

В.К.Шохин

ИНДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

ШРАМАНСКИЙ ПЕРИОД



ИЗДАТЕЛЬСТВО С.-ПЕТЕРБУРГСКОГО УНИВЕРСИТЕТА

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
Институт философии Российской академии наук

В. К. Шохин

ИНДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ
ШРАМАНСКИЙ ПЕРИОД
(середина I тысячелетия до н. э.)



ИЗДАТЕЛЬСТВО С.-ПЕТЕРБУРГСКОГО УНИВЕРСИТЕТА

2007

ББК 87.3

Ш82

*Печатается по постановлению Ученого совета
Института философии РАН*

Шохин В. К.

Ш82 Индийская философия. Шраманский период (середина I тысячелетия до н. э.): Учеб. пособие. — СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2007. — 423 с.
ISBN 978-5-288-04085-6

Основой издания послужил авторский курс лекций по истории индийской философии, который впервые был опубликован в 1997 году. Первая публикация давно стала библиографической редкостью и, чтобы удовлетворить спрос, предпринято новое переработанное и существенно дополненное издание. В состав книги вошел лекционный материал, учитывающий новые данные древнеиндийских источников, прежде всего Палийского канона, более чем вдвое увеличен объем переводов древнеиндийских текстов, ранее никогда не переводившихся на русский язык.

Книга может быть рекомендована в качестве учебного пособия для студентов и аспирантов гуманитарных специальностей и для всех интересующихся восточной культурой и философией.

ББК 87.3

The earliest phase of Indian philosophy is the topic of this book. In opposition to the majority of scholars writing on the subject, the author identifies the initial stage of Indian philosophizing not as speculations of Vedic poets and Upanishadic sages concerning the unity of the universe, but as the oldest applications of dialectics and analytics to world-outlook problems in India, dating not earlier than from the 5th century B.C. He deals with the most prominent figures of this Shramanic period (from the word 'shramana', viz. 'an ascetic'), from the Lokayatics (an eristic trend of Indian philosophy) and Ajita Kesakambala the materialist to the most sophisticated dialectics of the period under discussion, that is Sanjaya Belatthiputta, Jina Mahavira and the Buddha. The book is concluded with Indian-Greek philosophical similarities and dissimilarities, reflexion on the great break between the most ancient Indian philosophy and its succeeding stages and translations of the Buddhist sources on the epoch, i.e. texts of Pali Canon, Ashvaghosha and the Lankavatara-sutra. That makes the book most suitable for teaching Indian philosophy at any university.

© В. К. Шохин, 2007

© Издательство С.-Петербургского
университета, 2007

ISBN 978-5-288-04085-6

Предисловие

Исходный материал настоящего учебного пособия составили авторские лекционные курсы, прочитанные в нескольких центрах высшего образования Российской Федерации (Институт стран Азии и Африки при МГУ, Российская академия образования, Российский православный университет имени Апостола и Евангелиста Иоанна Богослова, Государственный университет гуманитарных наук, Российский университет дружбы народов) в рамках общих историко-философских программ и рассчитанные на дальнейшие занятия со студентами, изучающими начальную историю индийской философии. Основные узловые моменты курса были описаны в специальной учебно-методической программе [Шохин, 1995], а курс в целом опубликован в виде монографического учебного пособия [Шохин, 1997], доступного в настоящее время уже только библиофилам.

Настоящее издание представляет собой новую и существенно расширенную редакцию соответствующего курса. Новизна его состоит преимущественно в том, что материал курса значительно четче структурирован в соответствии с потребностями учебного процесса (его тематические единицы распределены по параграфам) и введен в общий исторический контекст индийской философии, который специально рассматривается в параграфе, посвященном обоснованию ее периодизации. Эти нововведения оказались возможными только после издания монографии [Шохин, 2004], посвященной следующему этапу истории индийской философии — периоду формирования ее основных школ. Расширение распространяется на обе составляющие учебного пособия. Новые данные древнеиндийских первоисточников

(прежде всего текстов Палийского канона) введены и в его основное содержание; но значительно более (фактически вдвое) был расширен объем переводов буддийских памятников, составляющих приложение к нему, призванное, с одной стороны, документировать основное содержание, с другой — обеспечить семинарские занятия со студентами по конкретным текстам. Предложенные переводы подобраны не случайно и дают целостное представление о том, какими буддийские традиционалисты-тхеравадины (а они — основные информанты по эпохе первых философов) видели небуддийских участников начального индийского дискуссионного клуба, Будду как проповедника-философа и характер его диалогов с ними. За исключением главы из поэмы Ашвагхоши «Буддачарита» и фрагмента «Ланкаватара-сутры», написанных на санскрите, все первоисточники, включенные в приложение, были составлены на пали.

Что же касается основной «апелляции» представляемого учебного пособия к тем, кто будет работать с ним, то она уже была «выписана» и звучала так: «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 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; и если он не захочет рисковать с переводом своего текста, то благоразумно поступит, оставив его просто в транслитерации. Автору показалось, что возможность допустить какие-то aberrации 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»¹.

За реконструкцией биографий и учений действующих лиц начальной индийской философии следует компаративистский этюд, посвященный сопоставлению их с греческими философами. Завершает основную часть книги экскурс во «внутрииндийскую» компаративистику — типологические сопоставления начального и последующих периодов индийской мысли.

¹Шохин, 1997. С. 3–4.

1. «Индийская философия» и индийская философия

Настоящий курс 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 уж мы позволяем себе такое словосочетание, должны обладать родовыми признаками философов. Предположение же состоит в том, что мы берем на себя ответственность как-то раскрыть эти родовые признаки философов применительно и к таким философам, как индийские.

1

Категоричность утверждения, что первые индийские философы были также философами, может показаться вполне излишней — как нормативное высказывание тавтологического типа, вроде «масло масляное», а «морфий сонный» или, употребляя пример Канта, «каждое тело телесно». 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 новое². Дело в том, что, согласно широко распро-

²Тавтологические высказывания приведенного типа отличаются,

страняемой псевдоэзотерической печатной продукции претенциозных, но малообразованных местных и приезжих гуру, первые философы Индии были не философами, а чем-то намного более значительным и, соответственно, другим. Образ индийских философов в современном псевдоэзотерическом прочтении — это образ «махатм», тайно руководивших из страны Шамбала духовной эволюцией человечества 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 может быть уже «другом человечества», суть не философ, но персонаж мифологии. Поэтому, категорически утверждая, что первые философы Индии были «только» философами, мы сразу дистанцируемся от агнийоги, 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 к первым среди них, мы вступаем, конечно, не в конфликт, но все-таки в полемику с двумя тенденциями современной сравнительной философии или, иначе, философской компаративистики³.

согласно кантовским «Прологоменам», 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, 1994. Т. 4. С. 18]).

³Термин «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, 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».

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 — духовно-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. В лице последних мы имеем и идеологов неоиндуизма, для которых только что обрисованная схема⁴ 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 стал уже менее популярен, но отнюдь не превратился еще в достояние истории. В более обтекаемой форме он нередко выражается в утверждениях, что философия в Индии — не столько система умозрений, сколько определенный «образ жизни», направленный на достижение «освобождения», а потому и сам объект поня-

⁴ Она была намечена уже в знаменитом юнговском эссе «Различие восточного и западного мышления» (1939), где Запад и Восток противопоставлялись друг другу как носители экстравертности и интравертности, правда, без оценочных суждений, так как в обоих случаях была усмотрена «попытка подчинить “естественность” жизни разуму» (см.: [Юнг, 1988]).

тия «философия» в Индии имеет существенно иное, нежели в Европе, содержательное наполнение⁵. 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 универси-

⁵Такова, фактически, официальная позиция Индийского философского конгресса, в чем автор этих строк мог лично убедиться, присутствуя на заседаниях, посвященных его платиновому юбилею в Дели в декабре 2000 — январе 2001 г. Данную позицию поддерживают, разумеется, с оговорками, и некоторые видные западные индологи, например, виднейший американский исследователь и организатор исследований индийской философии К. Поттер. Его оппонент, один из наиболее смелых индийских историков индийской философии Дая Кришна очень уместно отмечал, что результатом доведения «индийской философии» до положения «лавки древностей» является тот печальный факт, что она лишена возможности формировать «философский климат» для современной мысли где бы то ни было, в том числе и в самой Индии. «Ответственность за это лежит в значительной мере на тех, кто писал о ней, стремясь создать впечатление, что индийская философия не есть собственно философия, но нечто другое — более, как они считают, глубокое, но не относящееся к тому классу вещей, который сегодня обозначается соответствующим названием» [Daya Krishna, 1992. P. 16]. При этом, по мнению Дая Кришны, интересен следующий парадокс: авторы, мифологизирующие индийскую философию, как правило весьма охотно пускаются в компаративистику, невинно забывая, что они должны обосновывать приводимые ими параллели в общем контексте радикального отличия индийской философии от западной, состоящего, по их убеждению, в том, что первая внутренне и сущностно связана с «духовным освобождением», а вторая — не связана.

тетах 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 еще и неевропейским народам — значит совершать над их сознанием насилие, неоправданное применительно к истории и самой европейской культуры. Таково мнение весьма авторитетных Н. Смарта, Дж. Ларсона или Хадзиме Накамуры, который вообще предложил заменить категорию «философия» понятием «глубоко фундаментальной межкультурной познавательной антропологии»⁶. В результате этого «нового подхода» могут быть сняты пограничные столбы между философией, с одной стороны, и религией, литературой, искусством, правом, наукой и прочими «познавательными направлениями» — с другой⁷.

