Они занимались космологией и биологией и ввели обозначения для шести разновидностей души, по которым «черными» считались наиболее активные нарушители закона невреждения другим существам, а «сверхбелыми» — их собственные наставники.

В отличие от относительно крепко «сколоченных» аскетических орденов те, кого буддисты именовали паривраджаками (*паривраджаки*), представляли собой достаточно свободные общины. Если странствовали и аскеты, то паривраджаки странствовали «по преимуществу», отсюда и их название, означающее «пилигримы». Объединения паривраджаков включали и мужчин и женщин, которые давали обет безбрачия, не означавший, впрочем, аскетическую практику (да и само безбрачие понималось здесь, видимо, достаточно неформально). Эти странники и странницы прославились как учителя красноречия и распространители популярных знаний, занимаясь «просветительской» деятельностью и живя милостыней восемь-девять месяцев в году. Но остальные месяцы, в период дождей, они проводили в «залах», которые специально для них устраивали сильные мира сего, в том числе влиятельная супруга царя Кошалы — Маллика. Иногда для них расчищались рощи близ поселений, в которых они вели дискуссии, порой очень шумные. Их собрания, судя по всему, отличались сердечностью, и в них преобладал дух равенства, свойственный деятелям «просвещения». Как правило, «сборища» паривраджаков были весьма многочисленны, хотя к общинам их отнести нельзя. В них не было жесткого подчинения «лидерам», да и «доктринам»: члены их общин верили разве что в возможность бессмертия и блаженства (например в мире Брахмы), которое могло быть «заработано», по их мнению, следованием обету безбрачия (*брахмачарья*) и воздержанием от зла делом, словом, мыслью и образом жизни. Они пользовались уважением во всех слоях общества. Их отношение к традиционным ценностям брахманизма было неоднозначным. Некоторые из них тяготели к адживикам и прочим жестким «диссидентам», другие — к брахманистам и в целом представляли собой

что-то вроде «третьей силы» по отношению к тем и другим<sup>1</sup>.

Хотя не все брахманы были, как выяснилось, брахманистами, большинство брахманистов были брахманами. Правда, многие брахманы, как отмечалось, пополняли и даже создавали «диссидентские» общины, другие оказывали сопротивление новым проповедникам. Так, некоторые кланы, например Бхарадваджи, просто не принимали учения Будды, но некоторые группы «странствующих брахманов», клан Амагандха, а также Суддхика Бхарадваджа, Тиканну, ученики знаменитого учителя аскезы Парашары и другие вступили с ним в полемику. Иные образованные брахманы не скрывали своего превосходства над «нуворишами». Например, первый министр царя Аджаташтру по имени Вассакара в беседе с Буддой с достоинством заявлял, что у брахманов человек почитается мудрым, если он постигает предмет изучения, искусен и прилежен в делах и (что особенно важно) «способен к исследованию». А брахман Ганака (букв. «Математик») из знаменитого клана Моггаллана задает Будде прямой вопрос: может ли он создать такую же «когерентную» систему знания, коей обладают брахманские эрудиты?

Четвертую, значительную и конфессионально гораздо более четкую, чем три предыдущих, группу составляли джайны, называвшие себя ниргрантхи — «свободные от силков». О них пойдет речь при изложении биографии и философских взглядов основателя этого учения и его ближайших учеников.

Пятую группу организовал Будда с учениками, которые «рекрутировались» частично и из четырех предшествующих. Он как бы завершает, «подытоживает» всю эпоху первых философов Индии.

«Конфессиональная принадлежность» первых философов Индии частично, но лишь частично совпадает с представляемыми ими типами рациональности, логиче-

<sup>1</sup> О паривраджаках в целом, их связях с «шраманами и брахманами» и некоторых ориентирах в связи с их различной «конфессиональной» принадлежностью см.: Barua B. A History of Pre-Buddhistic Indian Philosophy. Delhi etc., 1970 (1st Ed. 1921). P 347 — 356.

ская последовательность которых и определяет порядок изложения дальнейшего материала этой книги. Проиллюстрируем сказанное на примере решения одного из классических предметов дискуссий шраманских философов — является ли мир бесконечным или конечным. Для диспутантов типа локаятиков (а к ним принадлежали и брахманисты и диссидентствующие) решение данной проблемы безразлично — их интерес в самом опровержении и доказательстве любой из этих двух точек зрения. Шраманы и брахманы «догматики» (также различных «конфессий») настаивали на том или ином однозначном решении данного вопроса — даже в такой форме, как то, что мир не является ни бесконечным, ни конечным. Учитель Санджая Белаттхипутта не отрицал значимость этого вопроса, но придерживался взгляда, согласно которому никакой ответ на данный вопрос не может быть для него релевантным. «Нигилист» типа Дигханакхи не стал бы высказываться по нему потому, что считал бы любой «взгляд» вообще неприемлемым. Джина Махавира и его последователи сочли бы, что оба высказывания частично, контекстно верны; в некотором смысле мир бесконечен, в некотором — конечен, но лишь «в некотором смысле». Наконец, Будда отвечал на данный вопрос (как и на прочие «метафизические вопросы»), что он не имеет определенного решения (исходя из критического отношения к самому референту высказываний «Мир — бесконечен» или «Мир — конечен» и по многим другим причинам). В этой последовательности мы и рассмотрим первых философов Индии.

## ЛОКАЯТИКИ, ПАСУРА, САБХИЯ, ЯСАДАТТА И ПАЧЧАНИКА

1. Однажды к Будде подошел брахман и поинтересовался у него, какое мнение он бы разделил — то, согласно которому все существует, или то, по которому, напротив, ничего не существует, а также следует ли считать, что мир есть некая единая система или, наоборот, представляет собой лишь множественность явлений. В другой раз Будду посетили два брахмана, предложившие ему рассудить, кто прав: учитель Пурана Кассапа, считающий мир конечным, либо Нигантха Натапутта, предпочитающий считать его бесконечным. Тех, кто в Индии того времени задавал подобные вопросы, было очень много, но на сей раз собеседники Будды интересовались не столько ответами на поднимаемые ими вопросы, сколько самой возможностью аргументировать и положительный и отрицательный ответы. Им, собственно, было все равно, считать ли, что все существует или ничего не существует, они были профессионалами в самом обсуждении этих «топиков». Брахманы принадлежали к классу локаятиков, специалистов в одной из дисциплин знания шраманской эпохи.

Искусство выдвигать тезисы и антитезисы было популярно в Индии задолго и до эпохи Будды. Еще в ведийский период считалось, что торжественное жертвоприношение, особенно в такой решающий момент, как переход от старого года к новому, существенно выиграет в своей действенности, если помимо собственно жрецов и чтецов гимнов будут присутствовать и специалисты в загадывании загадок. Участники игры в священное знание обычно делились на две партии, которые состязались друг с другом, и это состязание называлось *брахмодья*, а ее участники-победители получали призы. Одна «партия» просила другую, например, ответить, о каком боге из-

вестно, что он «темно-рыжий, разноликий, юный и украшает себя в золото», а другая тотчас предлагала загадку о том, кто «опустился в лоно некто сияющий, самый мудрый из богов»<sup>1</sup>. В первом случае подразумевался Сома, во втором — Агни, но тезиса и антитезиса пока еще не было. Нет, однако, сомнения, что в поздневедийский период появились и они. Вспомним, как Уддалака Аруни отвергал мнение тех, кто считал, что мир возник из не-сущего, полагая, что он мог появиться только из сущего, и перед нами уже будет краткая запись более «продвинутой» брахмодьи. Но эти ритуальные турниры, на которых выступали и общепризнанные «звезды» вроде легендарного мудреца Яджнявалкьи, любимца царя Джанаки, еще не означали введение в действие логической аргументации. Более чем вероятно, что эта аргументация осваивалась теми, кто изучал одну специальную дисциплину знания поздневедийских школ под названием *ваковакья* — искусство задавать вопросы оппоненту, отвечать на его вопросы и одерживать победу в дискуссии. Здесь мы имеем уже непосредственную предшественницу *локаят*, но не ее саму: дискуссия велась пока еще по ритуаловедческим (в широком смысле), а не по мировоззренческим проблемам.

Слово «*локаята*» означает «распространенное в мире» и включается в устойчивый куррикулум дисциплин шраманской эпохи. Ее изучали в «продвинутых» брахманских школах и в брахманском «университете» северного города Таксилы наряду с заучиванием ведийских гимнов-мантр, искусством раздельного чтения ведийского текста (разбитого по слогам), лексикологией, грамматикой, фонетикой, знанием священных преданий, искусством распознавания 32 знаков «великого мужа», а также с другими дисциплинами и искусствами. Один из знаменитых

<sup>1</sup> Ригведа VIII. 29. 2. Весь гимн (из десяти стихов) построен как цепочка загадок: каждый стих содержит намек на какое-нибудь божество, которое не названо по имени, но которое можно узнать по различительному признаку-характеристике. Индийские загадки в игре в священную мудрость, занимавшие важное место в соревнованиях риши, анализируются в работе: Хейзинга Й. *Homo Ludens*. М., 1992. С. 124 — 126.

брахманов того времени по имени Поккхасаради наставлял в локаяте своих многочисленных учеников.

Среди палийских источников по локаятикам можно выделить две сутты, специально им посвященные. В «Локаятика-сутте» из собрания Самьютта-никаи один брахман-локаятик предлагает Будде серию вопросов касательно мироустройства, которые тот добросовестно игнорирует как бесполезные, предлагая своему собеседнику вместо них собственное учение о зависимом происхождении факторов бытия индивида (см. «Будда»). Здесь же локаятики в целом характеризуются как диспутанты, отстаивающие и опровергающие с одинаковым успехом любые тезисы: «Все существует — ничего не существует», «Все есть единство — все есть множественность».

О том, как именно первые индийские диалектики осваивали искусство локаяты, мы, к сожалению, не знаем. Но более поздние свидетельства не оставляют сомнений в том, что брахманы, специализировавшиеся по локаяте, упражнялись под руководством наставников в умении доказывать и опровергать «парные» тезисы и антитезисы (на них есть указание в «Локаятика-сутте»). Например, очень известный буддийский санскритский памятник «Ланкаватара-сутра» (первые века нашей эры) воспроизводит предметы этих упражнений: «Все создано кем-то — ничто никем не создано»; «Все невечно — все вечно»; «Все является следствием чего-то — ничто не является ничьим следствием»; «Все единство — все множественность», «Все двойственно — ничто не двойственно», «Все изъяснимо — ничто не изъяснимо»; «Атман есть — Атмана нет»; «Этот мир существует — этот мир не существует»; «Тот мир существует — тот мир не существует», «Освобождение есть — освобождения нет» и т. п.

Очевидно, что в этот долгий перечень тезисов и анти-тезисов (а мы его еще не завершили) включены и проблемы, которые обсуждались в более позднюю эпоху, чем шраманская (типа вопросов о двойственности, вербализуемости знания и об освобождении), но наличие анти-тезы «Все — единство» и «Все — множественность», которая, как мы только что видели, была предложена для разрешения Будде, свидетельствует наряду с чисто шраманскими вопросами о вечности мира, существовании

другого мира и прочими, о том, что «Ланкаватара-сутра» воспроизводит «режим работы» и интересующей нас ранней локаяты. Упражняясь в аргументах pro и contra, локаятики не могли не осваивать законов традиционной логики. Их тезисы и антитезисы позволяют считать, что они различали два основных отношения альтернативности, сформулированные позднее в «Аналитиках» Аристотеля: их альтернативы обнаруживают отношения и контрадикторности (тезис В противоречит тезису А) и контрарности (тезис В противоположен тезису А).

Нет сомнения и в том, что на своих школьных занятиях локаятики отработывали и софизмы. Комментатор палийского канона Буддхагхоса приводит образчик их искусства словесного фехтования: «Кем был создан этот мир? Тем-то. Ворона белая ввиду того, что ее кости белые, журавль красный ввиду того, что у него кровь красная». Перед нами явление, которое можно условно назвать диалектической метафорой: софизм является результатом того, что суждение о части (цвет костей, цвет крови) переносится на целое. Вероятно, локаятики вопрошали друг друга: принадлежат ли кости вороны вороне? а если да, то может ли ворона быть одним, а ее кости другим? В средневековых палийских лексиконах приводятся аналогичные софизмы вкупе с тезисами и антитезисами: «Все чисто — ничто не чисто; ворона — белая, цапля — черная; на таком-то основании и на таком-то». Более чем вероятно, что локаятики на своих занятиях делились, как и ведийские жрецы, на две «партии», которые поочередно отстаивали соответствующие тезис и антитезис (вначале одна «партия» настаивала на том, что все есть единство, а не множественность, затем вторая), выдвигая и соответствующие софизмы.

Однако имеются все основания полагать, что локаятики применяли свое «школьное» искусство аргументации и за порогом школы. Тот же Буддхагхоса однажды называет в качестве «локаяты» и текст диспутантов, которых он называет витандиками. А это значит, в свою очередь, что локаятики рассматривались им в виде диспутантов, стремящихся к победе любым способом, не выдвигающих своих «доктрин», но живущих лишь разрушением «доктрин» оппонентов. В таком случае локаятики имели

свои специальные учебные пособия по дискуссии, которые они применяли на практике, странствуя по городам и весям. Иными словами, они были софистами, прибегавшими к тому, что Аристотель называет эристикой — ведением спора по принципу цель оправдывает средства<sup>1</sup>.

2. Локаятики, однако, были далеко не единственными эристами шраманской эпохи. Искусство философского спора ради самой аргументации демонстрируют несколько ярких современников Будды, имена которых дошли до нас в палийских преданиях.

Паривраджак по имени Пасура настолько гордился своими способностями ставить в тупик любого оппонента, что ходил из города в город, оставляя, вероятно на воротах, ветку яблоневого дерева джамбу; каждый, кто решился бы поднять эту «перчатку», должен был вступить с ним в публичную дискуссию. Один из лучших учеников Будды по имени Сарипутта, который сам прошел школу знаменитого Санджайя (см. ниже), велел ветку снять, и когда Пасура, сопровождаемый, что очень важно, большой толпой, пришел к нему в «гостиницу», то ему пришлось впервые испытать горечь поражения. По правилам игры того времени потерпевший должен был признать приоритет той общины, чей представитель остался победителем, и Пасура вступил в буддийскую общину-сангху. Но его обращение оказалось фиктивным: он начал спорить со своим буддийским наставником и переспорил его. Вернувшись в желтой робе буддийского монаха к паривраджакам, он стал периодически наведываться в сангху, чтобы спорить уже с самим Буддой. Конец его эристике вынуждено было положить, считают буддисты, божество, опекавшее ворота знаменитого парка Шравасты под названием Джетавана, где Будда очень любил проводить время. Божество сделало Пасуру немым, и тот не смог возразить ни слова Будде.

Мать другого софиста по прозвищу Сабхия была дочерью аристократа, и родители отдали ее в обучение к одному паривраджаку, чтобы она освоила учения и нра-

<sup>1</sup> Подробнее о брахманах-локаятиках см.: Шохин В. К. Брахманская философия. Начальный и раннеклассический периоды. С. 90 — 93.



вы своего времени. Однако паривраджак обучил ее не только этому: вскоре обнаружилось, что ученица забеременела, и божественное братство паривраджиков бросило ее. Во время своих уже одиночных странствий она родила сына «под небом», почему он и получил прозвище «Сабхия». От матери, в которой ничто нам не мешает видеть одну из первых индийских «философинь», сын унаследовал 20 полемических тезисов, которые она весьма успешно испробовала на знаменитых шраманах и брахманах. Без сомнения, они были построены в виде тех тезисов и антитезисов, коими пользовались локаятики и содержали, вероятно, также трудноразрешимые софизмы. Мать Сабхии после этого «переквалифицировалась», занявшись медитативными упражнениями (в коих также преуспела), а сын добросовестно продолжал ее прежнее ремесло. Как профессиональный диспутант он сидел у городских ворот, давая частные уроки знатым юношам, но принимал и прочих. Когда он узнал об успехах проповеди Будды, то решил вступить в дискуссию и с ним. Как-то раз он посетил его в увеселительном саду знаменитого царя Магадхи — Бимбисары, в парке Велувана близ Раджагрихи (столица Магадхи), куда Будда частенько заходил со своими монахами, и после беседы вступил в буддийскую сангху (если верить буддистам, он стал впоследствии даже «совершенным» — архатом).

Один из приятелей Сабхии — Ясадатта также решил присоединиться к нему (до его обращения) с целью найти пороки в аргументации Будды и переспорить его. По происхождению он принадлежал к аристократии «республиканского объединения» племени маллов (Северо-Запад Индии) и получил «диплом» в Таксиле, достигнув большого профессионализма (вероятно, прежде всего в науке локаяты). Будда выявил его тайные желания до беседы с ним и обратился к нему со словами увещания оставить споры. Интересно, что в сутте, которая посвящена этой встрече, содержится намек на серию вопросов, которые могли быть подняты в диспуте.

А один брахман из Шравасты, который также хотел «поймать» Будду, даже носил имя Паччаника, что означает «Противоречник». По Буддхагхосе, он находил удовольствие в опровержении всего, что бы ни говорили

другие. Софист попросил Будду о наставлении, но тот отказался исполнить его просьбу, ибо, по его мнению, нет никакой пользы наставлять того, чье сердце испорчено и исполнено духа соперничества. Слова Будды произвели впечатление на брахмана.

В Индии того времени были популярны даже целые семьи софистов, которые передавали своим детям ремесло профессионального ведения дискуссии. Такова была семья некоего Саччаки, о котором речь пойдет отдельно, ибо он принадлежал к последователям Джинны Махавиры.

3. Индийские софисты подвергались острой критике, как и греческие софисты в Афинах. Будда неоднократно утверждал, что ни чистоты, ни успокоения не может достичь тот, кто предан дискуссиям. Искусство локаяты перечисляется в «Брахмаджала-сутте» в длинном ряду «ложных занятий и пустых знаний» вместе с искусством прорицания и магии (I. 17,25). Составитель «Видхураджатаки» прямо наставляет «не следовать локаяте, которая не способствует совершенству и добродетели». Надо отметить, что буддисты в данном случае проявили немалую интуицию, так как впоследствии «локаята» стала обозначением материалистической и атеистической школы индийской философии, которая отвергалась всеми даршанами — как «ортодоксальными», так и «неортодоксальными». Однако древние локаятики и паривраджаки-софисты сделали для становления индийского философского профессионализма так много, что в этом смысле могут быть сопоставлены разве что с софистами греческими. Без упражнений в доказательстве и опровержении тезисов и антитезисов не сложилась бы и система аргументации в пользу «позитивных доктрин», а без претенциозных спорщиков с веткой дерева джамбу не появились бы и те, кто решился бы прилюдно принять их вызов и в Индии не была бы разработана та высочайшая технология дискуссии, которая принадлежит числу лучших достижений ее философии.

## АДЖИТА КЕСАКАМБАЛА И ЕГО ПОСЛЕДОВАТЕЛИ

1. Однажды, когда великий царь Магадхи — Аджаташатру почувствовал особую нужду в духовном руководстве, Будда посетил его в сопровождении 1250 монахов. Царь задал Будде вопрос: хорошо известно, что результативны мирские профессии, но есть ли все-таки какой-то плод аскетизма? Будда, в свою очередь, поинтересовался, не задавал ли царь тот же вопрос еще каким-нибудь шраманам и брахманам, и тот признался, что шесть его министров излагали ему учения знаменитых шести учителей того времени. Каждый из этих шести учителей является главой большой группы последователей, основателем школы и очень высоко чтим и народом. Будда интересуется ответом каждого из учителей, и царь по порядку излагает ему их ответы. Такова рамка повествования «Саманна-пхала-сутты», второй сутты собрания Дигха-никаи, которая так и называется «Наставление о плодах подвижничества» (см. Приложение). Хотя царь начинает с изложения взглядов Пурана Кассапы, мы предпочитаем начать с философа по имени Аджита Кесакамбала (который в рассказе царя стоит третьим). Начнем мы с него потому, что в буддийских текстах подчеркивается его очень солидный в сравнении с Буддой возраст (царь Кошалы — Прасенаджит прямо говорит Будде, что он юнец в сравнении с Аджитой), что бесспорно позволяет отнести его к старшему поколению шраманских философов, а также потому, что индийские классификаторы философских учений всегда начинали с материализма как с «крайней», в духовном ракурсе «нулевой» точки. Имя «Аджита» означает, что последователи этого философа считали его «непобедимым» в спорах, «Кесакамбала» — что он, по буддийским сведениям, носил очень своеобразный наряд — нечто вроде пла-

ща из человеческих волос. Буддхагхоса уточняет, что в холодное время Аджита в этом своем страшном одеянии мерз, в жаркое парился, но и зимой и летом оно издавало одинаковое зловоние. Будда же говорил, что и учение его того же качества.

2. На вопрос царя Аджаташатру о результативности аскетических занятий Аджита Кесакамбала представил следующий «конспект» своего учения. «Великий царь! — ответил он. — Нет ни милостыни, ни пожертвования, ни жертвоприношения, ни вызревания плодов добрых и злых дел, ни этого мира, ни того, ни матери, ни отца, ни нерожденных существ другого мира, ни тех шраманов и брахманов, которые, будучи на правильном пути и с правильными целями, сами объяснили бы [существование] этого мира и другого, постигнув [его своим] умо-зрением. Этот человек состоит из четырех великих элементов. Когда приходит время, [его] земля возвращается в тело земли, вода — в тело воды, огонь — в тело огня, ветер — в тело ветра, а чувства — в пространство. Четверо несут на погребальных дрогах труп до места погребения, где [жрецы] лопочут слова, пока кости не побелеют и пепел не завершит “жертвоприношение”. Глупцы разглагольствуют о [пользе] щедрости. Те, кто говорят о существовании [этого мира или другого], пустословят и лгут. Глупые и умные [одинаково] погибают и исчезают с разрушением тела и после смерти не существуют»<sup>1</sup>.

Помимо данного, основного фрагмента до нас дошло лишь несколько других свидетельств об Аджете. Так, в одной из сутт Самьютта-никаи париврадjack Ваччхаготта (см. ниже) сообщает Будде, что шесть «еретических» учителей (чьи взгляды излагаются в «Саманнапхала-сутте»), в их числе и Аджита Кесакамбала, претендовали на знание того, в каких следующих телах после смерти перевоплотятся их ученики. Буддхагхосу в одном месте можно понять таким образом, что Аджита признавал другой мир, но считал, что смертные не могут туда попасть. В одном пассаже Маджджхима-никаи воспроизводится стих, точно соответствующий высказыванию Аджиты,

<sup>1</sup> Перевод фрагмента дается по изданию: The Digha Nikāya. Ed. by T. W. Rhys Davids and J. E. Carpenter, 3 Volumes. Vol. I. L., 1967. P. 55.

согласно которому «те пустословят и лгут, кто учит о существовании» (вероятнее всего и этого, и другого мира). В джатаке № 491 приводится стих, также перекликающийся с моральной (точнее, аморальной) сентенцией Аджиты: «Иные говорят: “Богов нет, жизнь завершается уже здесь на земле, и добрые и злые получают свою “плату””, а щедрость они зовут требованием глупцов». Джайнская «Сутракританга», излагая воззрения материалистов, приводит их мнение о том, что нет ни добродетели, ни порока, ни того мира, что после распада тела индивид перестает существовать и что когда человек сам совершает какое-либо действие или побуждает действовать других, Атман в этом не участвует. А другой джайнский текст приводит стих: «Нет ни матери, ни отца, ни человеческого действия», несомненно отражающий лексику Аджиты. В «Сандака-сутте» весь приведенный фрагмент Дигханикаи воспроизводится полностью с дополнительными параллелями в других палийских текстах<sup>1</sup>.

Приведенные свидетельства в сопоставлении с основным фрагментом позволяют считать, что учение Аджиты Кесакамбалы оставило в индийской философской памяти достаточно осязаемый след и что «отпечаток» его в традиции был немалым. Очевидно, что его учение было вполне законченным и, если можно так выразиться, внутренне цельным. Некоторую путаницу вносят Ваччхаготта и комментатор палийского канона. В самом деле, если Аджита принадлежал к тем учителям, которые претендовали на знание дальнейших воплощений своих учеников, то его материализм непоследователен, как и в том случае, если он как-то признавал иной мир, но считал его для смертных «недоступным». Но здесь, вероятно, явление «шумовых накладок» в трансляции его учения. Ведь

<sup>1</sup> The Majjhima Nikāya. Ed. by V. Trenckner and R. Chalmers, 3 Volumes. L., 1948 – 1951. Vol. I. P. 515, cp. 287, p. 401; Saṃyutta Nikāya. Ed. by L. Feer, 6 Volumes. L., 1884 – 1904. Vol. III. P. 206.

В тех случаях, когда соответствующие пассажи указанных собраний палийских текстов не излагаются, но просто цитируются, дается указание на данные собрания текстов, том (римские цифры) и страницы (арабские цифры), как то и принято в индологической литературе (например, в данном случае тексты цитировались бы как: Маджджхима-никая I. 515 или Самьютта-никая III. 206).

Ваччхаготта называет его в общей формуле «шесть еретических учителей», которые буддистами порицаются за претензии на всезнание, а потому Аджита в данном случае «сливается» с другими. Буддхагхоса же прямо противоречит однозначно ясному тезису Кесакамбалы, согласно которому нет не только другого мира, но даже и этого.

В результате перед нами последовательно материалистическое учение. Единственным достоверным источником знания признается чувственный опыт, который позволяет видеть во всех живых существах только агрегат нескольких материальных начал. Показательно, что Аджита иронизирует по поводу претензий шраманов и брахманов на «духовное видение»: в чем найдется для него применение, если положиться можно только на свидетельства пяти чувств? Поэтому позицию Аджиты можно определить как критику — с «эмпирической» точки зрения — и предания и интуиций. Однако его нельзя считать и сенсуалистом: чувствам он так же в конечном счете не доверяет, как и «духовному видению». В самом деле, чувственный опыт свидетельствует о существовании если не другого, то по крайней мере этого мира и населяющих его живых существ. Для Аджиты же это все иллюзия.

Живые существа суть лишь агрегаты четырех или пяти материальных элементов (вполне возможно, что неоднозначные указания на их число во фрагменте «Саманнапхала-сутты» объясняются тем, что Аджита был для буддистов «обобщающим» материалистом, а потому ему приписываются обе версии материалистического учения). То, что профану кажется живым существом, человеком, индивидуом, на деле — лишь условная комбинация этих четырех-пяти материальных начал. Поскольку же мир есть мир живых существ, то и он как целое лишь условен, ибо «этот мир» — только кажимость, скрывающая реальность стихийных комбинаций все этих же первоначал. Если же нет даже живых существ как таковых, то утверждать существование Атмана уже совсем нерационально (о тех хотя бы свидетельствовал призрачный чувственный опыт, который о нем свидетельствовать уже никак не может). При отсутствии же духовного начала, способного «пережить» распад тела, говорить о пользе дел милосердия или жертвоприношений бессмысленно: нет того, кто мог бы вос-

пользоваться результатами этих благочестивых дел. Отсюда и сомнение в «вызревании плодов добрых и злых дел», отрицание, таким образом, учения брахманов о карме и трансмиграции. Но вполне последовательно отвергает он и обычную мораль: в мире Аджиты «нет ни матери, ни отца», которые также суть комбинации материальных элементов, а потому «пустословно» и рассуждение о долге по отношению к родителям (по отношению к супругам и по-давно). Следовательно, говоря языком греческой философии, у Аджиты Кесакамбалы в полной гармонии и «логика», и «физика», и «этика».

Характеристика «шести учителей» как руководителей многочисленных учеников и основателей школ полностью применима к Аджете. Когда джайны перечисляют среди основных философских течений шраманской эпохи «аннигиляционистов» и «отрицателей того мира», они подразумевают, вне сомнения, и его последователей. В Дигханикае перечисляются позиции семи учхедавадinov, настаивающих на окончательном разрушении Атмана после смерти (см. Приложение: Брахмаджала-сутта III.9 – 17). Но до нас дошли и конкретные имена. Так, достаточно известный париврадjack Дигханакха вначале был учеником Аджиты, но, неудовлетворенный его «нигилизмом», пришел к радикальному скептицизму. Известен, однако, другой философ, вполне заслуживавший быть сторонником того, кто ходил в рубище из человеческих волос.

Очень солидная по объему «Паяси-суттанга» из Дигханикаи повествует о том, что вскоре после кончины Будды один из его учеников, Кумара Кассапа, вступил в дискуссию с неким вельможей по имени Паяси, упорно, до своего обращения в буддизм, отрицавшим существование нематериальных объектов и реальностей. Паяси без обиняков заявляет своему оппоненту, как он просил своих умиравших родственников рассказать, как им будет на том свете, но они к нему не вернулись и ни о чем не поведали. Он был добросовестным эмпириком и сообщил Кассапе о своих опытах по обнаружению души и ее перехода после гибели тела в новое состояние. Опыты только подтвердили его первоначальные презумпции. Один раз он посадил живого человека (разбойника) в большой

кувшин, плотно закрыл отверстие кувшина, обвязал его мокрой кожей, все зацементировал и, поставив кувшин на очаг, зажег огонь; рассчитав время прекращения жизни человека в кувшине, он открыл отверстие страшного сосуда с надеждой увидеть, как душа оставит тело, но души этой увидеть не смог. Другой эксперимент был еще «рациональнее». Мудрый Паяси рассчитал, что после смерти человек должен стать легче за счет ухода души, но, удостоверившись в том, что труп, наоборот, в сравнении с живым телом потяжелел, философ-материалист значительно укрепился в своей исходной позиции. Наконец, последователь Аджиты решается весь опыт провести лично от начала до конца. Он велит убить человека, обреченного на казнь, содрать с него кожу, снять плоть, сухожилия, кости, костный мозг, желая увидеть, как же все-таки душа оставит тело, но ее снова нет как нет. Другие аргументы Паяси состояли в том, что никто не видел обитателей неба и что если бы посмертная жизнь для праведников была бы лучше, то они должны были бы спешить уйти в тот мир добровольно<sup>1</sup>.

3. В буддийских текстах учение Аджиты Кесакамбалы и его единомышленников оценивается как «учение низших людей» и «источник зла». С этой оценкой не согласиться, конечно, трудно, равно как и со сравнением зловонного хитона Аджиты с его доктриной. О наличии, однако, самой доктрины и даже последовательной системы философии, абстрагируясь от ее содержания, говорить можно. Отмеченная в связи с Аджитой цельность «логики», «физики» и «этики» первых индийских материалистов вполне подтверждается и на примере Паяси, который служит хорошим коррективом популярного неиндуистского мифа о том, что в Индии признавались только мистические эксперименты, в отличие от Запада, доверявшего преимущественно данным экспериментального естествознания. Даже если опыты Паяси — лишь продукт нездорового воображения (а в это до конца по-

<sup>1</sup> С рассказом о Паяси можно ознакомиться по: Дигханикая II.316 — 358, с хорошим русским переводом «Паяси-суттанты» А. В. Парибка по изданию: История и культура Древней Индии. МГУ, 1990. С. 189 — 215.



верить нелегко, зная, например, о некоторых параллелях из истории воинствующего атеизма в эпохи французской или русской революции), они свидетельствуют по крайней мере об «идеалах» экспериментальной науки. Система воззрений древнейшего индийского материализма отличается поэтому последовательностью от некоторых более поздних разновидностей того же учения, например от диалектического материализма, настаивавшего на том, что человек — лишь одна из форм «самодвижения материи», и одновременно допускавшего признание норм морали, которые при подобной онтологии, как верно отмечал Аджита Кесакамбала, совершенно бессмысленны. Но теория познания индийских материалистов, конечно, была с существенной трещинкой. Кумара Кассапа вполне резонно возражал Паяси, что его формула: «Я этого не знаю, я это не наблюдал, следовательно, это не существует» — могла бы оправдать и отрицание слепорожденным любого цвета звезд, солнца и луны, а также, добавили бы мы, существование тех людей, которых не успел казнить сам Паяси.

С индийскими материалистами связана та небезынтесная закономерность, что они впервые, в самой, разумеется, «сниженной» форме, продемонстрировали тот индийский философский редукционизм, который был свойствен менталитету и их прямых оппонентов. Буддийская установка на «разоблачение» реальности индивида, за которым скрывается на деле лишь единство пяти скандх, — а она восходит к самому Будде (см. ниже) — типологически (хотя и не содержательно) близка мышлению Аджиты Кесакамбалы. Попытка санкхьяиков без остатка «разделить» индивида на «составляющие» также обнаруживает аналогии с тем же редукционизмом. Как мы вскоре убедимся, выяснение «истинных начал» индивида предпримет еще один философ из числа шести учителей, опрошенных царем Аджаташатру.

## ПУРАНА КАССАПА

1. Первым из философов, к которым царь Аджаташатру обратился с вопросом о видимых плодах аскетических подвигов, был, однако, не Аджита Кесакамбала, но Пурана Кассапа (по-санскритски Пурна Кашьяпа) – вероятно потому, что буддисты сочли целесообразным начать изложение воззрений «еретических учителей» в «Саманнапхала-сутте» с одного из самых значительных соперников Будды. Пурана Кассапа был адживиком. Об этом свидетельствует и то, что некоторые его воззрения «сливаются» в буддийском изложении со взглядами главы адживиков Маккхали Госалы, и тот факт, что Буддхагхоса называет его среди основных из «неодетых учителей», и то обстоятельство, что в средневековых джайнских сочинениях (например, в поэме «Нилакечи») он характеризуется даже в качестве первого из адживиков. Биография Пураны излагается в буддийских и частично в джайнских текстах, но это не столько изложение, сколько памфлет, карикатура на популярного соперника.

По Буддхагхосе, имя «Пурана» (которое означает «полноту») было дано философу потому, что он родился сотым рабом одного богатого хозяина, как бы укомплектовав таким образом его обслуживающий персонал. Нерадивый раб вскоре бежал от хозяина, бросив в спешке свою одежду (отсюда он и «неодетый»), что простодушные сочли за знак великого аскетизма. Согласно же Ангуттара-никае, Пурана получил свое прозвище вследствие претензии на «полноту» своих знаний, и его многочисленная «свита» вполне признавала его «всеведение». По «Махавасту», Пурана собирал милостыню с Буддой в деревушке Урувила (очень популярной в биографиях Будды), но получал ее, конечно, гораздо меньше, чем его спутник (джайнские тексты называют Пурану «глупым

аскетом», который ходил за милостыней с какой-то особой «четырёхчастной чашей»). Более подробно буддисты описывают последние дни философа.

Один из домохозяев Раджагрихи забросил свою чашу на 60 футов над землей, и «шесть учителей», в том числе и Пурана, тщетно пытались снять ее с неба. Ученик Будды — Пиндола Бхарадваджа захотел им в этом помочь, но Будда, считавший, что его ученикам не следует демонстрировать свои оккультные способности (в отличие от него самого), запретил ему это делать и взял «подвиг» на себя, распорядившись приготовить для того специальную манговую рощу, дабы прилюдно продемонстрировать свое превосходство над «еретическими учителями». Шестеро учителей, и среди них снова Пурана, попытались поджечь рощу, но сами боги спасли манговые деревья, и Будда смог беспрепятственно вернуть чашу на землю. Пурана впал в транс после позора и пошел топиться в реке, обтекавшей другой славный город — Шравасты. Навстречу ему шел один из его бывших почитателей, крестьянин, который решил помочь своему гуру, снабдив его веревкой и горшком. Увидев это, одна блудница посмеялась над несчастным философом, укрепив его в решимости покончить с жизнью. Пурана погрузился с горшком на дно речки, а после смерти попал, по «точным сведениям» буддистов, в ад Авичи.

Буддийский же литературно-фольклорный сборник повествований «Дивья-авадана» вносит некоторые «уточнения» к основной версии гибели Пураны. Соревнование с чашей устраивает здесь не кто иной, как царь демонов Мара, заклятый враг Будды. Правитель Кошалы — Прасенаджит соглашается устроить оккультный турнир, но планы Мары не осуществились, так как Будда посрамил шесть учителей. Манговую рощу здесь спас «генерал» полубогов-якшей, устроив проливной ливень. Боясь потерять учеников, Пурана организует философский диспут, но не добивается согласия, а провоцирует окончательный распад своей общины. Один из его учеников утверждает, что мир вечен, другой отрицает это, третий предлагает считать его и вечным и не вечным, а четвертый заявляет: «Мир не такой и не другой!» Полемика развернулась и по другому вопросу. Одни кричали:

«Душа и тело — одно!», другие — противоположное. Пуране ничего не осталось делать, как идти к речке. Здесь он встречает уже не блудницу, а гермафродита, которому излагает почтенную, по индийским понятиям, причину самоубийства (делая, как говорится, хорошую мину при плохой игре): он испытывает желание развоплотиться. Однако его конец на дне речки с горшком, наполненным песком, совпадает с «данными» основной версии<sup>1</sup>.

Хотя перед нами резкая сатира, в некоторых моментах достаточно остроумная (взять хотя бы мнимые дискуссии учеников Пураны по традиционным философским топикам), в ней вполне различимы и черты реализма. Конечно, первая версия происхождения Пураны весьма ненадежна: судя по его «фамильному» имени Кассапа, он должен был принадлежать не к рабам, но к очень высокому брахманскому роду. Однако вторая трактовка его прозвища соответствует претензиям философа на всеведение и почитанию «свитой», ибо это находит подтверждение в изложениях его воззрений. Соперничество шести учителей с Буддой тоже весьма реалистично, как и то, что оккультистские турниры в Индии того времени действительно устраивались; лидерам соперничавших групп было недостаточно в глазах правителей побеждать друг друга только логическими аргументами, и кроме прочего они все были одинаково тщеславны. Наконец, вряд ли есть основание сомневаться, что Пурана после смерти (самоубийства в целях обретения лучшего рождения или прекращения перевоплощений) были в Индии того времени также распространены) попал в ад. Об этом свидетельствует само его учение.

2. Согласно «Саманнапхала-сутте», на вопрос царя Аджаташатру о плодах подвижничества Пурана Кассапа ответил ему так: «Великий царь! Те, кто действуют и побуждают действовать других, увечат [людей] и подстрекают к тому [других], совершают поджог и подстрекают к тому [других], делают [других] несчастными, притесняют, дрожат [сами] и заставляют дрожать [других], отни-

<sup>1</sup> Буддийские биографии Пурана Кассапы см.: Basham A. L. History and Doctrine of the Ājivikas. P. 80 – 90.

мают чужую жизнь, присваивают то, что им не дано, совершают кражу со взломом, уносят похищенное, грабят одинокие жилища, выходят на большую дорогу, ходят к чужим женам, говорят неправду — никто [из них] зла не совершает. И даже если [кто-то] с острым как лезвие диском превратит живые существа, [населяющие эту] землю, в мясное месиво, в “паштет”, то такое действие не будет злом и не даст приращения зла. Если [кто-то] пойдет на юг от Ганга, чтобы убивать, подстрекать к убийству [других], увечить и подстрекать к тому же [других], совершать поджог и побуждать к тому [других], то эти действия не будут злом и не дадут приращения зла. И если [он] пойдет на север от Ганга, чтобы раздавать милостыню и побуждать к тому [других], приносить жертвы и побуждать к тому [других], то эти действия не будут добром и не дадут приращения добра. Посредством милосердия, самоконтроля, самообуздания и правды не будет добра или приращения добра»<sup>1</sup>.

Учение Пурана Кассапы о вседозволенности, с которым по цинизму могут сравниться разве что уже известные нам опыты Паяси по обнаружению души, нашло отражение и в других пассажах буддийской литературы. Например, в Самьютта-никае цитируется стих приверженцев его учения, согласно которому Пурана не видит ни греха, ни добродетели, считая за ничто увечье, убийство или любое другое насилие, а «поскольку он изложил наше учение, учитель достоин почета». Достаточно часто буддийские тексты упоминают и основную доктрину Пураны — учение об отсутствии действия (*акрифьвада*). В «Аппанака-сутте» из Маджджхима-никаи, где излагаются популярные лжеучения, эта доктрина названа в качестве одного из трех основных «превратных учений» наряду с «учением о несуществовании» (индивида после распада тела или этого и другого мира — вспомним об Аджита Кесакамбале) и учением об отсутствии причины. Буддхагхоса также подтверждает, что Пурана отрицает действие (подобно тому как Аджита — результаты действия). Здесь полностью воспроизводится ответ Пураны

<sup>1</sup> Перевод фрагмента дается по изданию: The Dīgha Nikāya. Ed. by T. W. Rhys Davids and J. E. Carpenter. Vol. 1. P. 52 — 53.

царю Магадхи<sup>1</sup>. Если вспомнить, что джайны вообще делили все философские учения на те, где признается «действенность» субъекта, и те, в которых она отрицается, мы убедимся в том, что Пурана был одной из ключевых фигур среди «отрицателей действия». Комментатор джайнского канона Шиланка интерпретирует это учение более точно — как «учение об отрицании деятеля» (*акарака-вада*), т. е. как учение, отрицающее результативность активности индивида.

Другие аспекты учения Пурана Кассапы раскрываются в косвенных свидетельствах палийского канона. Так, из известной уже нам сутты, посвященной софистам, следует, что он придерживался мнения о конечности мира (в отличие от основателя джайнизма). Но из приписываемого ему в этой сутте высказывания, что он постигает «мир как конечный бесконечным [своим] знанием», видно, что его представление о собственном всеведении занимало важное место в его философии в целом. Это свое абсолютное знание он понимал как «знание-видение», т. е. как некий инсайт. Не случайно в одном пассаже учение Пураны характеризуется как «доктрина [полного] знания» (*нана-вада*). В другом же пассаже ему приписывается предположение, что «нет причины или условия для отсутствия знания и инсайта и для присутствия того и другого». А это значит, что свое всеведение он приписывал исключительно своей прирожденной способности всеведения, совершенно не зависящей ни от каких «эмпирических» условий получения знания, т. е. от опыта.

Однозначно определяя доктрину Пураны как «отрицание действия», буддийские тексты не единодушны в вопросе о его принадлежности к двум важнейшим «партиям» шраманских философов. «Махабодхи-джатака» называет его отрицающим причинность (*ахетувадин*). В этом случае Пурана «перекрывает» и последнее из трех основных лжеучений по «Ашпанака-сутте». Однако в других источниках он выступает как строгий детерминист (*ниятивадин*). Джайнский средневековый философ Гунаратна также утверждает, что, согласно взглядам этого учителя, мир возник вследствие действия Необходимости.

<sup>1</sup> Маджджхима-никая I. 404 — 405; ср. Самьютта-никая III. 208.

3. В сравнении с материалистами философия Пурана Кассапы представляется более «объемной», а потому и более «продвинутой». В отличие от них он признает внеэмпирическое знание в виде всеведения, которое есть всевидение. Это «всевидение», правда, не позволило ему «разглядеть» способность человека к свободному выбору, точнее, он совершенно сознательно не пожелал ее увидеть. Циничные построения Пураны, конечно, были рассчитаны на эпатаж слушателей, свидетельствуя о его действительно непомерном тщеславии (которое без труда обнаруживается в претензии на всеведение). Но за этим эпатажем следует усмотреть и решительность дойти до логического конца доктрины «отсутствия действия». Основной мотив этой доктрины — положение о том, что никакое действие не является результативным в том смысле, что оно не обуславливает ничего принципиально нового для субъекта. Потому обе интерпретации его философии — в качестве философии детерминизма и философии беспричинности — при всем своем несходстве отражают реальные тенденции его учения. В самом деле, действие не может ничего существенным образом изменить в том случае, если все поступки индивида уже predeterminedены и если судьбы тех, кого он мог бы облагодетельствовать или, наоборот, сделать своими жертвами, также predeterminedены. Вместе с тем не будет ошибкой считать Пурану и отрицателем причинности, так как в его философии практически устраняется соотношение «причина — результат» между действием и его плодами для дальнейшей судьбы индивида. Будучи от материализма достаточно далек, Пурана Кассапа солидарен с Аджита Кесакамбалой в том, что, как и тот, отрицает действенность духовного субъекта: второй потому, что отрицает нематериальные сущности как таковые, первый потому, что является фаталистом и «окационалистом» одновременно. Конечный результат оказывается единым. Оба смеются над нравственностью — материалист вследствие своего последовательного и примитивного эмпиризма, адживик вследствие своих «сверхчеловеческих» амбиций и презрения к опыту тех, кто далек от «всеведения».

## ПАКУДХА КАЧЧАНА

1. Этот философ, к которому царь Аджаташатру также обратился со своим вопросом, принадлежал, как и Пурана Кассапа, к лидерам адживиков. Как и Пурана, он происходил из славного брахманского рода, но только другого — Катьяянов. В «Прашна-упанишаде» одним из шести брахманов, пришедших за наставлением к риши Пиппаладе (все они «преданные Брахману, утвержденные в Брахмане, ищущие высшего Брахмана»), был и Кабандхин Катьяяна, и он первым задал Пиппаладе вопрос о том, из чего соделаны все живые существа<sup>1</sup>. Его же потомок, прозвище которого означало «горбатый», оказался в числе тех «оппортунистов», которые уже не были «преданными Брахману» и даже возглавляли ряды философствующих «диссидентов». Но и в их среде он, вероятно, держался особняком, изобретая для себя особые и достаточно странные способы аскезы. Так, согласно Буддхагхосе, Пакудха Каччана избегал пользоваться холодной водой, предпочитая всегда горячую (если ее не было, не мылся вообще), и считал грехом пересекать поток; когда он вынужден был это делать, то сооружал в знак покаяния небольшой курганчик. Вполне возможно, что в основе подобной практики лежала мысль о возможности причинения вреда живущим в воде бактериям (потому он, вероятно, и предпочитал кипяток).

Пакудха, как и все философы его времени, странствовал, но не любил, когда ему задавали вопросы, и выказывал раздражение, когда его «экзаменовали». Это означа-

---

<sup>1</sup> Вопрос Кабандхина Катьяяны и ответ на него Пиппалады изложены в первой части «Прашна-упанишады». См.: Упанишады. Перев. с санскр., предисл. и коммент. А. Я. Сыркина. М., 1967. С. 189 — 191.



ет, что он не был большим любителем полемических дуэлей, в отличие от множества своих «коллег». В противоположность Пурана Кассапе он не претендовал на всезнание. Буддхагхоса утверждает, что его не очень почитали его последователи, но он же не скрывает, что Пакудха очень высоко чтился народом. Можно предположить, что его относительная скромность (в сравнении с Пураной) также тому способствовала.

2. Основной фрагмент по Пакудха Каччане соответствует (как в случае с Аджитой и Пураной) его ответу на вопрос царя Адхаташатру о плодах аскетизма. Ответ, как и в предыдущих случаях, представляет собой конспект целого философского кредо: «Великий царь! Имеются семь начал, [никем] не сделанные, не произведенные [непосредственно], не произведенные [опосредованно], «неплодные», прочные, как вершины гор, неколебимые, как колонны. Они не движутся, не изменяются, друг с другом не сталкиваются, не являются друг для друга причинами радости, страдания, а также радости и страдания [одновременно]. Каковы же эти семь? Это начало земли, начало воды, начало огня, начало ветра, радость, страдание и одушевляющий принцип — седьмое. Эти семь начал [никем] не сделаны, не произведены [непосредственно], не произведены [опосредованно], «бесплодные», прочны, как вершины гор, неколебимы, как колонны. Они не движутся, не изменяются, друг с другом не сталкиваются, не являются друг для друга причинами радости, страдания, а также радости и страдания [одновременно]. Потому никто не убивает и не заставляет убивать [другого], не слушает [наставления] и не наставляет [сам], не познает [ничего] и [никого] не учит. И если даже кто-нибудь раскроит [кому-нибудь] острым мечом череп, он не лишит его жизни, ибо удар меча пройдет лишь через «границы» [этих] начал»<sup>1</sup>.

Фрагмент Пакудха Каччаны также обнаруживает параллели в джайнской и буддийской литературе. Так, «Стхананга-сутра», перечисляя философские школы эпохи Джинны, называет в числе прочих «этерналистов» так-

<sup>1</sup> Перевод фрагмента дается по изданию: Digha Nikāya. Ed. by T. Rhys Davids and T. E. Carpenter. Vol. 1. P. 56.

же и «плюралистов». Нет сомнения, что перед нами последователи и единомышленники нашего философа, который настаивает на неизменности и множественности начал мира и индивида. В «Сутра-кританге» (I.1.15 – 16) излагается философская позиция, при которой исчисляются шесть начал индивида — земля, вода, огонь, ветер, пространство и «одушевляющее начало» (*джива*). Очевидно, что речь идет о версии учения, глубоко родственного доктрине Пакудхи: в его перечень начал добавляется еще одна «стихия», пространство, и из него «вычитаются» радость и страдание. В обоих случаях сохраняется духовное начало, свидетельствующее о единстве двух версий по существу единого учения. Согласно еще одному пассажию «Сутра-кританги», некоторые философы настаивают на том, что сущее не гибнет, а несущее не появляется. Параллель учению Пакудхи о началах неизменных, никем и ничем не производимых и не сделанных, вполне очевидна, но все же речь идет о достаточно общем философском рассуждении, которое как таковое не несет печати «авторства». Специфичнее дифференциация в буддийских текстах двух взаимоопозиционных доктрин: о единстве души и тела и их различности.

Как мы помним, эта проблема включалась в число «обязательных» философских топиков шраманской эпохи. Первый способ решения вопроса (*там дживам там сарифам*) — материалистическая позиция Аджиты и его последователей, второй же (*аннам дживам аннам сарифам*) более всего соответствует признанию несводимости «одушевляющего принципа» к телесным компонентам индивида у Пакудхи. Наконец, в «Брахмаджала-сутте» приводится формулировка учения «этерналистов», которая и в деталях соответствует философской лексике Пакудхи. Согласно данной формулировке, «вечны Атман и мир, прочны, как вершины гор, и неколебимы, как колонны, и хотя эти существа блуждают, перевоплощаются, исчезают и появляются вновь, [все] существует навечно». Многие ученые пытались связать данную формулировку с учением санкхьи, в котором духовное начало, пуруша, также «прочен, как вершина горы», но санкхья настаивает на перманентной изменчивости мира, тогда как у

Пакудхи «прочны» и духовное, и материальные начала. Полностью фрагмент Пакудхи воспроизводится в палийской «Сандака-сутте», с параллелями в других текстах<sup>1</sup>.

В той же «Брахмаджала-сутте» различаются четыре позиции, на основании которых можно прийти к выводу о вечности Атмана и мира. Первые три связаны с претензиями на способность созерцать свои прежние рождения тех шраманов и брахманов, которые «через усердие, через усилие, через самоотдачу, через внимание, через правильное размышление» достигают соответствующей концентрации сознания. Четвертая позиция – позиция чисто умозрительная, когда к выводу о вечности Атмана и мира приходят через «дискурс и исследование». И соответствующий философ выносит такое решение как «вычеканенное его дискурсом и базирующееся на его рассуждении». Среди них одно из самых «почетных мест», без сомнения, занимал и Пакудха Каччана.

Другие буддийские фрагменты соотносят учение Пакудхи с детерминизмом. Приписывается ему и необычное воззрение, что жизнь не может быть «разрезана или разделена», ибо она «восьмичастная и восьмиугольная», круглая и не менее 500 йоджан<sup>2</sup> в длину. Уже известная нам средневековая джайнская поэма «Нилакечи» приписывает ему высказывание: «Хотя мы говорим о моментах, времени как такового нет». Тамильские же тексты интерпретируют учение Пакудхи в виде обычного, нормального атомизма.

Эта последняя трактовка представляется особо перспективной. В самом деле, рассматривая фрагменты Пакудха Каччаны в целом, нельзя не прийти к выводу о том, что перед нами атомистический тип философского менталитета. Атомистический, разумеется, не в том смысле, что Пакудха считал, будто конечные фракции вещества имеют размер атома. Атомизм его картины мира заключается в том, что он исчисляет предельные,

<sup>1</sup> Маджджхима-никая I. 517. Составитель текста явно не отделяет учение Пакудхи от доктрины вождя адживиков, поэтому данное учение органично «сливается» с калькуляциями Маккхали Госалы.

<sup>2</sup> Йоджана (букв. «запряжка») – мера длины, равная расстоянию, которое можно проехать, не меняя ездовых животных; по наиболее распространенному пересчету равна 13 – 14 км.

далее уже ни на что не «делящиеся» первоначала, ни одно из которых не может быть сведено ни полностью, ни даже частично к какому-либо другому. Пакудха проанализировал возможные «атомы» бытия, «проэкзаменовал» их и выявил чисто теоретические критерии далее неразложимых начал бытия. Эти начала должны быть «не произведенными» какими-либо другими, «не сделанными» никаким внешним по отношению к ним агентом и вместе с тем изолированными. Именно поэтому они определяются как «бесплодные» — неспособные друг друга производить, «прочные, как вершины гор», и «неколебимые, как колонны», — не подверженные каким-либо трансформациям, ибо в противном случае они, по его мнению, уже не могут быть первоначалами. Это позволяет определить семь первоначал Пакудхи в качестве субстанций (*substantia* — «нечто, лежащее в основе»), а его систему — как первый в истории индийской философии опыт построения субстанциальной модели мира.

Другой отличительной чертой философии Пакудха Каччаны следует признать ее реалистический характер. В отличие от Аджиты Кесакамбалы, с которым Пакудха полемизировал, последний признает то, что на европейском философском языке можно интерпретировать в качестве духовного начала, независимым, «равноправным» с материальными элементами и ни в коей степени не сводимым к ним. Это и означает доктрина «одно — тело, другое — джива». В джайнской редакции система субстанций Пакудхи несет черты дуализма — джива противостоит пяти материальным началам (если считать материальным и пространство). В основной, буддийской, версии обнаруживается плюрализм: помимо материальных элементов и дживы признаются в качестве независимых также «радость» (*сукха*) и «страдание» (*дуккха*). Различение материальных и нематериальных начал отражается и в терминологии: только первые означаются как тела (*кайя*) дважды, три последних были обозначены этим термином лишь один раз. Буддийская версия учения Пакудхи интереснее джайнской именно вследствие выделения «радости» и «страдания» в качестве независимых субстанций. Однако по той же причине она и оставляет нерешенными некоторые вопросы.

Так, если остальные пять субстанций производят действительно впечатление субстанций, бытийно независимых субстратов, носителей каких-то атрибутов, качеств, свойств, то «радость» и «страдание» на первый взгляд должны быть отнесены естественнее всего к возможным атрибутам дживы. Следовательно, поскольку Пакудха все хорошо «проэкзаменовал», не будет неосторожным предположить, что перед нами не столько обычные, общеизвестные эмоциональные состояния, сколько какие-то их субстраты, которые, при всей своей тонкости, как-то субстантивируются. Возможно, речь идет о тех «расположениях», интенциях сознания, которые обуславливают будущее состояние индивида, но бытийно по отношению к дживе инородны. Другой вопрос в том, почему даже «радость» и «страдание» не могут быть причинами радости и страдания для остальных начал — речь идет, конечно, о дживе. Причина тут, видимо, в самой природе дживы, который в таком случае, по Пакудхе, как бы «внеположен» эмоциональным состояниям. Потому его и затруднительно интерпретировать в качестве души в нашем понимании слова.

Третья из основных черт философии Пакудха Каччаны связана с только что отмеченной особенностью дживы. То, что даже такой решительный акт, как раскрытие кому-то черепа мечом, не составляет, по его мнению, действия, объясняется тем, что «бесчувственный», хотя и всеодушевляющий джива не может быть субъектом действия, а следовательно, и испытывать действие внешнего агента. Поэтому в мире Пакудхи, где все начала «прочны, как вершины гор», и «неколебимы, как колонны», не остается места для действия, джива совершенно статичен. Соответственно не остается места для человеческого деяния и воздания: если вопреки видимости убийца не убивает, а жертва не гибнет, ученик не учится, а наставник не учит, то нет оснований для различения благих и неблагих поступков (за отсутствием поступков как таковых), и перед нами еще один вариант механистического мировоззрения, не оставляющий места для брахманистского учения о карме. Поэтому нет сомнений, что доктрина Пакудхи обращена своим острием не только против материализма, но и против некоторых брахманистских учений.

Если помимо идеи и сама фраза, согласно которой семь начал «не являются друг для друга причинами радости, страдания, а также радости и страдания [одновременно]», соответствует его учению, то Пакудха стоит у начал того пересмотра двузначной логики, который был столь характерен для философствования шраманской эпохи.

3. Из сказанного ясно видно, что в лице Пакудха Каччаны мы встречаем первую выдающуюся философскую индивидуальность шраманской эпохи, философа, предвосхитившего очень многие последующие индийские достижения системного и системостроительного порядка. «Атомизм» Пакудхи как философское мышление на порядок превосходит редукционизм индийских материалистов, хотя в обоих случаях решается единая задача — сведение многообразия феноменов к ограниченному набору ноуменальных начал. Более всего систему начал мира и индивида Пакудхи напоминает аналогичная система джайнов, в которой также различаются джива и аджива (не-душа) и во вторую включаются вещество (материя), пространство, время, а также дхарма и адхарма — начала движения и покоя, типологически частично соответствующие «радости» и «страданию» Пакудхи. Очевидны сходства и с онтологией вайшешики, где выделяются субстанции: пять материальных элементов, время, пространство, ум-манас и Атман, являющиеся субстратами определенных качеств. В обоих случаях перед нами то же «атомастическое» философствование, установка на максимально экономную «запись» основных «составляющих» феноменального мира. Основные различия сводятся к тому, что в онтологии вайшешики различаются шесть категорий, отсутствующие у Пакудхи (интерпретация его начал в качестве категорий, принятая в индологии, не релевантна), а у джайнов джива является активным субъектом познания, желания и действия, а не пассивным «одушевляющим принципом». Поэтому джива у Пакудхи ближе к трактовке духовного начала, пуруши в философии санкхьи — совершенно пассивного субъекта опыта. Отделение «радости» и «страдания» от дживы у Пакудхи вполне отвечает пониманию пуруши у санкхьяиков как непричастного действию и эмоциональным состояниям. Не случайно поэтому, что уже в ранних памят-

никах, отражающих мировоззрение санкхьи, — в «Катхаупанишаде» (II. 18) и в «Бхагавадгите» (II. 19 — 20) — утверждается, совершенно в духе Пакудхи, что при совершении убийства никто никого в действительности не убивает.

В итоге «практическая философия» Пакудха Каччаны оказывается все той же «философией бездействия», с какой мы встретились и у Аджиты и у Пураны, но только в данном случае она «обеспечивается» рафинированной для той ранней эпохи системой «прочных, как вершины гор, неколебимых, как колонны», начал мира. Реалистическая по своим «составляющим» эта онтология оказывается иллюзионистской по своей сущности: философия «разоблачает» мир действующих субъектов, лишая их прежде всего действительности и, как следствие этого, субъективности. Среди тех многочисленных философских движений Индии, которые были ответственны за «снятие» человеческой личности, философии Пакудха Каччаны принадлежит очень заметная роль.

## МАККХАЛИ ГОСАЛА

1. Об этом философе, общепризнанном главе адживиков, Будда однажды сказал, что он — источник печали и несчастий как для людей, так и для богов и что он напоминает западню для всех проплывающих мимо рыб; в другой раз — что множество этих рыб уже запрудили столицу Кошалы — Шравасти. В самом деле, учитель, о котором пойдет речь, был едва ли не самым опасным соперником основателя буддизма, а его доктрина абсолютного детерминизма — очень значительным соблазном в эпоху переоценки всех мировоззренческих ценностей, когда потребность обретения «твердой почвы» была особенно велика.

Как, собственно, его звали? По буддийской традиции, Маккхали Госала, по джайнской — Гошала Манкхалипутта, брахманисты же знали его преимущественно как Маскарина, что означает «аскет с бамбуковым посохом». Определить четко, что в его имени было собственно именем и что «фамилией», непросто. Скорее всего Госала — его основное прозвище, означавшее «коровник». Биографические сведения о нем и буддистов и джайнов связаны прежде всего с излюбленным в Индии этимологическим истолкованием имени соответствующего лица, в данном случае — обоих имен.

Согласно Буддхагхосе, Госала, собственно, и родился в коровнике и был происхождения самого низкого. Он был в юности слугой, и ему поручили нести горшок с маслом. Хозяин предупредил его: «Не оступись!» (отсюда и его первое имя), но он по небрежности проигнорировал эти слова, упал, пролил масло и решил бежать. Хозяин успел схватить его за край одежды, но негодный раб оказался проворнее и, оставив одежду в руках господина, ускользнул от него. Так впоследствии он стал вождем



«неодетых». Таким образом, биография Госалы в «исполнении» Буддхагхосы практически не отличается от «жизнеописания» Пурана Кассапы и призвана, как и в том случае, преимущественно скомпрометировать «Будду адживиков». Гораздо обстоятельнее рассказ о жизни Госалы в джайнской биографии Джини Махавиры, каноническом тексте «Бхагавати» (гл. 15).

«Фамилия», точнее, «отчество» Манкхалипутта толкуется как «сын Манкхали». Отец Госалы принадлежал к классу манкха — странствующих полупоэтов-полубардов, которые ходили с религиозными картинками и исполняли религиозные песни. Имя отца было Манкхали, матери — Бхадда. Рождение же самого героя, точнее, антигероя (таковым он был не только для буддистов, но и для джайнов) произошло как раз так, чтобы можно было объяснить его имя. Когда Манкхали однажды зашел в деревню Саравана («Тростниковая роща») и оставил уже беременную Бхадду в коровнике богатого хозяина Гобухулы (букв. «Тот, у кого много коров»), она и произвела на свет главу адживиков. Вначале Госала следовал отцовской стезей, но затем произошло событие, которое и привлекло к нему внимание джайнских «агиографов».