2

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», а 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.

⁶См.: [Larson, Deutsch, 1988. P. 11].

⁷Вполне в духе Р. Рорти, для которого философия и литература различаются только формой изложения одного и того же содержания, без учета, разумеется, того неоспоримого гегелевского открытия, согласно которому формальные различия являются уже и содержательными.

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 менталитетов. Однако с логической точки зрения, эта дискретная картина, в которой «индийская философия», «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 (само слово производно от латинского *species* — «вид», «разновидность») может иметь место только на фоне чего-то общего, родового, а в данном случае утверждается лишь специфичность метров в сравнении с килограммами. Таким образом, дискретная картина философий как демонстрация их специфичности разрушает сама себя и есть результат самообмана тех, кто ее отстаивает (если, разумеется, здесь не преследуются иные, прагматические цели, к философии отношения не имеющие).

Отвержение универсальной значимости понятия «философия» логичнее, чем только что рассмотренная картина: лучше уж, конечно, утверждать, что треугольников нет вообще, чем настаивать на возможности существования треугольников круглых. 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 того же, 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 основоположный 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 следует изучать ради получения хорошего образования и частично для реализации политической карьеры; философ — это тот, кто общается с Божеством или, иначе, 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 вполне излишней⁸. Если подобный плюрализм в понимании философии налично уже у одного из первых мыслителей, 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 диалога⁹.

3

И тем не менее шансы философии сохранить свои позиции в качестве универсалии человеческой культуры ока-

⁸См.: [Платон, 1971. С. 285–320].

⁹Определенное представление о размахе этого плюрализма дает образцовая немецкая историко-философская энциклопедия, основанная И. Риттером; она предлагает выстроенный в хронологической последовательности 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», соответствующая по объему весьма солидной монографии: [Wörterbuch der Philosophie, 1989. S. 571–923].

зываются 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 познавательной-исследовательской деятельности. Выясняется, что с самых ранних времен, когда греки, собственно, и создавшие, и открывшие такой феномен, как *философия*, анализировали ее предмет, они не сомневались, что этот вид познания имеет три сферы своего применения: «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 сократических школ. А с того периода, когда руководство Академией перешло к ученику Платона, преемнику в должности схолаха Спевсиппа — Ксенократу (395–314 гг. до н. э.), логика, физика и этика уже были утверждены в Афинской школе как основные предметные области 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 тела¹⁰. Греческие

¹⁰Так, стоики обращаются к образу живого существа, сравнивая логику с костями и жилами, этику — с мясистыми частями, а физику — с душой, или яйца, 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, 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 1025 b 20–25 и след.), и это деление было достаточно популярно и в древности, и в средневековье. Но, во-первых, здесь классифицируются знания вообще, а не только собственно философские, во-вторых, в основу этого деления было положено отношение объектов знания к субъекту (предметы «теоретических» дисциплин

доксографы II–III вв. н. э. (самые известные из них — Секст Эмпирик и Диоген Лаэртский) уже классифицировали всех философов преимущественно по этим трем областям. Логика, физика и этика в качестве обязательных предметов философского куррикулума перешли в Средневековье (в том числе и арабо-мусульманское), из него — в Новое время. Даже Кант, совершивший, как известно, «коперниканский переворот в философии» и открывший новую эпоху в философской истории, полностью их признал и считал нужным лишь по-новому их обосновать¹¹. Таким образом, философы единодушны в том, что **учение о познании, учение о сущем и учение о должном** — основные предметности 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, далее, 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 «обыч-

независимы от субъекта, тогда как он сам участвует в создании того, что изучается «практическими» и «творческими»), а не собственно предметная структура философии.

¹¹Предисловие 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 образом отчасти увериться в его полноте, отчасти получить возможность правильно определить необходимые подразделения» [Кант, 1994. Т. 4. С. 221].

ной научной» тем, что ее объектами являются проблемы сущего, должного и самого познания, и соответствующие им понятийные ряды. Таковыми были предметы и первых философов Индии.

2. Основные периоды истории индийской философии

Историку любых цивилизационно-культурных процессов в любом регионе мира для работы необходимо, как и любому другому ремесленнику, по меньшей мере два условия — наличие материала, с которым он работает, и инструментарий, которым он работает. Основным инструментом, с помощью которого этот историк может что-то делать со своим материалом и к которому он подбирает другие инструменты, является для него периодизация материала. Причина этого вполне понятна: периодизационный принцип определяет для историка то, что является для него в его материале существенным и каким он этот материал представляет себе вообще. Историк философии, а значит и индийской философии, не может быть здесь исключением. Поэтому неудивительно, что, начиная с первой попытки обобщения истории индийской философской мысли, которая фиксируется уже два десятилетия спустя после учреждения научной индологии (а это была та индология, которая, начиная с первых публикаций «первооткрывателя санскрита» У. Джонса¹², стала работать над памятниками индийской культуры, опираясь на первоисточники), мы име-

¹²Первая научная ассоциация в Индии, председателем которой стал Джонс, «Бенгальское азиатское общество», была учреждена в 1784 г., а в 1791 г. был открыт первый санскритский колледж в Варанаси (Бенарес). Первыми научными переводами санскритских памятников (того же Джонса), основанными на сравнительном языкознании, были английские версии «Законов Ману» и «Шакунталы», а в 1785 г. Ч. Уилкинс перевел «Бхагавадгиту». До Джонса европейцы знали индийские памятники лишь в их персидских версиях в переводах на латынь.

ем дело и с попытками применения к текстам индийской мысли определенных способов ее периодизации.

1

Фактически, однако, начиная с тех давних времен и до конца XX столетия — эпохи развитой, разветвленной, специализированной и пользующейся современными историко-текстологическими методами индологии — речь идет об одном и том же способе схематизации истории индийской философии. В соответствии с ней, единый культурный феномен «индийская философия» начинается уже с космогонических спекуляций гимнов Ригведы и заговоров Атхарваведы, развивается в истолкованиях Брахман и уже целых онтологических и этических концепций в диалогах Упанишад, завершающих первую стадию истории философии в Индии, над которой поэтапно надстраиваются все последующие, начиная с философии «Махабхараты» (прежде всего «Бхагавадгиты»), Джины, Будды и их последователей. За этими ранними фазами истории индийской философии, которые характеризуются как «несистематические», следуют фазы индийских «философских систем», которые связываются с основополагающими текстами шести брахманистских систем-даршан, а также с буддийскими школами, и распределяются на период составления этих основополагающих текстов и период комментирования их. В итоге мы имеем общую последовательность «фактов индийской философии» чисто кумулятивного характера, с различием подстадий двух больших стадий — несистематической и систематической, а сам феномен «индийская философия» перекрывает без малого три тысячелетия, начиная с вопрошания ведийских риши о том дереве, из которого было вытеcano мироздание, и завершая метафизическими и логико-эпистемологическими трактатами индийских современников Декарта, Локка и Лейбница.

Указанная модель периодизации индийской философии представлена в ее «родовых признаках» в работах (в хро-

нологическом порядке): «О языке и мудрости индийцев» Ф. Шлегеля (1808), в «Теогонии, философии и космогонии индусов» М. Бьорнстьерны (1843), в индийских разделах «Очерка истории философии» В. Юбервега (1862), «Учебника по истории философии» А. Штекля (1870) и «Истории философии» А. Фуйе (1875), в «Материалах к истории философии Индии» П. Реньо (1876–1878), в индийском разделе «Истории философии по идейному содержанию и обоснованиям» Н. Баумана (1890), в индийских томах «Всеобщей истории философии» П. Дойссена (1894), «Философии Древней Индии» Р. Гарбе (1897), «Шести системах индийской философии» Ф. Макса Мюллера (1899), в «Очерке индийской философии» П. Дойссена (1907), в «Индийской мысли: прошлой и настоящей» Р. Фрэзера (1915), в «Истории индийской философии» С. Дасгупты (1922), в «Индийской философии» С. Радхакришнана (1923), в «Истории индийской философии» Дж. Туччи (1923), в «Истории восточной философии» Р. Груссе (1925), в «Индийской философии» О. Штраусса (1925), в «Истории индийской философии» С. Белвалкара и Р. Ранаде (1927), в «Очерках индийской философии» М. Хириянны (1932), в «Индийском идеализме» С. Дасгупты (1933), в философских разделах С. Дасгупты и Т. М. П. Махадэвана в «Культурном наследии Индии» (1937), в «Философии индийцев» Г. фон Глазенаппа (1949), в «Эволюции философии в Индии» К. С. Мурти (1952), в «Идеалистической мысли Индии» П. Т. Раджу (1953), в «Истории индийской философии» Э. Фраувалльнера (1953–1956), в «Истории индийской философии» В. Рубена (1954), в антологии «Тексты индийской философии. Начало философии в Индии» В. Рубена (1955), в «Истории индийской философии» Дж. Синхи (1956), в «Философах Индии» Ф. Шалле (1956), в статье Дж. Туччи «Индия» для итальянской философской энциклопедии (1957), в первом томе советской шеститомной «Истории философии» (1957), в «Хрестоматии по индийской философии» С. Радхакришнана и Ч. Мура (1957), «Истории индийской философии» У. Мишры (1957), «Критиче-

ском обзоре индийской философии» Ч. Шармы (1960), в статье Н. П. Аникеева «Индийская философия» для советской философской энциклопедии (1962), в «Истории индийской философии» Д. П. Чаттопадхьяи (1964), «Руководстве по истории философии» В. Тотока (1964), в антологии «Начала индийской философии» Ф. Эджертона (1965), в статье Н. Смарта «Индийская философия» для американско-английской философской энциклопедии (1967), в работе «Индийская мысль: критический обзор» К. Дамодарана (1967), в «Развитии философии», ставшей четвертой частью многотомного «Общественного развития Индии» В. Рубена (1971), в «Очерке индийской философии» А. Уордера (1971), в «Философских традициях Индии» П. Т. Раджу (1971), в «Основаниях индийской философии» Б. Сингха (1971), в «Трех первоисточках индийской философии» Н. Джоши (1972), в «Приглашении к индийской философии» Т. М. П. Махадэвана (1974), в издании «Индийская мысль. Введение» Д. Бишопы (1975), во «Введении в индийскую мысль» А. Хермана (1976), в «Основаниях индийской философии» П. Рао (1970-е годы), в философском разделе В. Хальбфаса для дармштадтского «Введения в индологию» (1979), в американском «Словаре философии и религии» У. Риза (1980), в «Философии в Индии» К. С. Мурти (1985), в статье С. Бхаттачарьи «Индийские философии» для американской энциклопедии по религии под редакцией М. Элиаде (1987), в индийском разделе издания «Как и почему возникла философия в различных регионах?» (1988), в статье «Индийская философия» А. Чакраварти для весьма авторитетного «Оксфордского справочника по философии» Т. Хондерика (1995) и во многих других изданиях¹³.

Приведенный здесь перечень охватывает только наиболее известные обобщающие работы по истории индийской философии, но он, кажется, достаточен, чтобы продемон-

¹³Приводятся даты первых изданий соответствующих публикаций. За соответствующей библиографией читатель отсылается к [Шохин, 2004. С. 14–15, 397–402].

стрировать «непререкаемость» указанной периодизационной модели в научной литературе. Можно добавить, что она является определяющей и для составителей традиционалистских индийских «доксографий», выходящих преимущественно на хинди¹⁴, и для европейских философов, и даже нефилософов. Потому мы считаем возможным называть ее **стандартной периодизацией** истории индийской философии.

Список названных авторов внушительен и демонстрирует идейный и научный разброс: от марксистов до неоиндуистов и от позитивистов до эссеистов. Однако все они создают образ индийской философии, по которому ее история может объединять самый гетерогенный материал (см. выше). Рассмотренному «широкому подходу» к истории индийской философии соответствуют и две другие установки, наглядным образом свидетельствующие о том, что собственно культурологические демаркации в индологии игнорируются. Поскольку считается, что философия восходит уже к самым первым памятникам индийской культуры, начиная с «Ригведы» (наиболее поздние ее составляющие датируются рубежом II–I тыс до н. э.), она мыслится здесь как нечто присущее самому индийскому культурному этосу (фактически и этносу) *имманентно*, является его неотъемлемым, природным модусом. Кроме того, общая историческая панорама индийской философии представлена в периодизации *линейного типа*, которая соответствует эволюциям, маркируемым прежде всего преобладающими жанрами литературы той или иной эпохи (подразумевается, что в каждую из них была своя философия): «ведийская философия» — «философия Упанишад» — «эпическая философия» — «философия сутр» — «философия комментариев». Иногда, правда, в эту схему вносятся частные коррективы: например, одни историки индийской мысли пытаются выявить ее истоки еще раньше, чем в Ригведе —

¹⁴Примерами могут служить монографии Ачарьи Баладэвы Упадхьяи «Индийская философия» (1977 — первое издание 1942) и Арджуны Мишры «Основные доктрины индийской философии» (1962).

скажем, в «протофилософии» печатей Мохенджо-Даро, а некоторые, наоборот, видят в Ригведе еще только предфилософию, начиная «настоящую философию» с Упанишад; другие же авторы, и их немало, «наращивают» последний из названных больших периодов индийской философии, сопоставляя с «философией комментариев» философию вишнуитских, шиваитских и шактистских «сект» (иногда эта «сектантская философия» вводится и в «философию сутр»). Тем не менее, общая кумулятивистская схема от этих частных «подвижек» не меняется, и уже и без того «широкий подход» к истории индийской философии как правило «расширяется» еще больше. Из любых правил бывают исключения. Были они и при концептуализации истории индийской философии, но исключения¹⁵, как известно, только подтверждают правила.

¹⁵К таким исключениям относятся известные сейчас, видимо, только самому узкому кругу историографов индийские разделы в общих историях философии первой половины XIX в. Г. Риттера и В. Кузена. Первый поставил прямой вопрос, действительно ли индийцы во все периоды существования их литературы философствовали, и попытался разграничить эпохи «воспаряющей» мифотворческой фантазии и собственно философской рефлексии. Второй, полемизируя с получившими уже в то время распространение европоцентристскими воззрениями, отстаивает мысль, что «в Индии была философия, отличная от мифологии», и соотносит ее с даршанами, которые отличаются от дофилософии логико-рациональными средствами познания. Среди представителей отечественной историко-философской науки XIX в. можно назвать О. М. Новицкого, усмотревшего и в Индии критерий появления собственно философии — «обращение мысли на саму себя», а также А. А. Козлова, разграничивавшего индийскую философию и религию при всем признании их исторических связей; попытки различать историю философии и историю религии на материале буддизма обнаруживаются в работах В. П. Васильева. Из современных изданий следует выделить, в первую очередь, фундаментальную продолжающуюся многотомную серию «Энциклопедия индийских философий», основанную в 1970 г. К. Поттером, организаторы которой, выпуская тома, посвященные отдельным направлениям индийской философии (первый был посвящен ньяя-вайшешике до Гангешы Упадхьяи, один из последних — средневековой буддийской философии), не включают тома по «ведийской философии», «философии Упанишад» и даже «эпической философии».

Подобный консенсус мнений свидетельствует больше, чем о простом консерватизме историков индийской философии — о том, что сами «истории индийской философии» давно утвердились в качестве некоего литературного жанра, напоминая инвариантные описания индийских гимнософистов (нагие аскеты-мудрецы, встретившиеся с Александром Македонским) у античных, а затем и средневековых историков и доксографов. И здесь нельзя не отметить, что даже историки греческой философии — той области, где периодизационные схемы должны были быть в силу устойчивого традиционализма вовсе непререкаемы, — в большей мере идут на реформы. Некоторые из них уже склонны допускать, что генезис реальной греческой философии не обязательно начинается с Фалеса¹⁶.

2

Следует признать, что рассмотренная схема истории индийской философии не смогла бы продержаться столь длительное время, сохраняя свои позиции и поныне¹⁷, если бы ее ткань не содержала некоторых добротных ниток. Прежде всего у нее есть явные исторические заслуги: первопроходцы данной периодизации отстаивали автохтонность и самостоятельный исторический путь индийской философии в период полного преобладания европоцентристских установок в историко-философских штудиях¹⁸. Далее, без-

¹⁶См. в связи с этим: [Lloyd, 1979; Bonus, 1979].

¹⁷Это, правда, не означает, что данной периодизации придерживаются все индологи, работающие с конкретными текстами и конкретными проблемами — речь идет о том, что от нее не отказывается практически никто из тех, кто пишет обобщающие работы по индийской философии, составляет антологии или статьи для энциклопедических изданий.

¹⁸Эти установки были представлены прежде всего Гегелем, а затем А. Шwegлером, Й. Фризом, Э. Целлером, Г. Зигвартом, Ф. Михелисом, Й. Эрдманом, Е. Дюрингом, Дж. Льюисом и большинством историков философии, которые категорически отказывались признавать в неевропейской мысли что-либо большее, чем отдельные философы, неотделимые от мифологем, и, в лучшем случае, исторический фон

условно верным является признание значимости континуальности в индийской традиционной мысли (на то она и традиционная), а единство индийской культуры оправдывает соотнесение истории мысли с более общими культурными процессами. Наконец, историки индийской философии вполне правомерно признают объем значимости самого появления основополагающих текстов в истории индийской мысли, которые они связывают, правда, только с сутрами — прозаическими пропозициями, кодифицирующими учение того или иного направления (хотя можно было бы говорить и о том, что в ряде философских направлений, притом первостепенных, функцию сутр выполняли «научные стихи» — карики), а также значение комментаторского жанра в истории индийской философии, который, действительно, был определяющим.

Решающий недостаток этой общепринятой доксографической схемы заключается, однако, в том, что в нее никак не заложена концепция самой философии, которая осмысливается в этих периодизационных построениях скорее этимологически — как «любовь к мудрости», нежели культурологически. Второй недостаток, вытекающий из первого, состоит в отсутствии обращения к самой философской деятельности (а философия есть не что иное, как особая теоретическая деятельность), и, соответственно, тех коммуникативных и организационных отношений, в которые были вовлечены ее участники. Иными словами, историки индийской философии игнорируют не что иное, как **родовые признаки философии** при обобщении своего материала, а это примерно соответствует тому, как если бы историк индийского языкознания, поэтики или теории искусства не взял бы на себя труд задуматься о том, что представляют собой эти феномены теоретической мысли как таковые, и не обязывает ли изучение их и в истории Индии давать себе отчет в том, чем они являются сами по себе.

для реальной философии — «философии, начинающейся с Греции». О классическом периоде историко-философского европоцентризма см.: [Halbfass, 1981, S. 172–180].