В Наланде, близ столицы Магадхи — Раджагрихи, он встретил будущего Джину и захотел стать его учеником. В ответ на это предложение Махавира в первый раз промолчал, а затем и совсем исчез из поля зрения Госалы. Но последний был не из тех, кто отступает от своих целей, и Махавиру он разыскал. Второй раз тот уже не смог отказать ему в наставничестве.

Вдвоем они странствовали шесть лет. Однако средневековый комментарий Джинадасы (к «Авашьяка-сутре») называет более длительный период и сообщает множество занятных подробностей. Госала восхищается своим учителем и предан ему, но своей алчностью, похотливостью и глупой агрессивностью вызывает раздражение всех, с кем они встречаются, и многократно подвергается побоям. Увлекается он и оккультизмом: Махавира научил его вызывать с неба «мистический огонь» (как выяснится, и себе на голову, и ученику), с помощью которого он нередко стал сводить счеты со своими обидчиками. Однако ученик не может скрыть своего тщеславия и од-

нажды решается проверить познания учителя — он спрашивает его, как расцветет сезамовый куст, получает ответ, затем коварно вырывает куст из земли и, к великому своему удивлению, через некоторое время обнаруживает, что растение «возродилось» и проросло точно так, как предсказал Махавира. Окультиные «сверхсилы», однако, не давали ему покоя, особенно когда он наблюдал успехи «мастеров» этого дела во время странничества. Наконец, он узнает у Махавиры, что для обретения «сверхсил» требуется смотреть на солнце, питаться горстью бобов раз в три дня и делать это в течение шести месяцев.

Через 24 года после начала своего странничества он, уже окруженный многими учениками, поселяется в Шравастии в мастерской горшечницы Халахалы, объединяет и консолидирует адживиков, которые лишь при нем составляют прочный «орден». Общиной он руководит в течение 16 лет. Как-то раз его посетили некие «агенты», миссионеры дисачары. Трудно догадаться, каков, собственно, был их статус, но с этого момента Махавиру успехи его бывшего ученика начали серьезно беспокоить, и он решил «обнародовать» сведения о происхождении Госалы и его приключениях во время их шестилетнего странничества. Госала передал ему, что уничтожит его — как змея четырех купцов (намек на известную притчу). Две общины прекращают контактировать друг с другом. Но Госале не удается. Он посещает бывшего учителя, а теперь уже смертельного врага, и объявляет ему, что он совсем не прежний Госала, но другое лицо. Во время визита обнаруживаются глубокие расхождения. Два ученика Махавиры вступаются за учителя, но Госала уничтожает их мистическим огнем. Направляет он его и на самого Махавиру, однако тот предсказывает, что проживет еще 16 лет, а дни самого Госалы сочтены.

После этой «магической дуэли» Госалу начинает мучить лихорадка, вызванная тем, что он расшевелил свои «сверхсилы». Он находится долгое время в полубреду и, как снова предсказывал всеведущий Махавира, предлагает ученикам новые учения. Наконец, он отдает распоряжения о своих роскошных похоронах — тысяча учеников должны нести его тело, объявляя, что скончался джина по имени Манкхали Госалапутта, последний из 24 тир-

тханкаров настоящего мирового периода. Кончина его наступила вскоре после первого похода царя Магадхи — Аджаташатру против «республиканцев» страны личчхавов.

Джайнская биография достаточно тенденциозна, притом в главном пункте — относительно того, что Госала «ученичествовал» у Махавиры. Историю джайнизма можно гораздо лучше понять при допущении прямо противоположного. Джина многое заимствует из учений главы адживиков и подвергает критике его основную доктрину фатализма — все это представляется естественным, если предположить, что он был учеником и компаньоном Госалы. Вопрос о том, как доверять повествованиям о «мистическом огне» и прочих оккультных шалостях, решается, как кажется, индивидуально — в зависимости от того, в какой мере мы допускаем возможности падших духов «помогать» тщеславным «учителям человечества». Однако сами претензии на обладание «сверхсилами» описаны не менее реалистично, чем странствования двух учителей. Видимо, правы те ученые, которые допускают, что в джайнских биографиях использовались материалы самих адживиков по жизнеописанию их наставника, но только с соответствующими поправками. Некоторые эпизоды биографии Госалы соответствуют его мировоззренческим установкам (например, в связи с «возродившимся» сезамовым кустом), а также самому духу фатализма. К сожалению, поход против личчхавов не может нам помочь с датировкой смерти Госалы, так как сам нуждается в датировке.

2. Основной фрагмент Маккхали Госалы, как и в предыдущих случаях, — его ответ на вопрос царя Аджаташатру о плодах аскезы. Ответ его отличается обстоятельностью и пространностью: «Великий царь! Нет ни основания, ни причины для нечистоты живых существ: без основания и без причины становятся они нечистыми. Нет ни основания, ни причины для чистоты живых существ: без основания и без причины становятся они чистыми. Нет ни собственного действия, ни чужого действия, ни человеческого действия, ни мощи, ни энергии, ни человеческой силы, ни усилия. Все существа, все одушевленные, все вещи, все живые души лишены мощи и по-

двига и, будучи [лишь] превращениями Необходимости, *сангати* и [собственного] бытия, испытывают удовольствие и страдание в [виде] шести классов [живых существ]. Имеются 1 400 000 основных воплощений и еще 1600 и еще 600; 500 карм, и еще 5, и еще 3, и еще 1, и еще 1/2; 62 пути жизни; 62 малых мировых периода; 6 классов [людей]; 8 уровней человеческого [существования]; 49 способов поддержания жизни, 49 видов странничества, 49 областей нагов; 2000 способностей чувств; 3000 адвов; 36 элементов «пыли»; 7 [видов] млекопитающих, наделенных сознанием, 7 [видов] млекопитающих, лишенных сознания, 7 [видов] растений, 7 [видов] божеств, 7 [видов] людей, 7 [видов] демонов; 7 морей, 7 и 700 патувов, 7 и 700 горных хребтов, 7 и 700 снов; 8 400 000 больших мировых периодов, в продолжение которых и умные и глупые, «круговращаясь», кладут конец [своим] страданиям. Потому нельзя сказать: «Посредством добродетели, обетов, аскезы или целомудрия я [добьюсь] вызревания невызревшей кармы или исчерпаю [до конца] вызревшую карму». [Дело обстоит] не так. Удовольствия и страдания отмерены как меркой, а перевоплощения исчислены; их нельзя сузить или расширить, увеличить или сократить. Умные и глупые, «круговращаясь», кладут конец [своим] страданиям [с той же необходимостью], как брошенный моток пряжи [должен] размотаться [до конца]»<sup>1</sup>. Это учение Макхали Госалы царь Аджаташатру характеризует как доктрину «очищения через перевоплощения» (*samsara-suddhi*).

Царя интересовал ответ Госалы на поставленный им вопрос — относительно плодов аскезы, — и он понял, что этот ответ может быть в данной системе мировоззрения только отрицательным. Нас же интересуют и другие моменты, касающиеся понятийной системы главы адживиков и каких-то его калькуляций. Приведенный фрагмент недостаточен, чтобы устранить некоторые сомнения, и мы считаем целесообразным обратиться к комментарию Буддхагхосы.

<sup>1</sup> Фрагмент переведен по изданию: *Dīgha Nikāya*. Ed. by T. W. Rhys Davids and T. E. Carpenter. Vol. 1. P. 53 — 54. Слово *paṭuvā* сколько-нибудь ясно перевести трудно.

Прежде всего весьма многое зависит от понимания термина «сангати», который мы оставили без перевода. Буквально он означает «совпадение, случай» и в таком качестве достаточно употребителен в литературе<sup>1</sup>. На этом основании многие ученые решили, что Госала вводит наряду с Необходимостью еще и случайность в качестве решающего принципа своей системы; это подтверждается и тем, что буддисты и джайны характеризуют его систему в целом как «учение об отрицании причины» (тому есть оправдание и в приведенном фрагменте, где указывается, что живые существа становятся нечистыми и чистыми «без основания и без причины»). Однако по толкованию Буддхагхосы «сангати» означает нечто вроде «окружающей среды», сферы контакта одного существа с другим в том или ином воплощении. И это толкование представляется убедительным. Весь контекст фрагмента Госалы свидетельствует о его последовательном детерминизме, фатализме, и потому трудно себе представить, чтобы он ввел в качестве второго первопринципа наряду с Необходимостью также случайность. Правда, он действительно отрицает причинность, но только не ту, о которой идет речь в связи с перечислением основных принципов бытия. Причинностными факторами не являются человеческие действия, «мощь», «подвиг», ибо они не способны ускорить «вызревание» невызревших карм и исчерпание уже вызревших, тем менее они способны сократить путь перевоплощений в течение несметных мировых периодов, нужный для освобождения любого живого существа. Все сказанное не имеет отношения к механизму этих воплощений, которые запрограммированы и для «случая» не оставляют никакого пространства. Поэтому, принимая интерпретацию Буддхагхосы, можно с уверенностью предположить, что мир Маккхали Госалы покоится на «трех китах». Необходимость, первый и главный принцип, предопределяет состояния всех живых существ, всецело их «программирует», а два дополнительных принципа как бы реализуют эту программу — «окружающая

<sup>1</sup> См.: Rhys Davids T. W., Stede W. Pali-English Dictionary. Delhi, 1993. P. 666.

среда» ответственна за связи того или иного существа с прочими, а «собственная природа» за специфику его индивидуального бытия.

Другой важный термин, который мы оставили без перевода, — это «кармы». Он также неоднозначен, ибо может означать и кармы как «единицы» воздаяния индивиду за совершенные им действия, и сами эти действия. Первый вариант вряд ли проходит: Госала вполне ясно дает понять, что воздаяние и за добрые дела и за злые он отрицает, ибо ни добродетель, ни выполнение обетов, ни аскеза, ни целомудрие ничего для индивида изменить не могут, но при этом говорит о «невызревшей» и «вызревшей» карме. Попытаемся интерпретировать «кармы» как действия. Буддхагхоса полагает, что пять «действий» должны соотноситься с объектами пяти чувств, три «действия» — с действиями делом, словом и мыслью, одно — с делом или словом, половина — с мыслью. Очевидно, однако, что он предлагает вполне разнородные классификации (что следует понимать под 500, вообще неясно), а также что для него самого не были вполне ясны соображения руководителя адживиков по данному вопросу. Ибо это неудивительно, если учесть, что его отделяет от данного персонажа «Саманнапхаласутты» примерно тысячелетие. Но можно предположить, что не все здесь было понятно и самим адживикам: Госала начинает «свой» фрагмент отрицанием любого действия как такового, а продолжает классификацией его видов. Так что основные претензии должны быть адресованы ему.

Имеются и другие проблемы с фрагментом Маккхали Госалы, которые не решаются однозначно через обращение к комментатору. Калькуляции различных феноменов, предлагаемые Госалой, часто определяются скорее нумерологическими, чем содержательными закономерностями: так связываются друг с другом 62 пути жизни и 62 малых мировых периода (интересно, кстати, почему «малых» периодов гораздо меньше, чем «больших», — по логике должно быть наоборот), а число 707 сближает такие разнородные феномены, как горные хребты, сновидения и загадочные «патувы». Трудно решить, сопряжена ли подобная «нумерологическая логика» с самим

учением адживиков (вспомним о не дошедшем до нас каноне их текстов) или с буддийской передачей их учения (знаем же мы о склонности буддистов «вставлять» разнородные классы объектов в прогрессии соответствующих чисел, ср. само собрание сутт Ангуттараникаи). Но две классификации Госалы достаточно определены и представляют немалый интерес. Речь идет о шестеричных классификациях живых существ в целом и людей в частности. В основу классификации живых существ Госала положил весьма удачный критерий: обладание определенным набором чувственных способностей. Неподвижные объекты и растения наделены лишь осязанием, низшие животные типа червей — также и вкусом, насекомые типа муравьев — также и обонянием, насекомые типа moskitov — также и зрением, наконец, обитатели адов, животные, люди и боги — еще и слухом, который считается, таким образом, высшим из чувств. Шестой класс живых существ составляли, вероятно, уже «сверхлюди», превосходящие и людей и богов. Разумеется, по Госале, к ним относились подобные ему, а из приведенной выше биографии его можно предположить, что они должны обладать и «вышестественными» способностями — например, способностью вызывать тот «мистический огонь», который, если верить джайнам, сократил его собственное пребывание на земле, и, конечно, всеведением, на которое он также претендовал. К аналогичному заключению ведет и шестеричная классификация людей. Эти шесть классов наделены цветовыми характеристиками: «черные» — это охотники и все прочие нарушители обета невреждения живым существам, «синие» — аскеты, живущие небрежно, «красные» — аскеты, носящие одежду, «зеленые» — мирские ученики тех, кто не носит одежды, «белые» — рядовые адживики (в том числе женщины), «сверхбелые» — опять-таки тот же Маккхали Госала и другие «водители» адживиков. В любом случае глава адживиков «завершает» космос, который без него остался бы незавершенным<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> В одной из версий палийского канона (Ангуттараника III. 383 — 384) эта классификация приписывается Пурана Кассапе. Некоторые из калькуляций Госалы комментируются (на основании палийского ком-

Параллели приведенному фрагменту щедро разбросаны по многочисленным пассажам индийской литературы. Так, грамматист Патанджали (II в. до н. э.), обращаясь к уже известному нам приему этимологизирования, связывает имя «Маскарин» с фаталистическим призывом: «Ничего не делай!» Буддхагхоса, резюмируя в одном месте доктрины лжеучителей, отмечает, что учение Госалы — наихудшее, ибо если Пурана Кассапа отрицает действие, а Аджита Кесакамбала воздаяние, то он — и то и другое. В одной из джатак квинтэссенция учения Госалы резюмируется в стихе, по которому «и удовольствие и страдание обуславливаются Необходимостью, а все существа очищаются через перевоплощение», а потому не следует тревожиться из-за будущего. В джайнском сборнике поучительных историй божество адживиков заверяет джайна-мирянина в том, что «нет ни усилия, ни действия, ни подвига, ни мужества, ни человеческого действия, ни силы, и все существа» предопределены. Предания о фаталисте Госале сохраняются и в индуистской литературе: в одной из назидательных историй «Махабхараты» сообщается о некоем Манки (ср. Манкхали), который, испытав горечь крушения надежд, говорит о всесии судьбы и желательности отсутствия всяких желаний<sup>1</sup>.

В некоторых текстах обнаруживаются буквальные совпадения с основным фрагментом Макхали Госалы. Так, в «Аппанака-сутте» представлена вся его детерминистская доктрина (правда, без приведенных калькуляций)<sup>2</sup>. В «Сандака-сутте», где излагаются учения противников буддийской истины, упоминается наряду с другими и учитель, считающий, что «нет причины, нет основания для нечистоты живых существ... они испытывают удовольствие и страдание в [пределах] шести классов [живых существ]»<sup>3</sup>. Чуть позже в том же тексте воспроизводятся и все калькуляции

ментария к Маджджхима-никае III. 230) в издании: The Collection of the Middle Length Sayings (Majjhima-Nikāya). Vol. 2. Transl. from the Pali by I. B. Horner. L., 1957. P. 196 — 197.

<sup>1</sup> Это повествование изложено в книге дидактических историй «Махабхараты» — «Мокшадхарме»: по критическому изданию «Махабхараты» — Мбх. XII. 171.

<sup>2</sup> См.: Маджджхима-никая I. 407.

<sup>3</sup> См.: Маджджхима-никая I. 516 — 517; ср. Самьютта-никая III. 208.



Маккхали Госалы, известные уже нам по его ответу царю Магадхи<sup>1</sup>. А в джайнской «Бхагавати-сутре» воспроизводятся и калькуляции, аналогичные тем, которые приводятся в основном фрагменте. По учению Госалы, все достигают освобождения через 8 400 000 великих мировых периодов; и тут же упоминается о семи божественных воплощениях, о семи рожденьях среди живых существ, наделенных смыслом, о семи «оставленных перевоплощениях», о 500 000 «кармах», а также еще о 60 000, 600 и трех частях «карм».

Буддийские тексты присваивают Маккхали Госале учения других известных адживиков, в том числе Пурана Кассапы, и даже называют второго учеником первого (что не похоже на правду ввиду хотя бы «независимости» его статуса по «Саманнапхала-сутте»). Но в том, что последователей у него было много, сомневаться не приходится. Недаром Махавира очень обеспокоился визитом к нему шести дасачаров, а Будда сетовал, что ученики Госалы «запрудили» Шравасты. В джайнских памятниках называются лишь некоторые из них. Один из них — горшечник Саддалупутта. «Бхагавати-сутра» упоминает и о некоем Аямпуле, пришедшем к Госале незадолго до его смерти с рядом вопросов (учитель уже был окружен многочисленными последователями).

Средневековые джайнские философы называют в числе учеников Госалы весьма интересную группу аналитиков, которые обозначаются у них как трайрашики (букв. «утверждающие три группы» предикатов). Например, они утверждают, что любой феномен может быть описан в рамках трех определений: живое, не-живое, живое и не-живое; мир, не-мир, мир и не-мир; реальное, не-реальное, реальное и не-реальное. Более того, они придерживаются тройственной позиции (*найя*), полагая, что все можно описать как субстанцию (*дравья*), модус (*парьяя*), как то и другое вместе. У нас, конечно, нет гарантий, что речь не идет о поздних адживиках (которые доставляли много хлопот всем своим оппонентам даже в средневековье), но нет ничего невозможного в том, что данная классификационная модель восходит к ближай-

<sup>1</sup> См.: Маджджхима-никая I. 517 — 518.

шим последователям Госалы. «Недвухзначная логика», как мы знаем, в Индии в то время была в моде.

3. Все сказанное позволяет утверждать, что в лице Маккхали Госалы мы имеем дело с первостепенной философской величиной древней Индии и, вероятно, с первым индийским философом, которому удалось построить целую систему натурфилософии и сотериологии. В ней можно различать единый принцип системы и три системные установки. Системный принцип философии Госалы допустимо определить как последовательный детерминизм, учение о всепредопределенности. Абсолютное начало в виде Необходимости «программирует» жизнь безначального и бесконечного мироздания в целом и каждого космического феномена и живого существа в отдельности, помещая их в жесткие координаты «окружающей среды» и предопределяя их индивидуальную природу. Из этих «координат» живое существо не может выйти и своей судьбы не может избежать. Поэтому на мировоззренческом уровне философия Госалы может быть определена как философия фатализма.

Три системные установки определяют три основных «измерения» мира Госалы в рамках механицизма, органицизма и телеологизма. Механицизм обнаруживается в том, что судьба любого существа измерена до точности «меркой» и должна развернуться до конца, подобно мотку пряжи, в связи с исчисленностью сроков перевоплощений всех живых существ в течение грандиозных мировых периодов. Органицизм в системе Госалы очевиден в связи со значением категории «окружающая среда» и общим рассмотрением мира как единого саморазвивающегося целого, все части которого выполняют единую «программу». Наконец, телеологизм выявляется в связи с той конечной целью в виде «освобождения», которая поставлена перед всеми существами, населяющими мир. Единство этих трех системных установок свидетельствует как о значительной оригинальности системы Госалы, так и о большом потенциале, содержащемся в ней, для будущего развития индийского философствования. Только благодаря Госале адживикизм смог пережить подавляющее большинство других философских направлений шраманского периода, удержавшись вплоть до средневековья.

Его учение о всеодушевленности мира — панпсихизм — оказало воздействие и на иные индийские мировоззрения, а развитие у его последователей «трехзначной логики» стимулировало классификационные модели индийской философии. Значительно было влияние системы Госалы и на прочие течения индийской философии. Как общие модели его системы (панпсихизм), так и частные построения (например, учение о цветах души) перешли и в джайнизм. Натурфилософские же его изыскания в целом способствовали развитию других традиций натурфилософии, прежде всего в вайшешике. Вместе с тем сама цельность его философии позволяет понять, почему он смог быть весьма успешным конкурентом других шраманских философских направлений и почему они, прежде всего джайны, даже в средневековый период вынуждены были упорно полемизировать с его последователями.

Вполне, однако, очевидно и то, что Госала в своих трех системных установках хотел совместить несовместимое. Первое из противоречий его системы — противоречие между чисто имманентно развивающейся вселенной, осуществляющей принцип всенеобходимости, и вполне трансцендентной по отношению к ней задачей «освобождения» всех живых существ. Эта трансцендентная по своему характеру задача не имеет в его системе, пользуясь его же языком, «ни основания, ни причины», ибо связана с осуществлением цели, которую никто перед миром по этой системе не ставил за отсутствием разумного Автора мироздания. Потому и об «освобождении» живых существ у Госалы также можно говорить только в кавычках: детерминированное освобождение есть не меньшее противоречие в терминах, чем жаркий холод. Задача «освобождения» не может быть поставлена ни Необходимостью, которая по определению «слепа», ни душами, которые безначально «запрограммированы». Очевидны и логические сложности в связи с формулировкой понятия «предопределенности». Средневековый джайнский философ Шиланка был, безусловно, прав, поставив адживиков перед дилеммой: предопределена ли сама предопределенность? Если нет, то она является решающим исключением из всепредопределенности и вся система «падает». Если да, то данная предопределенность

требует другой, та — третьей; и так постепенно мы приходим к классической ошибке регресса в бесконечность. Но можно поставить Госале и другой вопрос в связи с целесообразностью жесткой аскетической практики при допущении предопределенности «освобождения» через 8 400 000 мировых периодов всех — и «практикующих» и «ленивых». Адживики позднее отвечали на это возражением тем, что «практикующие» предопределены «трудиться». Некоторых защитников индийского фатализма подобный ответ устраивает<sup>1</sup>, но, на наш взгляд, напрасно: в нем порочный круг, поскольку способность «трудиться» объясняется предопределенностью, а последняя, в свою очередь, выводится из той же способности «трудиться». Наконец, даже в рамках общеиндийской «аксиоматики» концепция «освобождения» при последовательном детерминизме алогична: от чего живые существа должны освободиться, если они, по определению Госалы, не могут совершить никакого поступка («нет ни чужого, ни собственного действия»)?

<sup>1</sup> См.: Basham A. L. History and Doctrine of the Ājīvikas. P. 228.

## АЛАРА КАЛАМА

1. Буддийская традиция единодушна в том, что этот философ был одним из первых учителей Будды. Одновременно она не оставляет сомнения и в том, что он принадлежал к мыслителям частично (почему частично, выяснится позднее) брахманистской ориентации. Это значит, что перед нами своего рода «промежуточная фигура», которую можно поместить где-то на пересечении «диссидентов» и традиционалистов.

По толкованию Буддхагхосы, в сочетании имен «Алара Калама» первое имя — личное, а второе означало принадлежность к клану. Личное имя указывает на то, что его обладатель был «длинным и красно-бурым». По данным санскритских биографий Будды, Алара жил в одном из регионов гор Виндхи, т. е. в Центральной Индии. У буддистов Алара ассоциируется с другим учителем, к которому Будда обратился за наставлением после него, — с Уддака Рамапуттой, специалистом в достижении тех «продвинутых» состояний сознания, где уже «нет ни сознательности, ни бессознательности». Да и сам он запомнился составителям палийского канона прежде всего как «практический учитель». В «Арияпаривесана-сутте» из Маджджхима-никаи Будда рассказывает, что он быстро усвоил «доктрины» Алары, но, зная, что тот не только разработал ее, но и «реализовал» сам, спросил его о практическом аспекте его учения. Тогда Алара изложил ему и свой медитативный курс, состоящий из четырех ступеней медитации (дхьяны, позднее усвоенные буддизмом), завершающихся одновременным созерцанием «пустоты» (буддизм заимствовал у Алары и это) и своего рода дематериализацией самого адепта (*акинчаннаята-на*). Способный ученик смог стать мастером этой практи-

ки; Алара, признав его достоинство, стал общаться с ним уже как с равным, но Будда, выяснив, что не получил здесь искомого, оставил его в поисках дальнейшего совершенства.

Как сообщает Буддхагхоса, вместе с будущим Буддой у Алары учился и родственник последнего по имени Бхаранду Калама. «Махапариниббана-сутта» упоминает и о другом ученике Алары, некоем Пуккусе из известного северо-восточного племени маллов, который впоследствии стал буддистом. Этот ученик характеризует Алару как эксперта в самой «продвинутой» концентрации ума: во время одного из своих «трансов» он ухитрился в полном сознании не увидеть и не услышать пятисот пронесшихся мимо него повозок. По одной из версий, Будда, как правило, без энтузиазма относившийся к рассказам о чужих достижениях, поведал в ответ о собственном «трансе», еще более впечатляющем. Об учениках Алары сообщают и тибетские историки. Они уточняют, что он жил с ними близ Вайшали (таким образом, уже на Северо-Востоке), что учеников у него было не менее 300, что он преподавал им курс достижения «сферы ничто» и что Будда, освоив его медитацию буквально при первой же их встрече, отказался от предложения Алары начать «совместное преподавание».

Этимология имени Алары, предлагаемая Буддхагхосой, и его местожительство по санскритским памятникам позволяют соотнести его, по крайней мере частично, с неарийским субстратом Центральной Индии (тибетские «уточнения» представляются более сомнительными). Это обстоятельство, очень интересное в связи с общим культурным фоном всей шраманской эпохи, наряду с недвусмысленным порицанием этим учителем ведийской обрядности (см. ниже его определение «неправильных средств»), кажется, вполне выводит его за границы брахманизма. Однако против этого и ассоциация его с бесспорно брахманистским учителем Уддака Рамапуттой, и, что значительно важнее, его учение об Атмане, которое по преимуществу и не удовлетворило Будду по основной версии его учения, сохранившейся в «Жизни Будды» Ашвагхоши. К ней мы сейчас и перейдем.

2. Рассказ о встрече будущего Будды с его первым учителем, который зовется здесь уже на Алара, но Арада,

состоит из четырех частей, если исключить обоснование Буддой претензий к теории и практике своего наставника (ХП.1 — 67). Вначале ученик обращается к учителю, которого он уже знает как посвященного в недоступные «обычным людям» тайны бытия и эзотерические практики, с просьбой посвятить его в них. В ответ Арада излагает ему свою «тайную доктрину», раскрывающую сокровенную для непосвященных структуру макро- и микрокосма. Далее следует описание возможностей реализации этого тайнознания в виде иерархии ступеней духовного «восхождения», которые начинаются с определенного поведенческого тренинга и завершаются практикой созерцания «пустоты» и «дематериализации» самого субъекта опыта. Наконец, Арада раскрывает ученику достижения тех своих предшественников, которые прошли описанный им путь до конца, рекомендуя и ему последовать их примеру, иными словами, посвящает его в «традицию посвященных». Арада дает ему и наглядные пособия по медитации в виде тех образов, «картинок», на которые ученик должен медитировать (дух и первоприрода сравниваются с огнем и жаровой, мошкой и деревом, рыбой и водой, «освобождение» — с извлечением сердцевины травы из ее стебля и т. д.). В итоге перед нами классическое воспроизведение основных этапов посвящения адепта в мистерию эзотерического знания-действия, соответствующего тому, что мы уже определили как гносис с его преобладающей ориентацией на «перестройку сознания» адепта<sup>1</sup>. Однако Арада Калама оказывается одной из «двуипостасных» личностей, совмещающих деятельность мистика-практика и философа-дискурсиста. И нас не могут не заинтересовать его аналитические выкладки.

В ответ на просьбу ученика ознакомить его с учением об «освобождении» живых существ Арада предлагает ему осмыслить следующую структуру индивида:

«Природа», «модификации», рождение, старость и смерть — все это зовется бытием (*sattva*), о твердый в

<sup>1</sup> Подробнее о четырехчастной структуре гностических текстов, моделирующих инициацию адепта в мистерию эзотерического знания, см.: Шохин В. К. Санкхья-йога и традиция гностицизма. — Вопросы философии, 1994, № 7 — 8. С. 193 — 202.

бытия! постигни это. При этом знай: то, что зовется “природой” (*пракрити*), о знаток природы! есть пять материальных элементов, “самость”, интеллект, а также “непроявленное” (*авьякта*). А “модификации” (*викара*) постигни как объекты, способности (*индри*), руки, ноги, [органы] речи, испражнения и размножения, а также ум-манас.

Тот же, кто познает это “поле” (*кшетра*), называется поэтому “познающим поле” (*кшетраджня*) — размышляющие об Атмане называют Атмана “познающим поле”.

Капила со своим учеником известны здесь как “сознание”, а Праджапати со своими сыновьями — как “лишенное сознания”.

То, что рождается, стареет, закабалется и умирает, должно познаваться как проявленное. Непроявленное же познается как противоположное [по своим признакам]» (ст. 17 — 22).

Если учение о структуре индивида позволяет понять общие онтологические условия и «закабаления» и «освобождения» (об онтологии здесь уже можно говорить без кавычек, поскольку вводится сама первокатегория «бытие»), то механизм «закабаления» описывается Арадой через предлагаемую им схематизацию менталитета индивида:

«Незнание, действие, алчность известны как причины перевоплощений. Человек, пребывающий в этой триаде, не выходит за пределы того “бытия” благодаря “неправильности”, “самости”, “смешению”, “наложению”, “неразличению”, “неправильным средствам”, “привязанности” и “отпадению”.

То, что называется “неправильностью”, есть то, что делает противоположное [тому, что должно] — когда человек не так делает делаемое и неправильно мыслит мыслимое.

“Я говорю, я знаю, я иду, я стою” — так здесь, о лишенный самости! функционирует “самость”.

То, что видит различные вещи как одно — как [один] кусок глины, — называется здесь, о лишенный смешения! смешением.

То, что [считает] Атмана умом, интеллектом и действием, а всю группу — Атманом, [есть] “наложение”. То,



что не видит различия между “сознанием” и “лишенным сознания”, а также между различными “природами”, вспоминается, о знающий различия! как “неразличение”.

Возгласения “Намас!” и “Вашат!”, окропление водой и прочее известны у мудрых, о знаток средств! как “неправильные средства”.

То, благодаря чему неразумный привязывается всей душой, мыслью и действиями к объекту, называется, о лишенный привязанности! “привязанностью”.

То, что примысливает: “Это — мое”, “Я [принадлежу] тому” и приносит страдание, познается как “отпадение”, благодаря которому “падают” в перевоплощении” (ст. 23 — 38)<sup>1</sup>.

Если перевести стихи Ашвагхоши на язык философской прозы, мы обнаружим, что Арада предлагает две большие классификационные схемы. Одна из них представляет то, что в современной философии обозначается как онтология индивида, вторая — то, что соответствует феноменологии сознания.

В первом случае мы имеем дело с последовательно дуалистической схемой. Здесь представлена оппозиция двух онтологических слоев: «сознательное» — «познающий поле» — Атман противопоставляется «лишенному сознанию» — «полю» — «бытию». Последнее включает, в свою очередь, также три «слоя»: класс «природ», класс «модификаций» (вторые вторичны по отношению к первым, но не «растворяются в них) и три начала: рождение, старость и смерть. Первый и второй классы включают — и это уже третий уровень иерархии начал индивида — соответственно 8 и 16 элементов. Среди элементов класса «природы» различаются пять материальных элементов, «самость» (*аханкара*) — субстативация «примысливания-себя» к любому познавательному и волевому акту («Я вижу горшок», «Я желаю его приобрести» и т. д.), «интеллект» (*буддхи*) — субстантивация способности суждения («Это — горшок, а это — ткань» и т. п.) и, наконец, глубинное и по определению неопределимое начало

<sup>1</sup> Учение Арада Каламы приводится по критическому изданию «Жизни Будды» Ашвагхоши: *The Buddhacarita of Āśvaghōṣa. Pt. 1. Sanskrit Text. Ed. by E. H. Johnston. Calcutta, 1936. P. 128 — 136.*

«непроявленное» — не поддающееся «спецификации» субстантивированное ядро бытия индивида. Среди элементов класса «модификации» различаются пять способностей восприятия, пять органов действия, пять объектов восприятия и «ум» — синтезатор результатов функционирования способностей восприятия и органов действия. В итоге перед нами иерархизированная, «вертикальная» схема элементов бытия индивида, коих в общей сложности насчитывается 28 или, по-другому, 1 духовное начало + 27 других начал существования индивида, из которых три обеспечивают его рождение, пребывание в этом мире и прекращение последнего.

Феноменология сознания «записана» по простой, «горизонтальной» схеме. Здесь выявляются три аспекта менталитета, обеспечивающие пребывание индивида в мире страдания и перевоплощений — в сансаре. Интеллектуальному аспекту этого менталитета соответствует уровень «незнание», а ему, в свою очередь, шесть характеристик сознания: «неправильность», «самость», «смещение», «наложение», «неразличение», «отпадение», аспектам же эмоциональному — «жажда» и волевому — «действие» только две характеристики — «привязанность» и «неправильные средства». При этом существенно важно, что, по Араде, не субъект совершает те или иные действия, к чему то привязывается и многообразно заблуждается, но сами эти установки, интенции его сознания. Потому сама «неправильность» ответственна за то, что «человек не так делает делаемое и неправильно мыслит мыслимое» или «отпадение» ответственно за то, что индивид ложно привязывается к тому, что не есть его «я», и «падает» в сансару. Потому эти установки сознания здесь субстантивируются, становятся автономными, наподобие улыбки чеширского кота из «Приключений Алисы в стране чудес», которая была от самого кота достаточно независима.

Хотя Арада утверждает, что жертвенные возгласения, кропление водой и прочие обрядовые действия, предписанные в Веде, суть «неправильные средства» (потому и нельзя говорить, что перед нами вполне «ортодоксальный» философ), его схемы убеждают в том, что он — продолжатель поздневедийского теоретизирования. Прежде всего это обнаруживается в самой установке

на построение многоуровневой иерархии начал индивида. Так, у ритуаловедов обряд агништома описывался как «подмножество» обряда атьягништома, а обряд укхья — как элемент обрядов шодаши и ваджапея. Точно таким же образом начало «ум» включается в класс «модификации», как те, в свою очередь, в «сверхкласс», именуемый «полем». Налицо также сходства в конструировании понятия «непроявленное». Оно определяется как противоположность началам «проявленного» (куда включаются все «модификации» и все «природы», кроме самого «непроявленного»), которые подвержены рождению, старости и смерти. Следовательно, «непроявленное» строится как «отрицание» того, что называется «проявленным» — как домашний обряд определялся в качестве «отрицания» признаков обряда торжественного, который принимался за «начало отсчета» (см. выше).

Известное сходство с поздневедийскими определениями объектов обнаруживают и определения Арада Каламы. Так, определение «природы» как единства пяти материальных элементов, «самости», интеллекта и «непроявленного» соответствует, на языке современной логики, типу экстенциональных определений. Определение же типа «то, что видит разные вещи как одно — как [один] кусок глины, называется “смещением”» — явный случай определения через описание. Это типичные способы дефинирования объектов у поздневедийских теоретиков, по существу еще достаточно архаичные, но вполне свидетельствующие о началах аналитики.

Данные структуры ведийского теоретизирования воспроизводятся у Арады вовсе не потому, что он был ревностным традиционалистом, но потому, что таковы были парадигмы древнеиндийской рациональности в целом, и иных быть не могло: сложились уже именно эти. Любой философ, обращающийся к аналитическим задачам — задачам классификации, дефинирования и иерархизации своих объектов, — имел уже наработанные методы, которые ему оставалось применить для своих целей. С точки зрения мировоззренческой Арада представляет собой по меньшей мере двойственную фигуру. С одной стороны, он отстаивает идею Атмана как чистого субъекта, который не может быть, в свою очередь, объектом чьего-либо опыта и

не может быть включен в какие-либо классы элементов бытия — потому само обозначение «бытие» приложимо у него лишь к тому, что есть «поле». В этом смысле он оказывается одним из первых философов-традиционалистов в Индии. С другой стороны, его философии ближе всего философия откровенного «диссидента» Пакудха Каччаны. Их сближает дуалистическая модель онтологии индивида — в обоих случаях духовное начало «выносится за скобки» психофизического агрегата индивида и отделяется от него. Другая черта сходства — введение в список «основных начал» некоторых динамичных сущностей, которые и не духовны и не материальны: у Пакудхи это удовольствие и страдание, у Арады — рождение, старость и смерть. Различий основных также два. Во-первых, из двух радикальных дуализмов дуализм Арады радикальнее: он, как и Пакудха, отделяет духовное начало от познания, чувства и действия, но в том случае оно определяется все же как «одушевляющее начало» (джива), а здесь лишь как чистый субъект, «познающий поле». Во-вторых, Арада в значительной мере ориентирован на сотериологические задачи, его интересуют проблемы «закабаления» и «освобождения», тогда как Пакудхе было вполне уже достаточно знать, что убивающий на самом деле не убивает, а убиваемый не становится убитым.

3. Значение Алара Каламы связано прежде всего с тем, что в его лице мы имеем дело с мыслителем, предопределяющим основные схемы важнейшего направления индийской философии — системы санкхья. По существу, его наследие и можно интерпретировать как первую по времени версию протосанкхьи. Здесь уже вполне продумано последовательное дуалистическое мировоззрение, составляющее ядро философии санкхьи — мировоззрение, исходящее из оппозиции «чистого субъекта» и психофизического агрегата. И здесь же вполне четко размечены элементы мира санкхьяиков: феномены «проявленного», их ноуменальное ядро в виде «непроявленного» и отличный от того и другого «познающий поле», по отношению к которому они являются объективными сферами, «полем». Вполне обозначены и специфически характерные для санкхьи исчисления «проявленных» начал: слово *sāṃkhya* и означает «то, что от ис-

числения» (но исчисление гораздо более конкретного свойства, чем «беспринципные» нумерологические схемы адживиков).

Алара Калама был в определенном смысле и основателем будущей йога-даршаны: философия йогоинов базируется на категориальной системе санкхьяиков и их исчислениях «проявленного». Однако пока речь идет именно о протосанкхье. Иерархия начал «поля» или «бытия» еще не приобрела макрокосмические характеристики, и «непроявленное» еще не стало Первоматерией всего мира, какой станет производное от нее первоначало Прадхана или Праkritи будущей санкхьи. Поэтому здесь отсутствуют и знаменитые космогонические выкладки санкхьяиков, согласно которым Прадхана периодически порождает начала Буддхи, Аханкару, Манас и прочие «зоны», пока имеющие только «индивидуальные измерения». Отсутствуют у Алары и три гуны — глубинные модусы просветленности, активности и инерции мира и индивида, составляющие характернейшее достояние санкхьи и «замещаемые» у него «наивными» началами рождения, старости и смерти (которые делают, как мы видели, «проявленное» тем, что оно отличается от «непроявленного», но не относятся поэтому ни к первому, ни ко второму).

Сфера влияния Алары Каламы в истории индийской философии была, однако, шире. Предания о том, что Будда был его учеником, возникли не на пустом месте. Мы убедимся в том, что Будда был многим ему обязан — и не только освоением дхьян, но и своими теоретическими установками. Совсем не случайно, что Алара был первым, кому он захотел поведать о своем «просветлении». Единственный фундаментальный предмет их расхождений — признание Аларой духовно неделимого и бытийно неизменного Атмана, и вся будущая история санкхьи и буддизма будет историей «семейных раздоров», понятных лишь в контексте «семейных отношений»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Хотя Будда действительно разошелся со своим наставником из-за признания последним Атмана как перманентного и неизменного субъекта, точнее «свидетеля» опыта, Алара в большей степени, чем любой другой современный Будде философ, «освободил» Атмана от познавательной, волевой и эмоциональной активности (передав ее отдельным

Среди основных приобретений, которые индийская философия сделала благодаря Алара Каламе, следует выделить открытие «чистого субъекта». Никто из философов шраманской эпохи не заострил до такой степени проблему «я» и «не-я», как этот подвижник с Виндхйских гор. Другое его достижение следует видеть в тонких различениях ментальных феноменов. Так, описание «неразличения» позволяет говорить о «метафизическом» уровне незнания, а «самости», «наложения» и «отпадения» — об опытно-психологическом, притом также на различных уровнях. Безусловны достоинства самих его классификационных построений: хотя они восходят по типу к поздневедийской предфилософии, Аalara был среди тех, кто очень много сделал для «трансплантации» этих теоретических схем в философов. Однако его вклад в превращение «я» в «не-я» также оказался весьма значителен. «Чистый субъект» Аалары (и всех последующих санкхьяиков и йогинов) оказался вполне очищенным от всякого личностного содержания. То, что «обычному сознанию» представляется индивидуальным сознанием, оказывается серией вполне «анонимных» функций: заблуждается «наложение», ошибается «неправильность», а жизнь ценит «привязанность». Если продолжить это рассуждение дальше и вполне последовательно вывести, что зло совершает не индивид, но сама «неправедность», то последствия такого мировоззрения для морали и религии представляются самоочевидными.

---

«диспозициям сознания») и тем самым способствовал той возможности его «вынесения за скобки», которая и была осуществлена в буддизме. Исчисление же функций и объектов начал и диспозиций сознания в древней санкхье было частично утилизировано в будущих буддийских калькуляциях дхарм.

## МАГАНДИЯ

1. Комментарий к палийскому канону сообщает, что Будда на пути в столицу государства Ватса, куда он направился по приглашению трех богатых мирян — Гхоситы, Куккуты и Паварики, остановился в брахманском селении страны Куру под названием Каммасадхама. Здесь брахман Магандия, у которого была дочь, которая также звалась Магандией и чьей руки тщетно добивались многие люди высокого звания, заметил (будучи человеком образованным) 32 знака совершенства на теле Будды (признаки великого мужа) и возжелал сделать его своим зятем. Попросив гостя немного подождать, Магандия привел дочь, одетую в лучшие платья. Будда ничего не ответил и ушел. Жена Магандии, разбиравшаяся в «тонких материях», обратила внимание супруга на то, что после гостя остался отчетливый след: это означало, что тот, кому он принадлежал, должен быть свободен от всех желаний и потому вовлекать его в matrimониальные дела бессмысленно. Магандия, однако, проигнорировал мудрые замечания жены и, догнав Будду, вновь предложил ему дочь в жены. Тогда Будда поведал ему о своем прошлом, в частности о том, что он подвергся искушению со стороны трех дочерей Мары, которые не смогли соблазнить его. В сравнении же с ними дочь Магандии — лишь труп, наполненный 32 нечистотами, к которому Будда не захотел бы прикоснуться и ногой. Дочь брахмана, узнав о содержании этой беседы, люто возненавидела Будду и до конца дней не переставала мстить ему. Брахман же вступил с ним в дискуссию.

В соответствующей «Магандия-сутте» сообщается, как почтенный брахман вопрошает Будду, каких он придерживается философских взглядов (*диттхи*), добродетелей, практики, образа жизни и какое исповедует учение о перевоплощении души, если отвергает его дочь — это

«сокровище среди женщин». Будда отвечает, что, рассмотрев все известные ему учения, он не смог принять ни одного из них, но зато в поисках истины обрел «внутренний мир». Тогда опытный в полемике Магандия задает новый вопрос: если все известные учения отвергаются, то как вообще может быть объяснено само понятие «внутренний мир» (*аггхаттасанти*)? Будда ответа не дает, но утверждает, что существование «чистоты» не может быть обосновано ни «взглядами», ни религиозной традицией, ни знанием, ни добродетелью, ни делами, ни отрицанием их. Следует же, отбросив их все и не принимая ничего другого взамен, спокойно не желать существования. Магандия возражает: если о «чистоте» невозможно судить на основании «воззрений», «не-воззрений», религиозной традиции, знания, добродетели, а также на основании отсутствия таковых, то получится бессмыслица. Вместе с тем хорошо известно, что, как раз опираясь на определенные философские взгляды, многие и обрели «чистоту». Будда завершает диалог рассуждением о вредности философских воззрений (которые, считает он, лишь вызывают у Магандии чувство гнева и не дают ему обрести «внутренний мир»), брахманских предрассудков в общении с другими людьми, о пользе отшельничества и необходимости прекращения полемики с кем бы то ни было и о чем бы ни было. Комментарий сообщает, что после завершения этого диалога Магандия с женой принял учение Будды, отдал дочь под опеку дяди, ушел от мира и стал архатом — буддийским «святым»<sup>1</sup>.

2. Трудно, конечно, судить о том, обнаружил ли Магандия вместе с женой на теле Будды 32 знака «великого мужа» и какова была его дочь, это «сокровище среди женщин», в сравнении с дочерьми Мары, но рассказанная история в целом не представляется совершенно невозможной. Более того, за именем Магандии вполне может скрываться одна из значительных философских фигур брахманизма среди тех, кто отважился вступить в полемику с самим Буддой. В одной из сутт канона из коллек-

<sup>1</sup> «Магандия-сутта» включена в собрание очень кратких, но древних сутт «Сутта-нипаты» (ст. 835 — 844) — одного из старейших разделов палийского канона.



ции Ангуттара-никая перечислены десять направлений мысли эпохи Будды, в числе коих и некие «магандики». Буддхагхоша видит в них «титхиков», т. е. брахманистов. Вполне возможно, что интересующий нас брахман принадлежал к этому полутечению-полуклану брахманов<sup>1</sup>. Хотя рассказ о дискуссии Будды с Магандией относится к группе сутт, посвященных теме критики философствования как такового (с позиций буддийского экзистенциального мировоззрения), а потому носит в известной степени литературно-условный характер, сама тема диспута представляется весьма реалистичной для шраманской эпохи. Реалистична и аргументация Магандии, включающая постановку сразу нескольких философских проблем сотериологического порядка. Первая из них: возможно ли существование «практических ценностей» как таковых при отсутствии теоретических? Вторая проблема: возможно ли обоснование конкретной «практической ценности» (такой, как «внутренний мир» или «чистота») без обращения к более общим параметрам религиозной практики? Третья проблема: существуют ли критерии, по которым можно было бы судить о результативности той или иной практики, и если существуют, то в чем они?

Из сказанного следует, что Магандия интересовался проблемами теоретических оснований «практической философии». Его позиция несовместима с позицией Будды, который предстает в этом диалоге порядочным демагогом, отрицающим мировоззренческие основы религиозной практики. Элемент демагогии, разумеется, в том, что Будда придерживался определенных «взглядов» и, критикуя «взгляды» как таковые, отвергал на деле лишь те, которые плохо совмещались с его собственными. Аргументация Магандии поэтому попадала в цель, и Буддхагхоса, вероятно, выдает желаемое за действительное, сообщая об «обращении» рассудительного брахмана.

<sup>1</sup> В Ангуттара-никае перечислены десять «конфессий» времени Будды, в числе которых (под номером 6) названы и *māgaṇḍiko*, которые расположены в этом списке между паривраджаками и носителями треножника, по всей вероятности брахманистскими аскетами (ссылка дается на издание: *Anguttara Nikāya*. Ed. by R. Morris and E. Hardy, 4 Volumes. Vol. 3. L., 1885 — 1900. P. 276).

## ПОТТХАПАДА

1. Уже отмечалось, что паривраджаки — индийские «пилигримы» — объединяли неоднородные с конфессиональной точки зрения группы странствующих философов, среди которых можно различать близких и к «диссидентам» и к традиционалистам. Паривраджаки брахманистской ориентации были, как правило, брахманами по происхождению и увлекались «мирскими» проблемами — рассуждали об общественном быте, государственном устройстве, политике. В отличие от «диссидентствующих» они значительно большее внимание уделяли проблемам этики и правильного поведения, осмыслению традиционных обычаев и институтов (недаром они были близки к традиционалистам). Как «просветители» они стремились передавать свои многообразные познания самым широким слоям общества. В буддийских источниках отмечаются, как правило, их значительные успехи в классических дисциплинах брахманской образованности, о чем косвенным образом свидетельствует и относительная устойчивость их «философского куррикулума»: они обсуждают заданный набор философских проблем. Другие признаки паривраджаков-брахманистов — отсутствие увлечений внешними атрибутами аскетизма и «харизматичности», лояльное отношение к Будде и его ученикам. Наконец, последний и весьма нетривиальный их признак состоял в том, что в ряде случаев их имена означают прозвища в связи с определенными болезнями и физическими недостатками. Этот признак любопытен тем, что сближает их с учителями науки политики — артхашастры.

Всем этим признакам отвечают буддийские сообщения о паривраджаке по имени Поттхапада, т. е. «страдающий слоновой болезнью». Его встрече с Буддой посвящена

отдельная сутра Дигхя-никаи, которая так и называется «Поттхапада-сутта». Согласно комментарию Буддхагхосы к этой сутте, он был богат, происходил из брахманского рода и чаще всего его можно было встретить в той же знаменитой роще Джетавана, близ столицы Кошалы — Шравасты, куда очень любил заходить и Будда со своими учениками. По «Поттхапада-сутте», он часто останавливался с другими «пилигримами» в знаменитом «холле для полемики», который специально для паривраджаков соорудила царица Маллика, чтобы здесь встречались представители самых разных направлений мысли (см. выше).

Когда Будда, решивший навестить рано утром Поттхападу (перед сбором милостыни в Шравасты), приблизился к «холлу для полемики», паривраджаки уже давно обсуждали мирские дела, рассуждая о царях, министрах, войнах, сражениях, ворах, яствах, напитках, одежде, жилищах, цветах, благовониях, средствах перемещения, городах, селах, странах, женщинах, героях, духах предков и вообще обо всем, «что есть и чего нет». Видя приближающегося Будду, Поттхапада призывает своих, обычно очень шумных, товарищей говорить потише, поскольку высокий гость не любит суеты, а его надо обязательно задержать как специалиста по определенным вопросам. Когда Поттхапада поприветствовал Будду по всем правилам тогдашней куртуазности, гость спросил, какими материями на сей раз заняты в Малликараме. Паривраджак уклонился от ответа: было бы неразумным тратить драгоценное время столь значительного лица на обсуждение пустяков, и он хочет воспользоваться возможностью задать Будде более серьезные вопросы.

Прежде всего он желает знать мнение гостя по предмету недавней дискуссии, в которой участвовали весьма многие рассудительные шраманы и брахманы. Обсуждалась проблема причин возникновения и «угасания» состояний сознания индивида. Одни утверждали, что состояния сознания появляются и исчезают вполне спонтанно, беспричинно. Другие допускали возможность воздействия на состояния индивида со стороны шраманов и брахманов, наделенных особыми оккультными способностями, а также небожителей. Третьи же ставили во-

прос в другой плоскости: как эти состояния сознания соотносятся с Атманом? Будда сразу отвергает первое решение вопроса как заведомо несостоятельное. И возникновение и «затухание» мыслей связано с определенным тренингом, практикой, потому о случайности здесь не может быть и речи. Пользуясь моментом, он излагает все стадии «практического пути», согласно своему учению. Они начинаются с упражнений в нравственности, с самодисциплины, с определения внутренних «препятствий», продолжаются четырьмя стадиями медитации (дхьяны): на первой достигаются радость и счастье, но сохраняются размышления и «изыскания», на второй радость и счастье уже только от сосредоточения, на третьей ощущается лишь блаженство устранимости от всего, на четвертой — отсутствие и радости и страдания — и все завершается «конечными сосредоточениями» на бесконечном пространстве, бесконечном сознании и, в конце концов, на состоянии ничто. Поттхапада задает ему новый вопрос: следует ли признавать одно высшее состояние сознания или можно допустить несколько таких «пиков»? По мнению Будды, ответ не может быть однозначным: сама предложенная им иерархизация состояний сознания означает и то, что их несколько, и то, что есть одно высшее (ответ, отметим, несколько странный, потому что не так уж сложно по той же предложенной иерархии ответить на вопрос и однозначно).

Следующей проблемой, вызвавшей, по словам Поттхапады, дискуссию, был вопрос о том, предшествует ли сознание (*санна*) знанию (*нанна*), или они синхронны. Для Будды затруднения нет: сознание однозначно предшествует знанию, и никак не может быть по-другому. Но вот на вопрос о том, идентично ли сознание Атману, Будда задает ему контрвопрос — как он понимает Атмана. В ответ Поттхапада излагает учение об иерархии уровней Атмана, в то время достаточно известное. Первый уровень Атмана есть нечто тонкоматериальное (*оларика*), составленное из четырех стихий (земля, вода, ветер, огонь) и питающееся пищей. Второму уровню соответствует некоторое ментальное образование (*манамайя*), также наделенное определенными органами и способностями. Третий уровень Атмана — бесформенное (*арупи*) и

состоящее из сознания (*саннамайя*). Будда полагает, что во всех случаях Атман никак не совпадает с сознанием, особенно в первой позиции. Потому, если следовать трактовке Поттхапада, вопрос должен решаться так: состояния сознания — одно, Атман — другое.

Далее Поттхапада задает десять вопросов, поставленных «догматически»: можно ли считать мир безначальным, полагая, что любое мнение, отличное от этого, ложно? Можно ли считать мир, напротив, имеющим начало во времени? Бесконечен ли мир? Конечен ли мир? Идентичны ли одушевляющий принцип и тело? Различны ли они? Далее следует вопрос о посмертном существовании «совершенного» в форме развернутой тетралеммы: существует ли он? не существует? и существует и не существует? не существует и не не существует? Будда отмечает, что по всем этим проблемам он не выражает своего мнения. Причина в том, что эти проблемы и их решения не ведут к пользе, не связаны с дхармой, не способствуют правильному поведению, устраненности, очищению от желаний, спокойствию, успокоению сердца, истинному знанию, нирване. Значительно более «перспективны» другие вопросы: о страдании, его причинах, его прекращении и пути, ведущем к его прекращению. Они способствуют правильному поведению, устраненности, очищению от желаний и т. д.

После ухода Будды другие паривраджаки набрасываются на Поттхападу за то, что тот «спасовал» перед шраманом Готамой, хотя тот не смог толком ответить ни на один из поставленных вопросов: Поттхапада поддакивал-де ему и как бы соглашался с ним, вместо того чтобы вступить с ним в диспут. Поттхапада разделяет их мнение, что Будда не ответил на вопрос о безначальности мира и прочие, но заявляет, что тот указал зато на нечто более важное — на путь, ведущий к истине. Потом он в сопровождении Читты, сына дрессировщика слонов, приходит к Будде и рассказывает, как ему досталось от «коллег» по дискуссиям, а Будда заверяет его в том, что он среди них, слепых, — единственный зрячий. Беседа продолжается, и Будда вспоминает, как многие шраманы и брахманы уверяли его в том, что Атман после смерти счастлив и блажен. Будда тогда, в свою очередь, спраши-

вал их, были ли они сами блаженны хотя бы полдня или полночи, счастлив ли мир в целом, знают ли они путь достижения счастья и слышали ли сами от каких-либо богов, что те обрели, наконец, обители счастья и могли пригласить их туда к себе. Поскольку они не могли ответить положительно ни на один из этих вопросов, Будда сравнил их рассуждения о том, чего они не знают, с человеком, который любит «самую красивую женщину в стране», никогда ее не видел, или с человеком, который возводит лестницу к мансарде несуществующего дома. Поттхапада восхваляет Будду и становится его последователем, а его товарищ Читта, получив удовлетворивший его ответ об Атмане, становится одним из первых в буддийской общине и со временем — архатом<sup>1</sup>.

2. Диалоги Поттхапады с Буддой в высшей степени реалистичны, как и сама стратегия, очень искусная, обращения брахманов-интеллектуалов в буддийскую веру. Но нас занимает больше фигура Поттхапады как философа до его обращения. Фигура это, правда, не представлена в своей «творческой ипостаси»: философ просто предлагает на обсуждение топики философских дискуссий своего круга. Но они и сами по себе представляют немалый интерес, свидетельствуя прежде всего о том, что существовали брахманские философские кружки, исследовавшие средствами рационального дискурса материал «откровений» брахманского гносиса. Так, известно, что в древней «Тайттирия-упанишаде» выделялись Атман пищи, Атман дыхания, Атман мысли, Атман распознавания и Атман блаженства (II.2 — 5)<sup>2</sup>. Поттхапада же и его «коллеги» выстроили из них трехступенчатую иерархию уровней Атмана, решив оставить Атман первый и третий и сконструировав еще один из четвертого и пятого, различая их вполне формально, а потому и теоретично — как уровни материальный, полуматериальный и нематериальный в собственном смысле слова. Замечание Будды по поводу того, что ни один из этих «срезов» Атмана не совместим с состоянием сознания, не совсем корректно:

<sup>1</sup> Архат — «совершенный», высшая ступень достижений в раннем буддизме и в буддизме хинаяны («узкая колесница»).

<sup>2</sup> Ср. Пайнгала-упанишада II.7.

оно правильно лишь в связи с первым «срезом» и частично со вторым, но никак не с третьим. Вместе с тем наличие трех «срезов» свидетельствует о том, что Атман еще не понимается как собственно духовное начало, ибо последнее должно быть по определению «простым»<sup>1</sup>.

С указанной проблемой связана и дискуссия относительно соотношения сознания, знания и Атмана. Дискуссия эта не оставляет сомнений в том, что ее участники должны были представить и дефиниции самих исходных понятий «состояние сознания» и «знание». В зависимости от соответствующих дефиниций они и должны были расходиться в том, что первично. Обсуждение проблемы происхождения и исчезновения состояний сознания убеждает, что все предложенные взгляды принадлежали тем, кто отделял состояния сознания от Атмана: при допущении их идентичности — Поттхапада упоминает и о такой альтернативе — сам вопрос «снимается», ибо Атман перманентен. Таким образом, дискуссии в «холле для полемики» позволяют считать, что начало собственно брахманистского философствования обнаруживало значительные творческие импульсы.

---

<sup>1</sup> Первому уровню Атмана, по учению Поттхапады, соответствуют два первых Атмана из тех семи, которые рассматривались материалистами-учхедавадинами, настаивавшими на разрушении Атмана после смерти по «Брахмаджала-сутте» (Ш.10 — 11): «Поистине, поскольку этот Атман, наделенный формой, состоящий из четырех материальных элементов и происходящий от матери и отца, после разрушения тела разрушается, гибнет и посмертно не существует, постольку этот Атман подвергается полному разрушению... Есть, поистине, почтенный! и другой Атман, “божественный”, наделенный формой, принимающий участие в чувственных удовольствиях и принимающий материальную пищу. Ты его не знаешь и не видишь. Я его знаю и вижу. И поскольку он действительно, почтенный! при разрушении тела разрушается, гибнет и после смерти не существует, постольку, почтенный! этот Атман подвергается полному разрушению» (см. Приложение).

## ВАЧЧХАГОТТА

1. Как и предыдущий философ, этот паривраджака происходил из богатого брахманского рода и, согласно комментарию к палийской «Тхерагатхе» («Песни старцев»), стал экспертом в дисциплинах традиционной брахманской образованности. Собственное имя его нам неизвестно, и мы знаем о нем лишь то, что он происходил «из клана Ваччхов». Ему посвящено сразу несколько сутт, в которых последовательно излагается история его обращения в буддизм.

По «Тевиджджаваччхаготта-сутте», Будда как-то посетил его в той же «обители паривраджаков» в Вайшали, где беседовал и с Поттхападой. Зная, что Ваччхаготта знаток брахманских дисциплин, в том числе «трехвидового знания», или Трех Вед, Будда предложил ему новую интерпретацию «трех знаний», назвав себя специалистом в таких трех областях знаний, как сведения о своих прежних рождениях, о «божественном видении» и о том, как разрушать препятствия для «освобождения» (*асава*). Сутта завершается тем, что Ваччхаготта «возрадовался тому, что поведал ему Будда».

Следующий этап обращения философа описывается в небольшой, но весьма содержательной «Ваччхаготта-сутте» из Маджджхима-никаи, в которой Будда поучает его относительно ненужности тех же «метафизических вопросов», которые он «разоблачал» и в беседе с Поттхападой. Вероятно, эта беседа стала решающей для будущего конфессионального выбора паривраджака, ибо Будда превосходно знал, как воздействовать на интеллектуалов его эпохи. Тем не менее философ не сразу отрекся от своей «метафизической любознательности» и продолжал ставить абстрактно-теоретические проблемы самым видным ученикам Будды — Моггаланне, Ананде и



Сабхия Каччане. Поэтому в «Ваччха-сутте» из Самьюттаникаи Будда вынужден снова объяснять ему, почему он, в отличие от паривраджаков, не обсуждает проблему безначальности (соответственно небезначальности мира) и другие. Ваччхаготта выражает восхищение тем, что позиции Будды и Моггаланны полностью совпадают, ибо не часто можно встретить подобное единодушие учителя и ученика.

Сомнения у философа все-таки остаются, и в «Ваччхаготта-сутте» из собрания Ангуттара-никаи он интересуется, почему Будда рекомендует мирянам подавать милостыню именно своим последователям, а не другим. На этот вопрос наивного философа Будда отвечает, что любая милостыня, конечно, похвальна и даже отходами, брошенными в озеро, могут питаться водяные животные, но она более «результативна», если ее давать добрым, а не злым. Есть у него исчерпывающий ответ и на вопрос, кто же эти «добрые». Это те, кто отринул похоть, ненависть, лень, возбужденное состояние души, а также все колебания и сомнения. Философ, конечно, не догадался, что, по мнению его наставника, врач, если перефразировать евангельское слово, нужен не больным, но преимущественно здоровым...