А потому вопреки «индологическому мэйнстриму» автор этих строк неоднократно предпринимал попытки провести показавшиеся по крайней мере ему четкими демаркационные линии между *еще-не-философией* и *уже-философией* в индийской культуре, избегая их смешения. Исходя из того, что все философские тексты являются **мировоззренческими**, но не все мировоззренческие — **философскими**, он посчитал, что принимаемое в индологии за само собой разумеющееся введение в историю индийской философии древнеиндийского гносиса (основными представителями которого были поздневедийские риши и мудрецы Упанишад) наряду с древнеиндийской теоретической рефлексией, реализовавшейся в исследовательской работе с мировоззренческими суждениями и понятиями, является культурологически совершенно некорректным. Именно в том, чтобы отделить теоретическое от нетеоретического в истории индийской мысли, смешение которых было бы равнозначно, например, введению в историю индийского языкознания истории самих индийских языков, в историю поэтической теории — истории самой поэзии, а в историю эстетических концепций — истории искусства, и состоял основной методологический замысел проделанной им работы.

Далее, исходя из трактовки философии как **особой теоретической деятельности**, автор этих строк счел правомерным, выведя из непосредственной истории философии то, что признакам этой деятельности не соответствует, ввести в нее те параметры, которые являются для нее определяющими¹⁹ — способы организации данной деятельности и способы коммуникации ее субъектов. Здесь он обна-

¹⁹Отчасти этот подход к философии был характерен и для некоторых крупных европейских философов XX в. Так, например, Л. Витгенштейн открывает лекции «михайловского семестра» 1930 г. вопросом о том, что такое философия, и отвечает на него следующим образом: «Что мы фактически делаем, это приводим в порядок наши понятия, вносим ясность в то, что *может* быть сказано о мире... Эта деятельность по прояснению и есть философия». См.: [Витгенштейн, 1993. С. 290].

ружил попытки осмысления истории философии в рамках социологии философии, а также институционального подхода, который был уже достаточно давно освоен на материале истории античной философии²⁰. Примененные к ис-

²⁰В монументальной монографии английского культур-социолога Рэндалла Коллинза «Социология философий. Глобальная теория интеллектуального изменения» (1998) цель исследования выражена как попытка «представить динамику конфликта и альянса в интеллектуальных сетях, которые наиболее длительное время существовали в мировой истории». Сказанное означает, что в центре внимания учебного — не философские доктрины, а сети интеллектуальных связей между философами. Среди этих связей различаются вертикальные (учителя — ученики) и горизонтальные (пропоненты — оппоненты), и их взаимодействие обеспечивает долговременные «траектории мышления». Эти траектории, в свою очередь, направляются борьбой мыслителей и их групп за «пространство интеллектуального внимания», иными словами, конкуренцией за аудиторию. Этим коммуникациям в истории философии придается решающее значение, так как «мыслители не предшествуют общению, но сам коммуникативный процесс создает мыслителей в качестве своих узлов». Задача видится в выявлении особенностей «конкретных традиций интеллектуальных практик» в каждом большом культурном регионе под углом зрения «соревнования между философами», в том числе в «цепочках интерактивных ритуалов». См.: [Коллинз, 2002. С. 45–46, 48, 59, 67].

В монографии же одного из ведущих отечественных антиковедов Ю. А. Шичалина «История античного платонизма в институциональном аспекте» (2000) подводятся итоги исследований и самого автора, и его предшественников в области изучения эволюции школ античной философии как институтов генерации и трансляции философского знания и прежде всего определяющей среди них — платоновской Академии. Автор, как бы в противоположность Коллинзу, считает методологически порочными любые попытки осмыслить историю философии исходя из нефилософских оснований, игнорируя или хотя бы недооценивая значение поисков философами самой философской истины. К числу своих основных предшественников Шичалин относит К. Прехтера, в программной статье которого «Школы и направления в неоплатонизме» (1910) впервые в историографии было проакцентировано значение институционального аспекта для изучения античного платонизма, Г. Кремера, сделавшего ряд существенных открытий в связи с пониманием роли школы в формировании специфики платоновского учения (1971), Дж. Линча, выявившего сам статус философских школ в античности (1972) и показавшего, что они не являлись религиозными объединениями — тиасами (как предполагал в свое время классик антиковедения У. фон Виламовиц-Мёллендорф),

тории индийской философии **коммуникативно-институциональные** параметры философской деятельности как таковой хотя и не могут сами по себе обеспечить понимание объема самой философской мысли (вопреки тем, кто считает, что едва ли не все в философии можно объяснить соперничеством философов или задачами преподавания философии²¹), однако могут помочь понять весьма многое: в каких жилищах (школах) обитали индийские философы, как они их обустроивали и сменяли, а также в какие отношения они вступали со своими соседями в других школах; хотя это не может позволить нам читать в душах философов, как в книге.

Но и то, что можно таким образом выяснить, очень немало, разумеется, при условии отказа от всяких «теософических» историко-философских схем или оценочного подхода, типа того, который демонстрируют, например, многие индийские (и не только) ведантоцентристы, типологически близкие к позиции платонизма. При этом из двух аспектов философской коммуникации в периодизационную схему должен быть заложен прежде всего «вер-

Х. Дёрри, основные работы которого (1976) привлекли внимание к проблемам трансляции школьной традиции в истории платонизма (в настоящее время разработку его материала продолжает М. Балтес), Дж. Глакера, существенно скорректировавшего сложившиеся представления о преемственности схолархов и внешней истории платоновских школ (1978) и, наконец, Л. Вестеринка, наиболее подробно разработавшего институциональный аспект школ позднего платонизма в сборнике «Тексты и штудии по платонизму и византийской литературе» (1980). Предмет исследования составляет «институт философской школы в целом и те его моменты, которые обеспечивают специфические формы порождения, передачи и распространения философского образа мысли и жизни в античности — жанры философской литературы, способы преподавания в философской школе, межшкольная и внутришкольная полемика, формы диспутов, постепенное формирование техники и инструментария философского исследования» [Шичалин, 2000. С. 14–18, 55–57, 106].

²¹Критике «экстримов» и социологического, и институционального подходов к истории философии (при полном признании их положительного и конструктивного значения в целом) посвящены страницы монографии [Шохин, 2004. С. 33–34, 47–48].

тикальный», и уже затем — «горизонтальный» (см. выше), так как для того, чтобы осмыслить отношения людей с соседями, следует вначале узнать про их собственные условия жизни. А это означает, что **межшкольные взаимоотношения** должны изучаться в контексте **школьной истории** (которая включает их с необходимостью, поскольку дискуссия составляет необходимую часть философской деятельности). Поскольку же философская деятельность есть деятельность текстопорождающая (при этом, вопреки одному из двух цитированных выше авторов, соответствующие ей тексты могут быть не только письменными, но и устными, и не только прозаическими, но и метрическими), школьная история с неизбежностью должна трактоваться с учетом истории жанров соответствующих текстов. Классификация этих жанров должна быть, однако, существенно уточнена.

3

Отказ от безнадежно устаревшей с культурологической точки зрения стандартной периодизации индийской философии предполагает, прежде всего прочего, пересмотр ее нижней границы — исходя из родовых признаков той теоретической деятельности, которая может считаться философской. Этим временным отрезком оказалась, как было выяснено, шраманская эпоха индийской культуры, которая, исходя из современных датировок нирваны Будды как ее итоговой фигуры, завершается, скорее всего, где-то около 400 г. до н.э.²² Как было выяснено, и механизмом и

²²В XIX в. индологи принимали в качестве датировки жизни Будды отрезок около 607–543 гг. до н.э., опираясь на позднюю (не ранее XI в.) ланкийскую (цейлонскую) традицию, но к рубежу XX в. от нее в основном отказались (в 1915–1918 гг. эту традицию вновь пытался отстаивать индийский историк К. П. Джаявал). Впоследствии значительно более устойчивой оказалась другая датировка, основывавшаяся на хронологической интерпретации сведений более древних ланкийских хроник (Дипаванса VI. 1; Махаванса V. 21) и помещавшая жизнь Буд-

результатом свершившейся в середине I тыс. до н. э. шраманской интеллектуально-культурной революции было выступление на авансцене только что начавшей складываться индийской городской цивилизации людей, которые уже не довольствовались верой в авторитеты и опирались не только на свою интуицию, прокаленную на огне медитативных трудов, но и обращались к рациональной аргументации, отстаивая положения, согласно которым любое мировоззренчески значимое X может быть A , не- A , A и не- A одновременно или не A и не не- A .

ды в интервал 566 (563) — 486 (483) гг. до н. э. Согласно исчислениям названных хроник, между нирваной Будды и коронацией великого индийского императора и покровителя буддизма Ашоки прошло 218 лет, и, таким образом, отсчитывая эти годы от начала правления Ашоки в 286 г. до н. э. и его посвящения на царство в 283 г., получали соответствующие даты жизни Будды (продолжительность ее в восемьдесят лет ни у кого сомнения не вызывала и не вызывала). Датировку ок. 480-х годов для нирваны Будды отстаивали уже Ф. Макс Мюллер (477 г. до н. э.), Г. Бюлер, а за ними Г. Ольденберг, А. Барт, Дж. Флит, В. Смит и другие авторитетные индологи XIX–XX вв., а позднее ее приверженцами стали и такие первостатейные буддологи, как Э. Томас, А. Баро, Л. Эггермонт, Э. Ламотт, Л. Рену. Она же воспроизводится в большинстве историй индийской философии и литературы. Однако почти одновременно некоторые крупные индологи и буддологи сочли целесообразным ее упозднить, сдвигая нирвану Будды до 412 г. (Т. Рис Дэвидс), 388 г. (Г. Керн), 400 г. до н. э. (М. Винтерниц). Подробнее см.: [Winternitz, 1983, P. 4, 572–576]. В настоящее время эта «короткая хронология» жизни Будды, на которой настаивали многие японские буддологи XX в., получила авторитетную поддержку благодаря исследованиям ланкийских хроник и других источников у Х. Бехерта и других представителей гёттингенской школы буддологии. Доводы сторонников «длинной» и «короткой» хронологий стали предметом специальных конференций (материалы одной из них были опубликованы в сборнике [The Dates of the Historical Buddha, 1991]). Аргументы против принятой трактовки летоисчисления ланкийских хроник и в пользу упозднения датировки кончины Будды (которую отделяло от коронации Ашоки — по гёттингенским исчислениям — лишь от 130 до 90 лет) суммируются, в частности, в статьях: [Bechert, 1982; Бехерт, 1993]. Помимо анализа текстов, «короткая» хронология получает поддержку и со стороны археологии, которая не позволяет датировать ранее V в. до н. э. те города, с которыми были связаны узловы́е моменты биографии Будды

Первые философы Индии не только заимствовали диалектические и аналитические методы у своих непосредственных предшественников — ритуаловедов и языковедов жреческих школ, но и разработали собственные (в их числе приведенные выше тетралемму и антитетралемму). Затем они применили и те и другие к мировоззренческой проблематике и сформировали даже «куррикулум» обязательных предметов для дискуссий, в который входили вопросы о вечности Атмана и мира, бесконечности последнего, возможности существования «нерожденных существ», результативности человеческих действий и бессмертия «совершенного», наряду с другими, «факультативными» предметами. Появление множества философствовавших диссидентов-гимнософистов²³ должно было вызвать у «старорежимных» брахманов ассоциации с бурным половодьем, но

(в том числе самые значительные, такие, как Шравасти, Кушинагара, Вайшали, Раджагриха [Бонгард-Левин, 1985, С. 147.]). Диалоги Будды по текстам Палийского канона не оставляют сомнения и в том, что он был младшим современником наиболее известных мыслителей шраманской эпохи. Эти диалоги невозможно исторически интерпретировать, если не принять в качестве фактов, что к началу проповеди Будды умы своих современников давно уже начали смущать первые материалисты, весьма значительно был распространен адживикизм, пользовались авторитетом странствующие просветители паривраджаки, появились первые ученики Джини Махавиры, а также множество учителей, пытавшихся решать мировоззренческие проблемы на основании личного мистического опыта (ср. знаменитую «Саманнапхала-сутту» палийской Сутта-питаки, где все шесть знаменитых учителей шраманской эпохи предстают старшими современниками Будды). В результате совокупность аргументов позволяет считать, что датировка жизни Будды в пределах приблизительно 480-х — 400-х гг. до н. э. представляется более убедительной. Однако и в настоящее время некоторые известные буддологи продолжают отстаивать «длинную» хронологию, иногда на том лишь основании, что гёттингенская хронология дает «разночтения» в 40 лет (будто в истории Древней Индии мы можем требовать не меньшую точность дат, чем в истории античного мира). См., к примеру: [Schumann, 1997, S. 13–14].

²³Так эллины называли индийских философов со времен индийского похода Александра Македонского (327–325 гг. до н. э.), и это название, означающее «нагие мудрецы», сохранилось в европейской культуре всего Средневековья и отчасти даже Нового времени.

именно в этом был заложен фундамент всей последующей индийской философии. Придумать что-либо более несхожее, чем половодье и фундамент, пожалуй, очень трудно, но нечто общее и очень важное у них есть: ни на разлившейся реке, ни на голом фундаменте люди жить не могут, еще менее они могут создавать там семьи. Вывод из этого сравнения — для периодизации истории индийской философии, которую мы решили соотнести с историей школьной — напрашивается сам собой. Он состоит в том, что философские школы в Индии не могли появиться на первой стадии опытов философского исследования мировоззренческих проблем, когда начальное броуновское движение в одночасье появлявшихся **философствовавших индивидов и групп**, странствовавших из одного городка в другой, не могло еще создать преемственности. Для последней были, правда, созданы условия в виде создававшихся «реформаторских» общин, но реализоваться эти условия смогли уже только на следующих стадиях.

Наличие преемственности, или традиции, которая есть трансляция философского знания, является необходимым условием для осуществления трех основных направлений деятельности любой философской школы. Первое из них составляет собственно **внутренний учебный процесс** — посвящение учителями учеников в соответствующую традицию философского дискурса. Второе направление — **диалог с внешними**, при котором преследуются две основные цели — обращение их в собственную «философскую веру» и победа над ними с целью укрепления своих позиций в обществе и получения дополнительной поддержки со стороны сильных мира сего (чаще всего эти задачи решались одновременно, так как вознаграждаемая победа в публичном диспуте была также средством обращения побежденных в свое учение). Однако для большинства философских школ, если они были собственно философскими, а не эристическими, и для них истина имела также хоть какое-то значение помимо побед над соперниками, было актуальным и третье направление деятельности — сам

исследовательский процесс. Эти три основных формата школьной деятельности закономерно определяли и типы создававшихся школой текстов, в рамках которых осуществлялась иерархизация их жанров.

Первые **традиции** учебной и доктринальной **преемственности**, начавшие создавать соответствующие тексты — преимущественно рассчитанные на фиксацию индексов учений с учительскими пояснениями, предназначенными для внутреннего учебного процесса, обращения внешних и собственно философских изысканий — начали складываться в рамках тех течений, кружков, групп и религиозных общин, которые смогли пережить хаос шраманского брожения умов и выжить за счет множества погибших конкурентов, иные из которых влились в ряды победителей²⁴. Во многих случаях эти «школы в становлении» в институциональном аспекте представляли собой ряды близкородственных «философских кланов», в рамках которых каждая подшкола претендовала на гегемонию, но уравнивалась в своих устремлениях симметричными претензиями других подшкол.

Верхней границей раннего этапа истории индийской философии становится, таким образом, начало II в. н. э., когда эти образования упорядочиваются получающими преобладание школьными традициями, которые считают себя ортодоксальными представителями основных, по крайней мере, родственных, «философских кланов» и постепенно начинают почитаться таковыми и большинством внешних традиций. С целью их унификации создаются **канонические версии** соответствующих учений в виде **базовых текстов** (прозаические сутры, реже стихотворные карики), которые выполняют функции исходного материала для различных

²⁴Свидетельство палийской «Брахмаджала-сутты» о 62 философских позициях эпохи Будды, большинство из которых не находят аналогов в сохранившихся философских традициях, при всей своей нумерологичности и формальности в целом реалистично указывает на количественное превосходство погибших течений в сравнении с выжившими.

жанров комментаторских надстроек. Именно в первых комментариях к базовым текстам джайнизма, буддизма и шести классических брахманистских школ, и еще более в специальных полемических и исследовательских трактатах осуществляется начальное **схоластическое** системостроительство, параллельно с которым систематизируется и учебный процесс, обеспечиваемый, с одной стороны, учебными комментариями к тем же базовым текстам, с другой — специальными пособиями.

Начиная с IX в. в индийском философском сообществе происходят изменения, связанные с появлением философов-энциклопедистов, работавших в рамках разных традиций²⁵, вытеснением с авансены буддийских школ, серьезным потеснением санкхьи, «замещением» их новыми школами вишнуитской и шиваитской веданты (которая переживает интенсивнейшее дробление), синтетическими образованиями вроде ньяя-вайшешики или йога-санкхья-веданты. Одновременно отмечается углубление специализации в философских интересах в рамках отдельных школ и на межшкольном уровне, становление методологически отшлифованной школы новой ньяи, интенсивное создание компендиумов, в которых излагаются основные доктрины большинства или всех школ. Все сказанное свидетельствует о периоде **зрелой схоластики**, творческий потенциал которой реализовывался вплоть до XVII в. Поскольку схоластическое философствование не стало достоянием истории и в современной традиционной Индии, мы избегаем применения к индийской философии прилагательного «средневековый» (*средневековье* есть то, что должно иметь не только начало, но и завершение, которого пока что в Индии не произошло).

В итоге история индийской философии делится на че-

²⁵ Наиболее характерной в этом отношении фигурой следует считать Вачаспати Мишру. В настоящее время его относят скорее к X в., но нам более вероятной представляется более ранняя датировка деятельности этого философа, писавшего в традициях ньяи, веданты, мимансы, йоги и санкхьи.

тыре основных периода, три из которых занимают сопоставимое количество астрономического времени:

1) предшкольный период (шраманские философы и группы): **V в. до н. э.**;

2) школьный доклассический период (конгломераты родственных «философских кланов»): **IV в. до н. э. — II в. н. э.**;

3) школьный раннеклассический период (формирование основных школьных систем): **II–IX вв.**;

4) период зрелой схоластики (деления сложившихся школ и синкретические новообразования): **IX–XVII вв.**

Предметом настоящего исследования является первый из представленных периодов истории индийского философского творчества, в который и логически, и исторически были заложены условия последовавших.