Завершающий этап обращения Ваччхаготты в буддизм представлен в «Маха-ваччхаготта-сутте» из Маджджхима-никаи. Паривраджак посещает Будду в его любимой роще Велувана, что близ столицы Магадхи — Раджагрихи, и просит ответить на вопрос, что такое благое и не-благое. Будда объясняет, что благое — это отсутствие алчности, отсутствие отвращения к чему-либо, отсутствие смущения и т. д., а не-благое — соответственно все противоположное. Но добавляет к сказанному, что те, кто следует его учению, могут вполне рассчитывать как минимум на хорошее будущее рождение и в качестве «программы-максимум» на нирвану. Философ наконец «сдается» и просит принять его в сангху. Но Будда с этим не торопится (видимо, потому, что тот слишком уж долго раздумывал) и устанавливает для него четырехмесячный срок подготовительного искуса. После завершения этого срока тот возвращается, и Будда дает ему дальнейшие инструкции по дхарме. Еще через две недели Ваччхаготта радостно

сообщает учителю о том, что он уже достиг понимания всего того, что доступно не-архату. Будда дает ему уже совсем «продвинутый курс»: он будет совершенствоваться в медитации, достижении «инсайта» и шестеричного умозрения (*абхинна*). Наконец, бывший паривраджак сообщает, что преуспел уже и в этом, достигнув архатства, но Будда и так уже все знает — ему поведали о том сами небожители.

Философские интересы Ваччхаготты до его обращения в буддизм раскрываются преимущественно в том диалоге, который он вел с Буддой по сведениям «Ваччхаготта-сутты» из Маджджхима-никаи. Во время посещения Будды в роще Джетавана близ Шравасты Ваччхаготта обратился к нему с серией вопросов: считает ли он, что мир безначален (всякий другой взгляд ложен), полагает ли он, что мир конечен или, наоборот, бесконечен, отождествляет ли он душу и тело или различает их. А затем предложил ему тетралемму в связи с посмертным существованием «совершенного»: существует ли он после смерти? не существует? существует и не существует одновременно? не существует и не не существует? Получив на все вопросы негативные ответы, паривраджак снова их перечисляет в том же порядке (начиная с проблемы безначальности мира) и недоумевает, почему его собеседник не принимает ни один из предложенных тезисов. Тот объясняет, что придерживаться этих взглядов (начиная с того, что мир вечен) — значит принимать всерьез сами «взгляды», полемику и все «бремя взглядов», а это сопровождается страданиями, ущербностью и не ведет к бесстрастию, успокоению, знанию, пробуждению, нирване.

Ваччхаготта не принимает сказанного и вопрошает, каких же тезисов придерживается Будда, если все перечисленные им отвергаются. Тогда его собеседник излагает свое кредо, заключающееся в учении о пяти скандхах и в убеждении, что при разрушении, игнорировании, приостановлении и отбрасывании всех воображений, «предположений» и скрытой гордости, возникающей от сознания: «Я — деятель», «Это — мое действие», индивид «освобождается», избавляясь от привязанностей.

Паривраджак полемизирует: но где же и как тогда появляется сам монах, чей ум «освобождается»? Будда от-

вечает, что выражение «появляется» будет в данном случае нерелевантным. Точно такой же ответ дается и на три других вопроса, согласно которым его можно было бы считать тем, кто «не появляется», «появляется и не появляется», «не появляется и не не появляется». Тут паривраджак, испытывая полное недоумение, теряет всякий интерес к беседе, которая вначале казалась ему столь многообещающей. Будда полагает, что он и должен испытывать смущение, потому что дхарма глубока, трудно постижима, премирна, превосходна и находится за границами возможностей дискурса, с коим так свыкся ум философа. Но чтобы он понял, каким образом ни один член тетралеммы может не оказаться релевантным, Будда спрашивает его, куда уходит погасший огонь: на восток, север, запад или юг? Паривраджак вынужден согласиться, что ни один из четырех вопросов нельзя признать правильно сформулированным. Будда заверяет его, что и интересующие его проблемы могут быть оценены аналогичным образом<sup>1</sup>.

2. Биография Ваччхаготты как типичный случай обращения образованного брахманистского философа в буддизм, бесспорно, реалистична. Будда осуществил здесь все возможности своей миссионерской стратегии, чтобы показать паривраджаку превосходство высшего менталитета над философским. И для того, кто считал философствование высшим источником познания, сравнение философских проблем с некорректным способом употребления языка должно было быть аргументом, конечно, очень сильным. Однако, как и в случае с Поттхападой, этот паривраджак интересуется нас как представитель брахманистского философского направления, до того как он стал буддийским прозелитом.

Особенность этого направления связана, как представляется, с тем, что его «участники» обсуждали и онтологические проблемы и те, которые на современном философском языке можно было бы условно обозначить как

---

<sup>1</sup> Основной диалог Будды и Ваччхаготты изложен по изданию: The Majjhima-Nikāya. Ed. by V. Trenckner and R. Chalmers. Vol. 1. P. 484 – 487.

агатологические<sup>1</sup>. В самом деле, вопрос, с которым паривраджак обращается к Будде — что такое благое и неблагое? — предполагает теоретическое решение и подразумевает наличие предложенных дефиниций, вероятно, уже «апробированных» на «философских симпозиумах» паривраджаков. То обстоятельство, что Будда переводит этот вопрос в «практическую» плоскость, предлагая собеседнику свой метод достижения нирваны, свидетельствует о различии двух подходов: теоретического и прагматического. Одновременно паривраджаки круга Ваччхаготты обсуждали десять классических тезисов, начиная с тезиса о безначальности мира. Их совпадение в этом с коллегами Поттхапады убеждает в том, что именно в среде «пилигримов» брахманистской ориентации окончательно канонизировались нормативные топики шраманского философствования, связанные с проблемами безначальности и бесконечности мира, соотношения души и тела, существования «совершенного» после смерти. Поэтому в качестве исследователей и бытия и блага они заметны на фоне и предшествующего направления, которое было представлено преимущественно «онтологистами», и тех «аксиологистов», к которым мы сейчас и обратимся.

---

<sup>1</sup> Термин «агатология» — от греческого слова *agathon* (благо), букв. «учение о благах», — введен нами с целью отделения учения о благах от учения о ценностях в собственном смысле — аксиологии (от слова *axia* — «ценность», «достоинство»). Применяя это обозначение к предмету изыскания последующих индийских философов, мы руководствуемся тем, что уже первый из них, Угтахамана, работал над определением категории блага (*хусала*). В этом он отличался от тех «скользких утрей», которые отказывались и от определения блага, и от характеристики любых феноменов в качестве «благих» или «неблагих».

## УГГАХАМАНА

Среди таких философов выделяется паривраджак Уггахамана Саманамандикапутта. Его имя, означающее «Пучеглазый, сын Саманамандики», при его истолковании вызывало расхождение авторитетов. По Буддхагхосе, основным именем философа было Сумана, прозвище же Уггахамана он получил из-за любознательности; мы уже знаем, что брахманистским паривраджакам была присуща склонность интересоваться самыми многообразными «мирскими» материями. Один же из английских палистов полагал, что мыслитель именуется по имени матери, которая звалась Сумана. Основным источником сведений о нем является «Саманамандика-сутта» собрания Маджджхима-никаи.

Когда Уггахамана пребывал в знаменитом «холле для полемики» Малликараме в обществе по крайней мере трехсот других паривраджаков, его решил навестить плотник Панчаканга, направлявшийся к Будде в рощу Джетавана. Уггахамана и его собеседники очень громко дискутировали, но когда он увидел приближающегося плотника, призвал их к тишине, ибо ученики Будды не любят шума, а значит, и этот не придет к ним на дискуссию, если они не успокоятся. Когда плотник приблизился, они обменялись приветствиями, и Панчаканга сел на почтительном расстоянии от паривраджака. Уггахамана предложил ему обсудить, кого следует считать искусным отшельником, «реализовавшим» все благо (*сампаннакусала*). Таковым, по его мнению, может считаться тот, кто стал обладателем четырех добродетелей: непричинение зла кому бы то ни было телом, словом, намерением и всем образом жизни. Мудрый плотник не одобрил и не отверг эту дефиницию, но молча отправился своей дорогой и пересказал происшедшее Будде. Тот подверг опре-

деление паривраджака критике, отметив, что по этому определению самым совершенным может считаться уже младенец, ибо он воздерживается от всех четырех видов зла. Будда предлагает предпочесть другой идеал аناхорета — это тот, кто проходит восьмеричный путь, ведущий к избавлению от страданий<sup>1</sup>.

Ирония Будды вполне оправданна: дефиницию Уггахаманы действительно следовало бы уточнить, сузив ее таким образом, чтобы четырехвидовое воздержание от зла квалифицировалось как сознательное, целенаправленное. Но значительно важнее сама постановка вопроса об определении того, что следует считать благом. Это определение, которое париврадajak предлагает в диспуте с другими своими «коллегами» по дебатам, предполагает, возможно, что в среде брахманистских паривраджаков конкурировали два понимания блага — как положительного идеала и как «отрицательного». Последнюю позицию и выражал Уггахамана<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> История с Уггахаманой изложена по изданию: The Majjhima Nikāya. Ed. by V. Trenckner and R. Chalmers. Vol. 2. P. 22 – 29.

<sup>2</sup> Существовала еще и третья позиция, выражаемая теми «скользкими утрями», о которых сообщает «Брахмаджала-сутта» и которые, как мы знаем, давали уклончивый ответ на вопрос, следует ли считать то-то благом и то-то не-благом: «Это не мое [суждение]. Я не говорю, [что дело обстоит] так, не говорю, [что] иначе, что не так или что не так» (см. Приложение).

## САМАНДАКА, КАТИЯНА, ТИМБАРУКА

Счастье, как и благо, относится к категориям «практической философии», но содержание этих категорий различно, что видно из противоположности соответствующих понятий. Определяя что-то как не-благое, мы даем ему отрицательную оценку, определяя же состояние какого-либо индивида как не-счастье, мы констатируем лишь некий факт, известное положение дел, выражающееся в конкретной ситуации. По меньшей мере три брахманистских паривраджака из многочисленных, можно полагать, философов, интересовавшихся мнением Будды относительно счастья и не-счастья, привлекли внимание составителей палийского канона.

О Самандаке известно, что он посетил знаменитого ученика Будды по имени Сарипутта в Уккачеле, задав ему вопрос о природе нирваны. Повторно он зашел к нему в Налакагаме, где спросил о том, как тот понимает счастье и не-счастье.

В результате Самандака пришел в буддийскую сангху. Но он и прежде знал одного «мирянина» по имени Катияна (имя позволяет предположить снова высокое брахманское происхождение), который находился не в лучшем состоянии после того, как Будда начал проповедовать свое учение (возможно, к Будде ушли и какие-то его ученики). Встретившись с Самандакой-буддистом (он фигурирует и под именем Саманнакани), Катияна поинтересовался, каковы способы достижения счастья в этом мире и в будущем. Его бывший приятель, а теперь уже наставник рекомендует ему следовать благородным восьмеричным путем, предложенным Буддой.

В Шравасте Будду навещает еще один паривраджак, по имени Тимбарука, которого тот же вопрос интересует с более, можно сказать, умозрительной точки зрения. Он

интересуется происхождением, причинами счастья и несчастья. Будда заверяет его в том, что все обусловленные состояния (в том числе и эти два) укоренены в незнании (*авиджджа*). Тимбарука стал его последователем<sup>1</sup>.

Два вопроса, которые задал Сарипутте паривраджак Самандака, дают, на наш взгляд, основание предполагать, что «нирвана» — центральное понятие всей буддийской сотериологии — была общим достоянием многих философских кружков шраманской эпохи (подобно тому, как термин «татхагата», означавший у буддистов Будду, первоначально был равнозначен просто «совершенному», независимо от конфессионального содержания). В этом случае «нирвана» находится в поле «счастья» и «совершенства», объединяя значение и того и другого<sup>2</sup>. Вероятнее всего, философы круга Самандаки интересовались в большей степени первым аспектом нирваны, чем вторым. Однако «счастье» и «совершенство» настолько близки, что отделить этих философов от «моралистов» можно лишь условно.

---

<sup>1</sup> Самандака и Тимбарука упоминаются в Самъютта-никае (IV.20 — 21; IV.261 — 262) и в Агуттара-никае (V.121 — 122), Катияна — в «Песнях старцев» — «Тхерагатхе» (ст. 35).

<sup>2</sup> Одно из значений термина *nibbāna* — «состояние здоровья, благополучия». См.: Rhys Davids T. W., Stede W. Pali-English Dictionary. P. 362.



## ВЕКХАНАССА И ЕГО УЧЕНИКИ

«Совершенство» ассоциируется в нашей системе понятий с двумя предыдущими, а именно со «счастьем» под углом зрения «блага». Определением этой «составной» категории и интересовался почтенный паривраджак Векханасса, представивший свое понимание совершенства на суд Будды. Этому сюжету посвящена специальная «Векханасса-сутта» собрания Маджджхима-никаи. Посетив Будду в Джетаване и предложив ему свою трактовку этого предмета, он услышал, что его «совершенство» — лишь «очищенное» удовольствие (*сукха*), т. е. то, что составляет нераздельную «пару» со страданием, а потому оно не может быть принято как конечный идеал. Совершенства достигают лишь сами «совершенные», или буддийские архаты. Векханасса расстроен, но Будда утешает его и постепенно обращает в свое учение. В сутте паривраджак именуется также Каччана, следовательно, он принадлежал к уже хорошо нам известному прославленному брахманистскому роду, к тем паривраджакам, которые учили о наличии «высшего света» и «бесконечно счастливого мира»<sup>1</sup>.

В комментарии к этой сутте высказывается предположение, что Векханасса пришел к Будде, узнав, что его ученик Сакулудайи потерпел поражение в споре с последним и решил сам выяснить, в чем было дело. В «Маха-Сакулудайи-сутте» из Маджджхима-никаи Будда сам посещает Сакулудайи, пребывавшего в знаменитой обители паривраджачков роще Мораниване, близ Раджагрихи (Сакулудайи присутствовал и во время визита Будды в другую обитель паривраджачков в Раджагрихе — на берегу речки Сапшини). Ему, а также другим известным

<sup>1</sup> О Векханассе см.: Маджджхима-никая II.40 — 42.

«пилигримам», таким, как Аннабхара, Варадхара и пр., Будда объясняет, что такое истинный брахман. Это не тот, кто происходит из жреческого «сословия», но тот, кто достигает совершенства<sup>1</sup>.

Обращение Будды к образу истинного брахмана вполне соответствовало его миссионерской стратегии: задача заключалась в том, чтобы убедить носителей брахманистских ценностей, что подлинным толкователем этих ценностей может быть только Будда, а не «ограниченные» брахманистские авторитеты, которые знают лишь поверхность истины. Но сама апелляция к образу истинного брахмана существенно важна в данном случае в связи с тем, что паривраджаки круга Векханассы склонялись к положительному идеалу совершенства (потому и образ «брахмана» желательно было наполнить именно позитивным содержанием). Об этом свидетельствует и сближение Буддой идеала Векханассы с идеалом счастья как удовольствия. Значит, Векханасса и его ученики были в известном смысле оппонентами Уттахаманы, который интерпретировал благо «негативно» — в качестве устранения отрицательных интенций и состояний сознания.

---

<sup>1</sup> О Сакулудайи см.: Маджджхима-никая II.1 – 22. Аннабхара иногда зовется Анугхара.

## САНДЖАЯ БЕЛАТТХИПУТТА

1. Уже отмечалось, что одной из особенностей начального периода индийской философии было широкое распространение нестандартных моделей рациональности. Среди наиболее модных была и так называемая тетраlemma. Некоторые философы, рассуждавшие о том, является ли мир конечным или бесконечным, считали, что мир нельзя характеризовать в качестве конечного, бесконечного, конечного и бесконечного, но только в качестве и не-конечного и не-бесконечного. Однако были и такие, которые отвергали не только первые три способа ответа на подобные вопросы, но и четвертый, противопоставляя тетраlemме то, что можно условно назвать антитетраlemмой, считая целесообразным, таким образом, вообще воздерживаться от всех возможных суждений по такого рода метафизическим вопросам. При этом их «негативистская» позиция отличалась своей принципиальностью от позиции тех «скользких утрей», которые отказывались высказывать определенные суждения относительно того, что можно считать благом и не-благом. В самом деле, те философы воздерживались от ответа на поставленный перед ними вопрос по «внутренним» соображениям: они боялись ошибиться, впасть с субъективизм, потерпеть поражение в диспуте и в результате прийти в уныние, бесполезное для их духовной жизни. Иными словами, отказ дать ответ на какие-то вопросы мотивировался соображениями, не связанными с самим характером этих вопросов. Здесь же уклонение от ответа обуславливается самой «материей», тематикой вопросов, которые представляются практически неразрешимыми по самой своей природе.

Среди таких принципиальных «негативистов» выделяется исключительно яркая фигура философа, которого

звали Санджая, сын Белаттхи, по палийским текстам, и Санджая, сын Вайрати, по санскритским буддийским источникам. Тексты палийского канона не оставляют сомнений в том, что он был основателем весьма значительной школы философов в Раджагрихе. Конечно, там утверждается, что очень многие из его учеников позднее перешли в буддийскую общину, в их числе знаменитейшие будущие последователи Будды Сарипутта и Моггаллана, которые увлекли за собой не менее 250 человек. Важнее, однако, само значительное число этих «отпадших», что явно свидетельствует об успехе школы Санджайи. Одним из учеников его буддисты уверенно называют и паривраджака Суппию, который ожесточенно поносит Будду в беседе со своим учеником Брахмадаттой (тот его, напротив, защищает), и эта их беседа в парке Амбалаттхика стала рамкой всей «Брахмаджаласутты».

Паривраджаком среди учеников Санджайи был не только Суппия. Сарипутта и Моггаллана (на санскрите их имена соответствуют Шарипутре и Маудгальяне) родились, по буддийским преданиям, в один и тот же день в дружественных брахманских семьях, получили традиционное брахманское образование и воспитание и увлеклись философией под влиянием мимической пьесы, которая помогла им узреть непостоянство всех вещей. Вступив в школу-общину Санджайи, они в обществе других «пилигримов» странствовали по всей Джамбудвипе, вступая в дискуссии с образованными брахманами (проходившими, мы помним, и искус в науке локаяттика). К тому же «сборищу» принадлежал и Павиттха, брахман из Магадхи, прошедший, как указывают источники, основательный тренинг в диалектическом искусстве. Буддисты красочно расписывают отчаяние Санджайи, когда все эти его ученики стали переходить к Будде (он якобы неоднократно падал в обморок, и из горла у него от расстройства шла кровь), но более, чем эти сатирическо-мелодраматические подробности (при которых, вероятно, желаемое частично выдавалось за действительное), важны сведения о «пилигримстве» его учеников: эти сведения позволяют предполагать, что и Санджая мог быть паривраджаком.

2. Основной фрагмент, связанный с Санджаей, — его ответ царю Аджаташатру на вопрос о плодах подвижничества. «Если ты меня спросишь, — начинает свою речь Санджая, — «есть ли другой мир?», то если бы я считал, что другой мир есть, я бы ответил тебе, что он есть. Но это не мое суждение. Я не считаю, что [дело обстоит] так, что иначе, что не так, что не не так. [И если спросишь:] «Не правда ли, что другого мира нет?», «Не правда ли, что он есть и его нет?», «Не правда ли, что его нет и не нет?», [ответ будет тот же]. «Есть ли нерожденные существа другого мира?», «Или их нет?», «Или они есть и их нет?», «Или их нет и не нет?», «Есть ли плод, "вызревание" добрых и злых дел?», «Или нет плода, "вызревания" добрых и злых дел?», «Или он есть и его нет?», «Или его нет и не нет?», «Существует ли Татхагата после смерти?», «Или Татхагата не существует после смерти?», «Или Татхагата и существует и не существует?», «Или Татхагата не существует и не не существует?», [то я отвечу так же]. Если ты меня спросишь: «Не правда ли, Татхагата не существует и не не существует после смерти?», то я бы так и ответил, [коли считал бы так]. Но я не считаю так, не считаю иначе, не считаю, что не так, и не считаю, что не не так»<sup>1</sup>.

Это рассуждение Санджайа воспроизводится без изменений в «Брахмаджала-сутте» (II.27), когда Будда выявляет четвертую позицию «скользких угрей», противопоставляя ее первым трем (см. Приложение). Составитель текста отмечает, что шраман или брахман, дающий подобные ответы на соответствующие вопросы, отличается особой глупостью и тупостью (в отличие от других «уклонистов», руководствующихся иными соображениями). То, что составитель текста метит точно в Санджаю, следует и из того, что процитированный фрагмент «Саманнапхала-сутты» также завершается ремаркой царя Аджаташатру, что Санджая «самый глупый и тупой» из всех, кого он вопрошал. Точно так же характеризуется он и в «Сандака-сутте», где приводятся способы его

<sup>1</sup> Фрагмент переведен по изданию: The Dīgha Nikāya. Ed. by T. W. Rhys Davids and T. E. Carpenter. Vol. 1. P. 58 — 59.

«уклонения» от ответа на вопросы<sup>1</sup>. А что думают о Санджае ученые, которые пытались разобраться в этой, на наш взгляд, весьма интригующей фигуре в ранней индийской философии?

Классик немецкой индологии Г. Якоби придерживался мнения, что нежелание Санджаи отвечать на «метафизические вопросы» объясняется тем, что они «трансцендентны и запредельны по отношению к человеческому опыту<sup>2</sup>. Японский исследователь философии вайшешика Х. Уи определял воззрения Санджаи как «скептицизм, с одной стороны, и начальную стадию критики знания — с другой, подобно софистам в греческой философии»<sup>3</sup>. Индийский историк философии Б. Баруа, склонный к компаративистике, называл Санджаю индийским Пирроном и отмечал, что он, как и глава греческих скептиков, поднял скептицизм до уровня научной доктрины, проложив путь для критического метода исследования в философии. Отмечал он и то, что если бы Санджая была таким «простофилей», каким его изображают буддисты, они сами не уделяли бы ему столь пристального внимания. Он уклонялся именно от тех вопросов, ответ на которые — чистая спекуляция. По мнению индийского ученого, можно говорить о двояком значении «критического метода» Санджаи для будущей индийской философии: установление границ человеческого познания и отвлечение философского разума от спекулятивных проблем в целях привлечения их внимания к высшему благу, ментальному равновесию: здесь он прямой предшественник и Джины и Будды<sup>4</sup>. Английский индолог А. Кит видел в нем агностика, т. е. философа, отстаивающего непознаваемость конечных истин, который был первым из тех, кто «сформулировал четыре возможности: существования, не-существования, того и другого и ни того, ни

<sup>1</sup> См.: Маджджхима-никая I.520 — 521.

<sup>2</sup> Jaina Sutras. Pt. 2. Uttarādhyāyana and Sūtrakṛtāṅga. Transl. from orig. Prakrit by H. Jacobi. — Sacred Books of East. Oxf., 1895. Vol. 45. P. XXVII.

<sup>3</sup> Уи Н. The Vaiśeṣika Philosophy. L., 1917. P. 23.

<sup>4</sup> Barua B. A History of Pre-Buddhistic Indian Philosophy. P. 327 — 332.

другого»<sup>1</sup>. П. Раджу ставил вопрос о месте Санджаи в истории индийской философии шире: он сравнивал его метод не только с «негативными предикациями» Будды (в связи с теми же «метафизическими вопросами») и неоднозначной предикацией в джайнизме («В известном смысле *A* есть *P*», «В известном смысле *A* есть *не-P*» и т. д.), но также с критикой «спекулятивных высказываний» Нагарджуны и даже Шанкары. Вместе с тем он сближал Санджаю с витандиками — эристами, которые вели спор ради спора и победы в диспуте<sup>2</sup>. Японский буддолог Ш. Миямото также пытался выявить соотношение логики Санджаи, Будды и Джини. Последняя располагается как бы посередине между первыми двумя. «Система» Санджаи весьма близка «буддийской позиции неопишьюемого или невыразимого» в связи со спекулятивными проблемами. Он также отмечал, что мысль Санджаи недалеко от «логики пустоты» у Нагарджуны<sup>3</sup>. Составитель монументальнейшего словаря палийских имен Г. Малаласекера практически солидаризировался с Баруа — Санджая желал отвлечь внимание своих современников от «бесплодных изысканий и направить его на сохранение ментального равновесия»<sup>4</sup>.

Наиболее обстоятельно «феномен Санджаи» рассмотрел другой ланкийский буддолог, К. Джаятиллеке, в своем фундаментальном исследовании «Ранняя буддийская теория познания». Признавая возможность того, что Санджая был изобретателем тетралеммы, как думал Кит, он полагал более правдоподобными другие гипотезы — что тетралемма была общим достоянием всех индийских скептиков вообще и что, поскольку она засвидетельствована только в буддийских источниках, ее изобрели сами буддисты (которые описывают построения и других философов, в

<sup>1</sup> Keith A. B. *Buddhist Philosophy in India and Ceylon*. Oxf., 1923. P. 303.

<sup>2</sup> Raju P. T. *The Principle of Four-Cornered Negation in Indian Philosophy*. — *Review of Metaphysics*. 1953 — 1954. Vol. 7. P. 694 — 695.

<sup>3</sup> Miyamoto Sh. *The Logic of Relativity as the Common Ground for the Development of the Middle Way*. — *Buddhism and Culture*. Ed. Susumu Yamaguchi. Kyoto, 1960. P. 71 — 81.

<sup>4</sup> Malalasekera G. *Dictionary of Pāli Proper Names*. Vol. 2. L., 1960. P. 1000.

том числе Санджай, средствами собственного философского языка). Тем не менее он считал Санджаю вполне оригинальным философом, выделявшимся среди современников. По мнению Джаятиллеке, он, в отличие от скептиков материалистической ориентации, «был скептиком, допускавшим возможность трансцендентных истин» типа существования «совершенного» после смерти. В отличие от трех типов скептиков, о которых сообщает «Брахмаджала-сутта», Санджая не придавал, однако, значения «практическим удобствам» скептицизма, не следовал духовно-прагматической позиции (вопреки интерпретации Баруа и Малаласекеры). Потому если уж сравнивать Санджаю с греческими философами, то он гораздо ближе к «софистическому скептицизму», чем к скептицизму Пиррона и его учеников (Тимон и другие). Но с этой же «внеморальной» позицией связана, вероятно, и уничижительная оценка Санджай в буддийских текстах. Буддисты гораздо больше ценили духовно-прагматические установки других скептиков. «В результате буддисты могли считать его более заблуждающимся, чем других скептиков, которые, несмотря на свой теоретический скептицизм, имели достаточно здравого смысла, чтобы культивировать спокойствие ума, которое высоко ценили и буддисты»<sup>1</sup>.

Джаятиллеке подверг критике «неаккуратные» сопоставления скептицизма Санджай с джайнской концепцией неоднозначных предикаций. По существу, речь идет о диаметрально противоположных типах рациональности: Санджая отрицает все возможные суждения по «метафизическим вопросам», тогда как джайны их как раз признают истинными, но только выступают против их абсолютизации. Интерпретации Джаятиллеке принимает и отечественный буддолог А. А. Терентьев, который, однако, исключает возможность того, что сами буддисты были «инициаторами» логики негативных суждений. Они опирались на достижения шраманов и брахманов, одним из коих и был Санджая<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Jayatilleke K. Early Buddhist Theory of Knowledge. P. 133.

<sup>2</sup> Терентьев А. А. К интерпретации логико-методологических схем индийской религиозной философии. — Философские вопросы буддизма. Новосибирск, 1984. С. 59 — 66.



3. С последней позицией нельзя не согласиться. Буддисты не изобретали каких-то особых типов рациональности, но использовали те, которые были популярны среди их современников. Более того, они так резко высказываются о Санджае именно потому, что сам Будда заимствовал у него его «негативную диалектику», отрицая целесообразность высказываний как раз по тем же «метафизическим вопросам». И мы убедимся в том, что знаменитое молчание Будды очень близко исходным установкам этого философа. Только духом ревнивого соперничества можно объяснить данную ему буддистами оценку как «глупого и тупого» (точно так же, отметим, можно было бы со стороны противников буддизма оценить отказ от высказываний по этим проблемам и самого Будды). При этом буддисты старательно забыли о том, что именно у «глупого и тупого» Санджаи учились сами Сарипутта и Моггаллана. Именно здесь разгадка резких оценок, а вовсе не в том, что Санджая, как думает Джаятиллеке, игнорировал духовно-прагматические аспекты «негативной диалектики». Вместе с тем напрасны и предпринятые Китаом попытки приписать ему изобретение самой тетралеммы или считать его «соавтором» других скептиков: тетралеммы были общим достоянием всех философствующих шраманов и брахманов, тогда как Санджая, на что уже указывалось, вводит антитетралемму.

Что же касается сущности антитетралеммы, то очевидно, что она может рассматриваться как логическое развитие возможностей тетралеммы, притом не единственное. И тут Джаятиллеке, бесспорно, прав, отмечая, что типы рациональности Санджаи и джайнов находятся в соотношении «взаимодополнительности». Сложный вопрос — попытка истолковать позицию Санджаи как скептицизм. Если признавать, что скептицизм означает воздержание от суждений по «конечным истинам», то это «воздержание» у Санджаи напоминает скорее классический пирроновский скептицизм, нежели софистический — вопреки мнению Джаятиллеке. Вопреки же мнению Кита, он не столько не может высказываться о другом мире, о «нерожденных» существах, о последствиях действий и о бессмертии совершенного, сколько не хотел этого делать. Мотивы же его «негативной диалектики» для нас не сов-

сем ясны: буддисты, являющиеся нашими единственными информаторами, составляют лишь конечные выводы его дискурса, не раскрывая их предпосылок. Более чем вероятно, как то предполагали Баруа и Малаласекера, что он взвешивал и духовно-практические выгоды своей позиции, способствовавшей достижению «беспристрастия»; недаром многие из его учеников смогли впоследствии разделить неудовлетворенность Будды по поводу «заявлений» многочисленных шраманов и брахманов, которые без затруднений рассуждали о «метафизических материях», с легкостью принимая любые тезисы и контртезисы. Возможно, он призывал их к критическому анализу самого философского дискурса, предпринимая то, что в позитивизме нашего столетия называется критикой языка.

Влияние Санджая Белаттхипутты на будущую буддийскую философию несомненно, и совершенно правы те индологи, которые видели здесь переключку с Нагарджунной (II – III вв.). Основной текст мадхьямики «Мулямадхьямика-карика» открывается критикой категории причинности: вещи не возникают из самих себя, из другого, из себя и другого, не из себя и не из другого. Сходным образом решаются вопросы о вечности мира или о природе нирваны. И именно Нагарджуну с его знаменитой «негативной диалектикой» следует считать инициатором возрождения интереса к антитетраграмме в классической индийской философии – как в рамках буддизма, так и за его пределами.

Проблемы же сопоставления Санджайа с греческими скептиками мы рассмотрим позднее, при подведении итогов начального периода индийской философии.

## ДИГХАНАКХА

Племянником Сарипутты был Дигханакха, который также принадлежал к паривраджакам, но первоначально, судя по комментарию к Маджджхима-никае, был последователем Аджиты Кесакамбалы, следовательно, придерживался материалистического воззрения. Однако материализм также не удовлетворил его, и он разуверился во всех взглядах вообще. Сарипутта предложил ему навестить Будду и привел его в Сукаракхатилену. Беседе Будды с Дигханакхой посвящена специальная «Дигханакха-сутта» из Маджджхима-никаи. В начале их разговора, при котором присутствовал и Сарипутта, Дигханакха заверил Будду в том, что никакие воззрения удовлетворить его не могут<sup>1</sup>. Будда его спросил, относятся ли к тому, что он отрицает, и его собственные взгляды, подразумевая, что позиция Дигханакхи является самоотрицающей: ведь если он не признает никакого воззрения в абсолютном смысле, то не должно признавать и тот, согласно которому ни один взгляд не может быть признан, следовательно, и свой собственный, отрицающий правомерность любого взгляда. Дигханакха отвечает, что если он даже и придерживается своего взгляда, то это ничего не меняет, т. е. что, настаивая на своем взгляде, он не обязан признавать какой-либо другой. В ответ Будда предлагает классификацию трех возможных позиций: 1) я соглашаюсь с любым взглядом, 2) я не соглашаюсь ни с одним, 3) я соглашаюсь с некоторыми и не соглашаюсь с другими. Дигханакха придерживается второй позиции, которая сама по себе хороша, но при ее абсолютизации становится такой же «догматической», как и те взгляды, которые Дигханакху не устраивают. Потому в этой позиции также следует быть несколько более гиб-

---

<sup>1</sup> В тексте: «Все (sabbam) меня не удовлетворяет».

ким и вообще избегать полемики. Сутта завершается обращением Дигханакхи в буддизм<sup>1</sup>.

Аргумент Будды, конечно, точно попал в цель, ибо здесь вскрывается тот знаменитый парадокс «Лжец», который был разработан современными уже Дигханакхе греческими философами. В самом деле, высказывание «Все взгляды ложны» оказывается истинным, если оно само ложно, и ложным, если оно истинно<sup>2</sup>. Но нам интереснее в данном случае позиция самого Дигханакхи. Его диалог с Буддой позволяет считать, что перед нами скептик уже в классическом смысле, которого опровергают аргументом, ставшим классическим в полемике с последовательным скептицизмом в течение всей истории философии. Скептицизм Дигханакхи не только последователен, но и продуман. Нет сомнения, что он был готов к возражению того типа, которое предложил ему Будда, и знал, что ему придется, при отрицании всех вообще взглядов, сделать исключение для собственного. Другое дело, убедителен ли такого рода ответ. Но очевидно, что Дигханакха принадлежал к тем скептикам, которые размышляли не только над конечным выводом из своего скептицизма, но и над средствами его защиты.

Скептицизм Дигханакхи, конечно, отличается от позиции и «скользких угрей» и Санджая Белаттхипутты.

<sup>1</sup> Диалог Будды и Дигханакхи приводится по изданию: The Majjhima Nikāya. Ed. by V. Trenckner and R. Chalmers. Vol. 1. P. 497 – 501.

<sup>2</sup> По современной классификации этот парадокс, самореференциальное высказывание, относится к семантическим (в отличие от логических – теоретико-множественных). Между теми и другими, несмотря на различия, обнаруживается значительное родство. Ср., к примеру, шуточную модификацию теоретико-множественного парадокса Б. Рассела (Содержит ли множество всех множеств, не содержащих себя в качестве своего элемента, само себя?): деревенский парикмахер бреет всех тех и только тех жителей своей деревни, которые не бреются сами, должен ли он брить самого себя? (если он должен себя брить, то по определению не должен себя брить). Строго говоря, высказывание «Я лгу» не является высказыванием, ибо высказывание может быть либо истинным, либо ложным, но вскрывает реальные дискурсивные трудности (в отличие от софизмов, в которых обыгрываются трудности вымышленные, типа «Рогатый»: то, чего кто-то не терял, то он имеет; он не терял рогов, следовательно, он рогат).

Первые воздерживались от категорических высказываний о природе добра и зла и от оценок тех или иных поступков и явлений, руководствуясь соображениями духовно-практического характера или просто своей робостью перед лицом потенциального оппонента. Второй выделил определенный круг вопросов трансцендентного порядка, по которым он считал нецелесообразным высказываться, но круг этих «запретных тем» был достаточно ограничен. Дигханакха же отвергает любые «взгляды» как таковые независимо от их содержательного наполнения. Тем самым он завершает практически все логически возможные позиции воздержания от суждений на начальной стадии философии.

## ДЖИНА МАХАВИРА

Последним из «еретических учителей» буддисты называют Нигантха Натапутту. Первое имя означает, что ученики считали его «разорвавшим узы» этого мира, а второе — что он принадлежал к роду Натов, входивших в союз племен личчавов. Но вот джайнская литература называет много других имен того же лица, самые известные из которых — Санмати («Благомыслящий»), Вира («Герой»), Ативира («Особый герой»), Махавира («Великий герой»), Ниргрантха Натапутра («Порвавший узы из рода Натов») и, наконец, Джина — «Победитель». А это значит, что перед нами не кто иной, как сам основатель джайнизма (название это и происходит от имени Джины) — третьей по значительности религии Индии после индуизма и буддизма. Потому и сведений об этом учении у нас значительно больше, чем о пяти предшествующих. Можно даже сказать, что этих сведений свободно хватает сразу на несколько портретов интересующей нас фигуры. Каким образом это произошло?

1. Один из этих портретов вполне мог бы быть написан буддийскими красками — буддисты рассказали о Нигантхе Натапутте, пожалуй, больше, чем о пяти предыдущих учителях, потому, что он был создателем общины, наиболее успешно конкурировавшей с буддийской. Но именно это обстоятельство и сделало буддистов наиболее пристрастными: по их рассказам, Нигантха постоянно пытается нанести Будде поражение в споре и каждый раз терпит поражение, хвастается своими «сверхспособностями» и неизменно попадает впросак, стремится привлечь на свою сторону учеников Будды и неизменно теряет собственных и даже на смертном одре умудряется организовать раскол в своей же общине. Правда, за каждой пародией скрывается определенная

реальность, и у нас нет оснований сомневаться в том, что Джина Махавира в меньшей степени претендовал на «сверхспособности», чем его конкуренты (история индийских религий не знает исключений из этого правила). Но, конечно, к буддийским рассказам следует относиться очень настороженно, и мы будем приводить только те их сообщения, которые или не противоречат джайнским источникам, или производят бесспорно реалистическое впечатление. Основными же источниками, разумеется, следует считать джайнские. Но здесь тоже не все просто. Не позднее чем в I в. н. э. в джайнской общине окончательно уже оформился раскол, в результате которого она разделяется на шветамбаров («одетые в белое») и дигамбаров («одетые сторонами света»). И те и другие начинают создавать свою каноническую литературу, и известный уже нам канон шветамбарских текстов не считается авторитетным у дигамбаров, которые признают более поздние «трактаты» и объединяют их в свои «четыре веды». Здесь приводятся толкования и некоторых «узлов» биографии Джины Махавиры, и его учения. Потому и мы, отдавая в целом предпочтение сведениям шветамбарских книг, должны в некоторых случаях учитывать и позицию дигамбаров.

Каким же видят жизненный путь Джины Махавиры его последователи? Как и биография Будды, с которой мы ознакомимся позднее, жизнеописание основателя джайнизма содержит наряду с историческими сведениями и мифологические. Эту воду легенд не очень трудно отделить от молока истории, но мы не будем делать этого потому, что для нас важен образ «первого джайна» в призме его эпохи.

По представлениям джайнов за время нынешнего мирового периода (а индийцы верят, что их бесчисленное множество и что они безначальны) джайнизм успел уже семь раз исчезнуть в Индии (соответственно столько же раз появиться), и всякий раз джайнские священные тексты заново провозглашались новым «пророком» — тиртханкаром (букв. «создатель переправы»). Непрерывная передача учения установилась только начиная с 16-го тиртханкара, носившего имя Шантинатха, но нынешнее собрание священных книг связано с деятельностью 24-го, и им-то оказался Джина Махавира.

Как и все тиртханкары, он должен был родиться в царской, а не в жреческой семье. Он и родился в доме правителя одного рода в союзе племен личчхавов, владевшего их столицей Вайшали. Отца его звали Сидхартха («Осуществивший намерения»), а вот с именем матери связаны трудности. Шветамбары считают, что он должен был родиться от брахманки по имени Девананда, но поскольку тиртханкар обязан быть чистокровным царевичем, боги вынуждены были пойти на сложную «операцию». Под руководством самого Индры они переместили зародыш Махавиры из тела брахманки в лоно царевны Тришалы, сестры другого вождя личчхавов, по имени Четака. Дигамбары этот эпизод не признают, но зато признают, как и шветамбары, особые предзнаменования, якобы предшествовавшие рождению «великого героя». Разумеется, основатель джайнизма должен был еще в утробе матери продемонстрировать свои будущие добродетели. Он уже тогда начал практиковать основной обет джайнизма — *ахимсу*, или невреждение любому живому существу, воздерживаясь от причинения матери боли при движениях. Тогда же он обнаружил и образцовое послушание: зародыш Джини дал себе молчаливую клятву не оставлять мира до смерти родителей.

Махавира получил образцовое воспитание и образование, подобающее индийскому принцу. Но он был наделен и особыми способностями. Учитель, которого наняли родители «великого героя», отказался обучать его чему-либо, выяснив в первый же день занятий, что тот уже с рождения знает все науки. Отличался он и смелостью. Лазая по деревьям, его товарищи увидели в ветвях змею и разбежались, а он не испугался, схватил ее и отбросил подальше от места игр. Крайне аскетичные дигамбары утверждают, что он уже был изначально строгим подвижником. Но шветамбары сообщают, что он из сыновнего послушания женился и вкусил радости брачной жизни. Его супругой была прекрасная царевна Яшодхара, от которой он имел дочь. Эта дочь, однако, не принесла ему много радости, так как его зять Джамали стал впоследствии инициатором первого раскола в джайнской общине.

После смерти родителей Махавира испросил у старшего брата разрешение уйти от мира. Так в тридцатилет-



нем возрасте начались его подвижнические странствия. Он роздал все свое наследство, покинул дворец и даже волосы свои отдал богу Индре, который благоговейно принял этот дар великого тиртханкара.

Двенадцать лет Махавира вел суровую жизнь уединенного аскета, соревнуясь даже с признанными «чемпионами» по подвижничеству. «Подвижничал» он не самочинно, но по заветам аскетического ордена Паршвы (Паршванатхи), который почитали и его родители. Орден Паршвы следовал четырем предписаниям: воздерживаться от вредения любым живым существам, от присвоения чужого, от нарушения целомудрия и от лжи. Махавире этого показалось недостаточным, и он ввел новые предписания: обходиться без одежды, рассказывать о своих проступках наставнику и некоторые другие. Он сам очень усердно постился — рассказывают даже, что он провел шестимесячную и пятимесячную голодовки, — мало спал и почти все время посвящал медитации. Ни опасности, ни прекрасные девушки не могли отвлечь его от конечной цели — «освобождения».

Спустя шесть лет после начала странничества Махавира познакомился с уже хорошо известным нам учителем адживиков Маккхали Госалой. Вопрос о том, кто у кого учился, вызывал споры адживиков с джайнами. Но, как мы уже установили, первенство следует отдать все же Госале. Как иначе объяснить энергичную «проповедь наготы», которая отнюдь не требовалась в общине Паршвы, с которой Махавира был связан самым тесным образом? Строжайшее соблюдение вегетарианства и сыроедения также легко объяснить, если допустить влияние Госалы. Вскоре, однако, пути странников решительно разошлись, и Госала, если полагаться на джайнов, стал самыми разнообразными способами вредить своему бывшему другу, а теперь уже опасному сопернику (см. выше).

Через шесть лет после встречи с Госалой Махавира достиг, наконец, желаемого. Однажды летней ночью у дерева на берегу речки Риджупалика он обрел то «всеведение» (*кевала-джняна*), которое, как выражаются джайны, «бесконечно, превосходно, не имеет препятствий и полно...». Он познал и увидел все состояния всех живых

существ в мире — что они думали, говорили и делали в каждый момент своего бытия. Так он стал Джина-победитель, достиг полного знания о мире (и не-мире, добавляют с чисто индийским пристрастием к системности джайны) богов, обитателей адов, животных и людей.

По одному преданию, Джина стал сразу проповедовать великому множеству слушателей. Но более известно другое, согласно которому он на следующий день после обретения «всеведения» дошел до селения Модхьям Пава и остановился там в саду. В те дни одиннадцать образованных жрецов собрались совершить большое жертвоприношение. Джина обратился к ним с речью, убеждая их сохранить жизнь многочисленным живым существам. Одиннадцать ученых пытались обратить его в свою брахманскую веру, однако при приближении каждого из них к нему Джина силой своего знания обнаруживал их собственные сомнения в брахманском учении и обращал на путь следования своей дхармы. Из этих первых его учеников — их звали впоследствии ганадхары — наиболее известны Индрабхути и Судхарма. Двенадцатой ученицей стала женщина Чанданабала, возглавившая позднее женскую монашескую общину.

На четырнадцатый год после «просветления» Джини в его общине произошел раскол. Упомянутый уже Джамали подверг критике его учение и ушел из общины вместе с 500 монахами. Тревожили новую общину и последователи Госалы. Но она выдержала проверку временем. Согласно преданиям, Джина еще при жизни заложил основы четырехчастного объединения джайнов, создав «уставы» для монахов и монахинь, а также для мужской и женской групп мирян. В этом он опирался на своих ганадхаров — «вождей общины». Названный уже Индрабхути Гаутама (судя по второму имени, он должен был происходить из знаменитейшего брахманского рода) отвечал за хранение и начальную передачу учения.

Последние два года перед уходом из жизни Джина усердно воздерживался от пищи и непрерывно проповедовал. Однажды за полтора часа до рассвета, сидя «уединенный и одинокий... произнося 35 наставлений, в которых подробно излагались результаты кармы», он

умер, или, как выражаются джайны, «ушел в нирвану». Его кончина наступила в конце муссонного периода в городке Папа, близ Паталипутры, — тогда еще небольшого поселения на берегу Ганга. По выкладкам джайнских ученых событие это должно было произойти в 527 г. до н. э., и данный год обозначается ими как начало новой эпохи — вира самват («год героя»). Но мы вряд ли значительно ошибемся, если передвинем «нирвану» Джинны на полвека ближе к нам и ближе к середине V в. до н. э.

О том, что проповедь Джинны имела значительный успех, свидетельствуют даже буддисты. Из палийских источников следует, что джайны с самого начала приобрели весьма влиятельных покровителей в различных странах Северной Индии. Главным их патроном в Вайшали был казначей личчхавов Сихасенапати, в Наланде — богатый горожанин (видимо, нечто вроде российского «почетного гражданина») Упалигахапати, в Капилавасту — Ваппа. О том, что Джина сумел привлечь и знать, свидетельствует хотя бы то, что одним из его учеников был Абхаяраджакумара — побочный сын знаменитого царя Магадхи — Бимбисары. Его почитали и главы влиятельных кланов.

Хотя мы не скрывали мифологических мотивов в биографии основателя джайнизма, находящие многочисленные параллели в жизнеописаниях главных героев индуизма и буддизма, сомневаться в историчности Джинны Махавиры нет ни малейших оснований. Генезис и эволюция джайнской общины, обнаруживающей ряд важнейших специфических особенностей в сравнении с другими религиями шраманской эпохи, оказались бы совершенно необъяснимыми при допущении легендарности основателя джайнизма. Необъяснимыми были бы и различительные акценты джайнского аскетизма, который, включив многие черты древнего брахманского подвижничества, содержит элементы, структурирующие его по-другому, чем аскетические течения, предшествующие джайнизму и современные ему, например адживикизм. К этим элементам относится в первую очередь определяющее значение ахимсы, особое значение поста (в том числе и как средства религиозного самоубийства) и сам «калькуляционный», можно сказать даже талмудистский, подход к пра-

ведной жизни, выражающийся во множестве запретов и предписаний, засвидетельствованных уже в самых ранних слоях шветамбарского канона («Ачаранга-сутра» и др.). Поэтому вполне можно согласиться с оценкой личности основателя джайнизма, которую дает современная французская исследовательница К. Кайя: «Джайнское движение, вероятно, многим обязано миссионерскому рвению и одаренности Махавиры, равно как и его умению организовать сплоченное общество “духовных” и мирян... С течением времени это движение доказало свою достаточную динамичность, способность к продолжению деятельности Махавиры и даже, подобно ему самому, к завоеванию симпатий и поддержки многих правителей»<sup>1</sup>.

Личность Махавиры надежно закрепилась в сознании индийцев и не стерлась в нем даже через за два с половиной тысячелетия после его «нирваны». Пять основных, «благословенных моментов» его жизни — зачатие, рождение, начало отшельничества, «просветление» и уход в нирвану — празднуются джайнами и сегодня. День рождения Махавиры отмечается в Индии как всенародный праздник, во время которого, как и в день рождения Махатма Ганди (на мировоззрение которого, кстати, джайнизм оказал немалое воздействие), в стране закрыты все скотобойни, ибо он считал химсу — насилие над живыми существами — самым тяжким из всех проступков. В деревушке Кундаграма, близ Вайшали (к северу от современной Патны, в Северном Бихаре), где он, по традиции, родился, был воздвигнут мемориал и в 1956 г. размещен Институт пракрита, ахимсы и джайнологии.

Как уже отмечалось, немалое значение для изучения облика Джины Махавиры, его учения и первых последователей представляют свидетельства палийского канона буддистов-тхеравадинов. Джайнизм был одним из основных соперников буддизма в течение полутора тысячелетий (вплоть до «изгнания» буддистов из Индии в эпоху средневековья), и потому воззрения на него со стороны, с точки зрения оппонента, крайне ценны в контексте общеисторической перспективы. Конечно, сведения буддис-

<sup>1</sup> Caillat C. Mahāvīra. — The Encyclopedia of Religion. Ed. by M. Eliade. Vol. 9. N.Y., 1987. P. 130.

тов следует принимать с весьма значительными коррективами (см. выше). Во-первых, именно вследствие указанного соперничества они весьма тенденциозны, во-вторых, содержат элементы анахронизма. Джина был предшественником Будды и, по всей вероятности, завершил свой жизненный путь к тому времени, когда Будда начал свою проповедь (некоторые палийские тексты косвенно об этом свидетельствуют), между тем большинство палийских отсылок позволяют считать Махавиру современником основателя буддизма.

Согласно палийским текстам, Нигантха Натапутта, т. е. Джина, выступает в качестве одного из шести главных «еретических» учителей, от влияния которых Будда был призван освободить народ и правителей Магадхи и других североиндийских стран. Подобно некоторым другим «еретическим» учителям, вроде Пурана Кассапы, Нигантха претендует на полное всеведение, считая себя всезнающим, всевидящим и всепостигающим. Ему приписывается также высказывание: «Хожу ли я, стою ли, сплю или бодрствую, мое знание и видение всегда без перерыва предо мною». Эту «цитату» следует читать в контексте другого пассажа из Маджджхима-никаи: «Здесь какой-нибудь шраман или брахман претендует на бесконечное знание и видение как всезнающий и всевидящий [и говорит, что] когда он ходит или стоит, когда спит или бодрствует, знание и видение присутствуют при нем всегда и неизменно»<sup>1</sup>. В данном случае буддисты не расходятся с самими джайнами (разумеется, в свидетельствах, но не в оценке), ибо для последних учение о всеведении Джинны — одно из самых фундаментальных оснований их религии. Но вряд ли они приняли бы некоторые другие буддийские свидетельства. Например, о том, что близкий к Натапутте паривраджак Сакулудайи утверждал: когда Натапутту спрашивали о прошлом, он начинал пересказывать с одной темы на другую и пыгался обойти прямой вопрос, выказывая раздражение, дурное настроение и гнев. Или о том, что он претендовал на обладание

<sup>1</sup> В связи с претензиями Нигантхи Натапутты на всеведение см.: Маджджхима-никая I.92 — 93, 519, II.31, 214 — 216; Ангуттара-никая I.220.

«сверхсилами» без оснований. Так, когда Раджагахасеттхи предложил свою сандаловую чашу любому, кто сможет снять ее с жерди, Нигантха пытался сделать это с помощью уловок, но оказался неспособным перехитрить хозяина чаши. О том, как он с другими пятью «лже-учителями» пытался якобы соперничать с Буддой в манговой роще, мы знаем по биографии Пурана Кассапы.

2. В джайнских текстах Джине Махавире приписываются самые разнообразные высказывания как по «практическим», так и по собственно философским вопросам. Но если принять на веру, что все эти высказывания принадлежали самому основателю джайнизма, то наверняка попадешь впросак. Получится, что он давал оценки тем философским учениям, которые сложились уже значительно позднее его времени, и разрабатывал теории, которые никак не могли бы сформироваться в его эпоху. Потому мы просто вынуждены поставить мысленный эксперимент и представить себе, что именно из приписываемого Джине может относиться к его времени и может быть понято в условиях философских споров именно его эпохи. Здесь нам тоже помогают палийские источники, ибо Нигантха Натапутта был также одним из тех философов, к которым царь Аджаташатру обратился с просьбой разъяснить ему, имеют ли аскетические действия осязаемые плоды.

На свой «запрос» царь Магадхи получил разъяснение: «Великий царь! В это мире Нигантха огражден четырехчастным ограждением. Как же, о великий царь! Нигантха огражден четырехчастным ограждением? Он огражден от всей воды, он наделен устраненностью от всего, он очищен [от всего] посредством устраненности от всего, он заполнен устраненностью [от всего]. Потому, о царь! Нигантха огражден четырехчастным ограждением. И потому, о царь! Нигантха, огражденный таким образом четырехчастным ограждением, зовется “ушедшим”, “сдержанным” и “установленным”»<sup>1</sup>. Фрагмент следует считать вполне реалистическим, притом не только фактически, но и психологически: для Нигантхи Натапутты, не сомне-

<sup>1</sup> Фрагмент переведен по изданию: The Digha Nikāya. Ed. by T. W. Rhys Davids and J. E. Carpenter. Vol. 1. P. 57.

вавшегося в своем всеведении, было вполне естественным говорить даже в ответ на вопрос о плодах аскетизма прежде всего о себе. «Четырехчастное ограждение», разумеется, достаточно туманно (притом не только для нас, но и для буддийских комментаторов) и, если не считать того, что оно содержит намек на сырую воду, которую джайны избегали пить, дабы не причинить вреда живым существам, микроорганизмам, нуждается в реконструкции. Однако ясно, что здесь содержится классификация определенных ступеней поведенческого тренинга, которая позволяет видеть в Нигантхе философа-аналитика, использовавшего какой-то зашифрованный язык для обозначения видов и ступеней этико-аскетического действия.

Вероятно, Нигантха был единственным из всех философов, от которого царь Аджаташатру мог бы получить положительный ответ на свой вопрос о результативности аскезы. И он действительно получил его (хотя буддисты не позволяют Аджаташатру признать это). Нигантха даже не упоминает о том, что нет разницы между милосердием и убийством (вследствие непричастности реального индивида к тому и другому), как то проповедовали адживики и материалисты. Речь у него идет только о «самодеятельности» индивида.

По сообщениям древней «Сутракританги», Джина неоднократно выражал удивление по поводу того, как учителя, отрицающие ответственность индивида за свои поступки, могут вообще кого-либо учить. Те, кто следует за ними, подобны человеку, который потерялся в чужом лесу и идет за проводником, также не знающим дороги. Таких учителей он назвал акриявадины — те, кто учат о бездеятельности души. К ним он относил прежде всего двух известных нам философов. Пурана Кассапа, по его мнению, отрицает причинные связи между явлениями в жизни индивида, а Маккхали Госала, напротив, причинные связи признает, но видит причину всех явлений только в слепой судьбе.

Однажды Джина встретился с учеником Госалы по имени Садалупутта, богатым горшечником, и, взяв наугад один из его горшков, спросил, как этот горшок сделан — потребовалось ли для того, чтобы его сделать, усилие или нет. Тот ответил, что усилия не потребовалось,

поскольку, согласно его учителю, в мире не совершаются никакие действия, ибо все «установлено» само собой. Джина ответом не удовлетворился и спросил, что стал бы делать Саддалапутта, если бы кто-то из его слуг провинился, как бы он с ним поступил. Саддалапутта не усомнился, что наказал бы его по всей строгости. И тут Джина отвечает, что он не имеет никакого морального права так поступать, раз в мире не совершаются никакие действия и не прилагаются ни к чему никакие старания, но все «установлено». Ведь провинившийся слуга провинился потому, что не мог поступить иначе, им управляла всемогущая судьба, следовательно, он ни в чем не виноват.

Буддисты видели в учении Джинны, или, как они предпочитали его называть, Нигантха Натапутты, теорию, диаметрально противоположную фаталистической. Нигантха придерживался взгляда, что счастье и несчастье людей обусловлены не внешними по отношению к ним факторами, но индивидуальным выбором. Буддисты считали, что это его учение — в своем роде тоже крайность, так как нельзя признать, что индивид действует совершенно независимо от всяких условий. На самом деле Джина не отрицал, что не все зависит от индивида. Как и Госала, он признавал, что продолжительность жизни, телесная конституция, число органов чувств того или иного живого существа, а также его индивидуальные способности, склонности и возможности обусловлены той средой существования (сангати), которой он принадлежит. Соглашался он с Госалой и в том, что каждое существо как бы привязано к своей специфической природе (букв. «собственной природе» — сваххава), определяющей его чувства и эмоции и ответственной за его «взлеты» и «падения», а также и в том, что установлена сама длительность жизни каждого существа.

Не соглашался он с Госалой и с теми, кто мыслил подобно ему, лишь в одном — что сам выбор индивида также «запрограммирован», а потому отстаивал «учение о действии» (*кирия-вада*), ответственность каждого за свое будущее. По той же «Сутракританге», он говорил: «Когда я страдаю, печалюсь, раскаиваюсь в чем-то, слабею, нахожусь в беде или испытываю боль, то я причина этому, и когда другой страдает подобным же образом, он тому



причина»<sup>1</sup>. Джина утверждал, что никакие удовольствия или развлечения не могут помочь индивиду, ибо они суть одно, а он — другое. Друзья и родственники тоже не могут испытывать ничьих страданий. Человек рождается отделенным от всех, и так же умирает, и в таком же одиночестве возрождается после смерти в другом теле: переживания, сознание, интеллект, восприятие действительности и впечатления от нее принадлежат ему одному, он не может ни с кем их «разделить».

Хотя Джина высказывает здесь самоочевидные истины (за исключением учения о перевоплощении душ), тон его речи окрашен пессимизмом. Почему, например, он не говорит о том, что каждый также и кузнец своего счастья и сам является причиной того, что ему выпадают радости, и если с другим происходит то же самое, то он также является причиной своих положительных душевных состояний? Вместе с тем он выражает и известный оптимизм: «Глупые не могут разрушить действия действиями — мудрые могут разрушить действия устраненностью от действий». Смысл афоризма в том, что благодаря определенной практике человек может избавиться от последствий своих прошлых действий. Это высказывание тоже предполагает убежденность в возможности выбора: ведь фаталисты либо вообще отрицали возможность устранения страданий, либо и здесь полагались на всемогущую судьбу. Впрочем, оптимизм Джины достаточно ограниченный: его «освобождение» предполагает отрицание ценности мира как такового и всех связей, желаний и стремлений. Идеал его — устранившийся от всех и всего мудрец, высчитывающий последствия своих действий и стремящийся «блокировать» результаты этих следствий в виде разнообразной «зависимости» и даже тонкой кармической материи. Этот идеал вполне объясним, если признается само учение о карме — энергии, заставляющей душу бежать подобно току по проводам новых воплощений в результате действий, якобы совершенных ею в прошлых рождениях.

Помимо экзистенциальных проблем Джина интересовался и гносеологическими. Более того, он стал одним из

<sup>1</sup> Сутракританга II.1.31; II.33 — 41.

первых индийских философов, поставивших вопрос об иерархии источников знания. В одной из сутт Самьюттаникаи засвидетельствован его диалог с домохозяином Читтой. Нигантха Натапутта спрашивает его, верит ли он в утверждение шрамана Готамы (т. е. Будды), что существуют такие «трансы», когда прекращается любая дискурсивная, рассудочная деятельность. Читта отвечает, что не верит в это, а затем спрашивает самого вопросившего, что выше — вера или знание? Нигантха без затруднения отвечает, что знание. В ответ Читта подтверждает свое мнение, что верить в возможность подобных «трансов» было бы неразумно. Следовательно, в сознании буддистов Джина выступает в качестве рационалиста, для коего приоритет дискурса над верой очевиден. Если сопоставить сказанное с претензиями его на всеведение, то здесь не будет противоречия: он ставит свое знание, в том числе дискурсивное, над верой других людей.

Буддистам Джина запомнился и как большой знаток диалектического искусства. В самом деле, он был одним из первых, кто в Индии применил в полемических целях классическую дилемму — такую форму аргументации, целью которой является демонстрация того, что, какую бы оппонент ни принял из предложенных ему двух позиций, для него следует неблагоприятное решение вопроса. Так, Джина посылает Абхаяраджакумару к Будде в Раджагриху спросить у того, как сочетается порицание им Дэвадатты с претензиями отличаться от «обычных людей». Будде предлагаются две «возможности»: если считать, что он может порицать других, то он не отличается от «обычных людей», а если он не может этого сделать, то как он может говорить, что Дэвадатта обречен попасть в ад?

Джина, однако, чувствовал себя вполне уверенно и за пределами двузначной логики. Согласно «Суттракританге», он высказывается против любых «догматических» крайностей: не нужно считать, что мир не имеет начала или не имеет конца, что он вечен или, наоборот, не вечен. Исходя из этих альтернатив нельзя прийти к истине, это путь только к ложным воззрениям.

Кажется, что перед нами еще один вариант воздержания от суждений наподобие антитетралеммы Санджая

Белаттхипутты и других «скользких угрей». Но так только кажется. По «Бхагавати-сутре», когда Джину спрашивали, идентичны ли тело и душа или различны, он отвечал, что они идентичны и различны одновременно. Точно такой же ответ он давал и на аналогичные вопросы типа того, имеет ли тело форму или не имеет, наделено ли сознанием или лишено его. Причина подобного уклонения от однозначного ответа раскрывается в «Уттрадахьяна-сутре», из которой становится очевидным, что ложное знание происходит от того, что одна возможная точка зрения (*найя*) возводится в ранг абсолютной истины, тогда как последняя слагается на самом деле из всех точек зрения. А это значит, что тело и душа идентичны в одном аспекте и различны в другом. Так же обстоит дело с вечностью и невечностью мира и прочими «трансцендентными» проблемами, занимавшими умы индийских философов того времени. К философствованию Джина восходит и знаменитая притча, наглядно выражающая его «принцип дополнительности» точек зрения. Слепцам предлагается определить, что такое слон: один настаивает на том, что это только хобот, другой — что это бивни, третий — что это хвост и т. д., и каждый считает себя познавшим полную истину о слоне. Таким слепцам подобны те шраманы и брахманы, которые настаивают на одной какой-нибудь точке зрения на предмет, исключая все остальные.