3. *Философия и «дофилософия»*

Если первые признаки философии как теоретической деятельности в стране дерева Джамбу²⁶ обнаруживаются, как было выяснено, не ранее середины I тыс. до н. э., то можно предположить, что их поиски в гимнах Ригведы и Атхарваведы, кодифицированных к началу указанного тысячелетия, вряд ли могут оказаться, вопреки многим историкам индийской философии и составителям ее антологий, результативными. Но то же относится и к памятникам ранней брахманической прозы, которые вместе с ведийскими гимнами образуют корпус шрути — сакральных текстов брахманизма. Это, однако, отнюдь не означает, что открытия ведийских риши и их толкователей не представляют интереса для историка индийской философии. Вопрос о том, что он может и что не может извлечь из них для себя и почему, и станет предметом нашего осмысления.

1

Мировоззренческий материал названных текстов Ведийского корпуса содержит **поле генерации** тех самых **проблем и понятий**, которые в будущем стали предметом работы философа-брахманиста, а также, в соответствии с

²⁶ 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».

диалогическим характером философского дискурса, и его оппонентов.

В ранних, «фамильных», гимнах Ригведы выражены понятийные предпосылки будущей дхармы — представление о едином мировом порядке (*рита*), регулирующем смену явлений природы и взаимоотношения людей и богов (V. 62), за который отвечают Митра и Варуна, и о божестве, которое содержит в себе проявления отдельных богов (V. 3). В восьмой и девятой мандалах отвергается мнение скептиков, сомневавшихся в существовании царя богов Индры (VIII. 100), ставится вопрос о сущности, квинтэссенции вещей (IX. 97, 113). Для будущего индуистского религиозного мировоззрения весьма перспективным стало представление о том, что одно божество, например бог огня (Агни), может самовыражаться 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).

Новую стадию древнего «тайнознания» составляют пассажи отдельных гимнов X книги Ригведы. Здесь в ряде случаев появляются новые, абстрактные божества, минимально, в сравнении с другими, персонифицированные, которые на первый взгляд действительно можно принять за философские «начала мира». К ним относятся 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 четырех сосло-

вий-варн возник из тела Первочеловека, которого принесли в жертву боги (X. 90), допуская, впрочем, также, что у истоков мира лежит аскетическая энергия (*тапас*), из коей постепенно возникают «закон», «истина», ночь, волнующийся океан и год (X. 190). Те же ведийские «тайнозрители» увидели рождение «сущего» (*сат*) из «не-сущего» (*асат*), подразумевая под ними оформленный космос и начальный (точнее, безначальный), неформленный хаос (X. 72). Другие задавались вопросом о том, что представляло собой то состояние мира, которое предшествовало и сущему, и не-сущему (X. 129)²⁷. Дальнейшие памятники Ведийского корпуса воспроизводят мировоззренческие конструкции X книги Ригведы, но добавляют к ним свой новый мыслительный материал и в ряде случаев переструктурируют их.

Так, 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 Вираддж, «которая одна станет этим миром» (VIII. 10), а также Желанию (Кама), возникшему вначале как «первое семя мысли» (XIX. 52). Но здесь обна-

²⁷Этот шедевр древней мистической поэзии открывался каденциями:

«Не было не-сущего, не было и сущего тогда,
 Не было ни воздуха, ни небосвода за его пределами.
 Что двигалось туда-сюда? Где? Под чьей защитой?
 Что за вода была бездонная, глубокая?
 Не было ни смерти, ни бессмертия тогда.
 Не было ни признака дня (или) ночи.

Дышало, не колебля воздуха, по своему закону Нечто Одно,
 И не было ничего другого, кроме него. . . » [Ригведа, 1989–1999.

Т. III. С. 286].

руживается и новое начало мира — Время (Кала), которое собирает миры, охватывая их, будучи одновременно их родителем и порождением, сосредоточивая в себе мысль, дыхание, имя и аскетический жар. В Атхарваведе рассматривается, помимо названного, и Священное Слово — *Брахман*, которой уже видится высшей сущностью, составляющей основу мироздания (IX. 2; X. 2, 7–8; XI. 4, 8; XIX. 52–54 и т. д.).

В Белой Яджурведе²⁸, помимо введения новых сущностей, типа Мысли (*манас*) как «бессмертного света» в человеке (XXXIV. 1–6), воспроизводятся диалоги между хотаром и адхварью, которые обмениваются загадками об устройстве мира, в коих можно усмотреть отражение словесного состязания-*брахмодьи*, ставшего культовым истоком будущей мировоззренческой полемики — определяющего модуса философствования в индийской культуре (XXIII. 45–48).

В брахманах — базовых экзегетических памятниках Ведийского корпуса, — где сама экзегеза сакрального слова и действия построена на сложных и многоступенчатых корреляциях элементов жертвоприношения, человека и мироздания, выявляются, помимо названного, соотносительные приоритеты слова, мысли и первоначало мира — в виде как натуральных феноменов, так и мысли. По-новому переосмысляется и старый вопрос о том, что лежит у истоков мироздания — сущее или не-сущее. Здесь же мы впервые встречаемся с представлением о повторных смертях (*пунармритью*), которое станет истоком учения о реинкарнации. Наконец, в брахманах обнаруживается и начало знаменитой идентификации внутреннего ядра микрокосма с мировым первоначалом — Атмана и Брахмана (Айтарея-брахмана VIII. 28; Шатапатха-брахмана I. 4. 5. 8–11; VI. 1. 1; X. 5. 3. 1–2, 6. 3. 1–2; XI. 1. 6. 1 и т. д.).

²⁸Белая Яджурведа — та редакция Яджурведы, в которой сохранились только словесные составляющие ведийского ритуала без описаний и истолкований обрядов, содержащихся, наряду с ними, в Черной Яджурведе.

В араньяках, помимо указанного, прочерчиваются корреляции органов человека, соответствующих способностей и феноменов природного мира. Здесь же выражено представление об Атмане как достигающем все большей «чистоты» сообразно с иерархией живых существ, и при этом подчеркивается особое место человека в мире (Айтарея-араньяка II. 3. 1–2; II. 4. 1 и т. д.).

Наконец, в добуддийских упанишадах — древней «редакции» индийского гносиса — в многообразных контекстах диалогов соперников, а также наставников и учеников рассматриваются Атман, Брахман и Пуруша — как жизнеобразующие начала мира и индивида, пять жизненных дыханий-пран, состояния сознания в бодрствовании, сне и глубоком сне, способности чувств и действий (*индрии*), ум-манас и распознавание-виджняна (Брихадараньяка I. 3. 1; III. 7. 16–23) — и проводятся наблюдения над механизмом познавательного процесса (Брихадараньяка II. 4. 7–9; IV. 5. 8–9). Знаменитые «великие речения» упанишад — «Я есмь Брахман» (Брихадараньяка I. 4. 10), «Тот Атман есть, поистине, Брахман» (Брихадараньяка IV. 4. 5), «Ты еси То» (Чхандогья VI. 8–16) — предназначались для медитативной интериоризации адептом эзотерических жреческих школ переданной ему тайной истины, тогда как формула «Кто, поистине, знает того высшего Брахмана, [сам] становится Брахманом» (Мундака III. 2. 9) означала «программу» инициации в мистерию тайнознания. Атман=Брахман — непостижимое единство, поскольку «нельзя познать познающего», который определяется поэтому через отрицания: «не то, не то...» (Брихадараньяка II. 3. 6). В упанишадах впервые формулируется так называемый закон *кармы*, устанавливающий причинные отношения между поведением и знанием человека в настоящем и его реинкарнацией в будущем (Брихадараньяка VI. 2. 16; III. 2. 14, IV. 4. 5 и др.), а также учение о *сансаре* — круге перевоплощений индивида в результате действия закона кармы (Чхандогья V. 10. 7; Каушитаки I. 2 и др.), и об освобождении из

круга сансары знающего (*мокша*) в результате искоренения аффектированного сознания (Тайттирия II. 9 и др.)²⁹.

Если в загадках, задаваемых ведийскими риши, историки индийской философии видят начало философских спекуляций в Индии, то в построениях тех риши, о которых рассказывают древние упанишады — уже начало индийской метафизики, т. е., говоря языком европейской философии, теории сверхчувственных начал сущего, исследование природы, модусов и видов бытия. Будем, однако, иметь в виду, что упанишады — это своеобразные антологии речений древних мудрецов, содержащие также факты их полупоэтической биографии как эзотериков-учителей, окруженных избранными учениками, которые посвящены в мистику тайнознания.

Один из таких мудрецов — риши Уддалака Аруни, посвящающий в свое тайнознание собственного сына Шветакету, является одним из главных персонажей Чхандогья-упанишады. Уддалака велел сыну, дабы тот не остался единственным в его роду брахманом лишь по происхождению, а не по знаниям, пройти искус ученичества у знатоков Вед. Проучившись у них, по обычаю того времени, двенадцать лет, Шветакету вернулся домой «мнящий себя ученым». Отец, решив сбить с него спесь, интересуется, узнал ли он о том наставлении, «благодаря которому неслышанное 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 по одному куску глины 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

²⁹ Хорошее начальное представление о жанрах текстов Ведийского корпуса и их содержании дает [Эрман, 1980].

предполагает, что его почтенные учителя этого наставления не знали (иначе они просветили бы его), и просит отца наставлять его дальше (VI. 1. 1–7). 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. Он с ними не соглашается: «Как из не-сущего возникло сущее? Нет, дорогой, вначале это было сущим, одним, без второго» (VI. 2. 1–2). И здесь читатель этого текста по «реалистической онтологии» ждет, наконец, аргументации в пользу столь значимой точки зрения (хотя бы самого простенького довода в пользу положения *ex nihilo nihil fit*) и... никак ее не обнаруживает. Вместо этого Уддалака рассказывает сыну миф, 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 (которые он устанавливает посредством эксперимента), о природе сна и о том, как все сущее после смерти возвращается в то Сущее, которое вначале было «одним, без другого». Это наставление сопровождается назидательными примерами.

Если в Уддалаке видят реалиста, то в Яджнявалкье, основном протагонисте «Брихадараньяка-упанишад», П. Дойссен усматривал основателя идеалистической метафизики, а В. С. Соловьев имел в виду его, когда писал относительно «детского восторга» у мудрецов упанишад вследствие открытия картезианского принципа *cogito*³⁰. Таковой восторг у них действительно однозначно ощущается, но по поводу другого — открытия непознаваемости Атмана как познающего начала, которое само познаваемо никак не может быть, так как оно осуществляет познание всего, в том числе самого познания. В самом деле,

³⁰Соловьев, 1901–1903. Т. 8. С. 161.

великий риши Яджнявалкья, отвечая на вопрос почтенного Ушасты Чакраяны — вопрос всех вопросов: «Что же такое Брахман, который есть Атман внутри всего?» — заверяет его: «Ты не сможешь увидеть видящего видение, услышать слышащего слышание, помыслить мыслящего мышление, распознать распознающего распознавание. Таков твой Атман, что внутри всего» (III. 4. 2, ср. III. 7. 23; III. 8. 11, IV. 4. 2). Но затем Яджнявалкья, не предлагая никакого различения объектного и субъектного, отвечает другим брахманам на вопросы об отречении от мирского, подробно останавливаясь на том, что все «выткано вдоль и поперек на воде», вода на ветре, ветер на воздушном пространстве. . .

2

Мировоззренческие темы ведийских риши не являются сами по себе уникальными: главная из них соответствует мировому космогоническому мифу о появлении многообразия вещей из Мирового Первоначала путем его дифференциации действием им же порожденных демиургов, а также иной 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 в иранской «Ясне», в космогонических загадках удмуртов, в словесных испытаниях на состязаниях американских индейцев (потлач) и даже в целом классе сказок мирового фольклора³¹. Специфика может быть усмотрена 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 того, 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

³¹ Подробно об этих параллелях см. специальную статью: [Топоров, 1971].

не приходит, что их можно и, главное, нужно как-то систематизировать, а абстрактные проблемы остаются без «абстрактного решения». Разгадки гимна о сущем и не-сущем будут предлагаться и в поздневедийской литературе, но они не обнаружат путь «от мифа к логосу». То, что способна нам представить несуществующая «ведийская философия» — возможность понять, почему именно в Индии когда-то позже реальная философия возникнет, и это уже очень немало. Но пока нет еще и предисловия к ее будущей книге.

Диалог Уддалаки и Шветакету справедливо соотносится с философией веданты. Действительно, здесь обнаруживается устремленность мысли к тому первоисточку бытия, которое 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 позднее 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 не различны. Но будучи весьма сходны по «фабуле», пассажи упанишады 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 его тезис может считаться правильным 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 вторая разность 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 исследовательских методов, подобно тому как грамматические категории появляются только тогда, когда с ними работают исследователи-грамматисты, которые их и создают. Поэтому доктрину неразличности следствия и причины можно выявить в упанишаде, лишь прочитав ее глазами самих ведантистов, подобно тому, как и категорию «первоначала» (*arçhē*) можно обнаружить у Фалеса, Анаксимандра и Анаксимена (которые тоже считаются первыми греческими философами) лишь через понятийную систему Аристотеля.

Масштабность же открытия «чистого субъекта» Яджнявалкьей на заре древности не может не вызвать «детский восторг» и у самого спокойного историка мысли. Верно и то, что здесь обнаружится основа для будущего индийского *cogito*, встреча с которым действительно ожидает читателя уже комментария к «Брахма-сутре» Шанкары (VII–VIII вв.).

В одном пассаже этого текста Шанкара проделывает дискурсивную работу за древних риши, вербализуя только что приведенное их прозрение. Атман не может, вопреки мнению его абстрактного оппонента, познаваться через то, что мы бы сейчас назвали интроспекцией — он познается только через свидетельство текстов Вед. Почему? Потому что Атман может быть только «наблюдающим» (*sākṣin*), но никак не наблюдаемым (таковой может быть лишь его проекция — «индивидуальная душа» — *jīvātman*). Но здесь

же Шанкара вводит аргумент против скепсиса, определяющий для принципа *cogito*: он не может быть отрицаем, «поскольку и есть Атман того, кто стал бы его отрицать» (I. 1. 4). В другом пассаже основатель школьной адвайты отвечает своему новому оппоненту, что отрицаться может только нечто при-входящее (*āgantukaṃ vastu*), но никак не «собственное» (*svagūṇam*), «ибо Атман будет “собственным” и того, кто его отрицает» (II. 3. 7).

Казалось бы, и здесь речь идет о том же самом, о чем и у Яджнявалкьи. Но снова, как и в случае с Уддалакой, — о том же, но отнюдь не так же. У Яджнявалкьи того принципа, который был бы уже постулатом, а не просто интуицией истины, пусть и поразительной, еще нет. И нет по вполне понятной причине: «восторги» риши Упанишад были действительно «детскими», поскольку оные мудрецы еще не знали того радикального и последовательного философского сомнения, которому должен быть положен предел, еще меньше — то различие интроспекции и дедукции, из синтеза которых принцип *cogito* и конструируется.

В целях названия 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 последним 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»³². Исторически гносис идентичен дофилософскому мышлению, и он с той же логической необходимостью предшествует философии, с какой, пользуясь приведенными аналогиями (см. раздел 1), язык — языкознанию, который не может быть включен в историю лингвистики, но без которой последняя была бы невозможной. Существен-

³²Подробнее о характеристиках гносиса, который следует отделять от гностицизма — особой его «редакции», обнаружившейся в историческом квазихристианском эзотеризме II–III вв., — см.: [Шохин, 1994. С. 20–25].

но важное значение для будущей философии имел и тот состязательный момент, агон, который выразился в соревновании на загадки и отгадки, но которому предстояло стать формирующим фактором и для теоретического дискурса. Соотношение гносиса с философией в индийской культуре оказывается далеко не однозначным. С одной стороны, гносис отнюдь не завершается с наступлением эпохи философии, и тексты обоих типов воспроизводятся параллельно. С другой стороны, философы могут быть, а в Индии очень часто и были «по совместительству» гностиками (тот же Шанкара может служить классическим примером), и эти их ипостаси друг с другом в конфликт не вступали³³.

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

³³Здесь, правда, нет никакой индийской специфики, поскольку аналогичное «совместительство» мы обнаруживаем, например, у всех значительных представителей неоплатонизма, которым занятия оккультными фантазиями никак не мешали заниматься детальной инвентаризацией платоно-аристотелевского понятийного аппарата.

4. *Философия и «предфилософия»*

При всей важности и необходимости дофилософских спекуляций ведийских риши для будущих философов, даже самые изысканные из них³⁴ еще не обеспечивают их предметами рефлексии в точном смысле слова (поскольку эти предметы формируются в деятельности самих рефлектирующих теоретиков³⁵). Мы уже отмечали, что многие пассажи текстов Ведийского корпуса действительно содержали поле генерации тех самых проблем и понятий, которые стали в будущем предметом работы философа-брахманиста (см. раздел 3), но это «поле», дабы в нем смогли произрости семена философских изысканий, должно было быть для этого подготовлено — обработано начальными опытами теоретизирования как такового в соответствующей культуре. И здесь обнаруживается одна существен-

³⁴ Несомненно, что к ним, помимо «выписанных» выше рассуждений Удалаки о сущности и явлении и Яджнявалкьи о непознаваемости познающего и отрицательной характеристики Атмана как «не это, не это», следует отнести, наряду со многим, и цитированные строфы из гимна Ригведы (X. 129): «Не было не-сущего, не было и сущего тогда... Не было ни смерти, ни бессмертия тогда», где уже обнаруживаются предвосхищения будущих выходов мышления индийских философов за границы двузначной логики.

³⁵ 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, 1994. С. 83–84].

но важная черта индийской культуры. Если в других автохтонных «очагах» философствования — в Греции и Китае — начальная теоретическая деятельность практически совпадает с деятельностью философской, т. е. первые философы здесь являются почти и первыми теоретиками, то в Индии идет процесс весьма длительного и постепенного развития теоретической рефлексии, который рефлексия философская в известном смысле уже завершает, используя готовый исследовательский инструментарий для работы с мировоззренческими предметами. 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 осваиваются философами.

1

Эта индийская предфилософия приходится на период поздневедийской культуры — эпоху VIII–VI вв. до н. э. В это время пришедшие с северо-запада индоарии, уже успевшие разрушить культуру местного, автохтонного субстрата, завершали 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.