И прав был К. Джаятиллеке, который, в отличие от многих других историков индийской философии, увидел в учении Джина о «точках зрения» не частный вариант «уклонизма» или того, что мы назвали антитетралеммой, но прямую противоположность ей. Если Санджая Белаттхипутта относит к неудовлетворительным любой ответ на «трансцендентные вопросы», то Джина как раз считает их всех вполне удовлетворительными, но только в соответствующих аспектах<sup>1</sup>. Истина заключается не в отвержении всех «взглядов», но в их соположении, не в «экстремизме» утверждений и отрицаний, но в «контекстном» подходе к любому высказыванию, которое правильно в своем контексте и ложно в «чужом».

<sup>1</sup> Jayatilleke K. Early Buddhist Theory of Knowledge. P. 139.

3. Все сказанное убеждает, что Джина Махавира — основатель одной из самых значительных религий Индии — может заслуженно считаться и одним из первостепенных индийских философов.

Основную его заслугу как философа следует видеть в том, что он стал одним из очень немногих мыслителей шраманской эпохи, решительно выступивших за идею результативности человеческих действий, а следовательно, и за концепцию автономности человеческого выбора, ответственности человека за свои поступки, за понимание индивида как активного субъекта. Его беседа с Саддалупутгой была, без сомнения, лишь одним из тех полемических диалогов, которые он вел с последователями предопределенности, фатализма Маккхали Госалы и многих учителей того времени. Аргументация от самой практики, вскрывавшая несоответствие между фаталистическим теоретизированием и требованиями разума, которые несовместимы с рассуждениями о полной безответственности индивида за свои поступки, вполне попадала в цель. Нет сомнения и в том, что Джина обращал внимание адживиков и прочих своих оппонентов на несоответствие между их теоретическими установками и их же аскетическими занятиями. Вполне закономерно, что Джина, оставляя «пространство» для активного субъекта, обращается к его внутреннему миру (что было бы в рамках детерминизма адживиков бессмысленно), его открытости для страдания, одиночества и смерти. Эти, говоря современным философским языком, экзистенциалистские акценты в мировоззрении основателя джайнизма свидетельствуют о том, что он, вплотную приблизившись к идее свободы воли, приблизился и к тому, что можно назвать личностной антропологией. Значение этих «подступов» видно и из того, что после Джины вопрос о свободе выбора и ответственности индивида за свои поступки — важнейший для формирования «онтологии субъекта» — сошел с повестки дня на индийских философских дебатах; основатель джайнизма остался среди очень немногих, приблизившихся к ней.

Внушительен вклад Джины и в развитие индийской логики. Уже говорилось о том, что ему принадлежит заслуга построения одной из начальных моделей правильной

дилеммы. Еще значительнее его принцип контекстности высказываний. Казалось, что после Санджая Белаттхипутты и прочих «уклонистов» с их антитетраграммой уже трудно придумать что-либо новое в области исчерпания логических возможностей избежания категорических высказываний. Но основатель джайнизма оказался диалектиком не только в начальном, но и в гегелевском смысле, обнаружив, что принципиальное воздержание от суждений само является определенной односторонностью, которая требует своего «восполнения» в критическом, но положительном ответе на возможность предикации. В классическом джайнизме эти установки привели к созданию особой методологической доктрины *анэканта-вада* — «доктрины не-односторонности», которая была направлена против абсолютизации любого подхода к описанию реальности. Утверждая, что всякая односторонность ведет к ошибке, ибо «не односторонняя» сама действительность, джайны лишь развивали исходные позиции своего учителя. Эти идеи анэканта-вады конкретизируются в двух других дискурсивных моделях: *найя-ваде* и *съяд-ваде*. Согласно первой можно выделить целую систему крайних, «экстремистских» подходов к реальности типа абсолютизации общего за счет конкретности, которая ведет к крайнему монизму веданты, или противоположной абсолютизации конкретности, которая ведет к буддийскому учению о всемгновенности. Согласно второй о любом объекте (например, о кувшине) можно высказаться семью способами:

- 1) что он некоторым образом существует;
- 2) что он некоторым образом не существует;
- 3) что он некоторым образом и существует и не существует;
- 4) что он некоторым образом «невыразим»;
- 5) что он некоторым образом существует и «невыразим»;
- 6) что он некоторым образом не существует и «невыразим»;
- 7) что он некоторым образом существует, не существует и «невыразим».

Последователи Джины хотят этим сказать, что желтый кувшин будет таковым при определенных условиях

(например, при свете солнца), не будет таковым при других условиях (например, при свете свечи), и одновременно настаивают на том, что любое словесное описание объекта будет неполным, обусловленным и «ограниченным», но, не желая абсолютизировать и эту характеристику, утверждают, что кувшин «невыразим» тоже лишь некоторым образом. Иными словами, основатель джайнизма заложил основы первой модели диалектической логики в мировой философии.

Тем не менее мы поступим согласно его же «завещанию», если воздержимся от абсолютизации его собственных достижений. И будем правы не только, вероятно, с джайнской точки зрения. Подойдя вплотную к учению о свободе воли, Джина Махавира сам же внес весьма значительный вклад в окончательную «консолидацию» тех мировоззренческих установок, которые свободу воли решительно ограничивают и исключают появление личностной антропологии. Речь идет об учении о карме, по которому индивид не является в своих действиях и образе жизни свободным от безначального «наследия» своих предыдущих существований. Критикой детерминизма Джина освободил учение о карме от тех несообразностей, которые обеспечивало этому учению мировоззрение адживиков. И отнюдь не случайно, что после «канонизации» учения о карме в индийской философии дискуссии об ответственности индивида за свои поступки в значительной мере «приглушаются». Учение же о контекстности истины, при всех его неоспоримых достоинствах, не свободно от одного «абсолютизированного» аспекта — от релятивизма. Релятивизм же противоречит самому джайнскому философствованию здравого смысла, ибо последний вынуждает нас желать, при всем учете многообразия реальности, ясности в вопросах о том, отлична ли душа от тела, имеет ли мир начало во времени, и даже в вопросе, является ли кувшин кувшином.

## САЧЧАКА

О том, что Джина был предшественником Будды, свидетельствует сообщение палийских текстов, согласно которым Будда и его ученики застали уже второе поколение джайнов, именуемых здесь нигантхами. К ним принадлежала и пара профессиональных полемистов, мужчина и женщина, которые предлагали пятьсот «диалектических тезисов» во время самостоятельного странствования по Северной Индии, пока не встретились в Вайшали, где местные жители решили поженить их, убедившись в том, что они равны друг другу в искусстве доказательств и опровержений. У них родились четыре дочери: Сачча, Лола, Ававадака и Патачара — и сын Саччака, которые продолжали ремесло родителей и пришли в Шравасту, поставив на городских воротах ветку дерева джамбу в знак своей непобедимости (вспомним о диспутанте Пасуре).

Первая версия их обращения в буддизм связана с тем, что эту ветку снял с городских ворот уже известный нам ученик Будды — Сарипутта, бывший паривраджак, прошедший диалектический искус у самого Санджая Белаттхипутты. Он смог ответить на все их трудные вопросы и победил их в диспуте<sup>1</sup>.

Вторая версия касается одного Саччаки. В «Чуласаччака-сутте» он хвастается своими победами в диспутах. А в «Махасаччака-сутте» из того же собрания сутт Маджджхима-никаи он рассказывает о своих встречах с «шестью учителями», коих он побеждал в диспутах, заставляя «уклоняться» от поставленного вопроса, менять тему обсуждения и, наконец, выражать гнев, раздражение и недовольство, т. е. обнаруживать нормативные признаки

<sup>1</sup> См. коммент. к Маджджхима-никае I.450 — 451.

того, что индийцы позднее называли «причинами поражения в диспуте». Среди этих учителей назван и сам Нигантха Натапугта, что снова свидетельствует, вероятно, об анахронизме в буддийском повествовании. С таким «багажом» Саччака прибыл на встречу с Буддой. Но не только с этим. Он излагает Будде свою концепцию пяти уровней, или слоев, Атмана. Первый уровень — Атман, состоящий из тела, второй — Атман как единство ощущений, третий — Атман как единство представлений, четвертый — Атман как единство волевых установок, пятый — Атман как познание. Будда постепенно «разоблачает» один из этих слоев за другим, начав с телесного. Он спрашивает Саччаку, может ли он считать Атманом, или, по-другому, самим собою, то, что он никак не может изменить по своей воле, решив, например: «Пусть мое тело будет таким-то, а не таким-то», а также то, что непостоянно и является источником страданий. После завершения их беседы Саччака становится последователем Будды<sup>1</sup>.

Фигура Саччаки в значительной мере «обобщающая», его имидж сделан буддистами весьма удобным для них образом. Помимо его сходств с Пасурой, нельзя не отметить его «анахронистических» дискуссий с шестью учителями: для престижности Будды было выигрышно представить его победителем того философа, который победил уже всех его основных соперников. Учение Саччаки об уровнях, или слоях, Атмана напоминает уже известное нам учение о «структурности» Атмана у паривраджака Поттхапады, которое мы рассматривали как философскую «надстройку» над гностической моделью упанишад. Но дело в том, что предложенные здесь слои Атмана точно соответствуют буддийским скандхам (см. ниже) и «разоблачение» Буддой всех этих слоев в качестве «срезов» Атмана предназначено для наглядного доказательства важнейшего буддийского тезиса о том, что помимо скандх никакого Атмана нет. Тем не менее «слои» самого образа Саччаки не могли бы «наслоиться»

<sup>1</sup> В палийских текстах Саччака неоднократно характеризуется как «участник дебатов, ученый полемист, высоко почитавшийся народом» (Маджджхима-никая I.227, 237). Его диалог с Буддой изложен в Маджджхима-никае I.232 — 233.



на совсем пустое место. Потому нельзя сомневаться в том, что среди ближайших последователей Джины были профессиональные полемисты, продолжавшие дело своего учителя и напоминавшие брахманистских «пилигримов», которых можно условно назвать джайнскими паривраджаками. Саччака был одним из них.

## БУДДА

1. Хотя палийские тексты не дают последовательного изложения биографии основателя буддизма, ее основные этапы вполне могут быть восстановлены из их повествовательного материала. Разумеется, эта биография Будды не является «объективным», строго историческим жизнеописанием — скорее речь идет об историческом имидже Будды в ракурсе тхеравадинского буддизма, со всеми присущими ему доктринальными и мифологическими акцентами. Тем не менее «палийский Будда» — это образ основателя буддизма, по всей видимости в большей мере приближенный к «оригиналу», чем, например, «махаянский Будда» — последовательный результат обожествления первоначального образа, напоминающий по некоторым своим характеристикам Кришну индуистских пуран. Герой палийских повествований, как правило, именуется Готама — так обозначается его принадлежность к одному из племен шакьев, живших в пограничной полосе, разделяющей современные Индию и Непал. Как шамана Готаму его знают и небуддисты — даже после того как он обрел «просветление» под деревом Бодх Гайя и стал Будда («просветленный»).

До того как родиться в клане Готамов, будущий Будда обитал на небе Тусита<sup>1</sup>. Решив сойти на землю, он избрал своими родителями царя Капилавасту — Суддходану и его жену Махамаяю («Великая Иллюзия»). В день полнолуния асальха супруга царя ощутила во сне, как в ее бок вошел белый слон. Придворные брахманы истолковали

---

<sup>1</sup> Tusita — «блаженный», четвертый из шести божественных миров. По буддийской мифологии все будущие будды должны родиться на небе Тусита в своей предпоследней жизни; там же рождаются и их родители.

это видение как предзнаменование рождения великого мужа, а небожители подтвердили их предсказание, вызвав землетрясение и явление безграничного света. Через десять месяцев после зачатия Махамайя решила посетить родителей, живших в Дэвадахе, но по дороге остановилась в саловой роще Лумбини, где безболезненно родила младенца (притом в совершенно вертикальном положении), который тут же издал «львиный рык»: «Я — первый во вселенной!»

О рождении будущего Будды узнал великий риши Асита, обитавший в Гималаях: ему об этом сообщили боги таватимсы<sup>1</sup>. Он послал к счастливым родителям своего племянника, но дни старца были уже сочтены — будущий Будда должен был прийти в этот мир, когда тому надлежало этот мир покинуть. На пятый день после рождения совершалась церемония наречения имени. Младенцу дали имя Сиддхатха («Осуществивший все намерения»), и 108 брахманов присутствовали на церемонии. Сто из них предрекали Суддходане, что его сын станет великим властелином мира, но восемь, среди них самый молодой по имени Конданна, — его великий уход из мира. Вскоре после рождения Готамы Махамайя умирает, младенца выращивает ее сестра Махападжапати. Отец хорошо запомнил зловещее, с его точки зрения, предсказание восьми брахманов, и очень скоро ему пришлось убедиться в том, что оно вполне осуществимо: когда он взял ребенка на пахоту, тот, сидя под деревом яблони джамбу, уже достиг первой ступени медитации и как бы провидел свое будущее «просветление».

Царю кажется, что лучший способ отвратить прорицание — это сделать царевича недоступным для любых мрачных сторон жизни. Юноша наслаждается всеми радостями бытия в трех дворцах, каждый из которых рассчитан лишь на один сезон года. В 16 лет он женится на одной из дочерей другого вождя шакьев, Супшабуддхи, —

---

<sup>1</sup> Tāvātīṃsa — «тридцать три», так обозначаются основные боги ведийского пантеона, признаваемые и в буддизме (боги земли, атмосферы и неба) на правах фактически служителей Будды и помощников в деле его миссии.

прекрасной Рахуламате («мать Рахулы»), на сваямваре<sup>1</sup> которой он затмил своих соперников — тоже шакских царевичей, в их числе своего кузена Дэвадатту. Вскоре у него рождается сын Рахула. Когда Готама исполнилось 29 лет, предсказания восьми брахманов начинают сбываться. Боги посылают навстречу царевичу вначале старика, затем больного и, наконец, мертвеца. И так, вопреки желанию отца, он узнаёт, что этот мир не столь гостеприимен, как то кажется, если не покидать трех «сезонных» дворцов, и что каждому рожденному предстоит смерть, большинству еще и старость и очень многим также и болезни. Четвертая встреча — с отрекшимся от мира странником — окончательно заставляет его задуматься о ценности мирских утех. Готама уходит «развешаться» в парк, но когда возвращается назад, одна из царевен Капилавасту, по имени Киса Готами, поет для него песнь, в которой повторяется слово «ниббута» («погасший», «умиротворенный»), и благородный царевич посылает ей в благодарность золотое ожерелье. Ночью он просыпается, и боги способствуют тому, что вид спящих музыкантов и танцовщиц убеждает его в том, что даже женская красота являет собой на деле малопривлекательное зрелище. Молча попрощавшись с новорожденным сыном, Готама велит своему вознице Чханне седлать коня Кантхаку и покидает дворец.

Боги и здесь помогают ему: они обертывают травой копыта коня, чтобы обитатели дворца не обнаружили его ухода. Готама проезжает земли ближайших к шакьям племен — колиев и маллов — и, достигнув речки Анома, отдает Чханне свои царские одежды и срезает волосы мечом. Уже совсем один он направляется в манговую рощу Анупия, и через семь дней его можно было найти среди многочисленных странников, собиравших милостьню в Раджагрихе. На него обращает внимание сам великий царь Магадхи — Бимбисара и предлагает ему свое покровительство. Готама обещает воспользоваться его милостынями, но только после того как достигнет

---

<sup>1</sup> Состязание женихов, после которого невеста выбирает одного из них.

«просветления». Теперь его главная забота — найти учителя. Среди многочисленных шраманов и брахманов он отдает предпочтение Алара Каламе, но, овладев его медитативной дисциплиной, как мы знаем, покидает его. Некоторое время он «стажируется» у брахмана Уддаки Рамапутты. Встречается и с другими знаменитостями, но, разочаровавшись в «пути познания», решает испробовать «путь действия». Он пробует разнообразные виды йоги, связанные с задержками дыхания и контролем над деятельностью менталитета<sup>1</sup>.

Будучи человеком от природы решительным, шраман Готама присоединяется к группе строжайших брахманов-аскетов (среди них был якобы и прорицатель Конданна) и шесть лет соблюдает жесточайший пост близ городка Урувела, что на речке Неранджари. Когда от него в буквальном смысле остались кожа и кости и совершенно изменился цвет лица — к восхищению его товарищей-аскетов, — он обнаружил бессмысленность подобных трудов. Пять разочарованных брахманов оставляют «рenegата», но боги посылают ему женщину по имени Суджата, которая поручает своей служанке накормить его рисом, сваренным в молоке. Готама начинает нормально питаться, купается в водах Неранджари и, восстановив силы, приступает к осуществлению своего давнего плана — достижению «просветления».

Он усаживается в позе лотоса под кроной дерева бодхи, готовый к медитации (недаром он прошел «курсы» у Алары и Уддаки). Но тут глава демонов Мара<sup>2</sup>, которому ненавистна сама мысль об «освобождении» человечества, начинает вместе со своей многочисленной «свитой» искушать его. Он создает мираж гигантского слона и вызывает иллюзорные стихийные бедствия. Божества Брахма,

---

<sup>1</sup> Будда подробно рассказывает об этом Саччаке по «Махасаччакусутте» собрания Маджджхима-никаи I.242 — 243.

<sup>2</sup> М ā г а — букв. «убивающий, разрушающий», «смерть» — главный противник Будды и его религии, искушающий людей предаваться своим страстям, прежде всего чувственным, для отвращения их от высших целей. Впоследствии буддисты знают уже четырех демонов с именем Мара, еще позднее — миллионы, руководимых главным Марой.

Сакка и Махакала<sup>1</sup> хотят помочь Готаме, но вынуждены скрываться, и он побеждает Мару одними своими «совершенствами». Устрашающие явления прекращаются, Мара отступает, боги возвращаются. Наступает ночь углубленной медитации. В первую стражу бывший царевич шакьев восстанавливает память о своих прошлых рождениях, во вторую достигает «божественного ведения» о всех существах, живущих в мире, в третью «прокручивает» в своем сознании цепь причинности (*патиччасамуппада*), обуславливающую круговорот сансары. Новое землетрясение означает, что «просветление» (*бодхи*) уже достигнуто, Готама становится Буддой. И все дальнейшие события его биографии отсчитываются буддистами от этой решающей точки.

В первую неделю после «просветления» Будда продолжает созерцать «цепь причинности». Во вторую неделю временно отступивший Мара посылает для искушения Будды трех своих дочерей, воплощающих чувственную страсть, но Будда к ним безразличен. Третью неделю он проводит под покровительством — буквально под капюшоном — царя змей Мучалинды. Четвертая неделя посвящена медитации. На восьмую неделю его посещают купцы Тапусса и Бхаллика, которые становятся его первыми последователями и сами произносят почти точно ту формулу, которая в дальнейшем завершит обряд посвящения в буддизм: «Прибегаем к Будде как к прибежищу и к Учению как к прибежищу».

И все же, несмотря на этот «знак», Будда в размышлении, стоит ли проповедовать миру свое новооткрытое учение: слишком уж оно сложно и труднодоступно для обычного ума. Сомнения рассеивают божество Брахма Сахампати, а также встреча с адживиком Упакой. Будда хотел бы проповедать свое учение Алара Каламе, но тот как раз за несколько дней до того умер. Зато он встретил в Оленьем парке в Варанаси пятерых своих бывших товарищей по аскезе. Им он преподал свое первое наставление — «Сутту о повороте колеса дхаммы», в котором изложил свое видение мира как обители страдания и

<sup>1</sup> Mahākāla — букв. «великое время», один из эпитетов Шивы.

четыре «благородные истины»: о страдании, о его причинах, о его прекращении и о пути, ведущем к его прекращению. В Варанаси же к нему присоединился Яса, сын местного казначея, молодость которого прошла в такой же роскоши, как и годы юности самого Будды. Обратился не только он сам, но и его отец, который впервые произнес полную формулу посвящения (с упоминанием и общины как третьего прибежища), мать и одна из жен, а также 54 друга. Теперь Будда позволяет самим обращенным привлекать новых адептов. Ядро будущей общины сангха начинает уже складываться.

Первые четыре года после «просветления» — время начального становления буддийской общины. Будда многократно обходит несколько стран Гангской долины с неизменно возрастающими результатами. Иногда ему помогает и демонстрация оккультных способностей: однажды его «миракли» привели к общину трех братьев из брахманского рода кашьяпов вместе с тысячью их учеников. Теперь ему есть что показать царю Бимбисаре, который дарит общине большой парк Велувана в Раджагрихе. Другое важное событие за время его двухмесячного пребывания в столице Магадхи — обращение Сарипутты и Моггалланы, бывших учеников Санджая Белаттхипутты, пример которых был важен и для других странствующих философов (см. выше). Буддисты сообщают даже, что жители Магадхи обеспокоились в связи с тогдашним массовым вступлением людей в их общину: мужчины — из-за перспективы бездетности, женщины — из-за перспективы вынужденного «вдовства». Наконец по просьбе отца Будда посещает и Капилавасту. Вначале, правда, прием был не слишком торжественным: он вынужден был просить милостыню в своем родном городе. Но вот Суддходана приглашает его на обед. Происходит обращение и отца, и Махападжапати, и сводного брата Нанды. Будда принимает в общину и своего сына Рахулу. К сангхе присоединяются 80 000 шакьев (можно, однако, полагать, что эта цифра значительно превосходит возможности небольшого племени), в их числе его будущий любимый ученик Ананда, другой ученик — Анируддха, но также будущий «супостат» — его кузен Дэвадатта. Одновременно богатый житель Кошалы, банкир Судатта, приглашает его в

Шравастии и делает ему поистине царский подарок — парк Джетавану. Теперь Будда и его община надежно обеспечены в столицах обоих ведущих североиндийских царств.

На пятый год после «просветления» Будда приходит в Капилавасту на похороны отца и тогда же улаживает племенной конфликт шакьев и колиев. Махападжапати трижды ходатайствует перед ним об организации женской общины. Будда колеблется, но Ананда уговаривает его уважить просьбу той, кто заменила ему мать. На шестой год Будда демонстрирует свои оккультные способности в Шравастии (ученикам он, правда, запрещает это делать) и восходит на небо таватимсов<sup>1</sup>, чтобы наставить свою покойную мать (которая и так уже попала на небо). На седьмой год он возвращается на землю (составители канона уточняют, что «приземление» состоялось в тридцати лигах от Шравастии). Но некоторые из соперничающих общин, видимо, также подготовились к его встрече. «Диссидентствующие» паривраджаки, например, подослали в сангху двух красавиц, Чинчу и Сундари, чтобы скомпрометировать Будду и его учеников (конечно, безуспешно).

На девятый год он посещает Каушамби — город на берегу Джамны — и основывает там, вероятно, новый «центр». На пути в страну Куру он встречает брахмана Магандию, который предлагает ему в жены свою дочь и, как мы уже знаем, вступает с ним в мировоззренческую дискуссию. На десятый год после «просветления» в Каушамби обнаруживается первый раскол в буддийской общине, и Будда уходит в лес Парилейяка под «покровительство» одного слона, оставившего ради него свое стадо. «Мятежные» монахи просят у него прощения. На одиннадцатый год он навещает одну брахманскую деревушку, где обращает брахмана-земледельца Каси Бхарадваджу. Четырнадцатый год он проводит в Шравастии, а год спустя посещает вновь свою родину Капилавасту. Здесь его тесть Суппабуддха под действием винных паров отказывается

---

<sup>1</sup> Небо тридцати трех богов, в буддийских понятиях нечто вроде рая.



пропустить его с чашей пройти по улицам города, за что и поглощается землей. На шестнадцатый год приходится обращение якши<sup>1</sup> Алаваки (в районе Шравасты), на семнадцатый он навещает принявшего буддизм крестьянина, а дождливый период проводит в Раджагрихе. На другой год он проповедует в Алави дочери бедного ткача, уже знакомой с его учением.

Последовательность событий дальнейших двадцати с лишним лет восстановить трудно, зато последний год жизни Будды расписан в палийских текстах весьма подробно. Умирает его главный патрон царь Бимбисара. В общине происходит новый раскол, инициатором коего стал его кузен Дэвадатта. Опасность этой «схизмы» состояла прежде всего в том, что его поддерживал наследник магадхского престола Аджаташатру. Вначале Дэвадатта нанимает царских стрелков, которые должны изрешетить Будду стрелами. Затем он каким-то необъяснимым образом сбрасывает на Будду целую скалу. После провала и этой «операции» вся надежда возлагается на исполинского слона Налагири: его спаивают перебродившим пальмовым соком, он бросается навстречу Будде, которого Ананда готов прикрыть собственным телом, но Будда прибегает к магическим силам и успокаивает бешеное животное.

Тогда Дэвадатта соображает, что лучше обратиться к иному оружию. Он предлагает монахам пять новых правил, ужесточающих буддийский образ жизни. Уже многие могли заметить, что Будда не увлекается умерщвлением плоти в отличие от большинства других учителей того времени, и для индийской души, доверяющей прежде всего тем, кто любит как следует «поподвижничать», недостатки в сфере аскетизма могли быть значительным соблазном. Так и оказалось: Дэвадатте удалось своими новыми правилами увлечь до 500 монахов и даже основать свою сангху в

<sup>1</sup> Якши — на пали *yakkha* — полубожественные существа общиндийской мифологии, достаточно двойственного характера, будучи близки то к добрым «гениям», то к кровожадным демонам; подчиняются и служат богу богатств Кубере (у буддистов — Вессавана) и богу смерти Яме; в буддийских текстах часто повествуется об их обращении в учение Будды.

Гайяширше<sup>1</sup>. Дело его, конечно, провалилось; Сарипутта и Моггаллана навестили «схизматиков» и вернули их в лоно начальной общины. Сам же злодей тяжело заболел от расстройства и, захотев встретиться с Буддой, скончался на носилках на пути в Джетавану и попал затем, как точно знают буддисты, в ад Авичи<sup>2</sup>.

Свое последнее миссионерское путешествие Будда начал из местечка Гиджджхакута, близ Раджагрихи. В столице он беседует с первым министром Аджаташатру, очень рассудительным брахманом Вассакарой и другими вриджиями<sup>3</sup> (при Аджаташатру они присоединились к Магадхе) об условиях духовного преуспевания. Далее он продвигается на север. В Наланде Сарипутта издает «львиный рык», восхваляющий Будду и его учение. В деревушке Паталигама Будда проповедует местным жителям, призывая их следовать правилам морали. Здесь же он предсказывает будущий расцвет этого селения, которому суждено превратиться в великий город Паталипутру (современная Патна), будущую столицу Магадхи. Пересекая Ганг, он посещает селения Котигама и Натику, а в Вайшали, бывшей столице вриджиев, куртизанка Амбапали дарит общине замечательный парк. Сезон дождей он проводит в Белуве и впервые опасно заболевает. Он дает наставление Ананде в связи с тем, что он называл предстоящим ему уходом в нирвану: после него сангха должна сама себя поддерживать, быть «прибежищем» для самой себя.

В Вайшали у Ананды, оказывается, была возможность упросить учителя жить на земле даже до конца настоящего мирового периода, но он эту возможность не ис-

<sup>1</sup> Г а й я ш и р ш а — холм близ города Гайя, недалеко от Урувель — местности на берегах реки Неранджари, где Будда достиг «просветления»; позднее Будда жил здесь с тысячей монахов.

<sup>2</sup> А в и ч и — один из самых страшных великих адов, описываемых со значительными и впечатляющими подробностями в палийской литературе.

<sup>3</sup> В р и д ж и — союз племен (на пали — ваджджи), живших к северу от Магадхи и к востоку от Кошалы, одно из самых сильных «республиканских» объединений Северо-Восточной Индии, долгое время сопротивлявшийся агрессии магадхских царей и лишь с большим трудом присоединенный к Магадхе.

пользовал. Будда обещает посетившему его Маре умереть через три месяца. Ананда тогда обращается к учителю со своей просьбой относительно следующего мирового периода, но уже поздно: нельзя нарушать слово, данное царю демонов. Будда объявляет о приближающейся смерти и увещевает монахов претворять его учение в жизнь. Из Вайшали он направляется на северо-запад. В деревушке Бхандагама он проповедует о четырех способах сокращения смерти: достойном поведении, серьезности в медитации, мудрости и свободе. В городке Пава он принимает приглашение на обед простодушного кузнеца Чунды; среди кушаний оказывается одно мясное блюдо, которое вызывает у Будды дизентерию. Последним его пристанищем становится Кушинара — город племени маллов. Пукусса, бывший, как мы знаем, соучеником Будды у Алара Каламы, приносит ему пару одежд золотого цвета, и Будда предрекает, что его тело в ночь перед нирваной станет такого же цвета. В саловой роще Ананда устраивает ему ложе с изголовьем на север — именно в этом направлении, по убеждению индийцев, располагалась страна блаженных. Все деревья расцветают, и цветы покрывают тело умирающего Будды, падают цветы и с неба, льется божественная музыка. Но Будда заявляет, что главная почесть для него — если следуют его учению. Боги 10 000 мировых систем являются попрощаться с тем, кто «повернул колесо дхармы» на земле. Ананда спрашивает о погребальных церемониях; будучи не в силах сдерживать рыдания, он уходит, а когда возвращается, Будда утешает его. Ананда сожалеет, что Будде доводится умирать в таком захолустье, как Кушинара. Приходят представители племени маллов, и совершается последнее обращение в буддизм при жизни его основателя: буддистом становится аскет Субхадда. Будда спрашивает, нет ли у кого из монахов каких-либо вопросов. В ответ молчание, за которым следует последнее речение Будды: «Все составное разрушается, работайте с вниманием над своим освобождением». Начинается уход в нирвану: Будда «продвигается» в медитативные состояния и возвращается из них, затем снова «продвигается» и умирает на восьмидесятом году жизни, в полнолуние месяца вишакха; смерть его сопровождается громом и землетрясением.

Ближайшие племена и царь Магадхи спорят из-за останков учителя. Постепенно проблема улаживается.

Отделять мифологические мотивы в только что изложенной биографии, завершающий этап которой раскрывается в «Махапариниббана-сутте» из собрания Дигханикаи, от реалистических нужды нет: и те и другие достаточно очевидны. Единственная внешняя дата для определения времени «нирваны» Будды — кончина Бимбисары. Но она, в свою очередь, зависит от датировки самой «нирваны». Последняя, как уже указывалось, датируется при современном состоянии буддологии близко к 400 г. до н. э., который и является границей начального периода индийской философии. Будда подводит его итог.

2. Основная проблема, которую приходится решать при определении позиций Будды как философа, принадлежит, к сожалению, к тем, что в самих же палийских текстах относятся к числу «неразрешимых». Речь идет о возможности «изолировать» ряд высказываний Будды, которые можно было бы считать философскими или по крайней мере имеющими отношение к философии, из общего философского наследия буддизма или хотя бы из философских положений текстов палийского канона тхеравадинов. Даже если ограничить себя тем, что буддологи прошлого века называли «диалогами Будды» в текстах Сутта-питаки (абстрагируясь от материала заведомо позднейшей «третьей корзины» Абхидхаммы), то высказывания, которые приписываются здесь Будде, можно отнести к трем стадиям трансляции буддийской традиции. Они могут принадлежать поэтому 1) самому Будде, 2) составителям текстов, образовавших канон, 3) редакторам и систематизаторам всего канонического собрания этих текстов. Потому каждый, кто берет на себя труд отделять (1) от (2) и (3), исходит из уже сложившихся у него критериев отделения одного от другого, некоторых априорных, «предзаданных» установок относительно того, сколько «философского» в палийских текстах он готов уступить самому Будде и насколько эти критерии и установки всякий раз «подтверждаются» палийскими материалами. Каждый буддолог решал, решает и будет решать эту задачу, руководствуясь своими достаточно субъективными представлениями, каким бы он хотел видеть Будду как философа.

Возможности избежать субъективизма равны нулю. Проблема напоминает задачу отделения исторического Сократа от Сократа платоновских диалогов, но представляется более сложной ввиду отсутствия параллельных «объективных» источников типа воспоминаний Ксенофонта или сведений доксографов.

Не пытаясь поэтому избежать субъективности в критериях отделения (1) от (2) и (3), мы видим возможность ее минимализации в двух приближениях к личности «исторического Будды» как философа. Во-первых, он должен был быть, как принято говорить, сыном именно своего времени, во-вторых — критиком этого времени и, что особенно важно, его философии. Под критикой здесь следует понимать не только критицизм как негативную оценку достижений других философов, но и исследование достоверности тех основоположений, на которых эти достижения базируются. Именно в этом смысле Будду можно рассматривать в качестве «итоговой фигуры» начальной эпохи индийской философии. Практически вся информация о других философах шраманской эпохи дошла до нас в контексте их критики с позиций Будды, и нам очень трудно представить себе, каким образом эта критика могла бы быть воспроизведена на стадиях (2) и тем более (3), когда воззрения тех философов уже по большей части потеряли для буддистов всякую актуальность, если бы она не восходила к стадии (1). За пятьдесят лет своих непрерывных странствований по Северо-Восточной Индии вначале в поисках истины, а затем проповедуя то, что ему казалось истиной, в миссионерской деятельности, которая в большинстве случаев предполагала диалог и полемику по мировоззренческим вопросам, Будда имел возможность ознакомиться с воззрениями всех философствующих шраманов и брахманов своего времени и тех, чьи позиции они разделяли.

Характеризуя Будду как «итоговую фигуру» начального периода индийской философии, мы частично принимаем его собственные «правила игры», ибо он сам в большей мере, чем все его предшественники и современники, претендовал на эту роль. Согласно одному из пассажей Маджджхима-никаи, он утверждал, что за время своих странствий испробовал уже четыре «метода»:

аскезу, самоумерщвление, воздержание и уединение. Практикуя «воздержание» как стремление избежать причинения ущерба всем живым существам вплоть до микроорганизмов, он в известной степени следовал джайнской дисциплине. Практика самоумерщвления сближает его с адживикизмом, тогда как «очищение через жертвоприношение», которое он также упоминает в другом пассаже, — с традиционным брахманизмом, а «очищение через питание», или через практику «прогрессирующего» поста, — с очень многими группами шраманов и брахманов. Итог же его поисков адекватной духовной дисциплины был охарактеризован им в его первой проповеди в Оленьем парке Варанаси как срединный путь отвержения обеих крайностей: и чувственности и самоумерщвления.

Аналогичную картину представляет собой и его философствование, в котором также можно выделить три момента: заимствования из мировоззрений всех основных течений его времени, их критику и попытку фиксации некоего срединного пути между «крайностями» мышления его эпохи. Этот срединный путь, в свою очередь, тоже не поддается однозначной оценке. С одной стороны, в нем можно видеть стремление к идеалу рассудительности и нечто вроде гегелевской диалектики в применении к «метафизическим взглядам» времени, с другой — вполне продуманную миссионерскую стратегию, при которой все позиции обрабатываемых получают свое место в качестве относительных, «частных» случаев истины и вместе с тем им предлагается нечто для них принципиально новое<sup>1</sup>. В этой диалектической стратегии «избежания крайностей» Будда также имел предшественника. Им был Джина Махавира, который, как мы знаем, разрабатывал логику

---

<sup>1</sup> Немецкий индолог П. Хакер назвал это направление миссионерской стратегии «инклузивизм» (букв. «включение» чего-то чужого в свое на правах относительной истины). Подробнее об этой, для всех индийских религий (включая буддизм) характерной стратегии (имеющей и более глубокие мировоззренческие истоки) см.: Шохин В. К. Индуистские традиции в литературах Запада и некоторые культурологические аспекты современного традиционализма. — Художественные традиции литератур Востока и современность. М., 1986. С. 284 — 295.

контекстной истины любого высказывания. Будда заимствовал у него, как мы увидим ниже, эту синтетическую модель, но включил и ее в свою стратегическую схему на правах одной из «частных истин».

В результате философия Будды как «философия срединного пути» представляет собой очень сложное образование, в котором следует различать установки «чистого разума» и «практического разума», критику как критиканство и критику как критицизм, тонкие заимствования из многих учений и специфические акценты в творческой переработке чужих изделий, философствование как разрушение альтернативных позиций и философствование как разработку некоторых принципиально новых тем. Как же Будда относился к философствованию как таковому? Оказывается, тоже с позиций срединного пути.

Уже говорилось, что Будда отказался ответить брахманам-локаятикам на вопрос, кто прав, Пурана или Нигантха, считавшие мир конечным или соответственно бесконечным. Брахману же Магандии он заявил, что не придерживается никаких философских взглядов, ибо любые из них уводят человека с истинного пути. Примерно таким же был его ответ и паривраджаку Ваччхаготте, когда тот задавал ему «классические вопросы», завершавшиеся проблемой существования «совершенного» после смерти. Древняя Сутта-нипата (в которую включалась и сутта о Магандии) пестрит филиппиками в адрес тех брахманов, которые полагают, что «чистоты» может достичь и тот, кто участвует в дискуссиях, следовательно, занимается философией, ибо философия вне дискуссий невозможна. В той же Сутта-нипате воспроизводится мнение, что мудрый и не приближается к тому месту, где ведутся дискуссии. Противники Будды, согласно другому тексту, иронизировали по поводу того, что шраман Готама издаст львиный рык, но в пустом доме, а не в собраниях. Позиция «антифилософии» представляется не просто «ситуативной», как в случае со «скользящими угрями» (см. выше), но принципиальной. Так, в «Брахмаджала-сутте», где излагаются 64 доктрины (*вада*) времени Будды, ему приписывается оценка каждого философского взгляда по стереотипной формуле: «Таковы,

монахи, те предметы — глубокие, труднорассмотримые, трудномыслимые, умиротворяющие, возвышенные, не постижимые рационально (*атаккавачара*), тонкие и постигаемые [лишь] знающими, о которых Татхагата учит, постигнув их [должным образом] своим умо-зрением (абхинна) и ради которых ему должным образом воздают хвалу» (см. Приложение). Здесь умо-зрение Будды противопоставляется «рационально постижимым» истинам философствующих шраманов и брахманов как путь высшего познания. Раскрывая же значение формулы «зависимого происхождения», которая открылась ему под деревом бодхи в ночь «просветления», Будда, согласно одной из сутт Маджджхима-никаи, при истолковании значения одного из звеньев этой цепочки — «привязанность обуславливается желанием» — различает среди других видов привязанности также привязанность к философским воззрениям (*диттхупадана*) и к доктринам Атмана (*аттавадупадана*).

Таково было отношение Будды к философии и философским дискуссиям в «теории». Но на практике осуществление идеала «воздержания от суждений», которое позволяли себе «скользкие утри» и Санджая Белаттхипутта, было для него и нежелательно и невозможно. Нежелательно потому, что противоречило бы его миссионерской деятельности: в Индии его времени никто, во всяком случае люди образованные, получившие традиционное, в том числе диалектическое, образование у брахманистов и продолжившие его у паривраджаков, не последовал бы за тем, чей львиный рык раздаётся лишь в пустом доме. Невозможно потому, что Будда сам был из тех, кто получил традиционное образование и, будучи сыном своего времени, отнюдь не чуждался стихии философских дискуссий. Нет сомнения, что его спрашивали, почему он в теории против этих дискуссий, а на практике принимает в них участие. Столь же мало может быть сомнений, что он должен был отвечать на это возражение в том духе, что Татхагата ведёт всех к спасению и ему надо уловить в свои «спасительные сети» разных рыб, некоторые из коих лучше поймут «благородный путь», если убедятся, что он и рационально может быть хорошо обоснован, ведь не все же они уже достигли сознания самого Татхагаты...



На то, что Будда был незаурядным диалектиком, указывает уже известный нам диалог его со скептиком Дигханакхой, когда он, услышав, что тот «придерживается взгляда, что нельзя согласиться ни с одним взглядом», спрашивает его, как же он тогда относится к собственному взгляду. Другой пример — его дискуссия с нигантхом Саччакой, который изложил ему учение о пяти «срезах» Атмана, первый из которых — телесный (см. выше). Диалог их можно представить в следующем виде:

*Саччака.* Я полагаю, почтенный Готама! что моя телесная оболочка — мое «я», мои ощущения — мое «я», мои представления — мое «я», мои волевые установки — мое «я», мое сознание — мое «я».

*Будда.* А как ты думаешь, говоря, что твоя телесная оболочка — твое «я», имеешь ли ты возможность влиять на нее так, чтобы она была такой-то или такой-то?

*Саччака.* Не имею.

*Будда.* Значит, твое второе утверждение находится в противоречии с первым, а первое с последним. И как ты думаешь, телесное устойчиво или неустойчиво?

*Саччака.* Неустойчиво.

*Будда.* А то, что неустойчиво, «счастливо» или «несчастно»?

*Саччака.* «Несчастно».

*Будда.* А то, что неустойчиво, «несчастно» и подвержено изменениям, может ли быть охарактеризовано как «Это — мое», «Это — я», «Это — мой Атман»?

*Саччака.* Нет, не может<sup>1</sup>.

Здесь, конечно, имеет место «стратегия»: Будда не сразу открывает известную ему «абсолютную истину» — о том, что Атмана нет как такового: он пока еще беседует с оппонентом в рамках «истины относительной». Не отрицая существование Атмана с самого начала, он постепенно подводит к этому выводу, последовательно «разоблачая» те «срезы» Атмана, на которых настаивает человек традиционных воззрений. Но помимо «стратегии» заслуживает внимания и «тактика». Будда использует то, что в

<sup>1</sup> Диалог Будды и Саччаки представлен в Маджджхима-никае I.230 — 233. Во время этой беседы Саччака трижды молчал после первого вопроса Будды, пока не увидел якшу с огненным перуном.

европейской логике соответствует, по наблюдению К. Джаятиллеке, модусу толлендо толленс — оппонент принимает некое положение  $X$ , которое не кажется абсурдным, Будда доказывает, что из  $X$  вытекает  $Y$  — положение заведомо абсурдное, следовательно, необходимо признать несостоятельность не только  $Y$ , но и  $X$ . В «Тхеригатхе» приводится аргументация, которая направлена против брахманистов: если исходить из того, что священные омовения освобождают кого-то от дурной кармы, то тогда все водяные жители должны считаться достигшими «освобождения». А в «Сандака-сутте» из Маджджхима-никаи материализм, детерминизм адживиков и другие аморалистические учения (см. выше в связи с Аджита Кесакампалой, Пурана Кассапой и Пакудха Каччаной) опровергаются на том основании, что если бы эти воззрения были правильными, то не имело бы значения поведение людей. Соответственно и все старания учителей-аскетов были бы совершенно излишними, ибо такой же результат был бы достигнут и тем, кто ничего не делает<sup>1</sup>. Но поскольку это неверно, постольку ложны и исходные воззрения представителей этих течений. Подобный же полемический метод обнаруживается и в критике Буддой того определения «реализовавшего благо», которое предложил Угтахамана: если им оказывается только воздерживающийся от всякого вида зла, то надлежит признать «реализовавшим благо» и новорожденно-го младенца.

Будда результативно использует и возможности дилеммы, о чем свидетельствует «Ашпанакка-сутта». Брахманам из деревушки Сала он демонстрирует несостоятельность материалистических воззрений на основании «практического аргумента». Если другого мира действительно нет, то тот, кто верит в его существование, выигрывает по крайней мере в общественном мнении в этом мире, а если он есть, то верящий в него выигрывает и здесь и там, тогда как отрицающий его и здесь и там проигрывает<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> См.: Маджджхима-никая I.515, 516, 518.

<sup>2</sup> См.: Маджджхима-никая I.403 — 404.

Таким образом, перед нами уже первая реализация возможностей «срединного пути» в философии: отрицательно оценивая философские дискуссии как таковые, Будда успешно принимает в них участие и оказывается вполне компетентным «практикующим диалектиком», который прекрасно вписывается в философскую стихию своей эпохи. Но ему же приписываются, и, как кажется, с достоверностью, и те подходы к философской рациональности, которые относятся уже не к «практической диалектике», но к тем теоретическим воззрениям, на которых она могла бы базироваться. Рассмотрим и их.

Мыслителей своего времени Будда делит на тех, кто опирается на авторитет, на дискурсивное мышление и на собственное опытное знание. К кому же следует отнести его самого? Очевидно, что не к первым. Он неоднократно заверяет своих последователей, что они не должны принимать его положения на веру только потому, что они принадлежат ему, но должны принимать их или отвергать в соответствии с собственным рассуждением. Одно из его предсмертных завещаний монахам гласило: «Будьте светильниками самим себе». Хотя слово «вера» (*саддха*) встречается в палийских текстах весьма часто, Будда достаточно четко противопоставляет «веру рациональную» (*акаравати саддха*), «укорененную в правильном воззрении, которую не могут поколебать ни брахманы, ни шраманы, ни боги, ни Мара, ни Брахма и никто в мире», тому, что он называет «верой бескорневой» (*амулика саддха*) – верой в авторитет как таковой. Он неоднократно говорит о том, что апеллирует к «рациональным людям» (*винну пуриса*), и обращается к логической аргументации. Вместе с тем он не относит себя и к рационалистам, к тем, чьи доктрины «отшлифованы их дискурсом и базируются на их исследовании», подвергая эти доктрины критике с позиций того, что можно назвать эмпиризмом. Он претендует на то, что его духовный опыт превосходит возможности всех дискурсистов (даже тех, кто заключают о безначальности мира на основании памяти о своих прежних рождениях).

В результате перед нами снова модель «срединного пути» в оценке разума, который ни в коем случае не отвергается, но и не принимается в качестве последнего

источника истины. В знаменитом споре европейских философов нового времени Будда примкнул бы одновременно и к рационалистам и к эмпирикам, не поддержав решительно ни тех, ни других. Тем не менее и рационализм и эмпиризм хорошо служат «стратегическим» задачам его проповеди. Когда он обращается к «скептической интеллигенции», тогда рациональными доводами убеждает ее принять веру в другой мир, ибо тот, у кого есть эта вера, выигрывает в любом случае: коль скоро другой мир существует, выгоды этой позиции самоочевидны, а если его нет, то, по крайней мере, в этом мире вера в существование мира другого значительно «престижнее», нежели отсутствие таковой. Когда же он обращается к не сомневающимся в существовании другого мира и готов обсуждать вопрос о посмертном состоянии Атмана, он уподобляет их тому чудаку, который влюблен в «самую красивую женщину страны», никогда им не виденную, или тому, кто возводит лестницу к балкону еще не построенного дома, и предлагает им больше доверять опыту, чем рациональным соображениям.

Однако область рациональности Буддой полностью признается. В нее включается и мировоззренческая проблематика. Возникает новый вопрос: относится ли Будда к тем философам, которые допускают однозначные, «догматические» решения этих проблем, или он ближе к «скептикам» и тем, кто уклоняется от подобных решений, подобно «скользким утям»? Ответ и на этот вопрос однозначным быть не может. В текстах палийского канона ему приписываются положения, согласно которым он высказывает только некатегорические суждения (*вибхаджавадин*) и настаивает, чтобы его не путали с теми, кто выносит по каким-либо вопросам суждения категорические (*экамсавадин*). Кажется, близость к «скользким утям» очевидна. Но вот в диалоге с Поттахарапой из Дигхникаи в ответ на предположение паривраджака, что неизвестны категорические высказывания Будды, он возражает, что излагает доктрины и некатегорические и категорические. И уточняет свою мысль — к категорическим относятся такие основополагающие истины, как четыре «благородные истины» о страдании, к некатегорическим — истины типа того, что мир безначален (или,

наоборот, имеет начало) и т. д. Следовательно, и здесь тот же «срединный путь» — путь признания, что не все однозначно разрешимо и не все неразрешимо.

Однако и однозначно неразрешимые проблемы также для Будды не однозначны. Он различает среди них те, которые не получают категорического решения потому, что неправильно сформулированы, и те, которые не получают этого решения по той причине, что они неразрешимы в принципе (*авьяката*). «Метафизические вопросы», начиная с безначальности мира и кончая посмертным существованием «совершенного», относятся к последним.

Согласно одному из пассажей Самьютта-никаи, Будда характеризует «метафизические воззрения» своего времени таким образом: «Мир основывается на двух доктринах — существования и несуществования. Но кто действительно видит возникновение мира, для того нет несуществования, и кто действительно видит исчезновение мира, для того нет существования. Взгляд, что все существует, — это одна крайность, а взгляд, что ничего не существует, — другая крайность». Это высказывание не только подтверждает, что конечный критерий истины, по мнению Будды, — не столько дискурс, сколько некое «умозрение», но и четко формулирует сам принцип «срединного пути» — как избегания «крайностей» (*анта*). В том же духе Будда оценивает и два других философских учения — учение о бытии индивида после смерти тела (*бхавадиттхи*) и учение о его небытии после разрушения телесной оболочки (*вибхавадиттхи*). Шраманы и брахманы, придерживающиеся этих взглядов, не могут примириться друг с другом. Аналогичны крайности тех, кто придерживается доктрины вечности мира (*сассатавада*), и тех, кто отстаивает учение о его разрушимости (*уччхедавада*). Согласно текстам Самьютта-никаи и Ангуттара-никаи, подобную оппозицию «экстремальностей» демонстрировали, по мнению Будды, также тезисы материалистов, что душа не отлична от тела, и дуалистов, считавших их различными (см. выше в связи с Аджита Кесакамбалой и Пакудха Каччаной). Следующую пару равноценных оппозиций составляли учения детерминистов, по которому все предопределено, и индетерминистов

(см. выше в связи с Маккахали Госалой и Джиной Махавирой). Наконец, подобным же образом оцениваются два способа решения вопроса об ответственности за свои поступки, ибо одни считают, что люди являются виновниками своих несчастий, другие — что они могут быть несчастны и вполне «спонтанно». Существенно важно, что здесь прямо говорится о том, как Будда, «избегая этих двух крайностей, учит срединной дхарме». А в Маджджхима-никае дается и терминологический эквивалент избежания крайностей — «срединный путь» (*маджджхима патипада*), который восхваляется как причина появления знания, умо-зрения и озарения.

В результате перед нами третий уже по счету вариант воздержания от однозначных суждений по «метафизическим вопросам». Нет сомнений, что он учитывает два первых. Уже было отмечено, что чрезвычайно резкая оценка в палийских текстах «уклонений» от этих вопросов у Санджая Белаттхипутты может считаться верным признаком того, что буддисты не хотели признавать основателя своей религии хотя бы относительным единомышленником этого знаменитого учителя диалектиков Шравасти. Бесспорное влияние на Будду оказал и диалектический опыт Джины Махавиры. Критика Буддой «экстремальных позиций» может быть объяснима лишь в том случае, если допустить, что он признавал в них «частичные истины», которые теми или иными философами лишь незаконно абсолютизируются. Но таков же подход и у основателя джайнизма. Более того, в одной из притч «Удана-ваги» философы уподобляются слепцам, пыгающимся по приказу царя определить на ощупь, что такое слон, и принимающих отдельные части его тела за целое. Джайнское происхождение притчи не вызывает ни малейшего сомнения, и то обстоятельство, что эта аллегория призвана иллюстрировать «неразрешимые» проблемы, свидетельствует о важности данного заимствования. И все же позиция Будды не сводима ни к скептической, ни к джайнской. Первая означала неприятие любого решения этих проблем, вторая — частичное признание каждого из них. Следовательно, эти «антидогматические» позиции также составляли «крайности», а значит, и противоположности «срединному пути». И Буд-

да предлагает свое «прочтение» метода воздержания от категорических суждений, которое находит наглядное выражение в его диалоге с известным уже нам паривраджакон Ваччхаготтой. Схема заключительной части этого диалога может быть также представлена в виде диалога.

*Ваччхаготта.* Считает ли шраман Готама, что мир безначален, а всякий другой взгляд ложен?

*Будда.* Не считает.

*Ваччхаготта.* Считает ли шраман Готама, что мир конечен или, наоборот, бесконечен?

*Будда.* Не считает.

*Ваччхаготта.* Считает ли шраман Готама, что душа и тело идентичны или, наоборот, различает их?

*Будда.* Ни то, ни другое.

*Ваччхаготта.* Считает ли шраман Готама, что Татхагата после смерти существует? что не существует? что существует и не существует?

*Будда.* Не считает.

*Ваччхаготта.* Почему же шраман Готама не соглашается ни с одним из этих положений?

*Будда.* Потому, что принимать какой-либо из этих «взглядов» — значит принимать всерьез сами «взгляды», дискуссию по этим «взглядам» и все «бремя взглядов», а это сопровождается страданием, бедствиями, ущербностью и не ведет к бесстрастию, успокоению, знанию, пробуждению, нирване.

*Ваччхаготта.* Каких же тогда «взглядов» придерживается шраман Готама?

*Будда.* Имеются пять скандх, и при разрушении, игнорировании, приостановлении и отбрасывании всех образований, предположений и скрытой гордости от сознания: «Я — деятель», «Это — мое действие» — совершенный освобождается, избавляясь от привязанностей.

*Ваччхаготта.* Но где же и как тогда появляется тот, чей ум «освобождается»?

*Будда.* Само выражение «появляется» здесь неуместно.

*Ваччхаготта.* А «не появляется»?

*Будда.* То же самое.

*Ваччхаготта.* А «появляется и не появляется»?

*Будда.* То же самое.

*Ваччхаготта.* А «не появляется и не не появляется»?

*Будда.* То же самое.

*Ваччхаготта.* О чем же мы вообще можем говорить?

*Будда.* А куда уходит погасший огонь? На восток?

*Ваччхаготта.* Нет.

*Будда.* На запад?

*Ваччхаготта.* Нет.

*Будда.* На север?

*Ваччхаготта.* Нет.

*Будда.* На юг?

*Ваччхаготта.* Нет<sup>1</sup>.

Диалог этот, конечно, свидетельствует о мастерстве Будды как утонченного «практического диалектика». Но в данном случае нам интереснее обнаруживаемые в нем новые акценты обоснования воздержания от «метафизических суждений». Будда заставляет признать паривраджака, что сама постановка вопроса о направлении ухода огня неадекватно описывает ситуацию. Точно так же неадекватно описывают «метафизические ситуации» вопросы, составленные по способу дилеммы или тетралеммы. В таком случае неразрешимость этих ситуаций частично, по крайней мере, обуславливается некорректностью употребляемого для их разрешения языка. В одной из сутт Будда прямо призывает относиться к употребительным языковым выражениям с осторожностью: «Тот, чей ум освобожден, использует то, что говорится в миру, но не “хватается” за это».

Типичный случай в таком отношении, с точки зрения Будды, — употребление термина «Атман» для обозначения реального, «бытийного» духовного начала. Когда паривраджак Поттхапада излагает ему свою схему нескольких Атманов (телесного и прочих), Будда готов признать релевантность их относительно друг друга, но не реальность их в безусловном смысле, или, как мы сказали бы сейчас, в смысле онтологическом. Он приводит весьма характерный пример. Когда молоко превращается в сливки, творог и масло, оно на каждой из этих «стадий»

<sup>1</sup> Диалог Будды и Ваччхаготты изложен по: The Majjhima Nikāya. Ed. by V. Trenckner and R. Chalmers. Vol. I. P. 484 — 487.



должно описываться соответствующими словами, но мы не можем говорить, что за «сливками», «творогом» или «маслом» стоят реальные сущности объективного порядка. В другом пассаже содержится указание на то, что слово «Атман» имеет конвенциональный, но не реальный смысл, так как ему не соответствует то, что по современному можно было бы назвать реальным референтом. Следовательно, об Атмане допустимо говорить лишь в условном смысле. О чем же тогда можно говорить, не соблазняясь обычными языковыми выражениями, или, по-другому, каким выражениям соответствуют реальные референты?

Этой объективной реальностью обладают не сущности, употребляя современный язык, дедуцируемые из «взглядов», которые оказываются в конечном счете лишь идолами обыденного, пусть и философского, языка, а некоторые факты. Факты как процессы, выявляемые, однако, также не через обыденный опыт, но опыт особого умозрения, инсайта, который присущ «видению» Будды, но никого другого из богов и из людей, будь они шрама-ны или брахманы. Прежде всего речь идет о тех «фактах», которые он открыл во время своего «просветления» и в которых продолжал удостоверяться после него. Из этого можно было бы заключить, что «положительная философия» Будды есть не что иное, как гносис, типологически близкий гносису тех древних риши, о которых повествуют упанишады. Но «открытия» Будды, будучи бесспорно «интуитивными» в своей сути, получают у него же вполне рациональное, дискурсивное оформление и потому могут быть предметом изучения не только историка религии, но и историка философии.

Первое «открытие» Будды заключалось в том, что он обнаружил «факт всех фактов» существования индивида и мира — факт страдания (*дуккха*). Об этом факте, конечно, прекрасно знали и до него, и все учителя, предлагавшие свои пути к «освобождению», считали его бесспорным — в противном случае не от чего было бы и «освободиться». Будда, однако, отличается от них тем, что этот факт мыслится у него как конечная реальность существования, а потому и все его учение может быть

описано через четыре «благородные истины» относительно страдания. Он сам и представил его в таком виде уже во время первой своей проповеди в Варанаси. Первая из этих «благородных истин» — истина об универсальности страдания. Страдание — это рождение, старость, болезни, смерть, соединение с тем, что нежеланно, разъединение с тем, что желанно, а также недостижение всего, чего кто-либо хочет достичь. Иначе говоря, пять «групп привязанности» (*упаданаскандха*) суть страдание. Вторая истина: страдание имеет происхождение, чем-то обусловлено. Оно обусловлено самим желанием (*танха*), которое ведет к повторным рождениям, сопровождается вождением и может быть описано как желание самого вождения, желание становления (собственного бытия) и желание небытия. Третья истина — возможность прекращения страдания. Оно осуществляется через прекращение самого желания как причины страдания, отказ и освобождение от желания. Четвертая истина: существует путь, ведущий к прекращению страдания. Он восьмеричен и предполагает стадии правильного воззрения на вещи, правильного мышления, правильной речи, правильного действия, правильной жизни, правильного усилия, правильного медитирования и правильного конечного сосредоточения. С каждой из этих истин надлежит что-то делать, а не просто признавать их: страдание нужно познавать, его причину избегать, его прекращение осуществлять, пути же, ведущему к его прекращению, следовать<sup>1</sup>.

Когда Будда хотел «увидеть» истину о страдании, он был похож на брахманистских риши, когда же он ее «увидел», то стал удивительно схож с поздневедийскими аналитиками. В самом деле, четыре «благородные истины» можно рассматривать как прекрасный опыт классификации одного понятия в четырех параметрах: его бытия как такового, его причины, возможности ликвидации причины (за коим устраняется и следствие) и способа реализации этой ликвидации. Описание вполне научно и более всего, как было уже замечено некоторыми индоло-

<sup>1</sup> См.: Самьютта-никая V.420 — 422.

гами, напоминает схему: болезнь, причина болезни, возможность терапии и способ терапии. Научным является и эмпирический, индуктивный подход: универсальность страдания в мире не просто постулируется, но выводится из четко вычисленных основных явлений страдания (рождение — страдание, старость — страдание, болезни — страдание и т. д.). Научным является и обобщение: все перечисляемые феномены можно резюмировать как «пять групп привязанности». Последние и соответствуют тому ноуменальному уровню страдания, который лежит в основе конкретных явлений страдания. Философское значение понятия «страдание» у Будды состоит именно в том, что ноуменальное страдание и есть те «слои» индивида, которые исчерпывают все его телесно-душевное бытие. А это значит, что объем самого понятия у Будды значительно шире нашего представления о страдании. Это реальность онтологического порядка, а не просто нарушение порядка в нашей жизни: «страдание» вписано в само бытие.

Второй основной предмет «положительной философии» Будды непосредственно связан с первым, ибо его и составляют эти «группы привязанности». В одном тексте сообщается о том, что однажды во время пребывания в парке Джетавана в Шравасти Будда произнес своим монахам проповедь о «носителе ноши». Здесь также дается четырехчастное изложение учения в виде ответов на вопросы: что такое ноша (*бхара*)? что такое поднятие ноши? что такое избавление от ноши? что такое носитель ноши? Ношей оказываются пять «групп привязанности», или скандхи, — «слои» индивида: группа телесности (*рупа-скандха*), группа ощущений (*ведана-скандха*), группа представлений (*самджня-скандха*), группа волевых установок «диспозиций», стремлений (*санскара-скандха*) и группа сознания (*виджняна-скандха*). Поднятие «ноши» скандх — желание, избавление от скандх — избавление от желаний. А вот с носителем «ноши» дело обстоит непросто. В трех предыдущих случаях Будда заявлял, что «ноша», ее поднятие и избавление от нее есть то-то и то-то, а теперь он говорит: «На это следует ответить так...» А именно: надлежит назвать лицо (*пудгала*), которое имеет определенное имя, имеет такое-то происхождение, относится к та-

кому-то роду, питается тем-то, испытывает такие-то удовольствия и страдания, живет такой-то срок<sup>1</sup>.

Различие в самом способе ответа на вопросы весьма значимо: о том, что такое «ноша», ее поднятие и избавление от нее, Будда отвечает с точки зрения абсолютной истины, а на вопрос о ее носителе — с точки зрения относительной. Смысл сутры в том, что в абсолютном смысле индивид есть единство пяти групп-скандх и говорить о нем помимо этих групп можно, следуя лишь нормам все того же обыденного языка (не случайно поэтому говорится о «таком-то и таком-то» имени, происхождении, клане и т. д.). Это различие двух уровней истины, которое, как мы уже знаем, не Будда первым изобрел (см. выше в связи с Пакудха Каччаной), направлено против учения об Атмане как объективном, субстанциальном, духовном начале индивида. Выступая против основоположения брахманистской философии, Будда создал беспрецедентное в среде шраманов и брахманов учение о «не-я» и сделал это учение фундаментом буддизма как философии и религии.

Третий предмет «положительной философии» Будды разъясняется во время его встречи с Анандой в деревушке страны Куру, где была проповедана «Маханидана-суттанга», включенная в собрание Дигха-никаи. Ананда уже знает учение о зависимом происхождении состояний бытия индивида, но полагает, что оно хотя и весьма глубоко, но все же и ясно. Будда разуверяет его в этом и излагает все учение заново. Когда спрашивают о том, зависимы ли от чего-нибудь старость и смерть, на это надо ответить положительно. А когда спросят от чего именно, следует ответить, что от рождения. Доказывается это тем, что если бы не было рождения — рождения богов у богов, гандхарвов у гандхарвов, якшей у якшей, духов у духов, людей у людей, животных у животных, птиц у птиц, пресмыкающихся у пресмыкающихся — и если бы не было рождения как такового, то за ним не следовали бы старость и смерть. Потому рождение определяется как причина (*хету*), как основание (*нидана*) и как

<sup>1</sup> Содержание сутры о носителе ноши изложено по изданию: Die Philosophie des Buddhismus von E. Frauwallner. B., 1956. P. 25 — 28.

источник (*самудая*) старости и смерти. Однако рождение так же обусловлено другим фактором существования, как тот — последующим, и в целом цепочка зависимого происхождения может быть представлена в такой последовательности:

старость-смерть (*джара-марана*)  
 рождение (*джати*)  
 становление нового бытия (*бхава*)  
 привязанность (*упадана*)  
 желание (*танха*)  
 ощущения-эмоции (*ведана*)  
 «соприкосновение» с объектами (*пхасса*)  
 сферы восприятия объектов (*шадаятана*)  
 «имя и форма» (*нама-рупа*)  
 сознание (*виньяна*)  
 predispositions (*санкхара*)  
 незнание (*авиджджа*)<sup>1</sup>.

О том, что в основе сансарного существования индивида лежит незнание, индийские риши были уверены и до Будды. Представленная же двенадцатеричная схема содержит в себе как минимум три философские позиции. Во-первых, здесь очень четко отстраняются учения о случайном происхождении живых существ или о беспричинности их состояний сознания — Будда проводит принцип причинности с необычайной последовательностью. Во-вторых, устраняется и другое «крайнее» учение — детерминизм адживиков, согласно которому индивид страдает не по причине своих прежних действий, желаний и устремлений, но «предзаданно» — равно как и «освобождается» по действию необходимости. Вся цепочка «зависимого происхождения» может быть ликвидирова-

<sup>1</sup> Содержание «Маханидана-суттанты» изложено по изданию: The Dīgha Nikāya. Ed. by T. W. Rhys Davids and J. E. Carpenter. Vol. 2. P. 55 — 71.

В настоящее время предполагается, что двенадцатичленная формула представляет собой синтез многих понятийных схем, который был осуществлен уже после Будды. См., к примеру: Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. VII. Abhidharma Buddhism to 150 A. D. Ed. by K. H. Potter e.a. Delhi, 1996. P. 43. Тем не менее ядро этой формулы не может не восходить к инсайту и дискурсу самого основателя буддизма.

на, если устранить незнание. В-третьих, отвергается мнение и тех, кто видит за удовольствием и страданием действие наиндивидуальных, «трансцендентных» агентов мироздания. Можно отметить также и знакомый уже нам индуктивизм в рассуждении Будды: он не довольствуется констатацией того, казалось бы, общеизвестного факта, что старости и смерти не может быть без рождения, но доказывает его педантичным перечислением прецедентов. Только после этого он соединяет факты рождения, с одной стороны, и старости и смерти — с другой, терминами причинности. Наконец, значение «цепочки» следует видеть в том, что здесь с наибольшей очевидностью философия Будды заявляет о себе как философия процессов, а не статичных сущностей.

3. Решительный отказ Будды отвечать на «метафизические вопросы» вызвал самые разнообразные интерпретации. Основатель германской буддологической школы Г. Ольденберг в своей знаменитой монографии «Будда, его жизнь, учение и община» (1881) предложил достаточно двойственное объяснение позиции Будды как философа. С одной стороны, он видел в Будде сына своего «философского века», разделявшего всеобщее стремление к отвлеченному мышлению, обобщениям, классификациям и «схемам научного мышления», с другой — «практического мыслителя», отказавшегося от решения отвлеченных философских проблем и интересовавшегося исключительно «скорбностью бытия» и «спасением». В то же время он приписывал Будде вполне «теоретическую» позицию — позицию эмпиризма, признание того, что наше знание ограничено областью возможного опыта, в котором правил закон причинности, и за границы этого опыта оно выйти не может<sup>1</sup>. В более поздней работе «Учение Упанишад и начала буддизма» (1915) Ольденберг акцентирует мистический характер «молчания Будды», которое позволяет объединить его со всеми «нормальными мистиками»<sup>2</sup>. Основатель же английской

<sup>1</sup> Oldenberg H. Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde. B., 1881. S. 184, 269, 285, 299.

<sup>2</sup> Oldenberg H. Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus. Göttingen, 1915. S. 133.

буддологической школы Т. Рис-Дэвис считал, что Будда не уважал «метафизические вопросы» как таковые, будучи чистым эмпириком — в духе Юма. Вместе с тем он стоял у истоков трактовки «молчания Будды» как позиции духовно-прагматической: основателя буддизма интересовал путь к спасению, а не спекуляции относительно природы Атмана<sup>1</sup>.

Ф. Шрадер, написавший небольшую монографическую работу, специально посвященную начальному периоду индийской философии, «Индийская философия времени Будды и Джины» (1902), видит в позиции Будды аналогию Кантового критицизма, обращенного в первую очередь против оптимистической метафизики<sup>2</sup>. Эту же интерпретацию поддержал и О. Франке — крупный исследователь и переводчик текстов палийского канона: в специальной статье «Кант и индийская философия» (1904) он прямо сопоставил те вопросы, на которые Будда отказывался дать ответ, с Кантовыми паралогизмами чистого разума, в одинаковой мере способного обосновать и атомистическую структуру материи и ее отрицание, и необходимость начальной причины мира и безначальность причинно-следственного ряда, и детерминизм и свободу воли<sup>3</sup>. В качестве критической (в кантовском смысле) оценивает философскую позицию Будды и Ф. И. Щербатской в первом томе «Теории познания и логики по учению позднейших буддистов» (1903). Будда не игнорировал собственно философские проблемы ради решения духовно-практических задач, но следовал «срединному пути», пытаясь преодолеть в одинаковой мере не устраивавшие его спекулятивную метафизику и принципиальный скептицизм и задавался вопросом о границах нашего познания и его возможностях<sup>4</sup>. Ученик

<sup>1</sup> Dialogues of the Buddha. Transl. from Pali by T. W. Rhys Davids. Pt. 2. Oxf., 1899. P. 188 — 189; Рис-Дэвидс Т. Буддизм. СПб., 1901. С. 21 — 22.

<sup>2</sup> Schrader F. O. Ueber den Stand der indischen Philosophie zur Buddhas und Mahāvīras. Lpz., 1902. S. 40.

<sup>3</sup> Franke O. Kant und die altindische Philosophie. — Zur Erinnerung an E. Kant. Halle, 1904. S. 137 — 138.

<sup>4</sup> Щербатской Ф. И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Ч. 1. СПб., 1995. С. 17 — 18.

Щербатского О. О. Розенберг подвергает критике распространённое мнение об отсутствии у Будды интереса к «метафизическим вопросам». В «Проблемах буддийской философии» (1918) он подчеркивает, что Будда не хотел отвечать на них не потому, что думал о них слишком мало, но как раз потому, что относился к ним серьезнее своих современников. «Вопросы отклоняются, следовательно, не потому, что они метафизические, а потому, что логически невозможно на них ответить при той точке зрения, на которой стоит Будда». Проблема безграничности мира нерелевантна потому, что Будда не признает в высказывании «Мир бесконечен» самого субъекта этого высказывания — «мира». С другой стороны, буддологи, по мнению Розенберга, игнорируют некоторые явно метафизические учения Будды — прежде всего двенадцатичленную формулу зависимого происхождения, — принадлежащие к другой метафизике, чем та, которая предполагалась в классических топиках, начиная с тезиса о вечности мира<sup>1</sup>. Г. Бек в своем «Буддизме» (1919) следует кантовской интерпретации уклонения Будды от ответа на нормативные философские вопросы времени, сопоставив «молчание Будды» с результатами трансцендентальной диалектики, показавшей, как разум впадает в неразрешимые антиномии<sup>2</sup>.

А. Кит предложил два решения: Будда разочаровался в современных ему теориях, с одной стороны, и действительно не знал ответы на соответствующие вопросы — с другой. Таким образом, его можно рассматривать и как сознательного и как стихийного агностика (здесь он был близок главе франко-фламандской школы буддологии Л. де ля Валле Пуссену). Но он же следует и «практической интерпретации»: «молчание Будды» объясняется тем, что решение этих вопросов не ведет к должным практическим результатам<sup>3</sup>. Эта прагматическая интерпретация нашла много последователей — среди них и известнейшие популяризаторы индийской мысли С. Чаттерджи и Д. Датта — некоторые из них выдвигали в ка-

<sup>1</sup> Розенберг О. О. Труды по буддизму. М., 1991. С. 83 — 86.

<sup>2</sup> Bekh H. Buddhismus. Bd. 1. B.; Lpz., 1919. S. 320.

<sup>3</sup> Keith A. B. Buddhist Philosophy in India and Ceylon. P. 44 — 45, 63.



честве своих аргументов притчу самого Будды о стреле, которую надо вытаскивать из тела вместо того, чтобы изучать ее происхождение, или его афоризм, по которому то, что он поведал своим ученикам, — а это то, что для них наиболее важно, — столь же мало в сравнении с его совокупными познаниями, как пригоршня листочков шимшаповых деревьев в сравнении с количеством тех же листочков в шимшаповом лесу<sup>1</sup>.

Кантианское же истолкование «молчания Будды» нашло поддержку у видного индийского буддолога Т. Мурти, автора «Основной философии буддизма» (1955). По его мнению, «формулировка проблем в виде тезиса и антитезиса сама по себе является осознанием конфликта в разуме. Когда Будда объявляет их неразрешимыми, он осознает, что конфликт этот выходит за границы опыта и потому не может быть разрешен путем обращения к фактам. Разум приходит в этот конфликт, когда пытается выйти за пределы явлений, чтобы найти конечные причины»<sup>2</sup>. К. Джаятиллке в своей основной монографии «Теория познания в раннем буддизме» (1963) принимает частично трактовку Мурти, но больше исходит из аналогий в связи с современной аналитической философией. Будда руководствовался рассмотрением философских проблем с точки зрения критики обыденного языка, незаконно, по его мнению, предпрещавшего их решения. Те вопросы, на которые Будда не хотел отвечать, можно разделить на некорректно сформулированные и принципиально неразрешимые; в применении к последним позиция Будды близка духу известнейшего афоризма Витгенштейна: «О чем нельзя говорить, о том следует молчать»<sup>3</sup>. Современные буддологи частично примыкают к позиции Розенберга, признавая у Будды метафизику — метафизику альтернативную концепциям мира шраманов и брахманов его эпохи. Японский исследователь К. Инада видит у Будды разочарование в

<sup>1</sup> См.: Чаттерджи С., Датта Д. Введение в индийскую философию. М., 1955. С. 107 — 108. В связи с притчей о стреле см.: Маджджхима-никая I.246.

<sup>2</sup> Murti T. R. V. The Central Philosophy of Buddhism. L., 1955. P. 40.

<sup>3</sup> Jayatilke K. Early Buddhist Theory of Knowledge. P. 475 — 476.

«статической метафизике» шраманов и брахманов и желание создать «метафизику процесса»<sup>1</sup>. О буддийской «философии процесса» говорит также Л. Гомес, а об «имманентной философии процесса» (в противовес «трансцендентальной философии субстанции») — Р. Пиренбум. Наконец, Н. Р. Рит в буддийском томе «Энциклопедии индийской философии» акцентирует конструктивный характер «молчания Будды»<sup>2</sup>.

На наш взгляд, все приведенные позиции, за исключением интерпретации «молчания Будды» в духе наивного агностицизма, являются законными. Если их сравнивать друг с другом, то приоритет должен, вероятно, быть отдан истолкованию «молчания» в контексте критики некорректных, с точки зрения Будды, языковых выражений, которые при не критическом принятии их ведут к вере в их псевдореференты. Подобно тому как об огне некорректно спрашивать, куда именно он «уходит», также, по мнению Будды, ведет к заблуждению сама постановка вопроса о посмертном существовании «совершенного» (он тоже должен тогда куда-то «уходить»!) или о вечности и невечности мира, его конечности и бесконечности, о тождестве и различии души и тела, ибо ни мира как такового, ни души и тела как субстанций, с точки зрения Будды, в конечном счете нет. Поэтому, конечно, следует принять истолкование тех, кто говорит о желании Будды заместить «статическую метафизику» шраманов и брахманов «метафизикой процесса», но с одной немаловажной оговоркой: такого рода метафизика была реально задумана и построена уже в эпоху буддийских философских школ, для которых сам Будда был только вдохновителем. Интерпретации же в духе эмпиризма,

<sup>1</sup> Inada K. K.. *Problematics of the Buddhist Nature of Self.* — *Philosophy East and West*, 1979. Vol. 29, № 2. P. 147.

<sup>2</sup> Здесь подчеркивается, что модель тетралеммы осмыслялась Буддой, в отличие от большинства современных ему философов, не в связи с абстрактными проблемами, типа вопроса о бесконечности мира, но в связи с экзистенциальными, например существо *A* в реинкарнации и сохраняет свою идентичность (*P*) и не сохраняет (не-*P*) и т. д. *Encyclopedia of Indian Philosophies*. Vol. VII. *Abhidharma Buddhism to 150 A. D.* P. 37 — 38.

критики частого разума и прагматизма вполне законны, но настаивать на одной из них за счет других — значит, на языке самого Будды, делать как раз «категорическое суждение» или уподобляться тем, кто принимал отдельные части слона за целое. Будда ни в коей степени не был «одномерным» мыслителем и мог руководствоваться одновременно несколькими взаимодополняющими принципами.

Если же попытаться найти философскую фигуру, наиболее близкую по духу Будде-философу, то придется вспомнить прежде всего о Витгенштейне. В отличие от логических позитивистов, считавших, что «трансцендентные предметы» не стоят того, чтобы ими занимались, он придерживается мнения, что мы не можем этого адекватно делать. Те вопросы, на которые Будда отвечал молчанием, австрийский философ считал теми, о которых «не может быть сказано ясно» (и эта позиция, как кажется, была бы наиболее близка основателю буддизма). У обоих философов делается и попытка выйти через «молчание» в новый концептуальный универсум. И в обоих случаях отношение к «трансцендентным объектам» соотносится с задачами духовно-практического характера (ср. «терапевтическое» значение стремления к «ясности» и самого «молчания» у Витгенштейна), при существенном, конечно, различии и в характере этих задач, и в стратегии их решения.

Как «итоговая фигура» шраманского периода индийской философии Будда вводит в нее модусы рациональности, которые опережают в общей хронологической перспективе всемирной истории философии его время более чем на два тысячелетия. Но он же является «начальной фигурой» многовековой буддийской философии, развивающейся в Индии, на Ланке, в Юго-Восточной Азии, Китае, Тибете и на Дальнем Востоке. Три рассмотренных нами «предмета» того, что мы назвали «положительной философией» Будды, остались аксиомами всех школ буддийской философии, которых можно насчитать (ограничиваясь главными) несколько десятков. Три основных «догмата» буддизма — учение о страдании, о невечности всего сущего и о «не-я», — которые на деле образуют триединство, составили исходную

аксиоматику всего последующего буддийского философствования. Учение Будды о зависимом происхождении состояний бытия индивида преобразовалось в знаменитую доктрину мгновенности (*кшаника-вада*), а учение о скандхах легло в основу подробнейших классификаций динамических «точечных» атомов бытия (*дхармы*) — классификаций, которые были призваны до конца заполнить «таблицу» существования мира и индивида. Замещение концепции Атмана «группами привязанности» составило основу знаменитой буддийской доктрины имперсонализма (*анатма-вада*), которая создала множество проблем для оппонентов буддизма — брахманистов и джайнов.

Сам «срединный путь» Будды, позволяющий ему, как мы видели, воздерживаться от философских суждений, участвуя в философских диспутах, отстаивать рационализм наряду с эмпиризмом, отказываться от категорических положений в одних случаях и утверждать их в других, отрицать мировоззренческие доктрины своего времени и одновременно подвергать критике радикальных скептиков, избегать любые «крайние» взгляды и вместе с тем не брать на себя обязательства даже признания «частичных истин», определил идеал буддийской философской рациональности. В наибольшей полноте он был воплощен в знаменитой системе мадхьямика, само название которой означает «срединная» и в которой продолжают попытки Будды найти «компромисс» между учением о все-существовании и не-существовании и даже между сансарой и нирваной. Поскольку индийская философия, начиная со шраманского периода, осталась философией диалога, развитие буддистами принципов, намеченных Буддой, существенно повлияло на индийский дискуссионный клуб в целом, и даже после ухода буддизма из Индии оппоненты продолжали полемизировать с ними. Некоторые же решили ими и воспользоваться. Одним из них был знаменитый ведантистский диалектик Шри Харша (XIII в.), которого можно рассматривать в качестве индуистского продолжателя буддийской традиции критики «воззрений» и категорий традиционной философии.

Оценивая философию «срединного пути», нельзя не

соблазниться ее же рекомендацией избегать любых крайностей, в том числе, ради последовательности, в оценке ее собственных достижений. Здесь, вероятно, следует различать значение самого «пути» и тех рубежей, к которым он привел сторонников философии Будды. Тончайшая диалектика компромисса между «крайними» позициями в решении философских проблем и самом методе философствования является величайшим достижением индийской рациональности и уникальным вкладом всей индийской традиции в сокровищницу мировой философии. Однако, срубив высокие стволы «крайних мнений», топор «срединности» расчистил место для пустоты. Учение о страдании, которое вводится в само бытие мира и структуру индивида, делает логически весьма сомнительной возможность освобождения от него, даже через «благородный восьмеричный путь»: болезнь, не отделимая от самой природы организма, терапии поддаваться не может. Учение о «группах привязанности», замещающих индивидуальное «я», делает эту терапию и бессмысленной, потому что отсутствует сам пациент. Учение о круте зависимого происхождения состояний бытия псевдоиндивида оказывается на деле философией круга, так как не может объяснить природу того, к чему применяется терапия: круг тем и отличается, что в нем отсутствует начальная точка. Об этой начальной точке Индия не знала. Один английский писатель охарактеризовал ее парадоксалистски точно, когда сказал об основателе христианства, что он оставил миру «благую весть о человеческом грехопадении»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Chesterton G. K. St. Francis of Assisi. N.Y., 1924. P. 39.

## ИНДИЙСКИЕ И ГРЕЧЕСКИЕ ФИЛОСОФЫ

В девятой книге Диогена Лаэртция (II — III вв.), крупнейшего доксографа — описателя жизни и учений греческих философов, — об основателе школы античного скептицизма Пирроне из Элиды сообщается, что он был слушателем Анаксарха, «которого сопровождал повсюду, даже при встречах с индийскими гимнософистами и с магами». Отсюда, по мнению Диогена, «он и вывел свою достойнейшую философию, утвердив непостижимость и воздержание особого рода»<sup>1</sup>. Сообщает Диоген и о том, что один индиец наставлял учителя Пиррона — Анаксарха в целесообразности совмещения теории с практикой, предлагая ему порвать связи с царем и следовать уединенной жизни. Сам Диоген ссылается на Аскания из Абдер, также последователя скептической школы.

Рассказы о встречах эллинов с индийскими философами-гимнософистами (во время которых вторые, как правило, наставляют первых) были после индийского похода Александра Македонского (327 — 325 гг. до н. э.) в эллинистической литературе популярны. Но ни об одном известном греческом философе, кроме Пиррона, доксографы не пишут, что они общались с философами индийскими. Греческим философам приписываются поездки на Восток и обучение у восточных жрецов и магов, однако речь в этих повествованиях идет о Египте и Ближнем Востоке. И только Пиррону принадлежит инициатива «философской стажировки» в Индии. Уже одно это заставляет задуматься о том, не опираются ли сообщения Аскания и Диогена на некоторые факты. Возмож-

<sup>1</sup> Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1986. С. 352.

ность верить в правдоподобие данного сообщения возрастает при ориентировочной датировке этой греко-индийской философской встречи. Пиррон жил примерно до 270 г. до н. э., приблизительно на 300 г. до н. э. приходится его акмэ; около 320 г. до н. э. умер насильственной смертью его учитель Анаксарх, сопровождавший Александра в персидском походе, который и продолжился индийской экспедицией. Помимо Анаксарха в этой экспедиции принял участие и киник Онесикрит. Следовательно, участие в ней и Пиррона, «повсюду сопровождавшего» Анаксарха, вполне вероятно, равно как и сама встреча Александра с индийскими гимнософистами.

Наконец, предположение Диогена и Аскания о том, что Пиррон испытал влияние индийских философов, производит впечатление непреложного факта, если учесть, что он, по данным его ближайшего ученика Тимона Флиунтского (сведения Аристокла), видел истинную мудрость в том, чтобы говорить о любой вещи, что она не более существует, чем не существует, существует и не существует одновременно и не существует и не не существует. А это и есть знаменитое индийское воздержание от суждений по схеме антитетралеммы:  $\sim p$ ,  $\sim\sim p$ ,  $\sim(p \wedge \sim p)$ ,  $\sim\sim(p \wedge \sim p)$ . Но ни антитетралемма, ни сама тетралемма у эллинов до Пиррона популярны не были<sup>1</sup>, тогда

<sup>1</sup> Правда, некоторый опыт по созданию логических моделей тетралеммного типа у греков все же был. Так, у Платона в «Горгии» можно заметить следующий диалог (467e — 468a):

«Сократ. Теперь скажи, есть ли среди всего существующего такая вещь, которая не была бы либо хорошою, либо дурною, либо промежуточною между благим и злом?»

Пол. Это совершенно невозможно, Сократ.

Сократ. И конечно, благом ты называешь мудрость, здоровье, богатство и прочее тому подобное, а злом — все, что этому противоположно?»

Пол. Да.

Сократ. А ни хорошим, ни дурным ты, стало быть, называешь то, что в иных случаях причастно благу, в иных злу, а в иных ни тому, ни другому, как, например, “сидеть”, “ходить”, “бегать”, “плавать”, или еще “камни”, “поленья” и прочее тому подобное? Не так ли? Или ты понимаешь что-либо иное под тем, что ни хорошо, ни дурно?

как индийские философы, стоявшие ближе всего к скептикам и также видевшие свой идеал в воздержании от суждений, которое ведет в конечном счете к бесстрастию, пользовались ею постоянно. Учитывая, что эта формула оптимальным образом выражает все кредо скептицизма, нет ни малейших оснований сомневаться в том, что Пиррон у скептиков индийских нашел «подтверждение» некоторых своих поисков, хотя основные теоретические предпосылки скептицизма вполне наблюдаемы в истории предшествующей греческой мысли.

Скептицизм и воздержание от суждений уже по логике подводят некоторые итоги предшествующего им философствования: воздерживаться от суждений начинают тогда, когда суждений высказано уже достаточно, настолько много, что они начинают казаться «равновесными», а значит, и легковесными. Поэтому небезынтересно сопоставить основные стадии и некоторые философские течения Индии и Греции к моменту их первой встречи во время индийской экспедиции Александра.

В качестве явления культуры философию можно рассматривать, как мы уже выяснили, в виде той исследовательской деятельности, в которой реализуется применение определенных рефлексивных методов к проблемам познания, бытия и целей и ценностей человеческого существования. Исторический фон философии составляют спекуляции на мировоззренческие темы, в которых не обнаруживается еще исследовательская рефлексия, иными словами, до-философия. Условие появления философии составляет начальный опыт культуры в применении рефлексивных методов к немировоззренческому материалу, иными словами, пред-философия.

Дофилософскому эзотеризму ведийских риши и учителей упанишад, посвященных в «тайнознание» и пыгавшихся открыть завесу над сокровенным устройством космоса и мистерией всеединства мира, соответствует

---

По л. Нет, это самое».

Цит. по: Платон. Сочинения. Т. 1. М., 1968. С. 284 – 285.

Очевидно, что перед нами схема четырех логических возможностей вещи быть (1) хорошей (р), (2) дурной (~р), (3) и хорошей и дурной (р∧~р), (4) ни хорошей, ни дурной (~(р∧~р)).



широкий спектр древнегреческих кружков до середины VI в. до н. э. Этот спектр, типологически сходный со школами древнего брахманистского гносиса, представлен в орфизме с его генеалогиями богов и начал мира, пантеистическими воззрениями и учением о переселении душ (в коем многие индологи напрасно усматривали индийское влияние), а также и в других учениях, связанных с именами Мусея (тот, кто «открыл посвящение в мистерии и стал иерофантом»)¹, Лина, Эпименида, Алкмана, Акусилая, Аристея. К первым греческим гностикам (в коих историки философии неоправданно видят первых философов) относятся и ранние «натурфилософы», занимавшиеся поисками исходной стихии мира, — Фалес, Анаксимандр, Анаксимен. Классический гносис эпохи древности мы видим в школе «греческого риши» Пифагора, в которой обнаруживаются и посвящение адепта в эзотерическую традицию «тайной доктрины» моделирующих мир чисел, «путь восхождения» с различием начальных и продвинутых практик и дальнейшую передачу учения теми, кто прошел уже посвящение, новым последователям. Как и в истории индийской мысли, до философского здесь вовсе не завершается с появлением философского и воспроизводится наряду с ним — иногда в лице мыслителей «недискурсивного» типа (вроде Эмпедокла), но чаще в лице мыслителей «двупостасных», совмещающих, как и в Индии, деятельность дискурсиста и теурга².

Стадиальные параллели выясняются и в связи с предфилософией. Подобно тому как одни и те же тексты брахман содержат наряду с космогоническими спекуляциями и тайными учениями (они и назывались «упанишады») элементы теоретизирования, исследования священного обряда и сакрального языка, так и в мистическом по преимуществу наследии пифагореизма можно выявить и начала исследования математических объектов. По Прокловым комментариям к Эвклиду Пифагор занимался изучением высших оснований геометрии, рассматривал

¹ Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. Изд. подгот. А. Лебедев. М., 1989. С. 66.

² Теургия — букв. «богодействие».

теоремы «ноэтически» и открыл теорию «космических фигур»<sup>1</sup>. Вместе с тем нельзя исключить и возможность существования тех предшественников Теогена (VI в. до н. э.) и «гомеристов», которые, подобно поздневедийским экзегетам, дискутировали проблемы, связанные с текстом и мифом, а также «политологов», обсуждавших условия бытия полиса.

В типологически сходных условиях происходит в обеих культурах и становление философии. Философия как теоретическое исследование мировоззренческой проблематики посредством применения к ней рефлексивных методов, из которых главные можно обозначить в качестве диалектики — критика определенных суждений и аналитики — систематизация определенных понятий, предполагает также наличие и определенной культурной ситуации. Необходимым «минимумом» этой культурной ситуации следует считать наличие в культуре поляризации мнений, дискуссий, «партий», *pro* и *contra*. Критическое исследование мировоззренческих суждений предполагает обоснование и логическую аргументацию, которая вне дискуссии невысказима, ибо эта аргументация вне наличия оппонента немотивированна (индийского риши Уддалаку и «греческого риши» Мусея никто не подвергал «экзамену» и не требовал от них доказательств их «положений», и им не надо было обращаться к аргументации). Систематизация же понятий, прежде всего их дефинирование, в этой ситуации также предполагает дискусию, ибо критическое определение *A* в качестве *X* означает учет возможности (и реальности) альтернативного определения *A* в качестве *Y*. Поэтому философия оказывается возможной, когда опыт дискуссий предфилософского этапа распространяется на мировоззренческие проблемы.

Первые философы Индии — это странствующие диспутанты, ищущие любой возможности, чтобы «сразиться» друг с другом, участники словесных турниров, победы на которых присваивают арбитражные комиссии «экспертов». Эллины об этой особенности индийцев, ко-

<sup>1</sup> О собственно научных занятиях пифагорейцев см.: Жмудь Л. Я. Пифагор и его школа. Л., 1990.

торая на самом деле есть «особенность» всех философов, знали. Недаром античные историки, Плутарх и прочие, видят во встрече Александра с гимнософистами не что иное, как своего рода словесный турнир, а Мегасфен отмечает, с какой увлеченностью индийские философы стремятся друг друга опровергнуть. Но они обращают на это внимание потому, что та же стихия диспута определяла атмосферу и греческого философствования. А о том, что свое родство с эллинами в этом ощущали и сами индийцы (при всем свойственном им «самодистанцировании» от варваров-мелечхов), свидетельствует и знаменитая «Милиндапаньха», в которой также можно видеть определенное описание философского турнира двух «партий» — буддистов, возглавляемых Нагасеной, и греков (по-индийски яванов) во главе с царем Менандром (Милинда). Однако полемическая стихия греческого философствования имеет гораздо более глубокие корни. Само слово *problema* буквально означает нечто, с помощью чего некто хочет защитить себя как щитом, и нечто, что он может бросить в своего противника.

Первым греческим философом был Ксенофан Колофонский (время жизни сейчас определяется между 570-ми и 470-ми годами до н. э.) — по времени деятельности непосредственный предшественник первых индийских философов, которые также были полемистами. Знаменитое монистическое учение Ксенофана невозможно понять вне оппозиции по отношению к «традиционалистам», сторонникам «религии поэтов», веры во множественность богов. О критике у Ксенофана и греческих, и египетских «многобожников» свидетельствуют и Диоген, и Плутарх, и Аристотель. А текст псевдо-Аристотеля позволяет реконструировать и целую систему его аргументации против них, в ходе которой разрабатывается само монистическое учение. Вначале Ксенофан опровергает идеи теогонии, «разрушая» саму возможность возникновения чего-либо в принципе. Доказав таким образом вечность (соответственно и безначальность) Божества, он обосновывает его единство — через доказательство несовместимости представления о его могуществе с допущением множественности богов. Далее подчеркивается, что его вечность, единство и самотождественность исключают

применение к нему атрибутов бесконечного и конечного, а затем неподвижного и подвижного. В результате Божество определяется апофатически — как Бытие вне становления, вне множественности, вне пространственности и вне движения<sup>1</sup>, притом это определение — результат опровержения альтернативных мнений. На разрушении мнений «обыденного сознания» и выражающих эти мнения философов основывается полемическое философствование первой греческой собственно философской школы — элейской школы Парменида, Зенона и Мелисса.

Значительные сходства обнаруживаются и при сопоставлении отдельных направлений индийского и греческого философствования, хронологически предшествовавших индийской экспедиции Александра.

Среди первых философов Индии можно различать, как мы уже знаем, тех, кто отстаивал в дискуссиях какие-либо взгляды, и тех, для которых само дискутирование и победа в словесном турнире были самоцелью. Палийские тексты называют их витандиками (см. выше). Упражнениям древних локаятиков-витандиков, которые с одинаковым успехом доказывали, что все существует и ничего не существует, все есть единство и все есть множественность, и даже собирались на специальные «сессии», где одна «партия» отстаивала любой тезис типа  $A$  есть  $X$ , а другая — антитезис  $A$  есть не- $X$  и затем они менялись местами, соответствуют аналогичные занятия в школах афинских софистов. До нас дошел даже «учебник» софистов под названием «Двойкие речи», который открывается обсуждением «программных» предметов обсуждения: « $A$  именно, одни говорят, что добро и зло отличны друг от друга; по мнению же других, (добро и зло) одно и то же, и то, что благо для одних, для других есть зло и для одного и того же человека (то же самое) бывает иногда благом, иногда злом»<sup>2</sup>. Составитель учебника (некоторые исследователи видят в нем даже запись лекций Горгия) вначале присоединяется ко второму мнению и приводит убедительные аргументы в его пользу, а затем столь же аргументированно отстаивает первое. Точно так

<sup>1</sup> См.: Фрагменты ранних греческих философов. С. 160.

<sup>2</sup> Маковельский А. Софисты. Вып. 2. Баку, 1941. С. 87.

же он рассматривает проблему единства и различности справедливости и несправедливости, прекрасного и постыдного, истины и лжи, а также вопрос, можно ли научиться добродетели. Другое сходство — в пристрастии к парадоксам (рассуждения, в ходе которых вскрываются реальные трудности) и к софизмам (рассуждения, в которых вскрываются трудности мнимые). Использование подобных приемов, облегчающих победу в споре, превращает, по Аристотелю, софистический спор в эристику, точно соответствующую индийской витанде. Эристика локаятиков, создававших ложные апории типа: «Все чисто — все нечисто; ворона — белая, ибо у нее кости белые, цапля — красная, ибо у нее кровь красная» — напоминает эристику апоретика Менедема, который вопрошал: «То-то и то-то вещи разные? Польза и благо — вещи разные? Стало быть, польза не есть благо?»<sup>1</sup> В первом случае в двух различных объектах произвольно выбранные части выдаются за целое, во втором различие в объеме двух понятий подается как доказательство их взаимоисключения. Но в обоих случаях налицо упражнения в обосновании и опровержении любого возможного положения.

Аналогичны выступления индийских и греческих софистов и на авансцене общественной жизни — выступления, которые представляют особый интерес в связи с тем, что те и другие были современниками в буквальном смысле слова. Большинство индийских софистов вышли из среды паривраджаков — «пилигримов», которые обходили всю Северо-Восточную Индию с укомплектованным набором полемических тезисов, вступая в дискуссию с хорошо подготовленными для этого шраманами и брахманами. Но очень схожую картину с Магадхой времени правления Бимбисары мы обнаруживаем в Афинах времени Перикла. Паривраджак Пасура, ставивший на воротах любого города свою веточку дерева джамбу в знак того, что он может послать вызов всякому потенциальному участнику философской дуэли, и джайнский «пилигрим» Саччака, обходивший те же города вместе со

<sup>1</sup> Диоген Лазертский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. С. 133.

своими сестрами, заставляет вспомнить о самом знаменитом из старших софистов Протагоре — организаторе философских турниров, чье появление в любом городе становилось сенсационным событием, привлекавшим толпы заинтересованного и праздного населения. Однако и индийские и греческие философы-«пилигримы» не только странствовали, но и давали частные уроки. Париврадджак Сабхия, унаследовавший от своей матери двадцать полемических тезисов, преподавал искусство доказательства и опровержения приходившим к нему отпрыскам знатных фамилий, Продик давал уроки и за одну драхму и за пятьдесят, а о Горгии ходили упорные слухи, что его гонорары были столь внушительны, что он мог даже позволить себе посвятить Аполлону в Дельфах собственный бюст из чистого золота. Обучение этим тезисам и контртезисам свидетельствует о том, что в V в. до н. э. философию «разучивали», как и любое другое ремесло.

Среди тех философов, которые отличались большей принципиальностью, отстаивая и опровергая не все тезисы, но отдавая предпочтение одним перед другими, следует выделить фигуры древних материалистов. Один из шести основных «еретических» (с буддийской точки зрения) учителей шраманской эпохи, Аджита Кесакамбала, интересовался, в отличие от его младшего современника Демокрита, не столько натурфилософией, сколько проблемой значимости человеческих деяний. Но мыслили они весьма сходно. Оба настаивали на том, что единственным источником наших знаний о мире являются данные чувственного опыта, который свидетельствует, по их мнению, об отсутствии нематериальных сущностей. Оба, однако, не доверяли чувствам до конца, различая то, что можно назвать феноменальным уровнем действительности и его субстратом, «подкладкой». По Аджете, живые существа, населяющие мир, как и сам мир, суть в конечном счете лишь комбинации четырех материальных элементов; по Демокриту, все вещи, мир составляющие, суть образования атомов, различающихся лишь фигурой, величиной и расположением в пространстве. Душу человека и тот и другой считали также агрегатом материальных начал, отрицая, естественно, и посмертное существование. Это сведение всего сущего к материальному

можно охарактеризовать в качестве бескомпромиссного редукционизма (по Демокриту, кроме атомов существует только пустота, которая обеспечивает им возможность движения). Различие лишь в последовательности Аджиты, который как убежденный материалист высмеивает общепризнанные нормы религии и морали, тогда как Демокрит их не отрицал, признавая и в богах реальную комбинацию реальных атомов. Более того, он не возражал и против идеала разумной, созерцательной жизни, не призывая (что было бы естественным для последовательного материализма) к грубым наслаждениям, видимо вовсе не задумываясь, зачем вести эту жизнь, которая, как и неразумная, закончится возвращением всех «кирпичиков», из которых сложен индивид, в исходные стихии. Аджита Кесакамбала, который задумывался как раз над этим, вывел, что мудрость и глупость, добродетели и злодеяния равны и в одинаковой мере незначимы.

Если Аджита был старшим современником Демокрита, то Пакудха Каччана — младшим современником Парменида (родился около 515 г. до н. э.). Этих двух философов сближает различие двух уровней истины: истины обычного, «повседневного», конвенционального опыта и истины в конечной инстанции. Обычному сознанию мир представляется, согласно Пакудхе, миром множества живых существ, которые рождаются, умирают и трансмигрируют в сансаре, с точки же зрения конечной истины существуют лишь семь начал в виде земли, воды, огня и ветра, счастья, несчастья и духовного начала (джива). И потому даже удар мечом по черепу означает для него, как мы знаем, не убийство, но лишь разделение и без того достаточно условно связанных начал, которые сами по себе недвижимы, неизменны, неколебимы, как вершины гор, и несокрушимы, как колонны. Поскольку индивид, таким образом, без остатка «делится» на «составляющие», представления о действующем, воспринимаемом, познающем и волящем индивиде составляют лишь первый уровень истины. Парменида интересовал не столько индивид, сколько сущее как таковое. И он прямо различал «мнение» (*doxa*) и собственно «истину» (*alêtheia*). На первом уровне его постижения сущее есть то, что видится, воспринимается, на втором — то, что мо-

жет быть рационально мыслимо. Мир на уровне обычного опыта — мир множественности, на уровне разума — мир единства. Парменид был настолько последователен в дифференциации того и другого, что первая часть его поэмы «О природе» посвящена описанию мира под углом зрения «истины», вторая — в свете «мнения». На уровне «мнения» он описывает мир в соответствии с ионийской физикой, сообщая о противостоянии света и тьмы, смешении элементов их разделения и прочих процессах космогенеза. Мир же на уровне «истины», который оказывается Единым, или Бытием (как сказали бы индийцы, «одним без другого»), коему ничего не противостоит (доказывается, что не-бытия нет, следовательно, и множественности, движения и т. п.), определяется апофатически — через не-рождаемость, не-разрушаемость и прочие отрицания. Различение двух уровней истины — основная посылка знаменитых апорий его гениального ученика Зенона (ок. 490 — 430), который вовсе не отрицает множественность, пространственные деления и движение, но доказывает лишь то, что они релевантны только на уровне «мнения», т. е. обычного опыта, но не конечной истины. Третий элеат Мелисс, прямо утверждавший, что показания чувств дают лишь видимость истины, также настаивал на единстве сущего, его неизменности и вечности (новым было то, что он добавил к этим атрибутам и беспредельность).

Параллели обнаруживаются и в связи с разработками категорий «практической философии». Определение блага (*kusala*) как отрицания не-блага (*akusala*), которое может быть осуществлено действием, словом, мыслью или образом жизни, у паривраджака Угтахаманы осмысливается только в контексте тех дискуссий, которые вели паривраджаки по поводу подобных определений. Об этих же дискуссиях свидетельствуют и уклонения от ответа на вопрос, является ли то-то благом или не-благом, что приписывает «скользким угрям» (амаравиккхепики) «Брахмаджала-сутта». Но аналогичные дискуссии на предмет определения блага (*agathon*) ведутся и в греческой философии начиная с софистов, коим следует вменить в заслугу то, что они первыми из эллинских философов перенесли центр внимания с «объективного» среза бытия на



«субъективный» — мир внутренней жизни индивида. Протагор в целом принимает определение блага как полезного; Ликофрон различает блага аутентичные и мнимые (типа благородного происхождения), а Трасимах обсуждает уже возможность иерархизации благ, увенчивая их «пирамиду» справедливостью. Приведенные тезисы и антитезисы «Двояких речей» не оставляют сомнения в том, что ко времени появления этого текста у эллинов существовали «партии», одна из которых настаивала на том, что благо отличается от не-блага сущностно, а другая — что лишь «контекстно» (что благо для одного, то не благо для другого).

Новую веху в обсуждении проблемы составляют беседы Сократа с софистами и афинскими гражданами, в которых он соотносит благо прежде всего с истинным знанием. У сократиков мнения разделились. Аристипп Киренский видел конечное благо в наслаждении, тогда как другие считали, что преимущество мудреца перед обычными людьми не столько в выборе блага, сколько в избегании зла, точно совпадая здесь с паривраджаком Уттахаманой. Эвклид Мегарский предложил весьма нетривиальные решения проблемы: он отрицает разнообразие благ, которое не вызывало сомнений у софистов, утверждая существование только одного блага, называемого разными именами, и, кроме того, он отрицал наличие не-блага как противоположности блага (подобно тому как Парменид и его ученики отрицали наличие не-бытия как противоположности бытия). Основатель же кинической школы Антисфен определял благо через добродетели.

Индийские философы отличали от блага счастье и были вполне правы потому, что противоположности этих понятий — не-благо и не-счастье — подразумевают соответственно нравственную оценку некоторых явлений и констатацию некоего эмоционального состояния, что, разумеется, отнюдь не одно и то же. Шраманские философы различали также счастье как блаженство высшего порядка (*nibbāna*) и счастье как удовольствие (*sukha*). Об этом свидетельствуют, как мы знаем, диалоги обратившегося в буддизм паривраджака Сарипутты с паривраджаком Самандакой, а последнего (также после об-

ращения в буддизм) — с паривраджаком Тимбарукой. Сократические же школы не только различали благо и счастье, но и анализировали их различие. Так, последователи Аристиппа Киренского определяют благо как отдельное, частное наслаждение, а счастье — как совокупность этих наслаждений, считая первое как бы самоцельным, а второе (почему-то) — средством достижения первого. Последователи же Гегесия, одного из учеников Аристиппа, считали, вполне в духе Джинны и Будды, что счастье неосуществимо, ибо тело исполнено страданий, а душа разделяет страдания тела.

Как было отмечено в самом начале этого сравнительного экскурса, основатель скептической школы Пиррон оказался в Индии с Александром Македонским и, по некоторым предположениям, мог заимствовать оттуда важнейшую модель скептической рациональности — антитетралемму, означающую неприятие любого логически возможного вида суждений об определенных, притом и мировоззренчески важных, предметах. Однако заимствование бывает всегда возможно только тогда, когда заимствующая сторона к нему уже готова. В этой связи представляют интерес философские предпосылки и результаты того, что можно назвать условно философией воздержания от суждений в Индии и Греции.

Предпосылки индийского воздержания от суждений следует видеть в изобилии конкурирующих философских доктрин, которые «внешнему наблюдателю» могли представляться в одинаковой степени равноценными, в опыте индийских софистов доказывать и опровергать любые тезисы и антитезисы и, наконец, в идеях двойственной истины Пакудха Каччаны и многих других, которые наилучшим образом затрудняли решение вопроса о том, что же такое истина как таковая. Индия шраманской эпохи знала три основные «редакции» философии воздержания от суждений: уклонение от любых (прежде всего оценочных) категорических суждений у «скользких утрей», отказ от высказываний по метафизическим именно проблемам (таким, как вопросы безначальности мира, его конечности, соотношения души и тела и посмертного существования «совершенного») у Санджая Белаттхипутты и позиция паривраджака Дигханакхи, настаивавшего

на нерелевантности любой доктрины как ложной. Эти три позиции учитываются в двух других, в сравнении с ними более сложных моделях рациональности: у Джинны Махавиры, принимающего все «доктрины» в качестве частных, «контекстных» истин, и у Будды, различавшего среди метафизических проблем нерелевантные как таковые (типа космологических) и некорректно сформулированные (типа проблемы посмертного существования «совершенного»), притом последние подвергались семантической критике. В большинстве случаев воздержание от суждений имеет нравственно-практическую акцентировку: категорическое решение проблем не полезно для духовного «прогресса» индивида, а отстаивание доктрин ведет к вредной в перспективе «освобождения» страсти к дискуссиям.

Аналогичные предпосылки имеет скептицизм Пиррона — предпосылки, которые также следует видеть в конкуренции множества доктрин (*dogma*), опыте в доказательстве любых тезисов и соответствующих антитезисов у софистов (ср. выше в связи с «Двойственными речами») и в той же идее двойственной истины. Позиция Пиррона может рассматриваться как нечто вроде единства установок и у элеатов «скользких угрей» и Дигханакхи: его цель — опровержение «догм» всех школ при воздержании от «догматического» взгляда на что-либо. Как и Дигханакха, он готов к возражению оппонента, что при этом его собственное воззрение на ложность всех «догм» само оказывается «догмой», и притом ложной (по определению), и готов к ответу на это возражение («Мы предлагаем такие высказывания, чтобы лишь показать свою сдержанность, ведь то же самое мы могли бы выразить и просто кивком»<sup>1</sup>). Подобно же индийским «уклонистам», Пиррон и его ученики видят конечную цель своей философии в «воздержании» (*epochē*), за коим как тень должна следовать «безмятежность» (*ataraxia*).

<sup>1</sup> Там же. С. 356. Согласно Сексту Эмпирику, софист Ксениад из Коринфа вполне в духе Дигханакхи «сказал, что все ложно и что всякое воображение и мнение обманывают». См.: Маковельский А. Софисты. Вып. 1. Баку, 1940. С. 21.

Помимо приведенных «больших параллелей» нетрудно привести и более частные. Так, некоторые последователи главы адживиков Маккхали Госалы, предложившие вариант «трехзначной логики», по которой, например, любое сущее может быть причислено к живому, не-живому и живому и не-живому вместе и вполне можно различать мир, не-мир и мир и не-мир одновременно, а также реальное, не-реальное и реальное и не-реальное и т. д., заставляют вспомнить об аналогичных построениях некоторых софистов. Известно, например, что Горгий оспаривал каждое из трех суждений: что сущее может быть вечным, не-вечным и вечным и не-вечным одновременно. Эта модель напоминает также воздержание от суждений по аналогичному вопросу у Санджая Белаттхипутты и у Будды, с той, однако, разницей, что позицию Горгия можно определить скорее в качестве не антитетралеммы, но антитрилеммы. Любопытные параллели касаются самих прозвищ некоторых философов, профессиональных диалектиков. Один из ученых брахманов из Шравасты, твердо решивший в беседе с Буддой опровергать любое его высказывание, носил имя Паччаника — «Противоречник», а имя известного эллинского спорщика-эриста Эленксин означало «Опровергатель». Те сложные диалектические тезисы, которые предлагали, расхаживая по Джамбудвипе, мать паривраджак Сабхиты, он сам и паривраджак джайнской ориентации Саччака с четырьмя сестрами, вызывают в памяти ассоциации с такими «мастерами», как Феодор Атеист, Стильпон Мегарский, Эвбулид Милетский или Диодор Яссоский, которые специализировались в составлении задач-парадоксов (ср. задачи «Лжец», «Лысый», «Электра» и т. д.).

Ряд специфических параллелей с первыми философами Индии значим и в связи с несколько более поздними греческими философами, младшими современниками Пиррона. Так, детерминизм Маккхали Госалы, согласно которому жизненный путь любого существа полностью запрограммирован действием Необходимости, а также подчиненными ей принципами «окружающей среды» и «собственной природы», но который, однако, допускает наличие неизвестно кем поставленной перед этими существами цели и совмещение сразу трех, казалось бы,

несовместимых друг с другом философских моделей механицизма, органицизма и телеологизма, находит очень близкие параллели в учении стоиков. Здесь налицо принцип Необходимости (ср. объем понятий *piyatī* и *anagkē*), соответствующий природе божества = души мира = мирового закона. В мире Клеанфа и Хрисиппа также действуют трудносовместимые друг с другом механизмы, представление о вселенной как органическом целом и телеология с выходами даже в теодицею (которая тем более неестественна, что Божество мыслится как имманентное миру). Идеи бесчисленных миров, последовательных мировых циклов и взгляд на мудреца как на существо, превосходящее не только людей, но и богов, завершают системность сходств воззрений адживиков и стоиков.

Параллельность никогда не означала тождества. Так, при всем сходстве индийского и греческого дофилософского гносиса первый в большей мере, чем второй, ориентирован на постижение и «завоевания» внутреннего мира субъекта, отсюда и интенсивное развитие того, что можно назвать психотехникой; второй в большей мере, чем первый, ограничивается спекуляциями относительно космоса, ориентирован на поиск его первоначал (будь то материальные первоэлементы или числа). Конечно, гносис — еще не философия, но он существенно влияет на само «поле» будущего философствования, а потому и эти несходства оказались вовсе не безразличными для обеих будущих философских традиций. Стадия предфилософии на индийском материале может быть гораздо лучше «выписана», чем на греческом: если в первом случае мы можем констатировать по крайней мере полтора-два века, в течение которых индийское теоретизирование вначале осваивало на научном уровне исследование ритуала и сакрального языка (поздневедийский период VIII — VI вв. до н. э.) и лишь после этого обратилось к мировоззренческой проблематике, то на материале греческом первые теоретики почти совпадают хронологически с первыми философами. Другое различие связано с теми приоритетными областями научного дискурса, которые повлияли на все дальнейшее теоретизирование, в том числе и на философское: в Индии «царицей наук» всегда оставалась лингвистика, в Греции — математика. Генезис

собственно философии осуществлялся в обоих случаях в обстановке контрверсии — дискуссий и «партий», ибо, как было уже неоднократно выяснено, вне альтернатив, оппозиций и диспута философское исследование как таковое «немотивированно»<sup>1</sup>. Однако в Индии «дискуссионное поле» в большей степени определялось взаимным противостоянием различных конкурирующих религиозных групп, конфессий, предлагавших альтернативные «программы» достижения высшего блага, тогда как в Греции оно определялось в большей степени расхождениями в понимании вполне абстрактных принципов мирообъяснения, типа бытия и не-бытия, единства и множественности, сущности и становления.

При всей разительности сходств в упражнениях индийских и греческих софистов, в практике организации турниров и «философских шоу» различны сами модусы отношения к софистике в обеих культурах. В Индии витанда считалась вполне нормальным средством победы в диспуте (по принципу «цель оправдывает средства»), в Греции же софистика с самого начала вызывала потребность в «отпоре», и попытки преодоления эристики в значительной мере определяют установки Афинской школы философии. Существенные параллели индийского и греческого материализма как одномерного философского редукционизма не противоречат несходствам в акцентировках этого редукционизма: в первом случае он выступает одним из способов интерпретации бытия индивида, во втором в первую очередь способом «экономной записи» многообразия мира; потому в Индии он последовательнее в своем антиморальном и антирелигиозном пафосе, а в Греции адаптируется к нормам морали и даже религии. Поразительные

<sup>1</sup> Так, Симпликий в комментарии к аристотелевской «Физике» утверждает, и имеет для того веские основания, что категориальный анализ сущего, равно как и силлогистика, был открыт благодаря диспутам и диалектике. В этой связи говорится о «тезисах» (logoi) и «контртезисах» (antilogiai), ибо тезис не принимался оппонентом, если не оказывался логически обоснованным. Индийский философ сказал бы о том же лишь другими словами: тезис не может быть принят, если нет опровержения контртезиса. Об общих параллелях в связи с генезисом философии в обстановке контрверсии в Индии, Греции и Китае см.: Шохин В. К. Брахманистская философия. Начальный и раннеклассический периоды. С. 293 — 294, 296.

сходства в разработке двойственности истины у Пакудха Каччаны и элеатов не противоречат тому, что послышки различения двух уровней истины здесь нетождественны: Парменид первым в истории философии отчетливо ставит вопрос вполне гносеологический — о критериях истины и источниках знания как таковых, когда как у его индийского «коллеги» мы постановки этого вопроса еще не находим. При всем сходстве в способах обсуждения проблем блага и счастья и соответствующих определений можно различать специфические особенности «экзистенциальной философии» индийцев и греков: софисты и сократики работают с не имеющими у индийцев прямых параллелей понятиями добродетели (*aretē*), пользы (*chreia*), справедливости (*dicaīsynē*), а ближайшие к ним философы очень скоро представят и категорию «ценности» (*axia*), тогда как для паривраджиков более характерен интерес к «совершенству», «духовному прогрессу», «освобождению».

Помимо того, что аргументация греческих скептиков сохранилась значительно лучше, чем индийские обоснования воздержания от суждений, нельзя не заметить и того, что понятия «скептицизм» и «воздержание от суждений» по объему не совпадают и что греческий скептицизм имел дополнительные (об основных см. выше) «мотивировки» в виде гераклитовского учения о всетекучести вещей и протагоровского о том, что «человек есть мера всех вещей», параллели которым в Индии в целом не наблюдаются. Различны и оппоненты греческих и индийских скептиков: в первом случае это те, кто доверяет своим чувствам и рациональности, во втором — те, кто пытается решать прежде всего метафизические проблемы, «свободно общаться» с трансцендентными материями. Нетождественны и фаталистические концепции адживиков и стоиков: первая в большей мере ориентирована на понимание судьбы индивида, чем мироздания, но вторая тем не менее гораздо больше соотносится с нравственным поиском, которому вполне чужд моральный релятивизм адживиков. Правда, в обоих случаях отмечается одна и та же непоследовательность, ибо детерминизм последовательный отрицает сам нравственный выбор, как, впрочем, и целесообразность тех аскетических подвигов, которые совершали фаталисты.

Некоторые стадияльные различия связаны с более общими модусами философской рациональности. В Греции логика в целом и силлогистика в частности складывались значительно быстрее и основательнее, чем в Индии (достаточно указать на аристотелевский «Органон»), при значительно большем интенсивном развитии на индийской почве неклассических способов дискурса типа тетралемм, антитетралемм, контекстных концепций истины (как в джайнизме) и т. д. Это в известной степени связано и с большей риторизованностью индийского философствования в целом в сравнении с греческим (сам пятичленный индийский силлогизм в отличие от трехчленного аристотелевского является скорее стратегией убеждения, чем доказыванием), ибо диалогичность — обращенность к оппоненту и аудитории — этих неклассических форм дискурса очевидна. Вместе с тем здесь нельзя не видеть и склонности к эстетствующему формализму мысли, который преобладает над содержательностью. С содержательной же точки зрения индийский и греческий способы философствования также «структурируются» неодинаково. Индийская философия не знает дисциплинарных делений философии, самым общим из которых было деление на «логику», «физику» и «этику», эллинская — устойчивого набора топиков, которые составляют «обязательную программу» для участников дискуссий в «холлах для дебатов». В этом обнаруживаются достаточно глубокие различия философских менталитетов: для эллинского философа в целом (если он не софист) характерен в большей мере, чем для индийского, интерес к *о чем*, для индийского (даже если он моралист) в большей мере, чем для эллинского, интерес к *как*.

Наконец, неодинаковы и сами «темпы» философствования в обеих культурах. В Греции процесс формирования основных философских школ завершается в общих чертах к концу жизни того же Пиррона, когда уже вполне сформировались академики, перипатетики, стоики, эпикурейцы и, наконец, скептики. В Индии большинство первых, шраманских философских объединений становятся достоянием истории, и после этого периода понадобится еще целое тысячелетие, пока будут созданы последние базовые тексты основных индийских систем-



даршан<sup>1</sup>. Сравнить философские традиции по их «результативности» — задача более чем рискованная, но нельзя не обратить внимания на то, что хотя многое из раннего индийского философского наследия передавалось изустно, а потому и не сохранилось, мы при всем желании не обнаружим здесь чего-либо сопоставимого с платоновским «Государством» или аристотелевской «Метафизикой» по грандиозности и архитектонике и мысли.

Однако в некоторых моментах индийская философия значительно опережает античную, обнаруживая интенции, свойственные, в контексте компаративистики, только западной философии нового и новейшего времени. Достаточно ограничиться критикой метафизики шраманской эпохи у Будды. Основатель буддизма предвосхищает учение Ф. Бэкона об «идолах» сознания, среди которых «идолы театра» — различные доктрины бытующих философских школ, а «идолы рынка» — те пути, на которых употребление обыденного языка обуславливает aberrации в познании вещей. Неоспоримо сходство антиметафизической позиции Будды с «разоблачением» метафизических конструкций у Д. Юма, который также пришел к отрицанию духовной субстанции. Как отмечалось справедливо некоторыми исследователями, негативный способ ответа на вопросы о вечности, конечности мира и соотношении души и тела частично типологически сходен с выводами трансцендентальной диалектики Канта, пытавшегося продемонстрировать, что притязания рациональной космологии (в ее формулировке в вольфианской метафизике) ведут к возникновению антиномий — взаимопротиворечащих и одинаково доказуемых положений (типа мир конечен — мир бесконечен и т. д.), которые снимаются лишь при отказе от допущения, что мир как целое может быть предметом теоретического знания. Некоторые контексты критики подобных положений у Будды позволяют считать, что ему были бы близки и дифференциации классического неопозитивизма между высказываниями «значимыми» — принципи-

<sup>1</sup> Речь идет о «Йога-сутрах» и «Санхья-карике», которые были составлены соответственно в IV и V вв.

ально подтверждаемыми (верифицируемыми) и опровергаемыми (фальсифицируемыми) — и «незначимыми» — принципиально непроверяемыми, каковы все, связанные с метафизическими реалиями. Налицо сходство и с лингвистической философией, основная задача которой — выявление дезориентирующего воздействия языка на мысль.

Согласно Л. Витгенштейну, с которым охотно солидаризировался бы и Будда, «идея, что реальное “я” живет в моем теле, связано с особой грамматикой слова “я” и с теми недоразумениями, которые эта грамматика склонна провоцировать»<sup>1</sup>. Тот же философ, как и Дж. Райл, приводит пример нерелевантного языкового символизма, фигурирующего в диалоге Будды с паривраджаком Вачхаготтой: вопрос «Куда уходит огонь?» относится к числу некорректно сформулированных<sup>2</sup>. Судя по тому, что некоторые лингвистические философы прямо ссылаются на буддийские диалоги<sup>3</sup>, нельзя исключить возможности «ситуации с Пирроном»: европейцы обнаруживают интерес к некоторым индийским «философемам», соответствующим перспективам их собственного философствования. Другие параллели возникают в связи с антиперсоналистскими тенденциями философии XX в., к примеру, в бергсонизме, фрейдизме или постмодернизме. Разумеется, указанные течения разделяют и те логические трудности, которые были неизбежны для всякого деперсонализма начиная с эпохи Будды и никак не «нейтрализуются» псевдоэмпирическими обоснованиями отрицания «я», ибо это отрицание базируется не на опыте и не на интроспекции, но на «предзаданной», вполне априорной мировоззренческой позиции.

<sup>1</sup> Цит. по: Jayatilke K. N. Early Buddhist Theory of Knowledge. P. 321.

<sup>2</sup> См.: Wittgenstein L. The Blue and Brown Books. Oxf., 1958. P. 108. Ср.: Ryle G. Categories. — Essays on Logic and Language. Ed. by A. Flew. Second Series. Oxf., 1953. P. 75.

<sup>3</sup> Так, философы-аналитики Огден и Ричардс отмечали, что «отказ от вводящих в заблуждение форм языка был осуществлен еще последовательнее буддийскими авторами в их отказе от “души”». См.: Ogden C. K., Richards I. A. The Meaning of Meaning. L., 1923. P. 53 — 54.

## ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ

Первые философы Индии представлены в этом издании в значительной полноте и даже выведены за границы самой индийской философии через сопоставление их с философами греческими и новоевропейскими. Тем не менее они и после этого остаются в известном смысле загадочными фигурами. Загадка состоит в том, что, сравнивая шраманскую эпоху с последующими — предклассической, классической и постклассической, трудно удержаться от соблазна предположить, что в известном смысле мы имеем дело как бы с двумя индийскими философиями, а не с двумя стадиями одной. Преемственность между шраманской и последующей философией неоспорима и вполне естественна, и мы неоднократно выявляли конкретные случаи данной преемственности, но разрыв между ними впечатляет не меньше.

Как, собственно, можно объяснить, что из всех многочисленных, исчисляемых по крайней мере двузначными числами философских групп, течений и кружков шраманской эпохи в последующей реальной истории индийской мысли от того времени сохранились лишь четыре направления: адживикизм, протосанкхья, джайнизм и буддизм? Что обусловило исчезновение остальных философствующих шраманов и брахманов — и догматиков и скептиков, — разрабатывавших технику дискуссии, возможности двузначной и недвузначной логики и многообразные способы воздержания от суждений? Мы показали, что многие из введенных ими рефлексивных методов воспроизводятся в дальнейшей истории мысли, вплоть до средневековья, но все же вопрос о причине практически полного исчезновения этих групп и кружков остается без ответа.

Другое, еще более важное обстоятельство состоит в том, что сама содержательная структура раннего индий-

ского философствования, проблемный фонд шраманских философов фактически не получает продолжения на дальнейших стадиях индийской мысли. Как было уже неоднократно сказано, нормативные предметы дискуссий шраманских философов составляли проблемы: существует ли другой мир? вечны ли Атман и мир? конечна ли вселенная? отлична ли душа от тела? существует ли плод и воздаяние за действия индивида в его будущей жизни? возможно ли бытие «нерожденных существ» в том мире? можно ли считать «совершенного» (татхагата) существующим после смерти, несуществующим, тем и другим, ни тем, ни другим? Некоторые из шраманских философов ставили также вопросы о соотношении знания и сознания (и о происхождении того и другого) и об определении блага и не-блага. Нельзя сказать, чтобы перечисленные проблемы игнорировались в последующей индийской философии, но после эпохи Джины и Будды они перестали быть приоритетными. Изменился сам философский менталитет, сместились основные дискурсивные интересы.

Как ни парадоксально это кажется на первый взгляд, шраманская философия Индии была по своей основной проблематике ближе всего к европейской философии Нового времени, и совсем не случайно, что критика Буддой самих проблем вечности, конечности мира, соотношения свободы и необходимости очень напоминает, как было уже отмечено, некоторые темы трансцендентальной диалектики у Канта. Последующая индийская философия становится «все более индийской». Каким образом произошла эта трансформация всего проблемного фонда индийской философии, можно только гадать. Не исключены лишь некоторые частные приближения к решению этой задачи. Допустимо, например, предположить, что интерес к проблемам вечности, конечности мира и соотношения души и тела снизился в результате «разрушительных» действий философов типа Санждыа Белатхипутты, Джины или Будды, которые пытались продемонстрировать односторонность любого категорического ответа на подобные вопросы. Вопрос об определении блага и не-блага постепенно переходил в область второстепенных вследствие догматизации учения о кар-

ме, согласно которому страдания этой жизни обусловлены действиями, совершенными в предыдущих, а выход из страданий вообще — в демонтаже самого кармического механизма. Поскольку же кармические последствия имеют любые деяния — не только злые, но и добрые, — вопрос о благе становится явно второстепенным в сравнении с вопросом об «освобождении». Сходит с повестки дня и центральная дискуссия шраманских философов — относительно результативности действий индивида, иначе говоря, о свободе выбора. Последующие мировоззренческие модели, прежде всего буддийский дхармический атомизм, дуализм санкхьи и монизм веданты, из разных отправных точек, но неизбежно редуцируют личность до иллюзорной в конечном счете проекции некоторых «объективных» ноуменальных основ бытия. Соответственно это ведет к «снятию» и такой личностной проблемы, как свобода выбора.

Эти изменения и обусловили многие специфические особенности индийской философии на всех последующих, послешраманских этапах. Они и ассоциируются в основном с тем, что принято обозначать не совсем точным, но все же ориентирующим понятием «дух индийской философии».

## ПРИЛОЖЕНИЕ

В целях наглядной иллюстрации деятельности первых философов Индии и их рефлексивных методов предлагается полный перевод с пали «Брахмаджала-сутты», «Поттхапада-сутты» и частичный перевод «Саманнапхала-сутты», собрания длинных проповедей-сутт группы Сутта-питака буддийского канона тхеравадинов, а также перевод с санскрита фрагмента о полемике из медицинского трактата «Чарака-самхита».

«Брахмаджала-сутта» («Наставление о сети Брахмы») принадлежит к числу сутт палийского канона, имеющих огромное значение для изучения культурного быта, религиозных практик и философских концепций Индии раннебуддийской эпохи. Рамку «Брахмаджала-сутты» составляет дискуссия паривраджака Суппийи, порицавшего Будду, его учение и общину, и ученика Суппийи Брахмадатты, в течение долгого времени следовавших за Буддой и его монахами на их пути из Раджагрихи в Наланду. Спор учителя и ученика, вызвавший беспокойство монахов, послужил Будде поводом для наставления буддийским монахам, что следует спокойно относиться и к порицанию и к похвале, которые они слышат от «внешних». Призывая своих последователей индифферентно воспринимать не только хулу, но и похвалу «простых людей», Будда пользуется этим случаем, чтобы продемонстрировать незначительность самой системы их ценностей, подробно описывая суетные развлечения и недостойные способы поддержания жизни, к которым прибегали «другие шраманы и брахманы», с коими «простые люди» восторженно сравнивают Будду. Здесь достигаются сразу две цели: доказываются превосходство Будды над последними и несостоятельность общечеловеческой морали (*сила*), которая совершенно «мелка, незначительна, ничтожна» с

позиций буддийского сверхчеловека (в этой связи нельзя не вспомнить об увлеченности Ф. Ницше «арийской моралью» буддизма). Изложив то, ради чего «простые люди» восхваляют его, Будда переходит к объяснению того, ради чего его можно было бы действительно одобрить. Выясняется, что он достоин истинной хвалы за то, что его духовный опыт, умо-зрение (абхинна) превосходит результаты философских изысканий «всех шраманов и брахманов» его времени; в целях демонстрации этого тезиса последовательно излагаются основные «доктрины» (вада) и «взгляды» (диттхи) современных ему философов.

Восхваление составителями «Брахмаджала-сутты» Будды на фоне весьма невысоко оцениваемых шраманов и брахманов оказало, как уже отмечалось, очень большую услугу индологии, ибо подробность описания их занятий, верований и духовных практик в памятнике могла бы вполне оправдать создание источниковедческой монографии под названием типа «Раннебуддийская Индия по материалам “Брахмаджала-сутты”». Для нас особое значение имеет, однако, классификация философских «доктрин» и «взглядов» раннебуддийской Индии, представленная в данном памятнике. Эти «доктрины» и «взгляды» классифицируются прежде всего как релевантные по отношению к «прошлому» — сложившемуся уже состоянию Атмана и мира — и к «будущему» — к тому, что еще ожидает индивидуального Атмана после смерти, и в связи с возможностью обретения им высшего блага еще при жизни. С «прошлым» соотносятся 5 основных «взглядов», с будущим также 5, но эти «взгляды» представлены в нескольких «позициях» (ваттху) каждый, и общее число «позиций» по 10 «взглядам» составляет 62 (18 в связи с «прошлым» и 44 в связи с «будущим»). В виде сводной схемы панораму «взглядов» и «позиций» можно представить следующим образом:

	«Взгляды»	«Позиции»
<i>В связи с «прошлым»</i>	Учение о вечности Атмана и мира	4
	Учение о полувечности Атмана и мира	4

	Учение о конечности или бесконечности	4
	Учение о случайности вещей	2
	Позиции «скользких угрей»	4
<i>В связи с «будущим»</i>	Учение о посмертной сознательности	16
	Учение о посмертной бессознательности	8
	Учение о посмертной сознательности и бессознательности	8
	Учение о разрушении Атмана после смерти	7
	Учение о возможности достижения высшего блага в видимом мире	5

В этих выкладках немало схематизма, который обнаруживает очень умелую руку редакторов, работавших по крайней мере несколько столетий спустя после кончины Будды. Третье среди учений о «будущем» — о возможности пребывания Атмана после смерти в несознательном и небессознательном состоянии — явно означает «гармонизацию» двух предыдущих учений (соответственно о его сознательном и бессознательном посмертном существовании). Первые три «доктрины», связанные с «прошлым», представлены каждая в четырех «позициях», из которых первые три означают осмысление воображаемого инсайта (типа «осознания» своих прежних рождений), а четвертая — чисто рационалистическую установку. Общее число «взглядов» (10) и «позиций» (18+44) имеет явно нумерологические оттенки, как то можно предположить, вспомнив о пристрастии буддистов к определенным четным числам. Редакторская рука более всего ощущается в постоянных устойчивых, нарочито монотонных воспроизведениях одних и тех же словесных формул и целых пассажей (типа «Например, монахи, какой-нибудь шраман или брахман — через усердие, через усилие, через самоотдачу, через внимание, через правильное размышление достигает такой концентрации сознания...» или, напротив, «Здесь, монахи, [какой-нибудь]



шраман или брахман — дикурсист и исследователь. И он выносит следующее [суждение], отшлифованное [его] дискурсом, базирующееся на [его] исследовании [и как бы имеющее признаки] самоочевидности...». Изложение каждой «доктрины» завершается рефреном: «Но Татхагате, монахи, известно, что эти воззрения, которые таким образом принимаются и которым таким образом поддаются, приведут к тому-то и будут иметь такие-то последствия...» и «Таковы, монахи, те предметы, глубокие, труднорассмотримые, трудномыслимые, умиротворяющие, возвышенные, не постижимые рационально, тонкие и постигаемые [лишь знающими]...».

Тем не менее «Брахмаджала-сутта» предлагает в целом вполне реалистическую картину философствования шраманов и брахманов эпохи Будды, что подтверждается параллелями в других буддийских текстах. Источник дает адекватное представление о способах решения космологических, эсхатологических и сотериологических проблем — тех самых, которые в наибольшей мере волновали философские умы шраманской эпохи. В ряде случаев текст воспроизводит и реальную полемику шраманских философов: достаточно вспомнить о восьми диспутантах по вопросу о возможности разрушения Атмана после смерти и о пяти, обсуждавших возможность обретения высшего блага в видимом мире. Составитель текста превосходно характеризует саму обстановку философствования шраманской эпохи. Достаточно вспомнить об опасениях третьего «скользкого утря», который боится испыгания, экзамена со стороны тех, кто поднаторел в дискуссиях и способен расщепить даже волос, иными словами, профессиональных диалектиков. Существенно важно и то, что составитель текста интересуется не только тем, *о чем* рассуждали философские шраманы и брахманы, но и *как* они приходили к своим результатам. Он отчетливо демонстрирует тот факт, что все индийские философы, отстаивавшие свои взгляды, были рационалистами, т. е. основывались на логическом выведении своих заключений из своих посылок, но пользовались для этого разными «материалами»: одни логически осмысливали результаты собственного духовного опыта (здесь не имеет значения, реального или воображаемого, как, например, в связи с

припоминанием своих предшествующих рождений), другие же основывались на чистом дедуцировании следствий из априорно принятых посылок. Все сказанное и позволяет считать «Брахмаджала-сутту» важнейшим источником по философии шраманского периода. В целях воспроизведения не только содержания, но и стиля оригинала мы решили сохранить все многочисленные повторы, формулы и клише текста, которые, свидетельствуя, как уже было отмечено, о старательном редактировании палийских текстов, отражают и начальные установки буддийской проповеди, связанные с задачей «внедрения» в сознание уже обращенного или потенциального адепта определенных ментальных моделей, призванных это сознание определенным образом «фиксировать». Текст переведен по изданию: *The Dīgha Nikāya*. Ed. by T. W. Davids and J. E. Carpenter. Vol. 1. L., 1967. P. 1 – 46.

Другие палийские тексты, включенные в настоящее Приложение, также принадлежат собранию сутт Дигханикаи. «Саманнапхала-сутта» переведена частично — перевод «перекрывает» вступление и изложение взглядов шести главных шраманских учителей — основных оппонентов Будды (опущено последующее изложение буддийской «практической философии», сформировавшейся уже позднее эпохи первых философов Индии). «Поттхапада-сутта» переведена полностью — как текст, отражающий в наибольшей полноте и собственно брахманистское философствование шраманской эпохи и «ответ» Будды. Стилистические особенности «Брахмаджала-сутты» характерны и для этих текстов, и они также вполне сознательно воспроизводятся в их переводе. Эти два текста переведены по тому же изданию: *The Dīgha Nikāya*. Ed. by T. W. Davids and J. E. Carpenter. Vol. 1. P. 47 – 59, 178 – 203.

Хотя «Чарака-самхиту» принято датировать примерно I в. н. э., эту датировку нельзя не признать лишь условной: как в случае со многими индийскими текстами, уместнее была бы типичная для индологии широкая датировка примерно в рамках III в. до н. э. — III в. н. э. Многослойный трактат по медицинской науке, сопоставимый с такими сводами, как «Артхашастра», «Натьяшаstra» или «Камашаstra», представляет интерес в связи с эпохой первых философов Индии по той при-

чине, что содержит фрагмент по правилам ведения дискуссии, который передает реалии дебатов, по крайней мере по духу близкие шраманскому времени. Дискуссии определяли стихию интеллектуальной жизни Индии и всех ее представителей, будь то толкователи Вед, специалисты по обряду, деятели государственного управления, врачи или философы. Поэтому правила ведения дебатов (восходящие еще к поздневедийскому периоду, когда сформировалась дисциплина дискуссии — ваковакья — и отработывавшиеся в эпоху Будды в школах локаяты) с учетом собственных сил и сил противника, а также вкусов и уровня подготовки самой аудитории, которые излагаются в приведенном фрагменте, представляются далеко не только медицинскими, но и универсальными. Нельзя не обратить внимания и на последовательный макиавелизм индийских диспутантов, которые предписывают своим единомышленникам использовать любые средства для поражения противника по принципу: «на войне как на войне». Индийцы умели ценить и истину и рекомендовали следовать ей в дружественном споре, среди «своих», но ложь, по их мнению, была несколько не менее легитимна, просто в своей сфере — среди «чужих». Некоторые способы уничижительного обращения к противнику, которые напоминают описание дебатов в «Брахмаджала-сутте» (I.18), позволяют считать, что фрагмент полемики из «Чарака-самхиты» можно рассматривать как источник по дискуссиям и первым индийских философов. Фрагмент переведен по изданию: *The Charakasamhitā of Agniveśa Revised by Charaka and Dridhabala. Ed. by Śāhitya-Ayurvedāchārya Pandit Tārādatta Patna. Pt. 1. Benares, 1939. P. 282 — 285.*

## БРАХМАДЖАЛА-СУТТА

### [I]

1.1. Так я слышал<sup>1</sup>. Однажды Господин<sup>2</sup> странствовал между Раджагрихой и Наландой с большой группой монахов, с пятьюстами монахами. И Суппия-париврадjack странствовал там же с учеником, юным Брахмадаттой. При этом Суппия-париврадjack упорно поносил Будду, учение и общину, ученик же его, юный Брахмадатта, их, напротив, восхвалял. Так учитель и ученик, высказывая взаимоисключающие мнения, следовали по пятам за Господином и его монахами.

2. И вот Господин со своими монахами пришел переночевать в царский павильон, что в Амбалаттхике<sup>3</sup>. И Суппия-париврадjack со своим учеником, юным Брахмадаттой, пришел туда же. И там Суппия-париврадjack также упорно поносил Будду, учение и общину, ученик же его, юный Брахмадатта, их, напротив, восхвалял. Так учитель и ученик, высказывая взаимоисключающие мнения, следовали по пятам за Господином и его монахами.

3. Когда же многие монахи наутро встали и уселись в круглом зале, у них завязалась следующая беседа: «Поразительно и удивительно, друзья, как Господин — знающий, видящий, совершенный, до конца [все] прозревший — явно распознал многообразие мыслей живых существ. Ведь этот Суппия-париврадjack упорно поносит Будду, учение и общину, а его ученик, юный Брахмадатта, их хвалит. Так оба они, учитель и ученик, высказывая взаимоисключающие мнения, следуют по пятам за Господином и его монахами».

4. Господин же, узнав о той беседе монахов, пришел в тот круглый холл и занял предназначенное ему место. Заняв же это место, он спросил их:

— О чем монахи беседуют или какую беседу они прервали?

Монахи ответили Господину:

— Почтеннейший! Когда мы наутро встали и собрались в круглом зале, у нас завязалась следующая беседа: «Поразительно и удивительно, друзья, как Господин — знающий, видящий, совершенный, до конца [все] прозревший — ясно распознал многообразие мыслей живых существ...»<sup>1</sup> Вот такая беседа, Почтеннейший, прервалась у нас, когда вошел Господин.

5. — Монахи! Когда другие поносят меня, учение или общину, у вас не должны возникать неприязнь, неудовлетворенность или гнев. Ведь когда другие поносят меня, учение или общину, а вы по этой причине гневаетесь или выходите из себя, то для вас из-за этого возникает «препятствие». Когда другие поносят меня, учение или общину, то вы, будучи разгневаны или раздражены, можете ли различать, что они говорят хорошо и что плохо?

— Нет, Господин!

— Когда же, монахи, другие будут поносить меня, учение или общину, вы должны ложное в их ложном опровергнуть: «Это — ложное, это — не истинное, это к нам отношения не имеет, это не соответствует действительности».

6. Когда же, монахи, другие будут хвалить меня, учение или общину, вы не должны испытывать блаженства, радости или восторга. Ведь когда, монахи, другие будут хвалить меня, учение или общину и вы будете испытывать блаженство, радость или восторг, то это для вас станет «препятствием». Но когда будут хвалить меня, учение или общину, вы должны признать истинное в их истинном: «Это — правильно, это — истинно, это имеет к нам отношение, это соответствует действительности».

7. Мелко, монахи, ничтожно и соответствует лишь [обычной] морали то, за что простые люди хвалят Татхагату. И в чем же их похвала?

8. «Отшельник Готама, — [говорят они], — избегая вреждения живым существам, воздерживается от вреждения живым существам, не пользуется посохом, не пользуется оружием, скромн, сострадателен и действует

[всегда, исходя из] попечения о всех живых существах». Так, монахи, простые люди воздают хвалу Татхагате.

«Избегая брать то, что ему не дано, отшельник Готама воздерживается от того, что ему не дано, но берет и желает [только] то, что ему дают, и действует с чистым сердцем». Так, монахи, простые люди воздают хвалу Татхагате.

9. «Избегая лжи, отшельник Готама воздерживается от лжи, говорит [только] правду и правде предан, надежен, заслуживает доверия и никого не обманывает». Так, монахи, простые люди воздают хвалу Татхагате.

«Избегая клеветы, отшельник Готама воздерживается от клеветы. Услышав [что-то] здесь, не разглашает там и, услышав там, не разглашает здесь, дабы не разделять [людей]. Так он соединяет враждующих и укрепляет союз соединенных, находит удовлетворенность в мире, радуется миру, ликует из-за мира и говорит лишь то, что способствует миру». Так, монахи, простые люди хвалят Татхагату.

«Избегая грубости, отшельник Готама воздерживается от грубости. Его речь добрая, благозвучная, любовная, достигающая сердце, возвышенная, желанная и приятная для всех». Так, монахи, простые люди воздают хвалу Татхагате.

«Избегая пустословия, отшельник Готама воздерживается от пустословия и говорит [только то], что своевременно, соответствует истине, способствует пользе, добродетели, правильному поведению, уместно, запоминается, украшено сравнениями, умеренно и содержательно». Так, монахи, простые люди воздают хвалу Татхагате.

10. «Отшельник Готама воздерживается от повреждения [даже] побегов и растений. Лишь раз в день вкушает он пищу, вечером же воздерживается от несвоевременного питания. Отшельник Готама не заглядывается на танцы, избегает песенных и музыкальных представлений. Отшельник Готама не приемлет цветочное благоухание, втирания, украшения. Отшельник Готама не нуждается в высоких и роскошных ложах. Отшельник Готама не принимает золота и серебра. Отшельник Готама не принимает необработанного хлеба. Отшельник Готама не принимает необработанного мяса. Отшельник Готама отверга-

ет женщин и девушек. Отшельник Готама не принимает рабынь и рабов. Отшельник Готама не принимает коз и овец, петухов и свиней, слонов, быков и коней. Отшельник Готама не нуждается в лошадях и полях. Отшельник Готама не делает себя посыльным, не занимается куплей и продажей. Отшельник Готама избегает [любого] мошенничества в весе, мере или в металле. Отшельник Готама испытывает отвращение к взяткам, обману, надувательству и [всем] извилистым путям. Отшельник Готама никого не калечит, не убивает, не связывает, не разбойничает, не грабит и не применяет силу».

Так, монахи, простые люди воздают хвалу Татхагате.

[Здесь] завершается малая глава о морали.

11. [Говорят эти люди и так]: «Иные почтенные шраманы и брахманы, живущие подаяниями веры, разрушают все побеги и растения, отшельник же Готама воздерживается от разрушения побегов и растений — того, что произрастает через корень, ветки, черенки, глазки и семена». Так, монахи, простые люди воздают хвалу Татхагате.

12. «Иные почтенные шраманы и брахманы, живущие подаяниями веры, потребляют все запасы — запасы продовольствия, питья, одежды, обуви, ложа, благовония, лакомства, — отшельник же Готама никогда этого не делает». Так, монахи, простые люди воздают хвалу Татхагате.

13. «Иные почтенные шраманы и брахманы, живущие подаяниями веры, прилежно посещают [все] зрелища — танцы, песенные, музыкальные и драматические представления, драмодекламацию<sup>5</sup>, “ручную музыку”<sup>6</sup>, искусство веталы<sup>7</sup>, битье в литавры, сказочные представления, искусство чандалов<sup>8</sup>, фокусы с бамбуком, мыгье [костей]<sup>9</sup>, сражения слонов, коней, буйволов, быков, козлов, баранов, петухов, перепелок, бои на палках и кулаках, борьбу, фехтование, смотры войск, расстановку войск, парады, — отшельник же Готама избегает всех подобных зрелищ». Так, монахи, простые люди воздают хвалу Татхагате.

14. «Иные почтенные шраманы и брахманы, живущие подаяниями веры, принимают участие в играх — в [игре]

на восемь полей, на десять полей, [в игре] на воздухе, в игре в круг, с камнями, с игровой доской в палочки, в руку-щетку<sup>10</sup>, в кости, в трубочки, в игрушечные плуги, в кувыркание, в детские ветряные мельницы, в детские бочонки, в маленькие колесницы, в игрушечные луки, в буквы<sup>11</sup>, в имитацию телесных изъязов, — отшельник же Готама отвращается от всех подобных игр». Так, монахи, простые люди воздают хвалу Татхагате.

15. «Иные почтенные шраманы и брахманы, живущие подаяниями веры, с удовольствием пользуются высокими и роскошными ложами [и покрывалами] — шезлонгом, софой, шерстяным одеялом, читгакой<sup>12</sup>, белой шерстью; покрывалом, вышитым цветами; матрасом; покрывалом, вышитым фигурами зверей; покрывалом с каймой на каждой стороне; покрывалом, вышитым драгоценными камнями; шелковой тканью, шерстяным ковром, хаттхатхарой, ассатхарой, раттхатхарой<sup>13</sup>, — отшельник же Готама не приемлет все эти высокие и роскошные ложа». Так, монахи, простые люди воздают хвалу Татхагате.

16. «Иные почтенные шраманы и брахманы, живущие подаяниями веры, охотно пользуются нарядами и косметикой, пудрой, массажем, ваннами, шампунем, зеркалами, глазной мазью, венками, румянами, средствами для растирания лица, браслетами, укладкой волос, тростями, медицинскими препаратами, мечами, зонтиками, нарядными туфлями, тюрбанами, драгоценными камнями, воловьими хвостами, белеными одеждами с длинной каймой, — отшельник же Готама не приемлет все эти наряды и косметику». Так, монахи, простые люди воздают хвалу Татхагате.

17. «Иные шраманы и брахманы, живущие подаяниями веры, охотно проводят время в детской болтовне: о царях, ворах, министрах, армии, опасностях, сражениях, еде, питье, одежде, ложах, гирляндах, ароматах, родственниках, колесницах, деревнях, рынках, городах, странах, женщинах, [мужчинах], героях, [распространяют] уличные сплетни, [рассуждают] о рабских, умерших, обо [всем] “бессвязном”, о локаате<sup>14</sup>, об океане, о том, что есть и чего нет<sup>15</sup>, — отшельник же Готама от всех этих пустых разговоров отвращается». Так, монахи, простые люди воздают хвалу Татхагате.



18. «Иные почтенные шраманы и брахманы, живущие подаяниями веры, проводят много времени в разнообразных спорах, как-то: “Ты такое-то и такое-то учение или предписание не знаешь, а я его знаю, и как тебе [вообще] его знать?”, “Ты на ложном пути — я на истинном”, “То, что говорю я, — связно, что ты говоришь — бессвязно”, “То, что надо было сказать вначале, ты говоришь в конце, и наоборот”, “Ты говоришь непродуманное, а потому я опрокидываю [твой тезис] и ты потерпел поражение”, “Походи, поучись или продумай [свой] предмет, если, [конечно], можешь”<sup>16</sup>. Отшельник же Готама от подобных распрей уходит». Так, монахи, простые люди воздают хвалу Татхагате.

19. «Иных почтенных шраманов и брахманов, живущих подаяниями веры, часто используют [как мальчиков] на побегушках и посыльных для царя, для министра, для кшатриев, для брахманов, для домохозяев, для юнцов, [как-то]: “Иди сюда — иди туда! Унеси то — принеси это!” К отшельнику же Готаме все это не имеет отношения». Так, монахи, простые люди воздают хвалу Татхагате.

20. «Иные почтенные шраманы и брахманы, живущие подаяниями веры, прибавляют доходы к доходам обманом, болтовней, предсказаниями и фокусами, шраман же Готама от обмана и болтовни отвращается». Так, монахи, простые люди воздают хвалу Татхагате.

[Здесь] завершается средняя глава о морали.

21. «Иные почтенные шраманы и брахманы, живущие подаяниями веры, кормятся ложными занятиями и пустыми знаниями — о членах тела, предзнаменованиях, предсказаниях, снах, знаках, а также [гаданиями по] мышной грызне, по жертвоприношению огня, по ложке, по мякине, по рисовой шелухе, по рисовым зернам, по маслу, по растительному маслу, по “приношению устам”<sup>17</sup>, по крови, прорицаниями по членам тела<sup>18</sup> и по жилищу, знаниями о науке управления, о благословениях, о живых существах, змеях, ядах, скорпионах, мышцах, птицах, вороньем языке, сроках жизни, о защите от стрел и всех животных. Шраман же Готама подобные пустые знания отвергает». Так, монахи, простые люди воздают хвалу Татхагате.

22. «Иные почтенные шраманы и брахманы, живущие подаяниями веры, кормятся низкими занятиями — “истолкованиями” по драгоценным камням, посохам, одежде, мечам, стрелам, лукам, сражениям и пустыми знаниями — о женщинах, мужчинах, юношах, девушках, рабах, рабынях, слонах, лошадях, буйволах, волах, коровах, козах, баранах, петухах, куропатках, ящерицах, зайцах, черепахах, [всех] животных, — шраман же Готама все это презирует». Так, монахи, простые люди воздают хвалу Татхагате<sup>19</sup>.

23. «Иные почтенные шраманы и брахманы, живущие подаяниями веры, кормятся ложными занятиями и пустыми знаниями, как-то: [предсказаниями], выступит или не выступит [с войском] тот или иной царь, будет ли поход своего царя или отступление чужого [или наоборот], будет поход царя чужого и отступление своего, победит свой царь и будет побежден чужой [или наоборот], победит ли царь чужой или будет побежден свой, будет ли победа такого-то или поражение такого-то, — шраман же Готама подобные ложные занятия и пустые знания отвергает». Так, монахи, простые люди воздают хвалу Татхагате.

24. «Иные шраманы и брахманы, живущие подаяниями веры, кормятся ложными занятиями и пустыми знаниями, как-то: [предсказаниями типа] “Будет ли затмение луны, солнца или планет?”, “Луна и солнце будут ли следовать своему пути или сойдутся со своего пути?”, “Будут ли планеты следовать своему пути или сойдутся со своего пути?” или метеоры падут, небо запыляет, произойдет землетрясение, будет гроза, солнце, луна и планеты будут “восходить” и “заходить”, покрываться пятнами или освобождаться от них, [или снова гаданиями, будет ли] затмение луны, солнца или планет, следование своему пути луны и солнца или отклонение от своего пути луны и солнца, следование своему пути планет или и их отклонение от своего пути, падение метеоритов, возгорание солнца, землетрясение, гроза, “восход” и “заход” солнца, луны и планет, а также покрытие их пятнами и очищение от них — шраман же Готама подобные ложные занятия и пустые знания отвергает». Так, монахи, простые люди воздают хвалу Татхагате.

25. «Иные почтенные шраманы и брахманы, живущие подаяниями веры, кормятся ложными занятиями и пустыми знаниями, как-то: [предсказаниями типа], будет ли обильный дождь или засуха, урожай или недород, мир или опасность, будут ли эпидемии или их не будет, [а также такими “ремеслами”], как сложение пальцев<sup>20</sup>, исчисления, вычисления<sup>21</sup>, стихотворство, локаята, — шраман же Готама подобные ложные занятия и пустые знания отвергает». Так, монахи, простые люди воздают хвалу Татхагате.

26. «Иные почтенные шраманы и брахманы, живущие подаяниями веры, кормятся такими ложными занятиями и пустыми знаниями, как [назначение благоприятного дня] для женитьбы или замужества, для примирения и вражды, для взыскания налогов и вкладывания денег, [искусство делать любого] любимым или нелюбимым, предотвращение выкидыша, [искусство] “запирать” язык или челюсти, заговаривать руки или уши, вопрошать зеркало, девицу или божество, [искусство] почитания солнца и великих существ, накопление огня, призывания богини счастья, — шраман же Готама подобные ложные занятия и пустые знания отвергает». Так, монахи, простые люди воздают хвалу Татхагате.

27. «Иные почтенные шраманы и брахманы, живущие подаяниями веры, кормятся ложными занятиями и пустыми знаниями, как-то: ублажение [духов], уплата долгов [богам], “земная” магия, содействие потенции или импотенции, приготовление места для дома, освящение дома, [инструкции] по “священному” полосканию рта, омовениям, жертвоприношениям<sup>22</sup>, очищению желудка и кишечника, очищению и облегчению тела, “облегчению головы”, обмазанию маслом ушей и глаз, лечению носа, [по применению] глазной мази, косметики, [инструкции по] офтальмологии, хирургии, педиатрии, лечению корнями и травами, удалению медицинских средств [из организма], — шраман же Готама подобные ложные занятия и пустые знания отвергает». Так, монахи, простые люди воздают хвалу Татхагате.

[Конец] большой главы о морали.

28. Но есть, монахи, и другие предметы, глубокие, труднорассмотримые, трудномыслимые, умиротворяющие, возвышенные, не постижимые рационально, тонкие и постигаемые [лишь] знающими, о которых Татхагата учит, постигнув их [должным образом] своим умозрением, и ради которых ему должным образом воздают хвалу. Каковы же, монахи, эти предметы?

29. Есть, монахи, некоторые шраманы и брахманы, рассуждающие о прошлом, высказывающие воззрения о прошлом и делающие в 18 позициях многообразные заявления относительно прошлого. На чем же они основываются?

30. Есть, монахи, некоторые шраманы и брахманы, придерживающиеся учения о вечности и отстаивающие вечность Атмана и мира в четырех позициях. На чем же они основываются?

31. Например, монахи, какой-нибудь шраман или брахман через усердие, через усилие, через самоотдачу, через внимание, через правильное размышление достигает такой степени концентрации сознания, что может вспомнить [свои] многочисленные прежние состояния, как-то: за одно рождение, два рождения, три рождения, четыре, пять, десять, двадцать, тридцать, сорок, пятьдесят, сто, тысячу, сто тысяч, многие сотни, тысячи и сотни тысяч. [И он говорит]: «Тогда-то у меня было такое-то имя, такой-то род, такая-то варна, жил я тем-то, испытывал такие-то удовольствия и страдания и дожил до такого-то возраста. И тогда я прекратил то существование и перешел в другое. И потом у меня было такое-то имя, такой-то род, такая-то варна, жил я тем-то, испытывал такие-то удовольствия и страдания и дожил до такого-то возраста. И тогда я прекратил то существование и перешел в другое...» Так он вспоминает [свои] многочисленные прежние состояния в деталях и с подробностями. И говорит: «Безначальны Атман и мир, “бесплодны”, как вершины гор<sup>23</sup>, и прочны, как колонны, и хотя те существа блуждают, перевоплощаются и исчезают и появляются вновь, [все] существует навечно. Почему? Потому что я через усердие, через усилие, через самоотдачу, через внимание, через правильное размышление достиг такой концентрации сознания, что могу вспомнить [свои] мно-

гочисленные прежние состояния, как-то: за одно рождение, за два рождения, за три рождения, четыре, пять, десять, двадцать, тридцать, сорок, пятьдесят, сто, тысячу, сто тысяч, многие сотни, тысячи и сотни тысяч. А именно тогда-то у меня было такое-то имя, такой-то род, такая-то варна, жил я тем-то, испытывал такие-то удовольствия и страдания и дожил до такого-то возраста. И тогда я прекратил то существование и перешел в другое... Так я могу вспомнить [свои] многочисленные прежние состояния в деталях и с подробностями. Потому я и знаю, что Атман и мир безначальны, "бесплодны", как вершины гор, и прочны, как колонны, и хотя те существа блуждают, перевоплощаются, исчезают и появляются [вновь, все] существует навечно».

Такова, монахи, первая позиция тех шраманов и брахманов, которые придерживаются учения о вечности и отстаивают вечность Атмана и мира.

32. А на чем же основываются, монахи, те почтенные шраманы и брахманы, которые придерживаются учения о вечности и отстаивают вечность Атмана и мира во второй позиции?

Здесь, монахи, [какой-нибудь] шраман или брахман через усердие, через усилие, через самоотдачу, через внимание, через правильное размышление достигает такой степени концентрации сознания, что может вспомнить [свои] многочисленные прежние состояния, как-то: за один [период] созидания и разрушения мира, за два, за три, за четыре, за пять, за десять. [И он говорит]: «Тогда-то у меня было такое-то имя, такой-то род, такая-то варна, жил я тем-то, испытывал такие-то удовольствия и страдания и дожил до такого-то возраста. И тогда я прекратил то существование и перешел в другое. И затем у меня было такое-то имя, такой-то род, такая-то варна, жил я тем-то, испытывал такие-то удовольствия и страдания и дожил до такого-то возраста. И тогда я прекратил то существование и перешел в другое...» Так он вспоминает [свои] многочисленные прежние состояния в деталях и с подробностями. И говорит: «Безначальны Атман и мир, "бесплодны", как вершины гор, и прочны, как колонны, и хотя те существа блуждают, перевоплощаются, исчезают и появляются вновь, [все] существует навечно».

Почему? Потому что я через усердие, через усилие, через самоотдачу, через внимание, через правильное размышление достиг такой концентрации состояния, что могу вспомнить [свои] многочисленные прежние состояния, как-то: за один [период] созидания и разрушения мира, за два, за три, за четыре, за пять, за десять. А именно тогда у меня было такое-то имя, такой-то род, такая-то варна, жил я тем-то, испытывал такие-то удовольствия и страдания и дожил до такого-то возраста. И тогда я прекратил то существование и перешел в другое... Так я могу вспомнить [свои] многочисленные прежние состояния в деталях и с подробностями. Потому я и знаю, что Атман и мир безначальны, "бесплодны", как вершины гор, и прочны, как колонны, и хотя те существа блуждают, перевоплощаются, исчезают и появляются [вновь, все] существует навечно».

Такова, монахи, вторая позиция тех шраманов и брахманов, которые придерживаются учения о вечности и отстаивают вечность Атмана и мира.

33. А на чем основываются, монахи, те почтенные шраманы и брахманы, которые придерживаются учения о вечности и отстаивают вечность Атмана и мира в третьей позиции?

Здесь, монахи, [какой-нибудь] шраман или брахман через усердие, через усилие, через самоотдачу, через внимание, через правильное размышление достигает такой степени концентрации сознания, что может вспомнить [свои] многочисленные прежние состояния, как-то: за десять [периодов] созидания и разрушения мира, за двадцать, за тридцать, за сорок: «Тогда-то у меня было такое-то имя, такой-то род, такая-то варна, жил я тем-то, испытывал такие-то удовольствия и страдания и дожил до такого-то возраста. И тогда я прекратил то существование и перешел в другое...» Так он вспоминает [свои] многочисленные прежние состояния в деталях и с подробностями. И говорит: «Безначальны Атман и мир, "бесплодны", как вершины гор, и прочны, как колонны, и хотя те существа блуждают, перевоплощаются, исчезают и появляются [вновь, все] существует навечно. Почему? Потому что я через усердие, через усилие, через самоотдачу, через внимание, через правильное размышление

достиг такой концентрации сознания, что могу вспомнить [свои] многочисленные прежние состояния, как-то: за десять [периодов] созидания и разрушения мира, за двадцать, за тридцать, за сорок. А именно тогда-то у меня было такое-то имя, такой-то род, такая-то варна, жил я тем-то, испытывал такие-то удовольствия и страдания и дожил до такого-то возраста. И тогда я прекратил то существование и перешел в другое...» Так он вспоминает [свои] многочисленные прежние состояния в деталях и с подробностями. [И он говорит:] «Потому я и знаю, что Атман и мир безначальны, “бесплодны”, как вершины гор, и прочны, как колонны, и хотя те существа блуждают, перевоплощаются, исчезают и появляются [вновь, все] существует навечно».

Такова, монахи, третья позиция тех шраманов и брахманов, которые придерживаются учения о вечности и отстаивают вечность Атмана и мира.

34. На чем же основываются, монахи, те почтенные шраманы и брахманы, которые придерживаются учения о вечности и отстаивают вечность Атмана и мира в четвертой позиции?

Здесь, монахи, [какой-нибудь] шраман или брахман — дискурсист и исследователь<sup>21</sup>. И он выносит следующее [суждение], отшлифованное [его] дискурсом, базирующееся на [его] исследовании и [как бы имеющее признаки] самоочевидности: «Безначальны Атман и мир, “бесплодны”, как вершины гор, и прочны, как колонны, и хотя те существа блуждают, перевоплощаются, исчезают и появляются [вновь, все] существует навечно».

Такова, монахи, четвертая позиция тех шраманов и брахманов, которые придерживаются учения о вечности и отстаивают вечность Атмана и мира.

35. Таковы, монахи, шраманы и брахманы, придерживающиеся учения о вечности и отстаивающие вечность Атмана и мира в четырех позициях. И все, монахи, шраманы и брахманы, придерживающиеся учения о вечности и отстаивающие вечность Атмана и мира, основываются на всех этих позициях или на одной из них.

36. Но Татхагате, монахи, известно, что эти воззрения, которые таким образом принимаются и которым таким образом поддаются, приведут к тому-то и будут иметь

такие-то последствия. Татхагате известно это и другое, но этому знанию он значения не придает, в его сердце — знание об «успокоении», и, познав должным образом «восход» и «заход» чувств, их сладость и горечь и как их избежать, освобождается, монахи, [от всего] через устранимость Татхагата.

37. Таковы, монахи, те предметы, глубокие, трудно-рассмотримые, трудномыслимые, умиротворяющие, возвышенные, не постижимые рационально, тонкие и постигаемые [лишь] знающими, о которых Татхагата учит, постигнув их [должным образом] своим умозрением, и ради которых ему должным образом воздают хвалу.

*Конец первого раздела*

### [Ш]

П.1. Есть, монахи, некоторые шраманы и брахманы, придерживающиеся учения о полувечности-полуневечности и отстаивающие частичную вечность и частичную невечность Атмана и мира в четырех позициях. На чем же они основываются?

2. Наступает, монахи, время, когда этот мир после длительного периода, наконец, «свертывается»<sup>25</sup>. Когда это происходит, живые существа превращаются по большей части в существа «сияющие»<sup>26</sup>. И тогда они пребывают с «телами из ума», питаются радостью, [светятся] собственным блеском, перемещаются [свободно] в атмосфере, живут [в обитателях] блеска и срок их жизни очень длительный.

3. Но наступает, монахи, время, когда этот мир после длительного периода вновь «развертывается». И когда это происходит, обнаруживается пустой дворец Брахмы. И тогда какое-нибудь существо, у которого исчерпывается срок пребывания или заслуга, смещается из сонма [существ] блеска и является во дворце Брахмы. И там оно пребывает с «телом из ума», питается радостью, [светится] собственным блеском, перемещается [свободно] в атмосфере, живет [в обителях] блеска и срок его жизни очень длительный.



4. И когда это существо длительное время пребывает в одиночестве, у него возникают дискомфортное состояние, неудовлетворенность и желание: «Ах! Если бы и другие существа достигли этого!» И тогда некоторые другие существа, исчерпав срок своего пребывания или заслугу, смещаются из сонма [существ] блеска и появляются во дворце Брахмы наряду с тем существом. И они там пребывают с «телом из ума», питаются радостью, [светятся] собственным блеском, перемещаются [свободно] в атмосфере, живут [в обители] блеска и срок их жизни очень длительный.

5. Тогда, монахи, существу, которое первым достигло этого существования, приходит мысль: «Я – Брахма, Великий Брахма, всемогущий, самовластный, всевидящий, всеильный, господин, деятель, созидатель, лучший, распределитель жребиев, владыка, отец всего, что есть и что будет. Мною созданы эти существа. Почему? Потому что мне пришла когда-то мысль: “Ах! Если бы и другие существа достигли этого!” Таково было желание моей души, и те существа достигли этого существования». И существам, пришедшим [туда] после [него], также приходит мысль: «Это поистине почтенный Брахма, Великий Брахма, всемогущий, [никому] не подчиняющийся, всевидящий, обладающий силой, господин, деятель, созидатель, лучший, распределитель жребиев, владыка, отец всего, что есть и что будет. Мы им, почтенным Брахмой, созданы. Почему? Потому что мы увидели, как он попал сюда первым, а мы уже вслед за ним».

6. При этом, монахи, существо, которое [туда] попало первым, долговечнее, прекраснее и могущественнее тех, которые попали туда после него. Но вот какое-то существо покидает то место и, оставив тот сонм, приходит в этот мир. Придя же в этот мир, [оно] покидает [свой] дом и принимает отшельничество. И тогда [это существо] через усердие, через усилие, через самоотдачу, через внимание, через правильное размышление достигает такой концентрации сознания, что может вспомнить [свой] многочисленные прежние состояния, но не более того. И оно говорит: «Почтенный Брахма, Великий Брахма, всемогущий, самовластный, всевидящий, всеильный, господин, деятель, созидатель, лучший, распределитель жребиев,

владыка, отец всего, что есть и что будет, — тот, который создал нас, есть безначальный, неизменный, вечный, не подверженный изменениям навечно. А мы, которых тот Брахма произвел, пришли в этот мир невечными, изменяющимися, недолговечными, неустойчивыми».

Такова, монахи, первая позиция тех шраманов и брахманов, которые придерживаются учения о полувечности-полуневечности, отстаивая частичную вечность и частичную невечность Атмана и мира.

7. Какова же вторая позиция, в которой почтенные шраманы и брахманы, придерживающиеся учения о полувечности-полуневечности, отстаивают частичную вечность и частичную невечность Атмана и мира?

Есть, монахи, боги, называемые «деградировавшие из-за удовольствий»<sup>27</sup>. Они столь долго живут, предаваясь радости шуток и удовольствий, что теряют память и [постепенно] отпадают от своего сонма.

8. Но вот, монахи, какое-то из [этих] существ покидает этот сонм, приходит на землю, оставляет [свой] дом и принимает отшельничество. И тогда [это существо] через усердие, через усилие, через самоотдачу, через внимание, через правильное размышление достигает такой концентрации сознания, что может вспомнить [свои] многочисленные прежние состояния, но не более того.

9. И оно говорит: «Те почтенные боги, которые не суть «деградировавшие из-за удовольствий», не живут столь долго, предаваясь радости шуток и удовольствий, а потому не теряют память и не отпадают от того сонма [богов], но пребывают безначальными, неизменными, вечными, не подверженными изменениям навечно». Мы же, «деградировавшие из-за удовольствий», слишком долго предаемся радости шуток и удовольствий, теряем поэтому память, отпадаем от того сонма [богов] и потому приходим сюда — небезначальные, не-неизменные, недолговечные и подверженные изменениям».

Такова, монахи, вторая позиция тех шраманов и брахманов, которые придерживаются учения о полувечности-полуневечности, отстаивая частичную вечность и частичную невечность Атмана и мира.

10. Какова же третья позиция, в которой почтенные шраманы и брахманы, придерживающиеся учения о по-

лувечности-полунувечности, отстаивают частичную вечность и частичную неувечность Атмана и мира?

Есть, монахи, боги, называемые «деградировавшие по уму»<sup>28</sup>. Они очень упорно друг за другом наблюдают и [постепенно] друг против друга ожесточаются, ожесточаясь же, теряют силу тела и ума. И отпадают от своего сонма.

11. И вот, монахи, какое-то из этих существ покидает этот сонм и приходит на землю. Придя же на землю, оставляет [свой] дом и принимает отшельничество. И тогда [это существо] через усердие, через усилие, через самоотдачу, через внимание, через правильное размышление достигает такой концентрации сознания, что может вспомнить [свои] многочисленные прежние состояния, но не более того.

12. И оно говорит: «Те боги, что не “деградировавшие по уму”, не наблюдают с упорством друг за другом. Не наблюдая друг за другом, не ожесточаются. Не ожесточаясь же, не теряют силу тела и ума. И эти боги, не отпадая от своего сонма, постоянны, устойчивы, вечны, не подвержены изменениям навечно. Мы же, “деградировавшие по уму”, очень долго друг за другом наблюдали. Наблюдая же друг за другом, деградировали. Деградировав же, лишились силы ума и тела. И, отпав от своего сонма и став неувечными, непрочными, недолговечными и лишенными достоинств, пришли на землю».

Такова, монахи, третья позиция тех шраманов и брахманов, которые придерживаются учения о полувечности-полунувечности, отстаивая частичную вечность и частичную неувечность Атмана и мира.

13. Какова же четвертая позиция, в которой шраманы и брахманы, придерживающиеся учения о полувечности-полунувечности, отстаивают частичную вечность и частичную неувечность Атмана и мира?

Допустим, монахи, [какой-нибудь] шраман или брахман — дискурсист и исследователь. И он выносит следующее [суждение], отшлифованное [его] дискурсом, базирующееся на [его] исследовании и [как бы имеющее признаки] самоочевидности: «То, что зовется глазом, ухом, носом, кожей, языком и телом, — Атман непостоянный, неустойчивый, неувечный, подверженный измене-

ниям. Тот же, которого зовут мыслящим, умом, различающим, — Атман постоянный, устойчивый, вечный, не подверженный изменениям навечно».

Такова, монахи, четвертая позиция тех шраманов и брахманов, которые придерживаются учения о полувечности-полуневечности, отстаивая частичную вечность и частичную не вечность Атмана и мира.

14. Таковы, монахи, шраманы и брахманы, придерживающиеся учения о полувечности-полуневечности и отстаивающие вечность Атмана и мира в четырех позициях. И все, монахи, шраманы и брахманы, придерживающиеся учения о полувечности-полуневечности и отстаивающие частичную вечность и частичную не вечность Атмана и мира, основываются на всех этих позициях или на одной из них.

15. Но Татхагате, монахи, известно, что эти воззрения, которые таким образом принимаются и которым таким образом поддаются, приведут к тому-то и будут иметь такие-то последствия. Татхагате известно и это и другое, но этому знанию он значения не придает, в его сердце — знание об «успокоении», и, познав должным образом «восход» и «заход» чувств, их сладость и горечь и как их избежать, освобождается, монахи, [от всего] через устранимость Татхагата.

16. Таковы, монахи, те предметы — глубокие, трудно-рассмотримые, трудномыслимые, умиротворяющие, возвышенные, не постижимые рационально, тонкие и постигаемые [лишь] знающими, о которых Татхагата учит, постигнув их [должным образом] своим умозрением, и ради которых ему должным образом воздают хвалу.

16а. Есть, монахи, некоторые шраманы и брахманы, придерживающиеся учения о конечности-бесконечности, которые отстаивают конечность или бесконечность мира в четырех позициях. На чем же они основываются?

17. Допустим, монахи, какой-нибудь шраман или брахман через усердие, через усилие, через самоотдачу, через внимание, через правильное размышление достигает такой концентрации сознания, что живет в [этом] мире, постигнув его конечность. И он говорит: «Конечен этот мир, [как бы] очерченный кругом. Почему? Потому что я через усердие, через усилие, через самоотдачу, че-

рез внимание, через правильное размышление достиг такой концентрации сознания, что живу в [этом] мире, постигнув его конечность. Потому я и знаю, что конечен этот мир, [как бы] очерченный кругом». Такова, монахи, первая позиция тех шраманов и брахманов, которые придерживаются учения о конечности-бесконечности, отстаивая конечность или бесконечность мира.

18. Какова же вторая позиция, в которой почтенные шрамапы и брахмапы, придерживающиеся учения о конечности-бесконечности, отстаивают конечность или бесконечность мира?

Допустим, монахи, какой-нибудь шраман или брахман через усердие, через усилие, через самоотдачу, через внимание, через правильное размышление достигает такой концентрации сознания, что живет в [этом] мире, постигнув его бесконечность. И он говорит: «Мир этот бесконечен, ничем не ограниченный. А те шрамапы и брахмапы, которые говорят: “Конечен этот мир, как бы очерченный кругом”, заблуждаются: этот мир бесконечен и ничем не ограничен. Почему? Потому что я через усердие, через усилие, через самоотдачу, через внимание, через правильное размышление достиг такой концентрации сознания, что живу в [этом] мире, постигнув его бесконечность. Потому я и знаю, что бесконечен этот мир, ничем не ограниченный». Такова, монахи, вторая позиция тех шраманов и брахманов, которые придерживаются учения о конечности-бесконечности, отстаивая конечность или бесконечность мира.

19. Какова же третья позиция, в которой почтенные шрамапы и брахмапы, придерживающиеся учения о конечности-бесконечности, отстаивают конечность или бесконечность мира?

Допустим, монахи, какой-нибудь шраман или брахман через усердие, через усилие, через самоотдачу, через внимание, через правильное размышление достигает такой концентрации сознания, что живет в [этом] мире, постигнув его конечность сверху и снизу и бесконечность поперек. И он говорит: «Этот мир и конечен и бесконечен. Те шрамапы и брахмапы, которые говорят: “Конечен этот мир, [как бы] очерченный кругом”, заблуждаются. И те шрамапы и брахмапы, которые говорят: “Этот мир

бесконечен, ничем не ограниченный”, также заблуждаются. Этот мир и конечен и бесконечен. Почему? Потому что я через усердие, через усилие, через самоотдачу, через внимание, через правильное размышление достиг такой концентрации сознания, что живу в [этом] мире, постигнув его конечность сверху и снизу и бесконечность поперек. Потому я и знаю, что мир и конечен и бесконечен».

Такова, монахи, третья позиция тех шраманов и брахманов, которые придерживаются учения о конечности-бесконечности, отстаивая конечность или бесконечность мира.

20. Какова же четвертая позиция, в которой почтенные шрамапы и брахмапы, придерживающиеся учения о конечности-бесконечности, отстаивают конечность и бесконечность мира?

Допустим, монахи, какой-нибудь шраман или брахман — дискурсист и исследователь. И он выносит следующее [суждение], отшлифованное [его] дискурсом, базирующееся на [его] исследовании [и как бы имеющее признаки] самоочевидности: «Неверно, что этот мир конечен или что он бесконечен. Те шрамапы и брахмапы, которые говорят: “Конечен этот мир, [как бы] очерченный кругом”, заблуждаются. И те шрамапы и брахмапы, которые говорят: “Бесконечен этот мир, ничем не ограниченный”, заблуждаются. И те шрамапы и брахмапы, которые говорят: “Этот мир и конечен и бесконечен”, также заблуждаются. Этот мир не конечен и не бесконечен».

Такова, монахи, четвертая позиция тех почтенных шраманов и брахманов, которые придерживаются учения о конечности-бесконечности, отстаивая конечность и бесконечность мира.

21. Таковы, монахи, шрамапы и брахмапы, придерживающиеся учения о конечности-бесконечности и отстаивающие конечность или бесконечность мира в четырех позициях. И все, монахи, шрамапы и брахмапы, придерживающиеся учения о конечности-бесконечности и отстаивающие конечность или бесконечность мира, основываются на всех этих четырех позициях или на одной из них.

22. Но Татхагате, монахи, известно, что эти воззрения, которые таким образом принимаются и которым таким образом поддаются, приведут к тому-то и будут иметь такие-то последствия. Татхагате известно и это и другое, но этому знанию он значения не придает, в его сердце — знание об «успокоенности», и, познав должным образом «восход» и «заход» чувств, их сладость и горечь и как их избежать, освобождается, монахи, [от всего] через устранимость Татхагата.

Таковы, монахи, те предметы — глубокие, труднорасмотримые, трудномыслимые, умиротворяющие, возвышенные, не постижимые рационально, тонкие и постигаемые [лишь] знающими, о которых Татхагата учит, постигнув их [должным образом] своим умозрением, и ради которых ему должным образом воздают хвалу.

23. Есть, монахи, некие шраманы и брахманы, «скользкие угри», которые на любой поставленный вопрос дают уклончивый ответ в четырех позициях, уподобляясь скользким уграм. На чем же они основываются?

24. Допустим, монахи, какой-то шраман или брахман не имеет соответствующего истине суждения о том, что то-то благое, а то-то неблагое. И он рассуждает: «У меня нет суждения в соответствии с истиной о том, что то-то благое, а то-то неблагое. И если я буду отвечать [как бы] в соответствии с истиной, что то-то благое, а то-то неблагое, то, когда я истолкую то-то как благое, а то-то как неблагое, у меня обнаружится к тому-то и тому-то склонность, страсть или, [наоборот], нерасположение и ненависть. А если у меня будет что-либо из этого, то [мое суждение] будет ложным. Если же [я буду судить] ложно, то [у меня] появится досада, а если досада, то и препятствие [для моего “продвижения”]». Так, он, боясь [вынести] ложное суждение и испытывая антипатию [к этому], воздерживается от того, чтобы истолковать то-то как благое, а то-то как неблагое, и на поставленный вопрос дает уклончивый ответ, уподобляясь скользкому угру: «Это не мое [суждение]. Я не говорю, [что дело обстоит] так, не говорю, [что] иначе, что не так или что не не так». Такова, монахи, первая позиция тех шраманов и брахманов, которые дают уклончивый ответ на любой поставленный вопрос, уподобляясь скользким уграм.

25. А какова, монахи, вторая позиция, в которой почтенные шраманы и брахманы дают уклончивый ответ на любой поставленный вопрос, уподобляясь скользким уграм?

Допустим, монахи, какой-то шраман или брахман не имеет соответствующего истине суждения о том, что то-то благое, а то-то неблагое. И он рассуждает: «У меня нет суждения в соответствии с истиной о том, что то-то благое, а то-то неблагое. И если я буду отвечать [как бы] в соответствии с истиной, что то-то благое, а то-то неблагое, то, когда я истолкую то-то как благое, а то-то как неблагое, у меня обнаружится к тому-то и тому-то склонность, страсть или, [наоборот], нерасположение и ненависть, и я [вовлекусь] в привязанность, привязанность будет для меня досадой, а досада препятствием для моего [“продвижения”]». Так, он, боясь привязанности и испытывая антипатию [к этому], воздерживается от того, чтобы истолковать то-то как благое, а то-то как неблагое, и на поставленный вопрос дает уклончивый ответ, уподобляясь скользкому угру: «Это не мое [суждение]. Я не говорю, [что дело обстоит] так, не говорю, [что] иначе, что не так или что не не так». Такова, монахи, вторая позиция тех шраманов и брахманов, которые дают уклончивый ответ на поставленный вопрос, уподобляясь скользким уграм.

26. А какова, монахи, третья позиция, в которой почтенные шраманы и брахманы дают уклончивый ответ на любой поставленный вопрос, уподобляясь скользким уграм?

Допустим, монахи, какой-то шраман или брахман не имеет соответствующего истине суждения о том, что то-то благое, а то-то неблагое. И он рассуждает: «У меня нет суждения в соответствии с истиной, что то-то благое, а то-то неблагое. И если я буду отвечать [как бы] в соответствии с истиной, что то-то благое, а то-то неблагое, и истолкую то-то как благое, а то-то как неблагое, то образованные шраманы и брахманы, тонко [мыслящие], поднаторевшие в дискуссиях, способные расщепить даже волос и уничтожить своей мудростью безосновательные суждения, зададут мне перекрестные вопросы, спросят о моих аргументах и “допросят” меня. Когда же они со



мною это проделают, тогда я не смогу им удовлетворительно ответить. Если же я не смогу им удовлетворительно ответить, то это [вызовет у меня] досаду, а досада станет препятствием для [моего “продвижения”]». Так, боясь экзамена и испытывая антипатию [к этому], он воздерживается от того, чтобы истолковать то-то как благое, а то-то как неблагое, и на поставленный вопрос дает уклончивый ответ, уподобляясь скользкому утрю: «Это не мое [суждение]. Я не говорю, [что дело обстоит] так, не говорю, [что] иначе, что не так или что не не так». Такова, монахи, третья позиция тех шраманов и брахманов, которые дают уклончивый ответ на любой поставленный вопрос, уподобляясь скользким утрям.

27. А какова, монахи, четвертая позиция, в которой почтенные шрамапы и брахмапы дают уклончивый ответ на любой поставленный вопрос, уподобляясь скользким утрям?

Допустим, монахи, какой-то шраман или брахман глуп и туп. И он вследствие [своей] глупости и тупости дает на любой поставленный вопрос уклончивый ответ, уподобляясь скользким утрям: «Если ты меня спросишь: “Есть ли другой мир?”, то, если бы я считал, что другой мир есть, я бы ответил тебе, что он есть. Но это не мое суждение. Я не считаю, что [дело обстоит] так, что иначе, что не так, что не не так. [И если спросишь:] “Не правда ли, что другого мира нет?”, “Не правда ли, что он есть и его нет?”, “Не правда ли, что его нет и не нет?” [ответ будет тот же]. “Есть ли нерожденные существа другого мира?”, “Или их нет?”, “Или они есть и их нет?”, “Или их нет и не нет?”, “Есть ли плод, вызревание добрых и злых дел?”, “Или нет плода, вызревания добрых и злых дел?”, “Или он есть и его нет?”, “Или его нет и не нет?”, “Существует ли Татхагата после смерти?”, “Или Татхагата не существует после смерти?”, “Или Татхагата и существует и не существует?”, “Или Татхагата не существует и не не существует?” Если бы ты меня спросил: “Не правда ли, Татхагата не существует и не не существует после смерти?”, то я бы тебе так и ответил, [если бы считал так]. Но я не считаю так, не считаю иначе, не считаю, что не так, и не считаю, что не не так». Такова, монахи, четвертая позиция тех шраманов и брахманов, которые на любой по-

ставленный вопрос дают уклончивый ответ, уподобляясь скользким утрям.

28. Таковы, о монахи, шраманы и брахманы, которые дают на любой поставленный вопрос уклончивый ответ, уподобляясь скользким утрям, в четырех позициях. И все, о монахи, шраманы и брахманы, которые на любой поставленный вопрос дают уклончивый ответ, уподобляясь скользким утрям, рассуждают во всех этих четырех позициях или в одной из них.

29. Но Татхагате, монахи, известно, что эти воззрения, которые таким образом принимаются и которым таким образом поддаются, приведут к тому-то и будут иметь такие-то последствия. Татхагате известно и это и другое, но этому знанию он значения не придает, в его сердце — знание об «успокоении», и, познав должным образом «восход» и «заход» чувств, их сладость и горечь и как их избежать, освобождается, монахи, [от всего] через устранимость Татхагата.

Таковы, монахи, те предметы — глубокие, труднорасмотримые, трудномыслимые, умиротворяющие, возвышенные, не постижимые рационально, тонкие и постижимые [лишь] знающими, о которых Татхагата учит, постигнув их [должным образом] своим умо-зрением и ради которых ему должным образом воздают хвалу.

30. Есть еще, монахи, некоторые шраманы и брахманы, придерживающиеся учения о случайном происхождении и отстаивающие случайное происхождение Атмана и мира в двух позициях. На чем же они основываются?

31. Есть, монахи, боги, именуемые «бессознательные существа»<sup>29</sup>, и те [из них], которые приходят в сознание, отпадают от их сонма. И вот, монахи, какое-то существо, оставляющее это состояние и отпадающее от их сонма, приходит сюда [на землю] и здесь покидает [свой] дом и принимает отшельничество. И тогда это [существо] через усердие, через усилие, через самоотдачу, через внимание, через правильное размышление достигает такой концентрации сознания, что вспоминает о [своем] сознательном состоянии, но не более того. И оно говорит: «Атман и мир случайного происхождения. Почему? Потому что меня раньше не было, а сейчас я есть и, не будучи прежде, получил существование».

Такова, монахи, первая позиция тех шраманов и брахманов, которые придерживаются учения о случайном происхождении, отстаивая случайное происхождение Атмана и мира.

32. А на чем же основываются почтенные шраманы и брахманы, придерживающиеся учения о случайном происхождении и отстаивающие случайное происхождение Атмана и мира во второй позиции?

Допустим, монахи, какой-то шраман или брахман — дискурсист и исследователь. И он выносит следующее [суждение], отшлифованное [его] дискурсом, базирующееся на [его] исследовании и [как бы имеющее признаки] самоочевидности: «Атман и мир случайного происхождения».

Такова, монахи, вторая позиция тех шраманов и брахманов, которые придерживаются учения о случайном происхождении, отстаивая случайное происхождение Атмана и мира.

33. Таковы, о монахи, шраманы и брахманы, придерживающиеся учения о случайном происхождении и отстаивающие случайное происхождение Атмана и мира в двух позициях. И все, монахи, шраманы и брахманы, придерживающиеся учения о случайном происхождении и отстаивающие случайное происхождение Атмана и мира, основываются на этих двух позициях или на одной из них.

34. Но Татхагате, монахи, известно, что эти воззрения, которые таким образом принимаются и которым таким образом поддаются, приведут к тому-то и будут иметь такие-то последствия. Татхагате известно и это и другое, но этому знанию он значения не придает, в его сердце — знание об «успокоении»; познав должным образом «восход» и «заход» чувств, их сладость и горечь и как их избежать, освобождается, монахи, [от всего] через устранимость Татхагата.

Таковы, монахи, те предметы — глубокие, труднорасмотримые, трудномыслимые, умиротворяющие, возвышенные, не постижимые рационально, тонкие и постижимые [лишь] знающими, — о которых Татхагата учит, постигнув их [должным образом] своим умозрением, и ради которых ему должным образом воздают хвалу.

35. Таковы {в целом}, монахи, шраманы и брахманы, которые рассуждают о прошлом, придерживаются воззрений на прошлое и делают в связи с ним многообразные заявления в 18 позициях. И все шраманы и брахманы, рассуждающие о прошлом, придерживающиеся воззрений на прошлое и делающие в связи с ним многообразные заявления, рассуждают в этих 18 позициях или в одной из них.

36. Но Татхагате, монахи, известно, что эти воззрения, которые таким образом принимаются и которым таким образом поддаются, приведут к тому-то и будут иметь такие-то последствия. Татхагате известно и это и другое, но этому знанию он значения не придает, в его сердце — знание об «успокоении», и, познав должным образом «восход» и «заход» чувств, их сладость и горечь и как их избежать, освобождается, монахи, [от всего] через устраненность Татхагата.

Таковы, монахи, те предметы — глубокие, труднорасмотримые, труднотолкуемые, умиротворяющие, возвышенные, не постижимые рационально, тонкие и постижимые [лишь] знающими, — о которых Татхагата учит, постигнув их [должным образом] своим умозрением, и ради которых ему должным образом воздают хвалу.

37. Есть еще, монахи, некие шраманы и брахманы, которые рассуждают о будущем, придерживаются воззрений о нем и делают в связи с ним многообразные заявления в 44 позициях. На чем же они основываются?

38. Есть, монахи, некие шраманы и брахманы, которые придерживаются учения о посмертном существовании и учения о сознательности, настаивая на том, что Атман существует после смерти в сознательном [состоянии], в 16 позициях. На чем же они основываются?

[Одни утверждают, что] Атман после смерти пребывает в «безболезненном» и в сознательном [состоянии], как наделенный [определенной] формой, [другие] — что он пребывает в этом состоянии, но не как наделенный [определенной] формой, [третьи] — что он пребывает в этом состоянии как и наделенный и не наделенный [определенной] формой, [четвертые] — что он пребывает в этом состоянии как не наделенный и не не наделенный [определенной] формой. [Далее, одни считают], что он

существует [в этом состоянии] как конечный, [другие] — как бесконечный, [третьи] — как конечный и бесконечный, [четвертые] — как не конечный и не бесконечный. [Далее, одни считают], что у Атмана [тогда обнаруживается] осознание единства [всех вещей], другие — что осознание [их] множественности, [третьи] — что осознание ограниченного, [четвертые] — что осознание безграничного. [Далее, одни считают], что Атман [должен быть] только счастлив, [другие] — что только несчастлив, [третьи] — что и счастлив и несчастлив, [четвертые] — что не счастлив и не несчастлив, пребывая в «болезненности» и сознательности после смерти<sup>30</sup>.

39. Таковы, монахи, эти шраманы и брахманы, придерживающиеся учения о посмертном существовании и учения о сознательности и настаивающие на том, что Атман существует после смерти в сознательном состоянии, в 16 позициях. И все, о монахи, шраманы и брахманы, которые придерживаются учения о посмертном существовании и учения о сознательности и настаивают на том, что Атман [существует] после смерти в сознательном состоянии, рассуждают в этих 16 позициях или в одной из них.

40. Но Татхагате, монахи, известно, что эти воззрения, которые таким образом принимаются и которым таким образом поддаются, приведут к тому-то и будут иметь такие-то последствия. Татхагате известно и это и другое, но этому знанию он значения не придает, в его сердце — знание об «успокоении», и, познав должным образом «восход» и «заход» чувств, их сладость и горечь и как их избежать, освобождается, монахи, [от всего] через устраненность Татхагата.

Таковы, монахи, те предметы — глубокие, труднорасмотримые, трудномыслимые, умиротворяющие, возвышенные, не постижимые рационально, тонкие и постижимые [лишь] знающими, — о которых Татхагата учит, постигнув их [должным образом] своим умозрением, и ради которых ему должным образом воздают хвалу.

## [III]

III.1. Есть, монахи, и такие шраманы и брахманы, которые придерживаются учения о посмертном существовании и учения о бессознательности, настаивая в восьми позициях на том, что Атман существует после смерти в бессознательном [состоянии]. На чем же они основываются?

2. [Одни утверждают], что Атман пребывает после смерти в «безболезненности» и в бессознательном [состоянии], как наделенный [определенной] формой, [другие] — как бесформенный, [третьи] — как с формой и бесформенный, [четвертые] — как и без формы и не бесформенный. [Далее, одни считают], что он конечен, [другие] — что бесконечен, [третьи] — что и конечен и бесконечен, [четвертые] — что не конечен и не бесконечен, пребывая после смерти в «безболезненности» и в бессознательном [состоянии].

3. Таковы, монахи, эти шраманы и брахманы, придерживающиеся учения о посмертном существовании и учения о бессознательности и настаивающие на восьми позициях о том, что Атман существует после смерти в бессознательном состоянии. И все, о монахи! шраманы и брахманы, которые придерживаются учения о посмертном существовании и учения о бессознательности, настаивая на том, что Атман существует после смерти в бессознательном состоянии, рассуждают в этих восьми позициях или в одной из них.

4. Но Татхагате, монахи, известно, что эти воззрения, которые таким образом принимаются и которым таким образом поддаются, приведут к тому-то и будут иметь такие-то последствия. Татхагате известно и это и другое, но этому знанию он значения не придает, в его сердце — знание об «успокоении», и, познав должным образом «восход» и «заход» чувств, их сладость и горечь и как их избежать, освобождается, монахи, [от всего] через устраненность Татхагата.

Таковы, монахи, те предметы — глубокие, труднорасмотримые, трудномыслимые, умиротворяющие, возвышенные, не постижимые рационально, тонкие и постижимые [лишь] знающими, — о которых Татхагата учит,

постигнув их [должным образом] своим умозрением, и ради которых ему должным образом воздают хвалу.

5. Есть, монахи, и такие шраманы и брахманы, которые придерживаются учения о посмертном существовании и учения о не-сознательности и не-бессознательности, настаивая в восьми позициях на том, что Атман после смерти существует не сознательно и не бессознательно. На чем же они основываются?

6. [Одни] утверждают, что Атман после смерти пребывает в «безболезненности», не сознательный и не бессознательный как наделенный формой, [другие] — как бесформенный, [третьи] — как и наделенный формой и бесформенный, [четвертые] — как и без формы и не бесформенный. [Далее, одни считают] его конечным, [другие] — бесконечным, [третьи] — и конечным и бесконечным, [четвертые же считают], что Атман пребывает после смерти в «безболезненности» не сознательным и не бессознательным как не конечный и не бесконечный.

7. Таковы, монахи, эти шраманы и брахманы, придерживающиеся учения о посмертном существовании и учения о не-сознательности и не-бессознательности и настаивающие в восьми позициях на том, что Атман существует после смерти в несознательном и небессознательном состоянии. И все шраманы и брахманы, придерживающиеся учения о посмертном существовании и учения о не-сознательности и не-бессознательности, рассуждают в этих восьми позициях или в одной из них.

8. Но Татхагате, монахи, известно, что эти воззрения, которые таким образом принимаются и которым таким образом поддаются, приведут к тому-то и будут иметь такие-то последствия. Татхагате известно и это и другое, но этому знанию он значения не придает, в его сердце — знание об «успокоении», и, познав должным образом «восход» и «заход» чувств, их сладость и горечь и как их избежать, освобождается, монахи, [от всего] через устраненность Татхагата.

Таковы, монахи, те предметы — глубокие, труднорассмотрительные, трудномыслимые, умиротворяющие, возвышенные, не постижимые рационально, тонкие и постижимые [лишь] знающими, — о которых Татхагата учит, постигнув их [должным образом] своим умо-

зрением, и ради которых ему должным образом воздают хвалу.

9. Есть еще, монахи, некоторые шраманы и брахманы, придерживающиеся учения о разрушении, которые настаивают на разрушении, гибели и небытии живого существа в семи позициях. На чем же они основываются?

10. Допустим, монахи, какой-то шраман или брахман придерживается такого учения и взгляда, как-то: «Поистине, поскольку этот Атман, наделенный формой, состоящий из четырех материальных элементов и происходящий от матери и отца, после разрушения тела разрушается, гибнет и посмертно не существует, постольку этот Атман подвергается полному разрушению». Так некоторые утверждают разрушение, гибель, небытие живого существа.

11. Другой же говорит ему: «Действительно, почтенный, существует тот Атман, о котором ты говоришь. Я не отрицаю этого. Но поистине, почтенный, этот Атман не подвергается полному разрушению таким именно образом. Есть, поистине, почтенный, и другой Атман, “божественный”, наделенный формой, приверженный чувственным удовольствиям и принимающий материальную пищу. Ты его не знаешь и не видишь. Я его знаю и вижу. И поскольку он действительно, почтенный, при разрушении тела разрушается, гибнет и после смерти не существует, постольку, почтенный, этот Атман подвергается полному разрушению». Так некоторые утверждают разрушение, гибель, небытие живого существа.

12. Третий говорит второму: «Действительно, почтенный, существует тот Атман, о котором ты говоришь. Я не отрицаю этого. Но поистине, почтенный, этот Атман не подвергается полному разрушению таким именно образом. Есть, поистине, почтенный, и другой Атман, божественный, наделенный формой, состоящий из ума, наделенный главными и дополнительными органами и не лишенный никаких органических способностей. Ты его не знаешь и не видишь. Я его знаю и вижу. И поскольку он действительно, почтенный, при разрушении тела разрушается, гибнет и после смерти не существует, постольку, почтенный, этот Атман подвергается полному разрушению». Так некоторые утверждают разрушение, гибель, небытие живого существа.



13. Четвертый говорит третьему: «Действительно, почтенный, существует тот Атман, о котором ты говоришь. Я не отрицаю этого. Но поистине, почтенный, этот Атман не подвергается полному разрушению таким именно образом. Есть, поистине, почтенный, и другой Атман, достигший уровня бесконечного пространства, преодолевший все представления о формах после “засыпания” представлений о наличных вещах и устранения представлений о множественности [и имеющий мысль]: “Пространство бесконечно”. Ты его не знаешь и не видишь. Я его знаю и вижу. И поскольку он действительно, почтенный, при разрушении тела разрушается, гибнет и после смерти не существует, постольку, почтенный, этот Атман подвергается полному разрушению». Так некоторые утверждают разрушение, гибель, небытие живого существа.

14. Пятый говорит четвертому: «Действительно, почтенный, существует тот Атман, о котором ты говоришь. Я не отрицаю этого. Но поистине, почтенный, этот Атман не подвергается полному разрушению таким именно образом. Есть, поистине, почтенный, и другой Атман, достигший уровня бесконечного сознания, преодолевший уровень бесконечного пространства [и имеющий мысль]: “Сознание бесконечно”. Ты его не знаешь и не видишь. Я его знаю и вижу. И поскольку он действительно, почтенный, при разрушении тела разрушается, гибнет и после смерти не существует, постольку, почтенный, этот Атман подвергается полному разрушению». Так некоторые утверждают разрушение, гибель, небытие живого существа.

15. Шестой говорит пятому: «Действительно, почтенный, существует тот Атман, о котором ты говоришь. Я не отрицаю этого. Но поистине, почтенный, этот Атман не подвергается полному разрушению таким именно образом. Есть, поистине, почтенный, и другой Атман, достигший уровня “ничто”, преодолевший уровень бесконечного сознания [и имеющий мысль]: “Ничего нет”. Ты его не знаешь и не видишь. Я его знаю и вижу. И поскольку он действительно, почтенный, при разрушении тела разрушается, гибнет и после смерти не существует, постольку, почтенный, этот Атман подвергается полному разруше-

нию». Так некоторые утверждают разрушение, гибель, небытие живого существа.

16. Седьмой говорит шестому: «Действительно, почтенный, существует тот Атман, о котором ты говоришь. Я не отрицаю этого. Но поистине, почтенный, этот Атман не подвергается полному разрушению таким именно образом. Есть, поистине, почтенный, и другой Атман, достигший уровня отсутствия и сознания и не-сознания, который преодолел уровень ничто [и имеет мысль]: “Это мирно, это возвышенно”. Ты его не знаешь и не видишь. Я его знаю и вижу. И поскольку он действительно, почтенный, при разрушении тела разрушается, гибнет и после смерти не существует, постольку, почтенный, этот Атман подвергается полному разрушению»<sup>31</sup>. Так некоторые утверждают разрушение, гибель, небытие живого существа.

17. Таковы, монахи, все шрамапы и брахманы, придерживающиеся учения о разрушении и настаивающие на разрушении, гибели и небытии живого существа в семи позициях. И все, монахи, шрамапы и брахманы, придерживающиеся учения о разрушении и настаивающие на разрушении, гибели и небытии живого существа, рассуждают в этих семи позициях или в одной из них.

18. Но Татхагате, монахи, известно, что эти воззрения, которые таким образом принимаются и которым таким образом поддаются, приведут к тому-то и будут иметь такие-то последствия. Татхагате известно и это и другое, но этому знанию он значения не придает, в его сердце — знание об «успокоении», и, познав должным образом «восход» и «заход» чувств, их сладость и горечь и как их избежать, освобождается, монахи, [от всего] через устранимость Татхагата.

Таковы, монахи, те предметы — глубокие, труднорасмотримые, трудномыслимые, умиротворяющие, возвышенные, не постижимые рационально, тонкие и постижимые [лишь] знающими, — о которых Татхагата учит, постигнув их [должным образом] своим умозрением, и ради которых ему должным образом воздают хвалу.

19. Есть еще, о монахи! шрамапы и брахманы, придерживающиеся учения о блаженстве в видимом мире и отстаивающие [возможность достижения] высшего бла-

женства для живого существа в видимом мире в пяти позициях. На чем же они основываются?

20. Допустим, монахи, какой-нибудь шраман или брахман придерживается такого учения и таких взглядов: «Поскольку, почтенный, этот Атман обладает пятью чувственными удовольствиями и пользуется ими, постольку он уже достигает высшего блаженства в видимом мире». Так некоторые отстаивают [возможность] для живого существа [достижения] высшего блаженства в видимом мире.

21. Другой говорит ему: «Существует, почтеннейший, тот Атман, о котором ты говоришь. Я не говорю, что его нет. Но [достигает он] высшего блаженства в видимом мире не таким способом. Почему? Удовольствия, почтеннейший, преходящи, “несчастливы”, переменчивы, [поэтому] обусловленные их переменчивостью “превращения” порождают печаль, жалобы, страдание, грусть и отчаяние. И вот когда, почтеннейший, этот Атман, освободившись от удовольствий, ведущих ко злу, достигает первой дхьяны, которая связана с энергичным мышлением и обдумыванием, порождена различением и сопровождается удовольствием и радостью, тогда он достигает высшего блаженства в видимом мире». Так некоторые отстаивают [возможность] для живого существа [достижения] высшего блаженства в видимом мире.

22. Третий говорит второму: «Существует, почтеннейший, тот Атман, о котором ты говоришь. Я не говорю, что его нет. Но [достигает он] высшего блаженства в видимом мире не таким способом. Почему? Потому что, поскольку [эта дхьяна] связана с энергичным мышлением и обдумыванием, это свидетельствует о ее “грубости”. Когда же этот Атман “овладевает” [всем] мышлением и обдумыванием и достигает второй дхьяны, которая приносит внутренний мир и “собрание ума” без мышления и обдумывания и является порождением сосредоточения [и сопровождается] удовольствием и счастьем, тогда он достигает высшего блаженства в видимом мире». Так некоторые отстаивают [возможность] для живого существа [достижения] высшего блаженства в видимом мире.

23. Четвертый говорит третьему: «Существует, почтеннейший, тот Атман, о котором ты говоришь. Я не

говоря, что его нет. Но [достигает он] высшего блаженства в этом мире не таким способом. Почему? Потому что эта [вторая дхьяна] представляется еще “грубой”, поскольку здесь преобладают радость и “разбухшее” сознание. Когда же этот Атман освобождается от радости, становится равнодушным, серьезным и “сознательным”, ощущает радость телом и достигает того [уровня], который избранные обозначают как “равнодушный, собранный и счастливый” — третьей дхьяны, тогда он достигает высшего блаженства в видимом мире». Так некоторые отстаивают [возможность] для живого существа [достижения] высшего блаженства в видимом мире.

24. Пятый говорит четвертому: «Существует, почтеннейший, тот Атман, о котором ты говоришь. Я не говорю, что его нет. Но [достигает он] высшего блаженства в этом мире не таким способом. Почему? Поскольку здесь [еще] такого рода радость, а значит, и “вкушение”, постольку эта [третья дхьяна] представляется еще “грубой”. Когда же этот Атман освобождается и от радости и от страдания, после “засыпания” даже прежних приятных и неприятных ощущений и достигает четвертой дхьяны, где отсутствуют радость и страдание и [ум] очищается через беспристрастие и собранность, тогда он достигает высшего блаженства в видимом мире». Так некоторые отстаивают [возможность] для живого существа [достижения] высшего блаженства в видимом мире<sup>32</sup>.

25. Таковы, монахи, шраманы и брахманы, придерживающиеся учения о блаженстве в видимом мире и отстаивающие [возможность достижения] высшего блаженства для живого существа в видимом мире в пяти позициях. И все, монахи, шраманы и брахманы, придерживающиеся учения о блаженстве в видимом мире и отстаивающие [возможность достижения] высшего блаженства для живого существа в видимом мире, рассуждают в этих пяти позициях или в одной из них<sup>33</sup>.

26. Но Татхагате, монахи, известно, что эти воззрения, которые таким образом принимаются и которым таким образом поддаются, приведут к тому-то и будут иметь такие-то последствия. Татхагате известно и это и другое, но этому знанию он значения не придает, в его сердце — знание об «успокоении», и, познав должным образом

«восход» и «заход» чувств, их сладость и горечь и как их избежать, освобождается, монахи, [от всего] через устранимость Татхагата.

Таковы, монахи, те предметы — глубокие, труднорасмотримые, трудномыслимые, умиротворяющие, возвышенные, не постижимые рационально, тонкие и постижимые [лишь] знающими, — о которых Татхагата учит, постигнув их [должным образом] своим умозрением, и ради которых ему должны образом воздают хвалу.

27. Таковы, о монахи! шрамапы и брахманы, рассуждающие о будущем, придерживающиеся воззрений на будущее и делающие в связи с ним многообразные заявления в сорока четырех позициях. И все, монахи, шрамапы и брахманы, рассуждающие о будущем, придерживающиеся воззрений на будущее и делающие в связи с ним многообразные заявления, рассуждают в этих сорока четырех позициях или в одной из них.

28. Но Татхагате, монахи, известно, что эти воззрения, которые таким образом принимаются и которым таким образом поддаются, приведут к тому-то и будут иметь такие-то последствия. Татхагате известно и это и другое, но этому знанию он значения не придает, в его сердце — знание об «успокоении»; познав должным образом «восход» и «заход» чувств, их сладость и горечь и как их избежать, освобождается, монахи, [от всего] через устранимость Татхагата.

Таковы, монахи, те предметы — глубокие, труднорасмотримые, трудномыслимые, умиротворяющие, возвышенные, не постижимые рационально, тонкие и постижимые [лишь] знающими, — о которых Татхагата учит, постигнув их [должным образом] своим умозрением, и ради которых ему должным образом воздают хвалу.

29. Таковы, о монахи! шрамапы и брахманы, рассуждающие о прошлом и о будущем, придерживающиеся воззрений на прошлое и будущее и делающие в связи с ними многообразные заявления в шестидесяти двух позициях. И все, о монахи! шрамапы и брахманы, рассуждающие о прошлом и о будущем, придерживающиеся воззрений на прошлое и будущее и делающие в связи с ними многообразные заявления, рассуждают в этих шестидесяти двух позициях или в одной из них.

30. Но Татхагате, монахи, известно, что эти воззрения, которые таким образом принимаются и которым таким образом поддаются, приведут к тому-то и будут иметь такие-то последствия. Татхагате известно и это и другое, но этому знанию он значения не придает, в его сердце — знание об «успокоении»; познав должным образом «восход» и «заход» чувств, их сладость и горечь и как их избежать, освобождается, монахи, [от всего] через устранимость Татхагата.

31. Таковы, монахи, те предметы — глубокие, труднорассмотримые, трудномыслимые, умиротворяющие, возвышенные, не постижимые рационально, тонкие и постижимые [лишь] знающими, — о которых Татхагата учит, постигнув их [должным образом] своим умозрением, и ради которых ему должным образом воздают хвалу.

32. Что касается, монахи, тех шраманов и брахманов, которые придерживаются учения о вечности и отстаивают вечность Атмана и мира в четырех позициях, то вера этих почтенных господ — [вера] незнающих и слепых, беспокойное стремление тех, кого влечет жажда [«становления»].

33. И что касается, монахи, тех шраманов и брахманов, которые придерживаются учения о полувечности-полуневечности и отстаивают частичную вечность и частичную не вечность Атмана и мира в четырех позициях, то вера и этих почтенных господ — [вера] незнающих и слепых, беспокойное стремление тех, кого влечет жажда [«становления»].

34. И что касается, монахи, тех шраманов и брахманов, которые придерживаются учения конечности и бесконечности и отстаивают конечность или бесконечность мира в четырех позициях, то вера и этих почтенных господ — [вера] незнающих и слепых, беспокойное стремление тех, кого влечет жажда [«становления»].

35. И что касается, монахи, тех шраманов и брахманов, «скользких угрей», которые дают уклончивый ответ на любой поставленный вопрос, уподобляясь скользким угрям, в четырех позициях, то вера и этих почтенных господ — [вера] незнающих и слепых, беспокойное стремление тех, кого влечет жажда [«становления»].

36. И что касается, монахи, тех шраманов и брахманов, которые придерживаются учения о случайном происхождении и отстаивают случайное происхождение Атмана и мира в двух позициях, то вера и этих почтенных господ — [вера] незнающих и слепых, беспокойное стремление тех, кого влечет жажда [«становления»].

37. И что касается, монахи, [всех этих] шраманов и брахманов, которые рассуждают о прошлом, придерживаются [определенных] взглядов на прошлое и делают в связи с ним многообразные заявления в восемнадцати позициях, то вера [всех] этих почтенных господ — [вера] незнающих и слепых, беспокойное стремление тех, кого влечет жажда [«становления»].

38. И что касается, монахи, тех шраманов и брахманов, которые придерживаются учения о посмертном существовании и учения о сознательности, настаивая в шестнадцати позициях на том, что Атман существует после смерти в сознательном состоянии, то вера и этих почтенных господ — [вера] незнающих и слепых, беспокойное стремление тех, кого влечет жажда [«становления»].

39. И что касается, монахи, тех шраманов и брахманов, которые придерживаются учения о посмертном существовании и бессознательности, настаивая на том, что Атман существует после смерти в бессознательном состоянии, в восьми позициях, то вера и этих почтенных господ — [вера] незнающих и слепых, беспокойное стремление тех, кого влечет жажда [«становления»].

40. И что касается, монахи, тех шраманов и брахманов, которые придерживаются учения о посмертном существовании и не-сознательности и не-бессознательности, настаивая на том, что Атман после смерти существует не сознательно и не бессознательно, в восьми позициях, то вера и этих почтенных господ — [вера] незнающих и слепых, беспокойное стремление тех, кого влечет жажда [«становления»].

41. И что касается, монахи, тех шраманов и брахманов, которые придерживаются учения о разрушении, настаивая на разрушении, гибели и небытии живого существа, в семи позициях, то вера и этих почтенных господ — [вера] незнающих и слепых, беспокойное стремление тех, кого влечет жажда [«становления»].

42. И что касается, монахи, тех шраманов и брахманов, которые придерживаются учения о [возможности достижения] высшего блаженства в видимом мире, настаивая на [возможности достижения] высшего блаженства в видимом мире, в пяти позициях, то вера и этих почтенных господ — [вера] незнающих и слепых, беспокойное стремление тех, кого влечет жажда [«становления»].

43. И что касается, монахи, [всех] тех шраманов и брахманов, которые рассуждают о будущем, придерживаются [определенных] взглядов на будущее и делают в связи с ним многообразные заявления в сорока четырех позициях, то вера [всех] этих почтенных господ — [вера] незнающих и слепых, беспокойное стремление тех, кого влечет жажда [«становления»].

44. И что касается, монахи, всех [вышеперечисленных] шраманов и брахманов, рассуждающих о прошлом и о будущем, о прошлом и будущем [одновременно], придерживающихся на прошлое и будущее [определенных] взглядов и делающих в связи с ними многообразные заявления во [всех] шестидесяти двух позициях, то вера всех этих почтенных господ — [вера] незнающих и слепых, беспокойное стремление тех, кого влечет жажда [«становления»].

45. При этом, о монахи! те шраманы и брахманы, которые придерживаются учения о вечности и отстаивают вечность Атмана и мира в четырех позициях, основываются [лишь] на контакте чувств с объектами.

46. И те, о монахи! шраманы и брахманы, которые придерживаются учения о полувечности-полуневечности и отстаивают частичную вечность и частичную не вечность Атмана и мира в четырех позициях, также основываются [лишь] на контакте чувств с объектами.

47. И те, о монахи! шраманы и брахманы, которые придерживаются учения и конечности и бесконечности и отстаивают конечность или бесконечность мира в четырех позициях, также основываются [лишь] на контакте чувств с объектами.

48. И те, о монахи! шраманы и брахманы, которые, как скользкие угри, уклоняются от ответа на любой поставленный вопрос в четырех позициях, уподобляясь



скользким уграм, также основываются [лишь] на контакте чувств с объектами.

49. И те, о монахи! шраматы и брахманы, которые придерживаются учения о случайном происхождении и отстаивают случайное происхождение Атмана и мира в двух позициях, также основываются [лишь] на контакте чувств с объектами.

50. И все эти, о монахи! шраматы и брахманы, которые рассуждают о прошлом, придерживаются [определенных] взглядов на прошлое и делают в связи с ним многообразные заявления в восемнадцати позициях, все они также основываются [лишь] на контакте чувств с объектами.

51. И те, о монахи! шраматы и брахманы, которые придерживаются учения о посмертном существовании и учения о сознательности и отстаивают посмертное существование Атмана в сознательном состоянии в шестнадцати позициях, также основываются [лишь] на контакте чувств с объектами.

52. И те, о монахи! шраматы и брахманы, которые придерживаются учения о посмертном существовании и отстаивают посмертное существование Атмана в бессознательном состоянии в восьми позициях, также основываются [лишь] на контакте чувств с объектами.

53. И те, о монахи! шраматы и брахманы, которые придерживаются учения о посмертном существовании и отстаивают посмертное существование Атмана не в сознательном и не в бессознательном состоянии, также основываются [лишь] на контакте чувств с объектами.

54. И те, о монахи! шраматы и брахманы, которые придерживаются учения о разрушении, отстаивая разрушение, гибель и небытие живого существа в семи позициях, также основываются [лишь] на контакте чувств с объектами.

55. И те, о монахи! шраматы и брахманы, которые придерживаются учения о [возможности достижения] высшего блаженства в видимом мире, отстаивая [возможность достижения] высшего блаженства в видимом мире в пяти позициях, также основываются [лишь] на контакте чувств с объектами.

56. И все эти, о монахи! шраматы и брахманы, которые рассуждают о будущем, придерживаются [определен-

ных] взглядов на будущее и делают в связи с ним многообразные заявления в сорока четырех позициях, — все они также основываются [лишь] на контакте чувств с объектами.

57. И [все] эти, о монахи! шраманы и брахманы, рассуждающие о прошлом и будущем, о прошлом и будущем [одновременно], придерживающиеся на прошлое и будущее [определенных] взглядов и делающие в связи с ними многообразные заявления в шестидесяти двух позициях, — все они основываются [лишь] на контакте чувств с объектами.

58. Что касается, монахи, тех шраманов и брахманов, которые придерживаются учения о вечности, отстаивая вечность Атмана и мира в четырех позициях, то было бы неправильно считать, что они пришли к своему опыту без контакта чувств с объектами<sup>34</sup>.

59. И что касается, монахи, тех шраманов и брахманов, которые придерживаются учения о полувечности-полуневечности, отстаивая частичную вечность и частичную невечность Атмана и мира в четырех позициях, то было бы неправильно считать, что они пришли к своему опыту без контакта чувств с объектами.

60. И что касается, монахи, тех шраманов и брахманов, которые, придерживаются учения о конечности и бесконечности, отстаивая конечность или бесконечность мира в четырех позициях, то было бы неправильно считать, что они пришли к своему опыту без контакта чувств с объектами.

61. И что касается, монахи, тех шраманов и брахманов, которые, уподобляясь скользким углям, дают уклончивый ответ на любой поставленный вопрос в четырех позициях, то было бы неправильно считать, что они пришли к своему опыту без контакта чувств с объектами.

62. И что касается, монахи, трех шраманов и брахманов, которые придерживаются учения о случайном происхождении, отстаивая случайное происхождение Атмана и мира в двух позициях, то было бы неправильно считать, что они пришли к своему опыту без контакта чувств с объектами.

63. И что касается, монахи, [всех этих] шраманов и брахманов, которые рассуждают о прошлом, придержи-

ваются [определенных] взглядов на прошлое и делают в связи с ним многообразные заявления в восемнадцати позициях, то было бы неправильно считать, что они пришли к своему опыту без контакта чувств с объектами.

64. И что касается, монахи, тех шраманов и брахманов, которые придерживаются учения о посмертном существовании и учения о сознательности, настаивая в шестнадцати позициях на том, что Атман существует после смерти в сознательном состоянии, то было бы неправильно считать, что они пришли к своему опыту без контакта чувств с объектами.

65. И что касается, монахи, тех шраманов и брахманов, которые придерживаются учения о посмертном существовании и учения о бессознательности, настаивая в восьми позициях на том, что Атман существует после смерти в бессознательном состоянии, то было бы неправильно считать, что они пришли к своему опыту без контакта чувств с объектами.

66. И что касается, монахи, тех шраманов и брахманов, которые придерживаются посмертного существования и учения о не-сознательности и не-бессознательности, отстаивая в восьми позициях посмертную не-сознательность и не-бессознательность Атмана, то было бы неправильно считать, что они пришли к своему опыту без контакта чувств с объектами.

67. И что касается, монахи, тех шраманов и брахманов, которые придерживаются учения о разрушении, отстаивая разрушение, гибель и небытие живого существа в семи позициях, то было бы неправильно считать, что они пришли к своему опыту без контакта чувств с объектами.

68. И что касается, монахи, тех шраманов и брахманов, которые придерживаются учения о [возможности достижения] высшего блаженства в видимом мире, отстаивая [возможность достижения] высшего блаженства в видимом мире в пяти позициях, то было бы неправильно считать, что они пришли к своему опыту без контакта чувств с объектами.

69. И что касается, монахи, всех тех шраманов и брахманов, которые рассуждают о будущем, придерживаются [определенных] взглядов на будущее и делают многообразные заявления о будущем в сорока четырех

позициях, то было бы неправильно считать, что они пришли к своему опыту без контакта чувств с объектами.

70. И что касается, монахи, всех тех шраманов и брахманов, которые рассуждают о прошлом и о будущем, о прошлом и о будущем [одновременно], придерживаются [определенных] взглядов на прошлое и будущее и делают о них многообразные заявления в шестидесяти двух позициях, то было бы неправильно считать, что они пришли к своему опыту без контакта чувств с объектами.

71. И у всех этих, монахи, шраманов и брахманов, которые придерживаются учения о вечности, отстаивая вечность Атмана и мира в четырех позициях, и у тех, которые придерживаются учения о полувечности-полуневечности, и у тех, которые придерживаются конечности и бесконечности, и у тех, которые «скользкие угри», и у тех, которые придерживаются учения о случайном происхождении, и у тех, которые рассуждают о прошлом, и у тех, кто придерживаются учения о посмертном сознательном состоянии, и у тех, кто придерживаются учения о посмертном бессознательном состоянии, и у тех, кто придерживаются учения о посмертном не-сознательном и не-бессознательном состоянии, и у тех, кто придерживаются учения о разрушении, и у тех, кто придерживаются учения о [возможности достижения] высшего блаженства в видимом мире, и у тех, кто рассуждают о прошлом, и у тех, кто рассуждают о будущем, и у тех, кто рассуждают и о прошлом и о будущем и придерживаются [определенных] взглядов на прошлое и будущее и высказывают разнообразие заявлений в связи с ними в шестидесяти двух позициях, опыт [познания] осуществляется через чувственные контакты с шестью базами чувств<sup>35</sup>. И у них на ощущениях основывается «жажда», на «жажде» — привязанность, на привязанности — «становление», на «становлении» — рождение, на рождении — старость и смерть и возникают печаль, расстройство, страдание, грусть и отчаяние. И тот, монахи, есть [истинный] монах, кто знает поистине базы чувственных контактов, восход, заход, сладость, горечь и как их избежать, знает [и все] за пределами всех этих [шестидесяти двух позиций].

72. И все, о монахи! шраманы и брахманы, рассуждающие о прошлом, о будущем, о прошлом и будущем,

придерживающиеся [определенных] взглядов на прошлое и будущее и делающие в связи с ними многообразные заявления — все они попадают в сеть этих шестидесяти двух позиций и, «делая прыжки», делают их в той же сети, ею стесненные и в ней же запутавшиеся. И подобно тому, монахи, как умелый рыболов или его слуга покрывает воду прудика мелкоячеистой сетью и думает: «Все эти живые существа, живущие в пруду, попадут в эту сеть и когда будут прыгать, будут прыгать в ней же, стесненные ею и в ней запутавшиеся», так, монахи, и все эти шраманы и брахманы, рассуждающие о прошлом, о будущем, и о прошлом, и о будущем, придерживающиеся [определенных] взглядов на прошлое и будущее и делающие в связи с ними многообразные заявления, попадают в сеть этих шестидесяти двух позиций и, «делая прыжки», делают их в той же сети, ею стесненные и в ней же запутавшиеся.

73. Монахи! У тела Татхагаты [уже] подрезаны корни стремления у существованию. Пока [его] тело [еще] держится, боги и люди будут его видеть<sup>36</sup>. После же разрушения тела и окончания [его] жизни боги и люди не будут его видеть. Подобно тому, монахи, как после отделения черенка мангового дерева от ствола за ним следуют и все манговые плоды, так и у тела Татхагаты подрезаны корни стремления к существованию. Пока [его] тело [еще] держится, боги и люди будут его видеть. После же разрушения тела и окончания [его] жизни боги и люди не будут его видеть.

74. После этого почтенный Ананда спросил Господина:

— Удивительно, Господин! Восхитительно, Господин! Как обозначить это изыскание дхармы?

— Хорошо, Ананда! Знай это изыскание дхармы как «Сеть благ», или «Сеть дхармы», или «Сеть Брахмы», или «Сеть взглядов», или «Высшая победа в битве»<sup>37</sup>.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Этими словами начинается любая палийская сутта. Согласно буддийскому преданию, в каждом случае повествование ведется от лица Ананды — любимого ученика Будды, который вскоре после его смерти прочитал на собрании сангхи поучения Сутта-питаки (другой

ученик, Махакассапа, воспроизводил Виная-питаку). Но очевидно, что речь идет лишь о стандартной формуле, долженствующей придать содержанию той или иной сутты авторитетность.

<sup>2</sup> В тексте: *Bhagavā* — наиболее употребительное обозначение Будды в палийском каноне.

<sup>3</sup> Амбалаттхика (*Ambalaṭṭhikā*) — царский парк, расположенный на пути между Раджагрихой и Наландой, в котором Будда с монахами нередко останавливался во время своих странствий. По Буддхагхосе, назывался так по названию мангового дерева, росшего у его ворот.

<sup>4</sup> Повторение сказанного в 3.

<sup>5</sup> Так мы переводим термины в последовательности: *passaṃ gītaṃ vādiṭaṃ pekkhaṃ ākkhaṇam*. Наибольший интерес представляют два последних термина, позволяющие, вероятно, говорить о наличии элементов светской драмы, возможно, вполне еще рудиментарной, в раннебуддийскую эпоху. Хотя в одной из новых монографий убедительно доказано, что сакральная, мистерияльная драма восходит уже к шраманской эпохе и является в древности преобладающим направлением сценического действия (см.: Лидова Н. Р. Драма и ритуал в древней Индии. М., 1992. С. 121, 123), можно предположить, что параллельно этому основному течению развивались и отдельные светские жанры, в том числе, вероятно, балаганно-фарсовые и прочие.

<sup>6</sup> *Pāṇissagam*. Н. Франке полагает, что подразумеваются хлопки в ладоши и ритмические удары по металлу: *Dīghanikāya*. *Das Buch der langen Texte, des Buddhistischen Kanons in Auswahl uebers. von R. O. Franke*. Goettingen; Lpz., 1913. S. 8. Т. Рис-Дэвидс видит здесь специальный музыкальный инструмент. См.: *Rhys Davids T. W., Stede W. Pali-English Dictionary*. Delhi, 1993. P. 451.

<sup>7</sup> *Vetālam*. Термин, очень трудный для интерпретации, по крайней мере в данном контексте. Английский переводчик видит здесь просто «магическое искусство», палийский комментарий — игру на ударном инструменте, О. Франке склоняется, как кажется, к тому, чтобы предположить здесь искусство бардов или рассказы о приключениях демонов-ветал, устраивавших свое жилище в трупах, с чем не соглашается Т. Рис-Дэвидс, основывающийся на том, что повествования о Ветале относятся к более позднему времени. См.: *Dīghanikāya*. *Das Buch der langen Texte*. S. 8 Anm. В палийско-английском словаре предлагается осторожная интерпретация — в качестве «какой-то магической игры»: *Rhys Davids T. W., Stede W. Pali-English Dictionary*. P. 647.

<sup>8</sup> *Caṇḍālam*. Палийский комментарий предлагает значение «игра с металлическими шарами», О. Франке предпочитает видеть здесь вообще жонглерское искусство (в котором специализировались люди низкого происхождения) — *Dīghanikāya*. *Das Buch der langen Texten*. S. 9 Anm.

<sup>9</sup> *Dhōraṇam*. В палийско-английском словаре предполагается, что речь идет о церемониальном омовении костей в качестве погребаль-

ной церемонии (после захоронения тела) и вместе с тем снова о какой-то игре «жонглеров». См.: Rhys Davids T. W., Stede W. Pali-English Dictionary. P. 343.

<sup>10</sup> Salakahattham. Вероятно, какая-то игра, когда рука погружается в лак или краску и используется в качестве щеточки или кисточки (Ibidem. P. 699).

<sup>11</sup> Akkharikam, правильное akkharikā. Игра, состоявшая, вероятно, в узнавании слогов, написанных в воздухе или на спине кого-то из игравших (там же. P. 2).

<sup>12</sup> Cittakam. Вероятнее всего, покрывало из кожи пятнистой антилопы.

<sup>13</sup> Последнее слово означает какую-то материю, употребляемую для обивки; значение двух первых неясно.

<sup>14</sup> Имеется в виду та самая дисциплина красноречия и диалектики, доказательства и опровержения любого тезиса, о которой уже подробно говорилось. Контекст данного понятия в этом пассаже полностью отражает пренебрежительное отношение буддистов к искусству локаяты.

<sup>15</sup> Список тем этих «пустых разговоров» воспроизводится и в других палийских текстах. Ср., к примеру: Маджджхима-никая I.513.

<sup>16</sup> Те же формы оскорбительной дискуссии воспроизводятся в Маджджхима-никае II.3.

<sup>17</sup> Mukha-hotam. Подразумевается либо приношение каких-то жертв на огне, либо просто милостыня нуждающимся. См.: Dīghanikāya. Das Buch der langen Texte. S. 14 – 15.

<sup>18</sup> В тексте aṅga-vijjā.

<sup>19</sup> Можно понимать данный «параграф» и таким образом, что указанные «низкие занятия» предполагают какое-то использование магических свойств всех названных объектов.

<sup>20</sup> Muddā. Значение этого термина в данном контексте не совсем понятно, он может означать все что угодно – от простого счета на пальцах до складывания пальцев в магические знаки (ср. мудра в позднейшем тантризме).

<sup>21</sup> Gaṇaṇā, saṃkhānam. Первый термин означает, возможно, просто обычное искусство счета, тогда как второй – сверхспособности в калькуляции, например способность, посмотрев на дерево, установить количество его листьев. См.: Dīghanikāya, das Buch der langen Texte. S. 19 Anm.

<sup>22</sup> Здесь обнаруживается антибрахманистская полемика буддистов, хотя и не в явно выраженном виде.

<sup>23</sup> Sassato... sa vañjho – устойчивое обозначение неизменяемости начал мира (см. выше в связи с учением Пакудха Каччаны). Смысл в том, что Атман и мир в столь же малой степени способны к реальным изменениям, трансформациям, как вершины гор, которые потому и

характеризуются как «бесплодные» — неспособные породить что-либо отличное от себя. Все изменения осуществляются лишь в меру человеческого незнания, на уровне кажимости.

<sup>24</sup> *Idha bhikkhave ekacco samaṇo vā brāhmaṇo vā takki hoti vīmaṅsi...* Характеристика «дискурсиста» и «исследователя» воспроизводится также в Маджджхима-никае I.50, 68.

<sup>25</sup> Для «свертывания» и «развертывания» мира употребляются соответственно глаголы *samvattati* и *vivattati*. Поскольку никакая индийская космогония (в том числе буддийская) не знает творения в собственном смысле (т. е. творения из ничего), то речь может идти лишь о периодических переструктурированиях мировой материи в циклическом порядке, который и определяет последовательность бесчисленных мировых периодов.

<sup>26</sup> *Ābhassara* — класс богов в небе Брахмы, «лучистые боги», о которых часто говорится как о представителях высшей любви. См.: Rhys Davids T. W., Stede W. *Pali-English Dictionary*. P. 103.

<sup>27</sup> В тексте: *Khiḍḍā-padosikā nāma devā*.

<sup>28</sup> В тексте: *Maṇo-padosikā nāma devā*.

<sup>29</sup> В тексте: *Asañña-sattā nāma devā*.

<sup>30</sup> Нет сомнения, что приведенные 16 позиций соответствуют лишь общему предметному полю дискуссий шраманских философов. Тетраграммные «завершения» доктрин типа «и наделенный формой и не ненаделенный формой», «не конечный и не бесконечный» или «не счастлив и не несчастлив» несут явно схематичный характер и вряд ли реально обсуждались в «живых» диспутах современников Будды (они явно воспроизводят уже обсужденные в «Брахмаджала-сутте» возможности для мира быть конечным или бесконечным).

<sup>31</sup> Очевидно, что и здесь имеет место схематизация, так как уже третий учххедавадин, настаивающий на полном разрушении Атмана, «состоящего из ума», не является материалистом, в отличие от первых двух, тем более четверо последующих, у которых Атман ассоциируется с «достигшим уровня бесконечного пространства», с «бесконечным сознанием», с уровнем «ничто» и с уровнем «отсутствия и сознания, и не-сознания». Но ради своих числовых выкладок составитель «Брахмаджала-сутты» включает их в класс учххедавадинов.

<sup>32</sup> В тексте: *nibbāna*. О «добуддийском» значении термина «нирвана» см. выше: «Самандака, Катияна, Тимбарука». Комментарий к Маджджхима-никае III.277 называет нирваной даже высшую ступень чувственных удовольствий.

<sup>33</sup> Пять позиций тех, кто допускают достижение блаженства в этом мире, призваны представить, конечно, не реальных диспутантов эпохи Будды (хотя реалистичность самого предмета дискуссии сомнений не вызывает), но четыре буддийских уровня медитации — дхьяны и предшествующую им подготовительную стадию.



<sup>34</sup> Смысл этого заявления в том, что все перечисленные «метафизические теории» основываются в конечном счете лишь на чувственном познании вещей и что никто из этих теоретиков не может в действительности преодолеть его границ, в отличие, разумеется, от самого Будды.

<sup>35</sup> В тексте: ...chahi phassāyatanehi. В этом пассаже уже употребляется чрезвычайно важный для последующей буддийской философской литературы термин āyatana, означающий «базы», «опоры» опыта — видимое, слышимое, осязаемое, вкушаемое, обоняемое и мыслимое (ум-манас считается шестым чувством).

<sup>36</sup> Из этих слов можно, как кажется, предположить, что сутта приурочивается тхеравадинской традицией к последним дням пребывания Будды на земле.

<sup>37</sup> Образ Брахмы, простирающего свои сети в мире, известен и из брахманистской литературы — ср. Шветашварата-упанишада V.3. Согласно палийскому комментарию, brahṃa как «священное знание» означает скорее самого Будду, который как бы покоряет всех своим всеведением. Можно, однако, допустить и такой вариант, что Брахма выступает здесь в качестве мировой мистифицирующей силы, пленяющей тех шраманов и брахманов, которые доверяют своему духовному опыту и дискурсивному мышлению. Эта трактовка, пожалуй, лучше соответствует иронии «улыбающегося Будды».

## САМАННАПХАЛА-СУТТА

1. Так я слышал. Как-то раз Господин был в Раджагрихе, в манговой роще детского врача Дживаки<sup>1</sup> с большой группой монахов, с 1250 монахами. И в то же самое время царь Магадхи Аджаташатру, сын царевны Видехи<sup>2</sup>, в постный день<sup>3</sup>, приходившийся на середину месяца, в лотосовый день, в полнолуние четвертого месяца [года]<sup>4</sup>, восседал на верхней террасе дворца в окружении [своих] придворных. И царь пришел в восхищение, [восторженно] восклицая:

— Замечательна эта лунная ночь! Прекрасна эта лунная ночь! Великолепна эта лунная ночь! Восхитительна эта лунная ночь! Знаменательна эта лунная ночь! Какого бы посетить нам шрамана или брахмана, чтобы он успокоил наше сердце?

2. Когда он это произнес, один из придворных обратился к нему со словами:

— Вот, владыко, Пурана Кассапа — руководитель общины, имеющий множество учеников и последователей, известный, прославленный, лидер течения, уважаемый народом<sup>5</sup>, искушенный, давно странствующий, достигший почтенного возраста. Того, владыко, Пурана Кассапу следует посетить, чтобы он успокоил твое сердце<sup>6</sup>.

Но на эти слова его царь Магадхи Аджаташатру ответил молчанием.

3. Тогда другой из придворных обратился к нему со словами:

— Вот, владыко, Маккхали Госала — руководитель общины, имеющий множество учеников и последователей, известный, прославленный, лидер течения, уважаемый народом, искушенный, давно странствующий, достигший почтенного возраста. Того, владыко, Маккхали Госалу следует посетить, чтобы он успокоил твое сердце.

Но на эти слова его царь Магадхи Аджаташатру [также] ответил молчанием.

4. Тогда третий из придворных обратился к нему со словами:

— Вот, владыко, Аджита Кесакамбала — руководитель общины, имеющий множество учеников и последователей, известный, прославленный, лидер течения, уважаемый народом, искушенный, давно странствующий, достигший почтенного возраста. Того, владыко, Аджита Кесакамбалу следует посетить, чтобы он успокоил твое сердце.

Но на эти слова его царь Магадхи Аджаташатру [также] ответил молчанием.

5. Тогда четвертый из придворных обратился к нему со словами:

— Вот, владыко, Пакудха Каччана — руководитель общины, имеющий множество учеников и последователей, известный, прославленный, лидер течения, уважаемый народом, искушенный, давно странствующий, достигший почтенного возраста. Того, владыко, Пакудха Каччану следует посетить, чтобы он успокоил твое сердце.

Но на эти слова его царь Аджаташатру [также] ответил молчанием.

6. Тогда пятый из придворных обратился к нему со словами:

— Вот, владыко, Санджая Белаттхипутта — руководитель общины, имеющий множество учеников и последователей, известный, прославленный, лидер течения, уважаемый народом, искушенный, давно странствующий, достигший почтенного возраста. Того, владыко, Санджая Белаттхипутту следует посетить, чтобы он успокоил твое сердце.

Но на эти слова его царь Аджаташатру [также] ответил молчанием.

7. Тогда шестой из придворных обратился к нему со словами:

— Вот, владыко, Нигантха Натапутта — руководитель общины, имеющий множество учеников и последователей, известный, прославленный, лидер течения, уважаемый народом, искушенный, давно странствующий, до-

стигший почтенного возраста. Того, владыко, Нигантха Наттапутту следует посетить, чтобы он успокоил твое сердце.

Но на эти слова его царь Аджаташатру [также] ответил молчанием.

8. Дживака же, детский врач, сидел недалеко от царя Магадхи Аджаташатру, сына царевны Видехи, и молчал. И царь обратился к нему:

— А что же ты, добрый Дживака, молчишь?

— Владыко, [здесь] в моей манговой роще [сейчас] находится Господин — совершенный<sup>7</sup> и достигший высшего просветления, с большой группой монахов, с 1250 монахами. О том Господине Готаме [уже] широко разошлась слава: «Поистине Господин — совершенный, достигший высшего просветления, наделенный [превосходным] знанием и поведением, блаженный, знающий [все] миры, непревзойденный, направляющий нуждающихся в управлении, учитель богов и людей, благословенный Будда»<sup>8</sup>. Того, владыко, Господина следует посетить, чтобы он успокоил твое сердце.

— Тогда, добрый Дживака! готовь слонов.

9. — Владыко! да будет так.

[С этими словами] детский врач Дживака, выслушав сказанное царем Магадхи Аджаташатру, сыном царевны Видехи, [распорядился] запрячь 500 слоних и любимого царского слона и доложил:

— Владыко! Запряжены для тебя слоновьи колесницы. Теперь же пусть Господин делает, что ему угодно<sup>9</sup>.

Тогда царь Аджаташатру посадил на каждую слонику по [одной из своих] женщин<sup>10</sup>, сам забрался на [своего] любимого слона и, сопровождаемый факельным [шествием], отправился с большим торжеством из Раджагрихи в манговую рощу Дживаки.

10. Но вот уже недалеко от манговой рощи на царя Магадхи Аджаташатру, сына царевны Видехи, напал страх, он оцепенел, и волосы на голове [его] встали. И царь, испуганный, взволнованный, стал в ужасе спрашивать Дживаку:

— Я надеюсь, добрый Дживака меня не обманывает? Я надеюсь, добрый Дживака не злоупотребляет [моим] доверием? Я надеюсь, добрый Дживака не предаст меня

врагам? Как может быть, чтобы такое большое собрание монахов из 1250 монахов не издало ни звука, ни пророчило ни звука и оставалась бы совершенно безмолвным?

— Великий царь! Не бойся. Я не обманываю тебя, не злоупотребляю [твоим] доверием, не предаю тебя врагам. Иди вперед, великий царь! Иди вперед! Там в круглом павильоне горят огни.

11. Тогда царь Магадхи Аджаташатру, сын царевны Видехи, продолжил свой путь на слоне, а затем сошел на землю, подошел к входу в павильон и спросил детского врача Дживаку:

— Где же, добрый Дживака, Господин?

— Вот, великий царь! Господин. Вот, великий царь! Господин сидит, прислонившись к средней колонне, лицом на восток, в окружении монахов.

12. Тогда царь приблизился к Господину, сохраняя почтительное расстояние, и, рассмотрев онемевшее, безмолвное, как пруд, собрание монахов, пришел в восторг: «Пусть бы и царевич Удайбхадра был наделен тем же миром, что и это собрание монахов!»<sup>11</sup>

— Великий царь! Твои мысли там, где твоя привязанность?

— Мне дорог, о почтеннейший! сын Удайбхадра, и я хотел бы, чтобы он достиг того же мира, что и это собрание монахов.

13. И царь Магадхи Аджаташатру, сын царевны Видехи, почтив Господина и сложив руки перед собранием монахов<sup>12</sup>, сел на почтительном расстоянии от Господина и обратился к нему:

— Могу ли я, о почтеннейший! о чем-то спросить Господина, если, [конечно], Господин соизволит разрешить мне вопрос?

— Великий царь! Спрашивай о чем желаешь.

14. — Почтеннейший! Ведь имеется множество обычных профессий, как-то: объездчики слонов и лошадей, колесничие, лучники, оруженосцы, знаменосцы, знатные [воины], «царские дети»<sup>13</sup>, разведчики, «великие слоны»<sup>14</sup>, «герои», «кирасиры»<sup>15</sup>, природные рабы, повара, парикмахеры, мойщики, кулинары, плетельщики венков, прачки, ткачи, плетельщики корзин, горшечники, «калькуляторы»<sup>16</sup>, а также и многие другие — те, кто очевидным

образом живут в этом мире плодами своих профессий, довольствуют и себя, и родителей, и жен с детьми, и друзей с товарищами и дают хорошее обеспечение шраманам и брахманам. [Результат их дел] сохраняется и на небе, «вызревает» счастье и ведет к небесному благу. Но может ли кто-нибудь указать, о почтеннейший! на аналогично очевидный результат подвижничества в этом мире?

15. — Великий царь! А не помнишь ли ты, не задавал ли ты тот же вопрос другим шраманам и брахманам?

— Помню, о почтеннейший! Я задавал тот же вопрос и другим шраманам и брахманам.

— Тогда как же [они] тебе отвечали, о великий царь? Скажи, если, конечно, тебя это не затруднит.

— Не затруднит, если Господин и подобные ему будут слушать<sup>17</sup>.

— Тогда, о великий царь! скажи.

16. — Однажды, о почтеннейший! я пришел к Пурана Кассапе. Подойдя к нему, я обменялся с ним приветствиями, любезностями и обычными вопросами, сел возле него и сказал ему: «Почтеннейший! Ведь имеется множество обычных профессий, как-то...<sup>18</sup> Но может ли почтеннейший Кассапа указать [мне] на аналогично очевидный результат подвижничества в этом мире?»

17—18. На это, о почтеннейший! Пурана Кассапа ответил мне следующее:

— Великий царь! Те, кто действуют и побуждают действовать других, увечат [людей] и подстрекают к тому [других], совершают поджог и подстрекают к тому [других], делают [других] несчастными, притесняют, дрожат [сами] и заставляют дрожать [других], отнимают чужую жизнь, присваивают то, что не дано, совершают кражу со взломом, уносят похищенное, грабят одинокие жилища, выходят на большую дорогу, ходят к чужим женам, говорят неправду, — никто [из них] зла не совершает. И даже если [кто-то] с острым как лезвие диском превратит живые существа, [населяющие эту] землю, в мясное мессиво, в «пашгет», то такое действие не будет злом и не даст приращения зла. Если [кто-то] пойдет на юг от Ганга, чтобы убивать, подстрекать к убийству [других], увечить и подстрекать к тому же [других], совершать поджог и подстрекать к тому [других], то эти

действия не будут злом и не дадут приращения зла. И если [он] пойдет на север от Ганга, чтобы раздавать милостыню и побуждать к тому [других], приносить жертвы и побуждать к тому [других], то эти действия не будут добром и не дадут приращения добра. Посредством милосердия, самоконтроля, самообуздания и правды не будет добра или приращения добра. Так, о почтеннейший! Пурана Кассапа в ответ на мой вопрос о плодах подвижничества изложил [мне свое] учение об отсутствии действия. Это подобно тому, о почтеннейший! как если бы [кто-то, у кого] спросили о манговом [плоде], рассказал бы о [плоде] хлебного дерева или наоборот. Так и Пурана Кассапа в ответ на вопрос о плодах подвижничества изложил [мне свое] учение об отсутствии действия, и я, о почтеннейший! подумал: «Как же я должен относиться к тому, если, [например,] живущий у меня шраман или брахман будет обижен?» И я, о почтеннейший! того, что было сказано Пурана Кассапой, не одобрил и не отверг. Не одобрив и не отвергнув [этого], я не позволил себе [ни единого] недружественного слова, но принял сказанное им, не придав [тому] значения, встал и ушел.

19. Однажды, о почтеннейший! я посетил [также] Маккхали Госалу. Подойдя к нему, я обменялся с ним приветствиями, любезностями и обычными вопросами, сел возле него и сказал ему: «Почтеннейший! Ведь имеется множество обычных профессий, как-то...<sup>18</sup> Но может ли почтеннейший Госала указать мне аналогично очевидный результат подвижничества в этом мире?»

20. На это, о почтеннейший! Маккхали Госала ответил мне следующее:

— Великий царь! Нет ни основания, ни причины нечистоты живых существ: без основания и без причины становятся они нечистыми. Нет ни причины, ни основания чистоты живых существ: без основания и без причины становятся они чистыми. Нет ни собственного действия, ни чужого действия, ни человеческого действия, ни мощи, ни энергии, ни человеческой силы, ни усилия. Все существа, все одушевленные, все вещи, все живые души лишены мощи и энергии и, будучи определяемы Необходимостью, «окружающей средой» и [собственным] бытием, испытывают удовольствие и страдание в [виде]

шести классов [живых существ]. Имеются 1 400 000 основных воплощений, и еще 1600, и еще 600; 500 карм, и еще 5, и еще 3, и еще 1, и еще 1/2; 62 пути жизни; 62 малых мировых периода; 6 классов [людей]; 8 уровней человеческого [существования]; 49 способов поддержания жизни; 49 видов странничества; 49 областей нагов; 2000 способностей чувств; 3000 адов; 36 элементов «пыли»; 7 [видов] млекопитающих, наделенных сознанием, 7 [видов] млекопитающих, лишенных сознания, 7 [видов] растений, 7 [видов] божеств, 7 [видов] людей, 7 [видов] демонов, 7 морей, 7 и 700 патувов, 7 и 700 горных хребтов, 7 и 700 снегов; 8 400 000 больших мировых периодов, в продолжение которых и умные и глупые, «круговращаясь», кладут конец [своим] страданиям. Потому нельзя сказать: «Посредством добродетели, обетов, аскезы или целомудрия я [добьюсь] вызревания невызревшей кармы или исчерпаю [до конца] вызревшую карму». [Дело обстоит] не так. Удовольствия и страдания отмерены как меркой, а перевоплощения исчислены: их нельзя сузить или расширить, увеличить или сократить. Умные и глупые, «круговращаясь», кладут конец [своим] страданиям [с той же необходимостью], как брошенный моток пряжи разматывается [до конца].

21. Так, о почтеннейший! Маккхали Госала в ответ на мой вопрос о плодах подвижничества изложил мне [свое] учение об очищении через перевоплощения. Это подобно тому, о почтеннейший! как если бы [кто-то, у кого] спросили о манговом [плоде], рассказал о [плоде] хлебного дерева или наоборот. Так и Маккхали Госала в ответ на вопрос об осязаемом плоде подвижничества изложил [свое учение] об очищении через перевоплощения, и я, о почтеннейший! подумал: «Как же я должен относиться к тому, если, [например], живущий у меня шраман или брахман будет обижен?» И я, о почтеннейший! того, что было сказано Маккхали Госалой, не одобрил и не отверг. Не одоблив и не отвергнув [этого], я не позволил себе [ни единого] недружественного слова, но принял сказанное им, не придав [тому] значения, встал и ушел.

22. Однажды, о почтеннейший! я посетил [также и] Аджита Кесакамбалу. Подойдя к нему, я обменялся с ним приветствиями, любезностями и обычными вопроса-



ми, сел возле него и сказал ему: «Почтеннейший! Ведь имеется множество обычных профессий, как-то...<sup>18</sup> Но может ли почтеннейший Аджита указать мне аналогично очевидный результат подвижничества в этом мире?»

23. На это, о почтеннейший! Аджита Кесакамбала ответил мне следующее:

— Великий царь! Нет ни милостыни, ни пожертвования, ни жертвоприношения, ни вызревания плодов добрых и злых дел, ни этого мира, ни того, ни матери, ни отца, ни нерожденных существ другого мира, ни тех шраманов и брахманов, которые, будучи на правильном пути и с правильными целями, сами объяснили бы [существование] этого мира и другого, постигнув [его своим] умо-зрением. Этот человек состоит из четырех великих элементов. Когда приходит время, [его] земля возвращается в тело земли, вода — в тело воды, огонь — в тело огня, ветер — в тело ветра, а чувства — в пространство. Четверо несут на погребальных дрогах труп до места погребения, где [жрецы] лопочут слова, пока кости не побелеют и пепел не завершит «жертвоприношения». Глупцы разглагольствуют о [пользе] щедрости. Те, кто говорят о существовании [этого мира или другого], пустословят и лгут. Глупые и умные [одинаково] погибают и исчезают с разрушением тела и после смерти не существуют.

24. Так, о почтеннейший! Аджита Кесакамбала в ответ на мой вопрос о видимых плодах подвижничества изложил мне [свое] учение о разрушении [всего сущего]. Это подобно тому, о почтеннейший! как если бы [кто-то, у кого] спросили о манговом [плоде], рассказал бы о [плоде] хлебного дерева и наоборот. Так и Аджита Кесакамбала в ответ на вопрос о плодах подвижничества изложил [свое учение] о разрушении [всего сущего]. И я, о почтеннейший! подумал: «Как же я должен относиться к тому, если, [например], живущий у меня шраман или брахман будет обижен?» И я, о почтеннейший! того, что было сказано Аджиты Кесакамбалой, не одобрил и не отверг. Не одоблив и не отвергнув [этого], я не позволил себе [ни единого] недружественного слова, но принял сказанное им, не придав [тому] значения, встал и ушел.

25. Однажды, о почтеннейший! я посетил [также и] Пакудха Каччану. Подойдя к нему, я обменялся с ним приветствиями, любезностями и обычными вопросами, сел возле него и сказал ему: «Почтеннейший! Ведь имеется множество обычных профессий, как-то...<sup>18</sup> Но может ли почтеннейший Каччана указать мне аналогично очевидный результат подвижничества в этом мире?»

26. На это, о почтеннейший! Пакудха Каччана ответил мне следующее:

— Великий царь! Имеются семь начал, [никем] не сделанные, не произведенные [непосредственно], не произведенные [опосредованно], «неплодные», прочные, как вершины гор, неколебимые, как колонны. Они не движутся, не изменяются, друг с другом не сталкиваются, не являются друг для друга причинами радости, страдания, а также радости и страдания [одновременно]. Каковы же эти семь? Это начало земли, начало воды, начало огня, начало ветра, радость, страдание и одушевляющий принцип — седьмое. Эти семь начал [никем] не сделаны, не произведены [непосредственно], не произведены [опосредованно], «неплодны», прочны, как вершины гор, неколебимы, как колонны. Они не движутся, не изменяются, друг с другом не сталкиваются, не являются друг для друга причинами радости, страдания, а также радости и страдания [одновременно]. Потому никто не убивает и не заставляет убивать [другого], не слушает [наставления] и не наставляет [сам], не познает [ничего] и [никого] не учит. И если даже кто-нибудь раскроит [кому-нибудь] острым мечом череп, он не лишит его жизни, ибо меч пройдет через «границы» [этих] начал.

27. Так, о почтеннейший! Пакудха Каччана в ответ на мой вопрос о плодах подвижничества изложил мне другое о другом. Это подобно тому, о почтеннейший! как если бы [кто-то, у кого] спросили о манговом [плоде], рассказал бы о [плоде] хлебного дерева и наоборот. Так и Пакудха Каччана в ответ на вопрос о плодах подвижничества изложил другое о другом, и я, о почтеннейший! подумал: «Как же я должен относиться к тому, если, [например], живущий у меня шраман или брахман будет обижен?» И я, о почтеннейший! то, что было сказано Пакудха Каччаной, не одобрил и не отверг. Не одоблив и не

отвергнув [этого], я не позволил себе [ни единого] недружественного слова, но принял сказанное им, не придав [тому] значения, встал и ушел.

28. Однажды, о почтеннейший! я посетил [также и] Нигантха Натапутту. Подойдя к нему, я обменялся с ним приветствиями, любезностями и обычными вопросами, сел возле него и сказал ему: «Почтеннейший! Ведь имеется множество обычных профессий, как-то...<sup>18</sup> Но может ли почтеннейший Аггивесана<sup>19</sup> указать мне аналогично очевидный результат подвижничества в этом мире?»

29. На это, о почтеннейший! Нигантха Натапутта ответил мне следующее:

— Великий царь! В этом мире Нигантха огражден четырехчастным ограждением. Как же, о великий царь! Нигантха огражден четырехчастным ограждением? Он огражден от всей воды, он наделен устраненностью от всего, он очищен [от всего] посредством устраненности от всего, он заполнен устраненностью [от всего]. Потому, о царь! Нигантха огражден четырехчастным ограждением. И потому, о царь! Нигантха, огражденный таким образом четырехчастным ограждением, зовется «ушедшим», «сдержанным» и «установленным».

30. Так, о почтеннейший! Нигантха Натапутта в ответ на мой вопрос о плодах подвижничества изложил мне, что есть «четырёхчастное ограждение». Это подобно тому, о почтеннейший! как если бы [кто-то, у кого] спросили о манговом [плоде], рассказал о [плоде] хлебного дерева и наоборот. Так и Нигантха Натапутта в ответ на вопрос об осязаемом плоде подвижничества изложил, что есть «четырёхчастное ограждение», и я, о почтеннейший! подумал: «Как же я должен относиться к тому, если, [например], живущий у меня шраман или брахман будет обижен?» И я, о почтеннейший! то что было сказано Нигантха Натапуттой, не одобрил и не отверг. Не одоблив и не отвергнув [этого], я не позволил себе [ни единого] недружественного слова, но принял сказанное им, не придав [тому] значения, встал и ушел.

31. Однажды, о почтеннейший! я посетил [также и] Санджая Белатхипутту. Подойдя к нему, я обменялся с ним приветствиями, любезностями и обычными вопросами, сел возле него и сказал ему: «Почтеннейший! Ведь

имеется множество обычных профессий, как-то...<sup>18</sup> Но может ли почтеннейший Санджая указать мне аналогично очевидный результат подвижничества в этом мире?»

32. На это, о почтеннейший! Санджая Белаттхипутта ответил мне следующее:

— Если ты меня спросишь: «Есть ли другой мир?», то если бы я считал, что другой мир есть, я бы ответил тебе, что он есть. Но это не мое суждение. Я не считаю, что [дело обстоит] так, что иначе, что не так, что не не так. [И если спросишь:] «Не правда ли, что другого мира нет?», «Не правда ли, что он есть и его нет?», «Не правда ли, что его нет и не нет?» [ответ будет тот же]. «Есть ли нерожденные существа другого мира?», «Или их нет?», «Или они есть и их нет?», «Или их нет и не нет?», «Есть ли плод, “вызревание” добрых и злых дел?», «Или нет плода, “вызревания” добрых и злых дел?», «Или он есть и его нет?», «Или его нет и не нет?», «Существует ли Татхагата после смерти?», «Или Татхагата не существует после смерти?», «Или Татхагата и существует и не существует после смерти?», «Или Татхагата не существует и не не существует?» [то я отвечу так же]. Если ты меня спросишь: «Не правда ли, Татхагата не существует и не не существует после смерти?» то я так бы и ответил, [если бы считал так]. Но я не считаю так, не считаю иначе, не считаю, что не так, и не считаю, что не не так.

33. Так, о почтеннейший! Санджая Белаттхипутта в ответ на мой вопрос о видимых плодах подвижничества продемонстрировал уклонение от ответов<sup>20</sup>. Это подобно тому, о почтеннейший! как если бы [кто-то, у кого] спросили о манговом [плоде], рассказал о [плоде] хлебного дерева и наоборот. Так и Санджая Белаттхипутта в ответ на вопрос о плоде подвижничества продемонстрировал уклонение от ответов. И я, о почтеннейший! подумал: «Этот из всех шраманов и брахманов самый тупой и глупый. Как же в ответ на вопрос о плодах подвижничества он демонстрирует уклонение от ответов?!», и я, о почтеннейший! подумал: «Как же я должен относиться к тому, если, [например], живущий у меня шраман или брахман будет обижен?» И я, о почтеннейший! того, что было сказано Санджая Белаттхипуттой, не одобрил и не отверг. Не одоблив и не отвергнув [этого], я не позволил себе [ни

единого] недружественного слова, но принял сказанное им, не придав [тому] значения, встал и ушел.

### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> В тексте: *Jivaka komārabhassa*, «Дживака-педиатр» — один из патронов Будды, подаривший ему и его общине ту манговую рощу в столице Магадхи, о которой и идет речь в тексте.

<sup>2</sup> В тексте: *Vedehi-putto*. По комментарию, она была дочерью царя Кошалы, следовательно, одной из трех жен отца Аджаташатру — магадхского царя Бимбисары (две другие были соответственно из Мадры и Вайшали).

<sup>3</sup> В тексте: *uposatha*. Подразумевается практика уже начальной буддийской общины собираться для перечисления каждым из монахов своих нарушений поведенческо-уставных правил. День *uposatha* назначался на седьмое, четырнадцатое, пятнадцатое число каждого месяца.

<sup>4</sup> Поскольку лотос цветет между серединой октября и ноября (месяц *каттика*), действие данного повествования приходится на осенний сезон.

<sup>5</sup> Буддисты, таким образом, признают успехи своих главных соперников — шести «диссидентских» учителей.

<sup>6</sup> Из этого видно, насколько высок был в обществе статус наиболее известных философов *шраманской* эпохи.

<sup>7</sup> В тексте: *araha*, термин, означающий архата — высшая из мыслимых ступеней совершенства в немахаянском буддизме.

<sup>8</sup> Дживака, как буддист-мирянин, перечисляет таким образом от лица небуддистов, «внешних» те характеристики Будды, которыми наделяли его последователи его учения («пропагандистский» прием, достаточно распространенный в буддийских канонических текстах).

<sup>9</sup> В тексте устойчивый оборот *...yassa dāni kālaṃ maññasi*.

<sup>10</sup> По комментарию, подразумевается женская лейб-гвардия царя Магадхи.

<sup>11</sup> Пожеланию Аджаташатру не суждено было исполниться, так как царевич Удаин взошел на престол, убив своего отца.

<sup>12</sup> Аджаташатру сделал знаменитый почтительно-приветственный жест *анджали*, весьма популярный в Индии и в настоящее время.

<sup>13</sup> В тексте: *gāja-puttā*, т. е. нечто вроде офицеров царской крови.

<sup>14</sup> В тексте: *maḥā-nāgā*, по мнению Т. Рис-Дэвидса, люди, смелые как слоны, по комментарию — передовые бойцы, которых посылали в первых рядах и которые не отступали даже перед «слоновой кавалерией» противника.

<sup>15</sup> В тексте: *samya-yodhino*, по комментарию, бойцы с панцирями или щитами из кожи.

<sup>16</sup> В тексте: *gaṇakā, muddikā*. Подразумеваются какие-то явно оккультные способности калькуляции, в подробностях которых, видимо, не разбирались и комментаторы палийского канона. Один из пассажей Самъютта-никан можно, к примеру, понимать так, что людям этих «профессий» приписывалась способность исчислять даже песчинки Ганга, т. е. речь идет о типичной индийской фантастике.

<sup>17</sup> В тексте: *...yathā" assa Bhagavā nisinno Bhagavanta-gūpā vāti*. Подразумевается, возможно, что и монахи, как и Будда, могут правильно воспринять то, что скажет царь.

<sup>18</sup> Здесь и далее воспроизводится перечень профессий из пассажа 14: черта, в высшей степени характерная для «формульного стиля» текстов палийского канона, как можно видеть и по тем устойчивым формульным фразам переводимого текста, которые воспроизводятся в переводе.

<sup>19</sup> Именование Джинны Махавиры в качестве *Aggivessana* восходит, по бесспорному мнению О. Франке, к имени *Agniveśyūyāna*, известному еще из текстов ранней брахманической прозы — из *Айтаря-араньяки* и *пратишакхьи* Черной Яджурведы.

<sup>20</sup> В тексте: *...samāno vikkheraṃ vyākāsi*. Ср. образное именование таких философов, как Санджая Белаттхипутта, в качестве *amaḡā-vikkherikā* — «скользких утрей» в *Брахмаджала-сутте*.

## ПОТТХАПАДА-СУТТА

1. Так я слышал. Как-то Господин пребывал в Шравастии, в лесу Джета, в роще Анатхапиндики<sup>1</sup>. И тогда же паривраджак Поттхапада<sup>2</sup> находился в парке [царицы] Маллики<sup>3</sup>, в зале для полемики, [сооруженном из деревьев] тиндука, вместе с большим собранием 300 паривраджаков.

2. И однажды рано утром Господин, надев робу и взяв чашу для собирания милостыни, пришел в Шравастии и подумал: «Слишком рано еще собирать пожертвования. Зайду-ка я пока в зал для полемики, в парк Маллики, к паривраджаку Поттхападе» — и пошел туда.

3. Паривраджак же Поттхапада тем временем, сидя с большим собранием паривраджаков, обсуждал [с ними] громко и шумно разные «ребячьи» темы, как-то: царей, воров, советников, армию, опасности, битвы, пищу, питье, одежду, ложа, гирлянды, благовония, родственников, колесницы, деревни, города, поселки, страны, женщин, героев, уличные сплетни, рабынь, умерших, все, что угодно, локаяту, [мировой океан] и [вообще все,] что есть и чего нет<sup>4</sup>.

4. Поттхапада-паривраджак, завидя уже издалека приближавшегося Господина, призвал собрание к порядку:

— Господа, потише! Не создавайте шума. [К нам] приближается шраман Готама, который любит тишину и хвалит тех, кто [умеет] говорить тихо. Убедившись в том, что мы [умеем] вести себя тихо, он, [может быть], и захочет прийти к нам.

Когда [он] сказал это, паривраджаки погрузились в молчание.

5. Господин подошел к Поттхападе, и паривраджак обратился к нему:

— Добро пожаловать, о почтеннейший! Просим к нам, о почтеннейший! Наконец-то почтеннейший Господин соблаговолил прийти сюда! Да займет же Господин уже приготовленное [ему] место.

Господин занял приготовленное ему место, а Поттхапада — другое, пониже, возле него. И Господин спросил:

— Что вы, Поттхапада! начали обсуждать и какая тема прервалась [у вас]?

6. Поттхапада ответил:

— Оставим пока, о почтеннейший! то, что мы собрались обсуждать: [если] Господину [это будет интересно], нетрудно будет рассказать ему об этом позднее. В предыдущие же и прошедшие дни, о почтеннейший! шраманы и брахманы разных направлений, собравшись здесь, завязали диспут о том, как осуществляется прекращение состояний сознания. Некоторые говорили: «Состояния сознания появляются у человека и исчезают без причины и без основания. В момент, когда они появляются, [он] обладает ими, когда же исчезают, лишается их». Так некоторые учат о прекращении состояний сознания. Другой о том же сказал: «Не так, почтеннейшие! обстоит дело. Состояния сознания — [не что иное], как Атман, и они появляются и исчезают. Когда появляются, [человек] обладает ими, когда исчезают, лишается их». Так еще учат о прекращении состояний сознания. Третий о том же сказал: «Не так, почтеннейшие! обстоит дело. Есть, почтеннейшие! шраманы и брахманы, наделенные сверхсилами и [способностью] воздействия. И они то “притягивают” сознание человека, то “отталкивают”. Когда “притягивают”, он обладает [теми или иными] состояниями сознания, когда же “отталкивают”, он лишается их». Так третьи учат о прекращении состояний сознания. Четвертый о том же сказал: «Не так, почтеннейшие! обстоит дело, но есть божества, наделенные сверхсилами и [способностью] воздействия. И они то “притягивают” сознание человека, то “отталкивают”. Когда “притягивают”, он обладает [теми или иными] состояниями сознания, когда же “отталкивают”, он лишается их». Так четвертые учат о прекращении состояний сознания. И у меня, о почтеннейший! возникла мысль: «Ведь сейчас [подойдет] Господин, прошедший [весь] путь, который



вполне компетентен в этих вопросах. Господин знает об этом четко и ясно». Так как же происходит прекращение состояний сознания?

7. — Поттхапада! Что касается тех шраманов и брахманов, которые утверждают, что состояния сознания человека приходят и уходят без причины и без основания, то они заблуждаются [в первую очередь]. Почему? Потому что, Поттхапада! состояния сознания человека появляются и исчезают [как раз] в силу [определенных] причин и по [определенным] основаниям. Благодаря тренингу некоторые из [этих] состояний сознания появляются, благодаря тренингу некоторые исчезают.

А что такое тренинг, Поттхапада? Татхагата<sup>5</sup> приходит в этот мир, исполненный совершенного просветления...<sup>6</sup> искусный в совершении [правильных] действий словом, делом и телом, ведущий незапятнанный образ жизни, достигший добродетельного поведения, с закрытыми дверями чувств, располагая вниманием и рассудительностью и будучи удовлетворен всем. А как, Поттхапада! монах достигает разумного поведения? Он избегает в этом мире разрушения [чужой] жизни, отвращается от разрушения [чужой] жизни, обходится без посоха и без оружия и живет незаметно, испытывая [чувство] жалости и сострадания ко всем живым существам. Такова часть его добродетельного поведения...<sup>7</sup> Иные шраманы и брахманы, живущие приношениями веры и обеспечивающие себе пропитание ложными знаниями и пустыми занятиями, как-то: умилоствлением духов...<sup>8</sup> ...[Татхагата] же от этих пустых знаний и ложных занятий отвращается. Такова часть его добродетельного поведения.

8. — Поттхапада! Монах с таким добродетельным поведением не испытывает ни с одной стороны опасности. Подобно тому как царь — кшатрий, правильно помазанный, устранивший врагов, не испытывает ни перед кем страха, так, Поттхапада! и монах, наделенный добродетельным поведением. И он, практикующий эту благородную мораль, испытывает внутреннее незапятнанное счастье. Таков, Поттхапада! монах, практикующий добродетельное поведение.

9. — А как, Поттхапада! монах заграждает двери чувств? Когда он, Поттхапада! воспринимая формы зре-

нием, не фиксируется ни на объекте, ни на том, что с ним связано. Он исходит из того, что на того, кто не «работает» с индрийей зрения, нисходят вредоносные, неблагие дхармы, и он удерживает эту индрию, охраняет ее. Равным образом слушая звуки, обоняя запахи, ощущая вкусы, осязая телом [прикосновения] и постигая умом предметы, [он] не фиксируется ни на объекте, ни на том, что с ним связано. Он исходит из того, что на того, кто не «работает» с индрийей ума, нисходят вредоносные, неблагие дхармы, и он удерживает эту индрию, охраняет ее. И он, практикующий это благородное ограждение дверей чувств, испытывает неприкосновенное счастье. Таков, Поттхапада! монах, практикующий ограждение дверей чувств.

10. Так, когда он видит, что пять препятствий<sup>9</sup> внутри него устранены, у него появляется облегчение, от облегчения — радость, от радости — успокоение тела, от успокоения тела — ощущение мира, от мира же — сосредоточенность ума. Отстраняя от себя желания и недобрые дхармы, он достигает первой ступени медитации, включающей рассуждение и размышление, рожденной от различения, исполненной радости и мира, и «устанавливается» в ней. И прежние страстные состояния сознания у него исчезают, порождаются же тонко реальные состояния<sup>10</sup> радости и мира, рожденные от различения, и он наделяется этими состояниями сознания. Так благодаря тренингу некоторые состояния сознания появляются, а другие исчезают. Вот что такое тренинг, — сказал Господин.

11. — Далее, Поттхапада! монах, преодолев рассуждение и размышление, достигает второй ступени медитации, приносящей внутренний мир, однонаправленность сознания, не содержащей [уже] рассуждения и размышления, [но еще] исполненной радости и мира, и «устанавливается» в ней. И прежние его состояния сознания, тонко реальные [состояния] радости и мира, рожденные от различения, исчезают, порождаются же тонко реальные состояния радости и мира, рожденные от сосредоточения, и он наделяется этими состояниями сознания. Так благодаря тренингу некоторые состояния сознания появляются, а другие исчезают. Вот что такое тренинг, — сказал Господин.

12. — Далее, Поттхапада! монах вследствие равнодушия

к радости достигает бесстрастия, внимания и бдительности и телом испытывает тот мир, о котором совершенные говорят: «Бесстрастный пребывает внимательным и счастливым», обретает третью ступень медитации и «устанавливается» в ней. И прежние его состояния сознания, тонко реальные состояния радости и мира, рожденные от сосредоточения, исчезают, порождаются же тонко реальные состояния бесстрастной радости, и он наделяется этими состояниями сознания. Так благодаря тренингу некоторые состояния сознания появляются, а другие исчезают. Вот что такое тренинг, — сказал Господин.

13. — Далее, Поттхапада! монах достигает, по устранении и радости и страдания, «захода» прежних положительных и отрицательных эмоций — четвертой ступени медитации, в которой нет ни страдания, ни радости и которая свободна [уже] от равнодушия и бдительности, и «устанавливается» в ней. И прежние его состояния сознания, тонко реальные равнодушие и счастье исчезают, порождаются же в тот момент тонко реальные состояния отсутствия и страдания и радости, и он наделяется этими состояниями. Так благодаря тренингу некоторые состояния сознания появляются, а другие исчезают. Вот что такое тренинг, — сказал Господин.

14. — Далее, Поттхапада! монах [достигает] преодоления всех материальных представлений, «захода» сознания «сопротивления»<sup>11</sup> и, не допуская мысли о множественности [объектов, с мыслью: «Все —] бесконечное пространство» обретает ступень бесконечного пространства и устанавливается в ней. И прежние его материальные представления исчезают, порождается же в тот момент состояние счастья, опирающееся на пространство, и он наделяется тонко реальным [состоянием сознания], опирающимся на пространство. Так благодаря тренингу некоторые состояния сознания появляются, а другие исчезают. Вот что такое тренинг, — сказал Господин.

15. — Далее, Поттхапада! монах [достигает] преодоления всех [представлений], опирающихся на [идею] бесконечного пространства и [с мыслью: «Все —] бесконечное сознание» обретает ступень [бесконечного] сознания и устанавливается в ней. И прежние его тонко реальные представления, опирающиеся на пространство, исчезают,

порождаются же в тот момент тонко реальные представления, опирающиеся на сознание, и он обретается в них. Так благодаря тренингу некоторые состояния сознания появляются, а другие исчезают. Вот что такое тренинг, — сказал Господин.

16. — Далее, Поттхапада! монах [достигает] преодоления всех представлений, опирающихся [на идею бесконечного] сознания, [и с мыслью:] «Нет ничего» обретает ступень ничто и устанавливается в ней<sup>12</sup>. И прежние его тонко реальные представления, опирающиеся на [идею бесконечного] сознания, исчезают, порождаются же в тот момент тонко реальные представления, опирающиеся на ничто, и он обретается в них. Так благодаря тренингу некоторые состояния сознания появляются, а другие исчезают. Вот что такое тренинг, — сказал Господин.

17. — Когда же, Поттхапада! монах на этой ступени приходит в самосознание<sup>13</sup>, он постепенно достигает все более высоких ступеней. Когда же он находится на высшей из них, у него [возникает мысль:] «Мне лучше не размышлять, чем размышлять. Если я стану размышлять и строить намерения, эти состояния сознания исчезнут, другие же, “материальные”, придут. Потому не буду ни размышлять, ни строить намерения». И так он не размышляет и не строит намерения. И тогда его состояния сознания исчезают, другие же, «материальные»<sup>14</sup>, не появляются. [Так] он достигает прекращения [функционирования состояний сознания]. Таким вот образом, Поттхапада! достигается постепенное прекращение функционирования сознания.

18. — И как ты думаешь, Поттхапада! слышал ли ты прежде [от кого-нибудь] об этом постепенном прекращении функционирования сознания?

— Нет, о почтеннейший! Теперь, о почтеннейший! я понимаю сказанное Господином: «Когда же, Поттхапада! монах на этой ступени находится в само-сознании...<sup>15</sup> ...[Так] он достигает прекращения [функционирования состояний сознания]».

— Все правильно, Поттхапада!

19. — А учит ли Господин об одной высшей ступени состояний сознания или о многих?

— Я учу, Поттхапада! об одной высшей ступени состояний сознания и о многих.

— А как, о почтеннейший! Господин учит и об одной высшей ступени состояний сознания и о многих?

— Поскольку, Поттхапада! [монах] достигает прекращения [функционирования состояний сознания], я учу и об одной высшей ступени состояний сознания, и о многих.

20. — А что, о почтеннейший! возникает вначале: состояния сознания, а затем знание или, наоборот, знание, а потом состояния сознания или же они возникают одновременно?

— Поттхапада! Вначале возникают состояния сознания, а затем уже знание, и возникновение знания предполагает уже состояния сознания. Ведь мыслят: «По той или иной причине у меня возникло знание». Поэтому, Поттхапада! становится понятным, почему вначале: возникают состояния сознания, а затем знание и [почему] возникновение знания предполагает уже состояния сознания.

21. — Состояния сознания суть Атман, о почтеннейший! или они суть одно, а он другое?

— Поттхапада! а как ты себе представляешь Атмана?

— Материальным, о почтеннейший! представляю я себе Атмана, обладающим формой, состоящим из четырех материальных элементов и питающимся твердой пищей.

— Если у тебя, Поттхапада! Атман материален, обладает формой, состоит из четырех материальных элементов и питается твердой пищей, то тогда поистине, Поттхапада! состояния сознания суть одно, а Атман другое. По этим соображениям становится понятным, почему состояния сознания суть одно, а Атман другое. Ведь этот материальный Атман, Поттхапада! наделенный формой, состоящий из четырех материальных элементов и питающийся твердой пищей, «фиксирован», тогда как одни состояния сознания этого человека появляются, а другие исчезают. Поэтому, Поттхапада! можно понять, что состояния сознания суть одно, а Атман другое.

22. — Состоящим из ума, о почтеннейший! представлю я себе Атмана — со всеми членами, с дополнительными членами и со сверхчувственными способностями<sup>16</sup>.

— Если у тебя, Поттхапада! Атман состоит из ума, обладает всеми членами, дополнительными членами и сверхчувственными способностями, то тогда поистине, Поттхапада! состояния сознания суть одно, а Атман дру-

гое. По этим соображениям становится понятным, почему состояния сознания суть одно, а Атман другое. Ведь этот Атман, состоящий из ума, Поттхапада! наделенный всеми членами, дополнительными членами и сверхчувственными способностями «фиксирован», тогда как одни состояния сознания этого человека появляются, а другие исчезают. Поэтому, Поттхапада! можно понять, что состояния сознания суть одно, а Атман другое.

23. — Бесформенным, о почтеннейший! представляю я себе Атмана — состоящим из сознания.

— Если у тебя, Поттхапада! Атман бесформен и состоит из сознания, то тогда поистине, Поттхапада! состояния сознания суть одно, а Атман другое. По этим соображениям становится понятным, почему состояния сознания суть одно, а Атман другое. Ведь этот Атман, Поттхапада! бесформенный и состоящий из сознания «фиксирован», тогда как одни состояния сознания этого человека появляются, а другие исчезают. Поэтому, Поттхапада! можно понять, что состояния сознания суть одно, а Атман другое.

24. — Но доступно ли мне, о почтеннейший! познание, что Атман идентичен состояниям сознания или что они различны?

— Для тебя, Поттхапада! имеющего другие взгляды, соглашающегося с другими, подчиняющегося другим, следующего другой дисциплине и другим учителям, трудно познать, идентичен ли Атман состояниям сознания или отличен от них.

25. — Если же, о почтеннейший! мне, имеющему другие взгляды, соглашающемуся с другими, подчиняющемуся другим, следующему другой дисциплине и другим учителям, трудно познать, идентичен ли Атман состояниям сознания или отличен от них, то как, о почтеннейший! [обстоит дело с положением], что мир вечен и всякий иной взгляд неверен?

— Это я оставляю без решения, Поттхапада!

— А как [обстоит дело с положением], что мир не вечен и всякий иной взгляд неверен?

— Это я тоже, Поттхапада! оставляю без решения.

— А как [обстоит дело с положением], что мир конечен и всякий иной взгляд неверен?

— Это я оставляю без решения, Поттхапада!

— А как [обстоит дело с положением], что мир бесконечен и всякий иной взгляд неверен?

— Это я тоже, Поттхапада! оставляю без решения.

26. — А как [обстоит дело с положением], что одушевляющее начало и тело идентичны и всякий другой взгляд неверен?

— Это я оставляю без решения, Поттхапада!

— А как [обстоит дело с положением], что одушевляющее начало — одно, а тело — другое и всякий другой взгляд неверен?

— Это я тоже, Поттхапада! оставляю без решения.

27. — А как [обстоит дело с положением], что Татхагата после смерти существует и всякий другой взгляд неверен?

— Это я оставляю без решения, Поттхапада!

— А как [обстоит дело с положением], что Татхагата после смерти не существует и всякий другой взгляд неверен?

— Это я тоже, Поттхапада! оставляю без решения.

— А как [обстоит дело с положением], что Татхагата после смерти существует и не существует и всякий другой взгляд неверен?

— Это я оставляю без решения, Поттхапада!

— А как [обстоит дело с положением], что Татхагата после смерти не существует и не не существует и всякий другой взгляд неверен?

— Это я тоже, Поттхапада! оставляю без решения.

28. — А почему Господин оставляет [эти вопросы] без решения?

— Потому что, Поттхапада! они не содействуют пользе, не содействуют дхарме, не соответствуют основаниям праведной жизни, не содействуют равнодушию, устраненности, прекращению [функционирования сознания], успокоению, умозрению, просветлению, нирване. Потому я оставляю эти [вопросы] без решения.

29. — А что Господин не оставляет без решения?

— Что есть страдание — это я не оставляю без решения. Что есть источник страдания — это я не оставляю без решения. Что есть прекращение страдания — это я не оставляю без решения. Что есть путь к прекращению страдания — это я не оставляю без решения.

30. — А почему Господин [эти вопросы] не оставляет без решения?

— Потому что, Поттхапада! они содействуют пользе, содействуют дхарме, соответствуют основаниям праведной жизни, содействуют равнодушию, устраненности, прекращению [функционирования сознания], успокоению, умозрению, просветлению, нирване. Потому я не оставляю эти [вопросы] без решения.

— Ты прав, Господин! Ты прав, о прошедший путь! Теперь же пусть Господин делает, что ему угодно.

Господин встал со своего места и ушел.

31. Вскоре после того, как он ушел, паривраджаки со всех сторон приступили к Поттхападе, подкалывая [его] и издеваясь над ним:

— Вот как Поттхапада все, что ни говорил шраман Готама, одобрял: «Верно, Господин, верно, блаженнейший!» Мы же не обнаружили, чтобы шраман Готама [хотя бы по одному] пункту [сколько-нибудь] определенно высказался, будь то вечен ли мир или не вечен, конечен ли мир или бесконечен, идентичны ли одушевляющее начало или нет, существует ли Татхагата после смерти, не существует, существует и не существует, не существует и не не существует.

На это Поттхапада-паривраджак ответил им:

— Я тоже не обнаружил, чтобы шраман Готама высказался определенно [хотя бы по одному] пункту, будь то вечен ли мир или не вечен...<sup>17</sup> ...не существует или не не существует. Зато шраман Готама учит о действительном, истинном, правильном пути, установленном в дхарме, принадлежащем дхарме. Какой же разумный подобно мне не одобрил бы то, что правильно говорил шраман Готама, уча об этом пути?

32. Затем через несколько дней Читта, сын Хаттхисари<sup>18</sup>, и Поттхапада-паривраджак пришли к Господину. Читта, сын Хаттхисари, приветствовав Господина, сел возле него, как и Поттхапада-паривраджак, который обменялся с ним приветствиями дружбы и учтивости. И он сказал Господину:

— Вскоре после того, как Господин ушел, паривраджаки со всех сторон приступили ко мне, подкалывая [меня] и издеваясь надо мной:



«Вот как Поттхапада одобрял все...<sup>19</sup>...не существует и не не существует... “Я же им ответил: “Я тоже не обнаружил...”<sup>20</sup> ...Какой же разумный подобно мне не одобрил бы то, что правильно говорил шраман Готама, уча об этом пути?”»

33. — Все эти, Поттхапада! паривраджаки — слепцы, ты среди них один зрячий. Ведь поистине о некоторых предметах я высказываюсь и учу определенно, а о других — неопределенно. О каких же предметах я высказываюсь и учу неопределенно? О том, вечен ли мир или не вечен, конечен или бесконечен, идентичны ли одушевляющее начало и тело или различны, существует ли совершенный после смерти, не существует, существует и не существует, не существует и не не существует. Об этих предметах я высказываюсь и учу неопределенно. А почему, Поттхапада! я о них высказываюсь и учу неопределенно? Потому что они, Поттхапада! не содействуют пользе...<sup>21</sup> ...нирване. Потому я и высказываюсь и учу об этом неопределенно. А о каких предметах я высказываюсь и учу определенно? О том, что есть страдание, что есть источник страдания, что есть прекращение страдания, что есть путь, ведущий к прекращению страдания<sup>22</sup>. Об этих предметах я высказываюсь и учу определенно. А почему, Поттхапада! я о них высказываюсь и учу определенно? Потому что они, Поттхапада! содействуют пользе...<sup>23</sup> ...нирване. Потому я и высказываюсь и учу об этом определенно.

34. Есть, Поттхапада! некие шраманы и брахманы, которые говорят и придерживаются взгляда, что Атман после смерти [находится] в совершенно блаженном и безболезненном [состоянии]. Я подошел к ним и спросил:

— Правда ли, что вы, господа, утверждаете и придерживаетесь мнения, будто «Атман после смерти [пребывает] в совершенно блаженном и безболезненном [состоянии]»??

Они мне ответили утвердительно. Тогда я спросил их:

— Ну [а сами вы], господа, знаете совершенно счастливый мир или видели его?

— Нет.

— А знали ли вы [сами своего] Атмана совершенно счастливым [хотя бы] день или полдня, ночь или полночи?

— Нет.

— А узнали ли вы тот путь, [который] ведет в мир полного счастья?

— Нет.

— А слышали ли вы, чтобы те боги, которые достигли мира полного счастья, сказали: «Господа, следуйте прямому и честному пути, чтобы достичь мира полного счастья! Мы также, господа! таким путем его достигли»?

— Нет.

— Так как ты думаешь, Поттхапада! не кажется ли то, что говорят эти шраманы и брахманы, пустой болтовней?

35. Это подобно тому, как человек сказал бы: «Я желаю первую красавицу этой страны, я люблю ее». А его спросили бы:

— Любезнейший! Та первая красавица страны, которую ты желаешь и любишь, — знаешь ли ты, [какой она варны] — кшатрийка, брахманка, вайшийка или шудрянка?

— Не знаю.

— А знаешь ли ты ее имя, род, высока ли она, малоросла или среднего роста, темна ли, смугла или «золотиста» или из какого она города, деревни или поселка?

— Нет, не знаю.

— Тогда [получается], что ты не знаешь и не видел ту, которую желаешь и любишь?

— [Получается] так.

— Так как ты думаешь, Поттхапада! не кажется ли тебе то, что говорит этот человек, пустой болтовней? <sup>24</sup>

— Верно, Господин! так это и кажется.

36. Таким же образом, Поттхапада! обстоит дело с теми шраманами и брахманами, которые говорят и придерживаются взгляда, что Атман после смерти [пребывает] в совершенно блаженном и безболезненном состоянии. Я подошел к ним и спросил...<sup>25</sup> ...Так как ты думаешь, Поттхапада! не кажется ли то, что говорят эти шраманы и брахманы, пустой болтовней?

— Верно, Господин! так это и кажется.

37. Или, Поттхапада! это подобно тому, как [какой-либо] человек стал бы на перекрестке четырех дорог строить лестницу к дому. Его спросили бы:

— Любезнейший! Дом, к которому ты строишь лестницу, — знаешь ли ты, в какую сторону он обращен: на запад, север, юг или восток, а также какой он: высокий, низкий или средний?

— Не знаю.

— Любезнейший! Тогда [получается], что ты не знаешь и не видел дома, к которому ты возводишь лестницу?

— [Получается] так.

— Так как ты думаешь, Поттхапада! не кажется ли то, что говорит этот человек, пустой болтовней?<sup>26</sup>

— Верно, Господин! так это и кажется.

38. Таким же образом, Поттхапада! обстоит дело с теми шраманами и брахманами, которые говорят и придерживаются взгляда, что Атман после смерти [пробывает] в совершенно блаженном и безболезненном состоянии. Я подошел к ним и спросил...<sup>25</sup> ...Так как ты думаешь, Поттхапада! не кажется ли то, что говорят эти шраманы и брахманы, пустой болтовней?

— Верно, Господин! так это и кажется.

39. — Итак, Поттхапада! ты обладаешь тремя Атманами: Атманом материальным, Атманом, состоящим из ума, и Атманом бесформенным<sup>27</sup>. Каков же, Поттхапада! Атман материальный? Наделенный формой, состоящий из четырех элементов, питающийся твердой пищей — вот Атман материальный. А каков Атман, состоящий из ума? Наделенный формой, состоящий из ума, наделенный всеми органами и дополнительными органами и сверхспособностями — вот Атман, состоящий из ума. А каков Атман бесформенный? Лишенный формы, состоящий из сознания — вот Атман бесформенный.

40. Я проповедую учение, Поттхапада! избавляющее от обладания материальным [Атманом], посредством которого загрязняющие дхармы устраняются, очистительные возрастут и ты достигнешь полноты развития мудрости с умозрением уже здесь и «установишься» в этом<sup>28</sup>. И ты, Поттхапада! подумаешь: «Загрязняющие дхармы устраняются, очистительные возрастают и можно достичь полноты мудрости с умозрением уже здесь и “установиться” в этом, но страдание [все-таки] остается». Но так на это смотреть не следует. [Ведь] загрязняющие дхармы устраняются, очистительные возрастут, полнота мудрости с умозрением

будет достигнута уже здесь, в них можно будет «установиться» и будут радость, удовольствие, успокоение, внимание и самосознание, [за коими] последует и счастье.

41. Я проповедую учение, Поттхапада! избавляющее от обладания [Атманом], состоящим из ума, посредством которого загрязняющие дхармы устроятся, очистительные возрастут...<sup>29</sup>

42. Я проповедую учение, Поттхапада! избавляющее от обладания [Атманом] бесформенным, посредством которого загрязняющие дхармы устроятся, очистительные возрастут...<sup>29</sup>...

43. Когда же другие нас спросят: «Каков же, достойнейшие! тот материальный Атман, избавление от которого вы проповедуете [и утверждаете], что [при этом] загрязняющие дхармы устроятся, очистительные возрастут...<sup>29</sup>...», мы ответим: «Это, достойнейшие! тот материальный Атман, [на котором настаиваете вы] и избавление от которого мы проповедуем [и утверждаем], что [при этом] загрязняющие дхармы устроятся, очистительные возрастут...<sup>29</sup>...»

44. Когда же другие нас также спросят: «Каков же, достойнейшие! тот Атман, состоящий из ума, избавление от которого вы проповедуете [и утверждаете], что [при этом] загрязняющие дхармы устроятся, очистительные возрастут...<sup>29</sup>...», мы ответим: «Это, достойнейшие! тот Атман, состоящий из ума, [на котором настаиваете вы] и избавление от которого мы проповедуем [и утверждаем], что [при этом] загрязняющие дхармы устроятся, очистительные возрастут...<sup>29</sup>...»

45. Когда же другие нас также спросят: «Каков же, достойнейший! тот Атман бесформенный, избавление от которого вы проповедуете [и утверждаете], что [при этом] загрязняющие дхармы устроятся, очистительные возрастут...<sup>29</sup>...», мы ответим: «Это, достойнейший! тот Атман бесформенный, [на котором настаиваете вы] и избавление от которого мы проповедуем [и утверждаем], что [при этом] загрязняющие дхармы устроятся, очистительные возрастут...<sup>29</sup>...»

46. Это подобно тому, Поттхапада! как если бы человек с целью построить лестницу дома установил бы ее под ним. У него спросили бы:

— Любезнейший! Выходит ли этот дом на запад, на север, на юг, на восток, низкий ли он, высокий или средний?

— Это, достойнейший! тот дом, для которого я строю лестницу.

Так как ты думаешь, Поттхапада! не будет ли речь то го человека осмысленной?

— Я думаю, что будет, Господин!

47. Таким же точно образом, Поттхапада! когда другие нас спросят: «Каков же, достойнейший! материальный Атман?»...<sup>30</sup>... то мы им дадим разъяснение: «Это, достойнейший! тот Атман бесформенный, [на котором настаиваете вы] и избавление от которого мы проповедуем [и утверждаем], что [при этом] загрязняющие дхармы устроятся, очистительные возрастут...<sup>29</sup>...»

Так как ты думаешь, Поттхапада! не будет ли эта речь осмысленной?

— Я думаю, что будет, Господин!

48. Услышав это, Читта, сын Хаттхисари, спросил Господина:

— Почтеннейший! [Можно ли считать, что] когда обладаешь материальным Атманом, в это время обладание Атманом, состоящим из ума, «ложно», как и Атманом бесформенным, ибо в то время истинно обладание материальным Атманом?<sup>31</sup> Или когда обладаешь Атманом, состоящим из ума, в это время обладание материальным Атманом «ложно», как и Атманом бесформенным, ибо в то время истинно обладание Атманом, состоящим из ума? Или когда обладаешь Атманом бесформенным, в это время обладание материальным Атманом «ложно», как и Атманом, состоящим из ума, ибо в то время истинно обладание Атманом бесформенным?

49. — В то время, Читта! когда обладаешь материальным Атманом, не может быть речи ни об Атмане, состоящем из ума, ни об Атмане бесформенном, ибо тогда речь идет только о материальном Атмане. Когда же, Читта! обладаешь Атманом, состоящим из ума, не может быть речи ни об Атмане материальном, ни об Атмане бесформенном, ибо тогда речь идет только об Атмане, состоящем из ума. И когда, Читта! обладаешь Атманом бесформенным, не может быть речи ни об Атмане мате-

риальном, ни об Атмане, состоящем из ума, ибо тогда речь идет только об Атмане бесформенном. Если же, Читта! тебя спросят: «Был ли ты в прошлом, не так ли, что ты не был? Будешь ли ты в будущем, не так ли, что ты не будешь? Есть ли ты в настоящем, не так ли, что тебя нет?», то что ты ответишь?

— Если меня, о почтеннейший! так спросят, то я отвечу: «Я был в прошлом, неверно, что я не был. Я буду в будущем, неверно, что не буду. Я есмь в настоящем, не верно, что меня нет». Так я отвечу на эти вопросы.

50. — А если, Читта! тебя спросят: «Не является ли только обладание Атманом в прошлом истинным, а в будущем и в настоящем ложным? Не является ли только обладание Атманом в будущем истинным, а в прошлом и настоящем ложным? Не является ли только обладание Атманом в настоящем истинным, а в прошлом и в будущем ложным?», то что ты ответишь?

— Если меня, о почтеннейший! так спросят, то я отвечу: «Что касается обладания Атманом в прошлом, то тогда оно было для меня истинным, а обладание в будущем и в настоящем ложным. Что касается обладания Атманом в будущем, то тогда оно будет для меня истинным, а обладание в прошлом и настоящем ложным. Что же касается обладания Атманом в настоящем, то в это время оно для меня истинно, а обладание в прошлом и будущем ложно». Так я отвечу на эти вопросы.

51. — Точно так же, Читта! в то время, когда обладаешь материальным Атманом, нет речи об обладании Атманом, состоящим из ума, и Атманом бесформенным, ибо тогда речь идет о материальном Атмане. Когда же, Читта! обладаешь Атманом, состоящим из ума...<sup>32</sup>

52. Это подобно тому, Читта! как от коровы — молоко, из молока — творог, из творога — масло, из масла — топленое масло, из топленого масла — сливки. И в тот момент, когда есть молоко, нет речи ни о твороге, ни о масле, ни о топленом масле, ни о сливках, потому что речь идет тогда о молоке. И в тот момент, когда есть творог, нет речи ни о молоке, ни о масле, ни о топленом масле, ни о сливках. И в тот момент, когда есть масло, нет речи ни о молоке, ни о твороге, ни о топленом масле, ни о сливках. И в тот момент, когда есть топленое масло, нет

речи ни о молоке, ни о твороге, ни о масле, ни о сливках. И в тот момент, когда есть сливки, нет речи ни о молоке, ни о твороге, ни о масле, ни о топленом масле, потому что речь идет о сливках.

53. Точно таким же образом, Читта! в то время, когда обладаешь материальным Атманом...<sup>33</sup> ...И в то время, Читта! когда обладаешь Атманом бесформенным, нет речи об обладании материальным Атманом или Атманом, состоящим из ума, ибо речь идет тогда об Атмане бесформенном. Таковы, Читта! мирские именованья, мирские выражения, мирские обозначения, которыми Татхагата пользуется, [но] не придает [им] значения.

54. Услышав это, Поттхапада-париврадджак сказал Господину:

— Великолепно, о почтеннейший! Великолепно, о почтеннейший! Это как если бы перевернувшееся поставить на место, спрятанное открыть, заблудившемуся показать дорогу, в темноте зажечь светильник, чтобы зрячие видели формы, — так и Господин многими способами раскрывает учение. Потому я, о почтеннейший! прибегаю к Господину как к прибежищу, к дхарме и к общине<sup>34</sup>. Пусть Господин считает меня с сегодняшнего дня до конца дней своим мирским последователем.

55. И Читта, сын Хаттхисари, сказал Господину:

— Великолепно, о почтеннейший! ...<sup>35</sup> ...Я же хотел бы, о почтеннейший! вслед за Господином отречься от мира и принять посвящение в монахи.

56. И Читта, сын Хаттхисари, вслед за Господином отрекся от мира и принял посвящение в монахи. И уже вскоре после [этого] посвящения Читта, сын Хаттхисари, стал жить уединенно, устранинно, внимательно, старательно и целенаправленно и вскоре познал цель, ради которой люди благородного происхождения избирают бездомное состояние — высшее добродетельное поведение<sup>36</sup>, осуществил и достиг [ее], и ему стало ясно: «Рождение устранено, добродетель завершена, задачи решены, возвращения больше нет». И так Читта, сын Хаттхисари, достиг состояния архата.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Анатхапиндика — богатый купец, покровитель Будды и его общины.

<sup>2</sup> Poṭṭhapaḍa — букв. «страдающий слоновой проказой». См. «параграф» основного текста, посвященный Поттхападе.

<sup>3</sup> Супруга царя Пассенади-Прасенаджита, знаменитого правителя Косалы; упоминается также в суттах Маджджхима-никаи, Самьюттаникаи и в джатаках.

<sup>4</sup> Формула воспроизводится и в «Брахмаджала-сутте» I.17 (см. выше).

<sup>5</sup> Tathāgata — «так ушедший» (?), обозначение достигшего истинного знания и через него совершенства в раннебуддийскую эпоху. Этот термин, заимствованный буддистами и их современниками, в палийской литературе означает, как правило, самого Будду, но также и вообще архата, «совершенного».

<sup>6</sup> В издании пропуск.

<sup>7</sup> В издании пропуск.

<sup>8</sup> В издании сокращен тот перечень «пустых занятий», который полностью представлен в «Брахмаджала-сутте» 27 (см. выше).

<sup>9</sup> В тексте: paṇsa nīvaraṇe. Nīvaraṇa (=скр. nivāraṇa) — один из важнейших терминов буддийской сотериологии, означающий базовые препятствия, [содержащиеся в человеческом менталитете], которые стремящийся к «продвижению» должен устранить: чувственность, враждебность, паралич воли, беспокойство, колебания.

<sup>10</sup> В тексте: ...sukhuma-sacca-saññā.

<sup>11</sup> В тексте: ...paṭigha-saññānaṃ atthagamā.

<sup>12</sup> Этот медитативный тренинг был принят буддистами как «наследие» первого учителя Будды — древнего санкхьяика-йогина Алара Каламы.

<sup>13</sup> В тексте: saka-saññī hoti (ср. saka-appassaka — «имеющий малое в качестве своей собственности»).

<sup>14</sup> В тексте: ...oḷārikā saññā.

<sup>15</sup> Повторение пассажа 17.

<sup>16</sup> В тексте: ahīndriya'ti, ср. abhinindriya — «обладающий сверхспособностями восприятия и сознания».

<sup>17</sup> Повторение нормативных вопросов, задававшихся друг другу первыми индийскими философами, см. выше, пассажи 25 — 27.

<sup>18</sup> «Сын Хаттхисари» — сын дрессировщика слонов.

<sup>19</sup> Повторение укоров паривраджиков в пассаже 31.

<sup>20</sup> Повторение ответа Поттхапады паривраджикам в пассаже 31.

<sup>21</sup> Повторение ответа Будды в пассаже 28.

<sup>22</sup> Повторение сказанного в пассаже 29. Четыре «арийские истины» о страдании стали предметом первой уже проповеди Будды после достижения им «просветления» под деревом бодхи на берегу речки



Неранджари, которая изложена в «Дхаммачаккапаватана-сутте» («Наставление о повороте колеса дхармы»), вошедшей в собрание Самьютта-никаи. Подробно компоненты учения о страдании, его причинах, прекращении и пути к его преодолению изложены в «Махасатипаттхана-сутанте» Дигха-никаи. См.: *The Dīgha Nikāya. Vol. 2. Ed. by T. W. Rhys David and J. E. Carpenter. L., 1966. P. 305 – 314.*

<sup>23</sup> Повторение ответа Будды в пассаже 30.

<sup>24</sup> Сравнение с любимой незнакомкой приводится также в «Тевиджджа-сутте». См.: *The Dīgha Nikāya. Vol. 1. Ed. by T. W. Rhys Davids and J. E. Carpenter. P. 241 – 242.*

<sup>25</sup> Повторение диалога Будды со шраманами и брахманами по пассажи 34.

<sup>26</sup> Сравнение с лестницей к балкону несуществующего дома приводится также в «Тевиджджа-сутте»: *Ibidem. P. 243.*

<sup>27</sup> В тексте: *Tayo kho"me Poṭṭhapāda atta-paṭilābhā, oḷāriko...*

<sup>28</sup> В тексте: *...paṭṭhā-pāripūriṃ vepullatāñ ca diṭṭhe va dhamme sayam abhiññā sacchikatvā upasampajja viharissathāti.*

<sup>29</sup> Неоднократное повторение формулировки пассажа 40.

<sup>30</sup> Повторение сказанного в пассаже 43.

<sup>31</sup> Таким путем Будда постепенно подводит Читту к представлению об отсутствии перманентного, вечного Атмана.

<sup>32</sup> Повторение сказанного в пассаже 49.

<sup>33</sup> Повторение сказанного в пассаже 51.

<sup>34</sup> Классическая форма посвящения в буддийскую общину.

<sup>35</sup> Повторение сказанного в пассаже 54.

<sup>36</sup> В тексте... *brahmacariya.*

## ЧАРАКА-САМХИТА (Из раздела о полемике)

Дискуссия знатоков приносит радость применения знаний, совершенствует мастерство, развивает силу красноречия, распространяет свет славы, устраняет сомнения относительно услышанного прежде благодаря повторному слышанию о том, что было неясно, укрепляет уверенность относительно того, что не вызывало сомнений [и раньше], делает услышанным то, что не было еще услышано, и те тайные толкования [отдельных] положений [науки], в которые умиловленный учитель постепенно посвящал усердного ученика, с энтузиазмом раскрываются, когда желают одержать победу в диспуте. Потому искусные и одобряют дискуссии знатоков.

И эти дискуссии знатоков бывают двух видов: дружественные и сопернические.

При этом дискуссию дружественную рекомендуется вести с тем, кто наделен способностью к познанию и различительному знанию, к аргументации и контраргументации, не склонен к гневу, имеет безупречное знание, независтлив, умеет соглашаться [с оппонентом] и убеждать [его], терпелив в трудных ситуациях и способен говорить уважительно. Дискутируя с таким [оппонентом], следует говорить доверительно, доверительно задавать вопросы и, когда он доверительно спрашивает, давать адекватный ответ, не волноваться из страха перед поражением, не ликовать, одержав победу, не хвастаться [этой победой] перед другими, не настаивать в ослеплении на однозначном [решении вопроса], не обсуждать предмет, который [оппонентом] не изучен, убеждать [его] корректными средствами и быть при этом внимательным [к тому, что он говорит]. Таковы рекомендации по дружественной дискуссии.

С другим же [оппонентом] следует вступать в соперническую дискуссию, убедившись [предварительно] в собственном превосходстве.

Но прежде чем вступить в эту дискуссию, следует хорошо изучить способ действия [противника], достоинства и недостатки [собственные и противника] и особенности аудитории. Разумный должен определить время, когда начинать, и время, когда завершать дискуссию, потому искусные одобряют такое изыскание. Изучающему [все это] следует хорошо изучать также сильные и слабые стороны и [собственные] и противника, которые ведут [соответственно] к успеху или к неудаче. К успеху ведут [такие качества,] как образованность, [способность] к распознаванию, способность сохранять [то, что изучено], разумность и красноречие, к неудаче же — такие, как гневливость, неискренность, застенчивость, неспособность сохранять [то, что изучено], невнимательность. И следует взвешивать, какие из этих двух видов свойств преобладают у противника и какие у себя.

Противник по своим основным качествам может быть одним из трех: высшим, низшим или равным, абстрагируясь от прочих [его качеств].

Аудитория может быть двух видов: компетентная и некомпетентная — и трех видов по другой классификации: дружественной, нейтральной или враждебной. При этом в аудитории враждебной, будь она наделена знанием, различительным знанием, [способностью] к аргументации и контраргументации или некомпетентна, не рекомендуется [вообще] ни с кем ни о чем дискутировать. В некомпетентной же, но дружественной или нейтральной, где не возжжен светильник знания, различительного знания, аргументации и контраргументации, рекомендуется вступить в дискуссию с тем, кто не прославлен и презираем сильными.

Когда [противник начинает] говорить, следует употреблять фразы, изобилующие «закрученными» и длинными пассажами. Того, кто чрезмерно волнуется, надлежит постепенно высмеивать и продолжать [свою] речь, обращаясь к аудитории и не давая вставить ему ни слова. Косноязычному следует сказать: «Так говорить нельзя!» или «Твое утверждение потеряно!» Если же он [все-таки]

продолжает [свое], ему следует сказать: «Поучись-ка еще с годик. Видимо, ты недостаточно чтил своих учителей» или «С тебя достаточно!» Ведь того, кто побит однажды, считают уже побитым [навсегда], потому его вызов можно уже больше не принимать. Некоторые [авторитеты, правда], полагают, что та же [стратегия] годится и для спора с сильным, но искусные не советуют так состязаться с тем, что [тебя] превосходит.

Дискутирующий же с низшим или с равным должен дискутировать в дружественной аудитории или, если он в нейтральной аудитории, наделенной способностью слушать, а также познанием, различительным знанием, рассуждением, аргументацией и контраргументацией, должен внимательно рассматривать сильные и слабые стороны противника. Если по рассмотрении убедится в его превосходстве, пусть не вступает безрассудно в диспут. Если же сочтет его низшим, то может нанести ему поражение.

При этом имеются средства быстрого поражения низшего противника. Если он малообразованный, его следует побеждать обильным цитированием пассажей, а если слаб в различении — ослабленными фразами. Если ему трудно «удержать» сказанное — фразами, избыточными «закрученными» и длинными периодами, если он лишен воображения — теми же словами, но с измененным смыслом, а если лишен силы красноречия — наполовину обрубленными фразами. Неискусного [следует ставить] в неудобные ситуации, гневливого — в трудные, робкого — устрашать, рассеянного — подчинять [дисциплине дискуссии]. Такими средствами побеждается низший противник.

Об этом сказано:

Соперникам надлежит говорить аккуратно

и не переиначивать [слова оппонента].

В такой дискуссии иные очень сильно возбуждаются.

Гневливый же сделает все негодное и скажет

все несуразное,

Потому искусные не одобряют ссору

в обществе достойных.

Так следует участвовать в дискуссии.

Предварительно же следует поступить таким образом. Надо вынудить аудиторию выбрать предмет дискуссии, благоприятный для себя либо чрезвычайно неудобный для противника, или ее следует настроить против его позиции. Когда же с аудиторией «улажено», [противнику нужно заявить]: «Мне больше сказать нечего. Аудитория по своему желанию, усмотрению и намерению определит дискуссию и ее границы» — и затем замолчать. Границы же дискуссии — это то, что следует обсуждать, то, что не следует, и причины поражения в диспуте.

## ЛИТЕРАТУРА (на русском языке)

Буддийские сутты / Перев. с пали Т. В. Рис-Дэвидса, с примеч. и вступит. статьей. Рус. перев. Н. И. Герасимова. М., 1900.

Виная-Питака: Махавагга. Дигха-никая: Тевидджа-сутта / Перев. с пали и коммент. В. В. Вертоградовой // Хрестоматия по истории Древнего Востока. Ч. 2. М., 1980.

Паяси (Паясисуттанга) / Перев. с пали А. В. Парибка // История и культура древней Индии. Тексты. Сост. А. А. Вигасин. МГУ, 1990.

Сутта-Нипата. Сборник бесед и поучений. Буддийская канонич. книга, перев. с пали на англ. яз. А. Фаусбеллем. Рус. перев. Н. И. Герасимова. М., 1899.

Упанишады / Перев. с санскр., предисл. и коммент. А. Я. Сыркина. М., 1967.

\* \* \*

Бонгард-Левин Г. М., Ильин Г. Ф. Индия в древности. М., 1985.

Бэшем А. Чудо, которым была Индия. М., 1977.

Лысенко В. Г. Опыт введения в буддизм: ранняя буддийская философия. М., 1994.

Лысенко В. Г., Терентьев А. А., Шохин В. К. Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма. М., 1994.

Мюллер М. Шесть систем индийской философии. М., 1901.

Ольденберг Г. Будда, его жизнь, учение и община. М., 1905.

Пишель Р. Будда, его жизнь и учение. М., 1911.

Радхакришнан С. Индийская философия. Т. 1. М., 1957.

Рис-Дэвидс Т. В. Буддизм. Очерк жизни и учений Гаутама Будды. СПб., 1906.

Розенберг О. О. Труды по буддизму. М., 1990.

Шохин В. К. Брахманистская философия. Начальный и раннеклассический периоды. М., 1994.

Шохин В. К. История индийской философии. Первые философы Индии. Программа курса. М., 1995.

Щербатской Ф.И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Ч. 1. СПб., 1995.

## СОДЕРЖАНИЕ

Введение .....	3
Кем были первые индийские философы? .....	5
Философия и дофилософия .....	13
Философия и предфилософия .....	22
Эпоха первых философов; основные источники .....	34
Кружки и течения .....	43
Локаятики, Пасура, Сабхия, Ясадатта и Паччаника .....	51
Аджита Кесакамбала и его последователи .....	58
Пурана Кассапа .....	65
Пакудха Каччана .....	71
Маккхали Госала .....	79
Алара Калама .....	92
Магандия .....	102
Поттхапада .....	105
Ваччхаготта .....	111
Утгахамана .....	116
Самандака, Катияна, Тимбарука .....	118
Векханасса и его ученики .....	120
Санджая Белаттхишутта .....	122
Дигханакха .....	130
Джина Махавира .....	133
Саччака .....	150
Будда .....	153
Индийские и греческие философы .....	189
Вместо заключения .....	210
П р и л о ж е н и е .....	213
Брахмаджала-сутта .....	219
Саманнапхала-сутта .....	265
Поттхапада-сутта .....	278
Чарака-самхита (Из раздела о полемике) .....	297
Литература .....	301

**ШОХИН В. К.**

Первые философы Индии. Учебное пособие. – М.: Ладомир, 1997. – 302 с.

ISBN 5-86218-324-8

В книге впервые предпринята попытка представить историю индийской философии как историю творческих философских индивидуальностей. Опираясь преимущественно на памятники палийского канона буддистов и канонические тексты джайнов, автор реконструирует философские биографии и учения более двадцати основных персонажей реальной истории индийской мысли шраманской эпохи – эпохи первой переоценки всех ценностей и первой интеллектуальной революции Индии, датируемой VI – V вв. до н. э. Персоналия шраманской эпохи завершается философской биографией Будды, в котором автор видит своего рода итоговую фигуру первого периода всей индийской философии. Заключает книгу сравнительный анализ достижений первых индийских и греческих философов, а в качестве приложения представлен перевод одного из фундаментальных памятников палийского канона “Брахмаджала-сутты” и фрагмент о полемике из трактата “Чарака-самхита”. Учебное пособие рассчитано на будущих историков философии и всех интересующихся восточной мыслью.

НАУЧНОЕ ИЗДАНИЕ

**В. К. Шохин**

**ПЕРВЫЕ ФИЛОСОФЫ ИНДИИ**

(УЧЕБНОЕ ПОСОБИЕ)

Редактор

*Л. С. Фридман*

Технический редактор

*М. А. Страшнова*

Корректор

*А. И. Киселева*

Компьютерная верстка

*А. В. Юшина*

ЛР № 063160 от 14. 12. 93 г.

Сдано в набор 29. 09. 97. Подписано в печать 28. 11. 97. Формат 84 x 108 1/32.

Бумага офсетная № 1. Гарнитура «Баскервиль». Печать офсетная. Печ. л. 9,50.

Усл. печ. л. 15,96. Тираж 1500 экз. Зак. № 3070

Научно-издательский центр «Ладомир»

103617, Москва, корп. 1435

Отпечатано с готовых диапозитивов

Московская типография № 2 ВО «Наука»

121099, Москва, Шубинский пер., 6



## А. Н. ИГНАТОВИЧ

### СУТРА О ЦВЕТКЕ ЛОТОСА ЧУДЕСНОЙ ДХАРМЫ:

ИССЛЕДОВАНИЕ И ПЕРЕВОД

«Сутра о цветке Лотоса чудесной дхармы» (санскр. «Саддхармапундарика-сутра», кит. «Мяофа ляньюа цзин»), чаще называемая «Лotosовая сутра», — одна из наиболее известных и популярных сутр махаяны. Написанная около 125 г. неизвестным автором, она провозглашалась окончательным и полным изложением учения Будды. «Лotosовая сутра» заняла центральное место во многих школах северного буддизма, главным образом Китая и Японии; в Индии почиталась в школе «идентичности различных путей к спасению» (экаяна).

В Китае на основе этой сутры возникла школа Тяньтай. Главный теоретик и фактический основатель школы монах Чжии (538 — 597), известный также под именами Чжичжэдаши и Тяньтай-даши, разработал отличную от традиционных индийских систему доказательств наличия «природы» (естества) Будды во всем сущем, включая неживую природу. В Японии школа Тэндай была основана в самом начале IX века монахом Сайте (767 — 822), посмертное имя — Дэнгедайси. Со временем она превратилась в мощное буддийское объединение, находившееся под патронажем императорского двора и аристократии. Сайте развил традиционную тэндайскую доктрину о «природе» Будды и создал оригинальное учение о буддийском теократическом государстве.

Тэндайский буддизм в модифицированном виде до сих пор остается одним из ведущих направлений японского буддизма.