В этом можно увидеть особую гениальность индийского культурного этоса, но констатации этой гениальности недостаточно для того, чтобы понять механизм становления

индийского теоретизирования; необходимо учесть и 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 процедурной (обрядовые действия) и вербальной (священные формулы и гимны, сопровождающие действие) частях, но и тех эрудитов, которые знали все правила совершения обрядов и 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 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 (*паршад*). 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 (иначе их называют памятниками брахманической прозы) — антологий индийской иератической мудрости, датированных указанным отрезком времени, а также из более поздних текстов (веданги), 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 Яджнявалкья³⁶ советует в данном случае питаться лишь тем, что произрастает в лесу. Барку Варшна же допускает в данном случае употребление бобов. Составитель этого пассажа при-

³⁶ Яджнявалкья — признанный победитель соревнований мудрецов и эрудитов при дворе легендарного царя Джанаки, основной протагонист древней Брихадараньяка-упанишады (о нем см. раздел 3). В разделе III этого текста он вызывает на словесное состязание (*брахмодья*) 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 о «воспринимающем» и «воспринимаемом». 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, не это» (см. параграф). 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 Майтрейи, 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.

суждает победу Яджнявалкье как более последовательно: 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 аргументация силлогистического типа: *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 критерия 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 дикша³⁷ 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*)

³⁷В ведийской традиции — посвящение, которому подвергается жертвователь (*яджамана*) перед началом жертвоприношения *соме*. Я. В. Васильков отмечает тот момент, что в ведийской дикше, основная задача которой состояла во введении посвящаемого в сакральный мир, сохраняются элементы и архаической обрядности, в их числе функция стимуляции плодородия [Индуизм. Джайнизм. Сикхизм, 1996. С. 178].

или «установленному истолкованию» (*брахмана*) совершенных 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 — принесения ему в жертву сладкого или кислого молока, которое «замещает» 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)³⁸.

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») и соответствующего предмета, референта (Индра). Аргументация сторонников «Махендры» соответствует по типу аргументации Ашадхи Ваясы в связи с постом перед жертвой новолуния, но она уже представлена в выраженно 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 “вели-

³⁸Отрывок переведен по изданию: [Satapatha-brahmanam, 1938. P. 97].

ким”, 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 представляется очевидным: 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 ясное аналогическое заключение от видимого к невидимому. Поэтому в отличие от аристотелевского силлогизма, вполне монологического, индийский является диалогическим — он обращен к конкретному оппоненту и к 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 параллелях этому явлению и в европейской философии, так как философствование вообще осуществляется в ситуации дискуссии, поляризации мнений, наличия альтернативных способов решения вопроса. Но в Индии философская деятельность как таковая станет неотделимой от функционирования «дискуссионного клуба». И истоки этой закономерности лежат именно в начальной, парадигмальной ситуации полемики между

жрецами-эрудитами в поздневедийский период. Здесь же оказывается заложеной и другая (хотя и связанная с обсуждаемой) особенность будущей индийской философской ментальности: обосновать что-то — значит привести максимально точную, убедительную, удачную аналогию, пример (в Европе хотя и признавалось, что «все познается в сравнении», но не сомневались и в том, что «сравнение еще не доказательство»).

Диалектика разрабатывалась и в дискуссиях по проблемам интерпретации различных уровней сакрального, ведийского языка, и тут мы обнаруживаем теоретические достижения, опережающие 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, а 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 забытым, «темным» 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. 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 братьями Гримм, А. Куном, В. Маннградтом, Ф. Макс Мюллером, А. де Губернатисом и другими).

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, скорее всего, отстаивал свой тезис средствами рациональной 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 (*ушман*), смычные согласные (*спарша*), гласные (*свара*) 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 (III. 2. 1, II. 2. 4). В «Чхандогья-упанишаде» также отмечено 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 (II. 22. 3–5). Из этой классификации можно «дедущировать» 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 усилении при произнесении, о «выравнивании» (имеется в виду мгновенная пауза между предыдущим и последующим звуками, как бы связующая, «выравнивающая» их) и о соединении звуков (например, $a + i = e$).

В поздневедийскую эпоху индийские языковеды сформулировали и 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 дискуссиями о делении имен на отглагольные и «независимые», слов на значимые и звукоподражательные и т. д. Во всех этих случаях древние индийцы, как уже было отмечено, предвосхищают многие 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 уже язык описания, метаязык. Так, в «Айтарея-брахмане» утверждается, что жертвоприношение является единством трех компонентов: «вкушение», «поглощение» и «отрывивание». 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 устрой-

теля 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 *A*, *B* и *C*, 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 с определенными стихотворными размерами, 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 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 отдаленного будущего философствования. Более близкие последствия для

философии имело то обстоятельство, что те, кто описывали эти ритуальные дни в ходе своих сложных понятийных игр, предлагали также простые определения достаточно значимых для философии реалий, например, настоящего и прошедшего времени. Однако ритуаловеды сделали немало и для будущей философской терминологии. Так, рекомендуя жертвовать богу Праджapati безрогую козу, чтобы она принесла жертвователю потомство и скот, составитель «Тайттирия-самхиты», одной из редакций Черной Яджурведы, вводит такое понятие, как «характеристика» (*gūra*) — характеристика человека, лошади, коровы, овцы, козы (II. 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» (*gūra*). 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 «Баудхаяна-шраутасутре» любая обрядовая церемония предстает в единстве пяти структурных компонентов: мантры соответствующего ведийского текста (*чхандас*), руководства и истолкования (*брахмана*), вера в эффективность обрядового действия (*шраддха*), метод совершения действия (*ньяя*), структура жертвоприношения (*самстха*). После их перечисления каждый из этих компонентов получает опре-

деление. Баудхаяна 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 приоритеты 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, в какой известная дефиниция Аристотеля «человек — это полисное животное» выражает квинтэссенцию культуры греческой. Согласно «Тайттирия-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 весьма значимое 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: [собственно] жертвоприношения — жертвоприношение богам, а дары жрецам — жертвоприношение человеческим богам, брахманам обученным и учащим» (IV. 3. 4. 4). 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 (*sudhā*) (1. 2. 2. 6)³⁹. Общество, таким образом, не только расписано как субъект жертвопри-

³⁹Ibid. P. 473.

ношения, но и наделяется тем, что можно назвать практическим идеалом, и все это осуществляется через систематизацию нескольких базовых понятий.

Так поздневедийские теоретики сформировали завершённый в нэтическом отношении космос традиционного индийского общества.

5. Эпоха первых философов. Основные источники, общие характеристики

Этому космосу, однако, пришлось уже очень скоро доказывать свою жизнеспособность в развернувшейся стихии хаоса, вызванного лавиной новых религиозно-аскетических течений, которые захлестнули северо-восточную Индию⁴⁰. Какие-то из этих течений представляли собой единые потоки, другие распадались на множество более мелких, но все они, затопляя одновременно и друг друга, смывали только что возведенные дамбы брахманистского «домостроительства». Смыть их полностью 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)⁴¹ — решающую для становления духовной культуры человечества, — индологи называют **шраманской эпохой**, ибо ее главными протагонистами были аскеты, лидеры новых религий —

⁴⁰Картина массового увлечения трудоемкими аскетическими практиками в рассматриваемую эпоху предстает из поэмы Ашвагхоши «Буддачарита» (VII. 3–5, 15–17).

⁴¹За тем, правда, существенным исключением, что «осевое время» Ясперса оказалось растянутым на период с 800 по 200 г. до н.э., включая в себя множество эпохальных по значимости периодов в истории человечества, тогда как то, что происходило в Индии, происходило необычайно быстро, в течение столетия, для истории в целом практически «в одночасье».

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: первые индийские философы были его непосредственными предшественниками и старшими современниками, а сам он в известном смысле завершает данный период, является его «итоговой фигурой» (см. раздел 2).

1

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 постепенно оказывать на них влияние в результате естественного смешения культуры победителей и побежденных. Обе группы факторов — и социальных, и этнических — вполне заслуживают внимания, но главную роль сыграли все же не они.

С шраманскими религиями, выступившими с отрицанием основных брахманистских ценностей — значимость ведийского ритуала, авторитетность ведийских священных текстов, «природность» границ между общественными рангами, возглавляемыми брахманским жречеством, — можно связывать ситуацию выхода прежних мыслительных поляризованных, оппозиций, *pro* и *contra* за границы диспутов в узких рамках эзотерических жреческих школ. Если общество, культура доросли до альтернатив и плюрализма мнений, то удержать этот процесс в рамках «контролируемой ситуации» оказывается невозможным. Если ведутся диспу-

ты о том, сигнификативны ли ведийские гимны, то отсюда уже считанные сантиметры до возможности усомниться и в том, результативен ли 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 распоряжаться таким оружием не решился прибегнуть к нему. Большинство философов новых религий окончили именно «брахманские колледжи».

Итак, возникновение антибрахманистских течений оказалось возможным благодаря предшествующему **появлению альтернатив** в рамках самого брахманизма. Но сами же антитрадиционалисты, создав теоретическое поле для возможности *выбора против* брахманистских приоритетов, 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 антитрадиционалистов и после их появления: первые были только людьми традиции, вторые стали уже традиционалистами — теми, кто отстаивал традиционные ценности вполне сознательно, рефлексивно, с учетом самой возможности 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, как было уже акцентировано, эта полемически-диалогическая сущность философии сохранится в индийской культуре на века. Потому и источниками по начальному периоду индийской философии служат тексты обеих

сторон дискуссионного клуба — и антитрадиционалистов, и традиционалистов.

Но главными из этих источников выступают тексты антитрадиционалистов, которые осознавали историческое значение основателей своих учений и, как представители миссионерских религий, были заинтересованы в демонстрации 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 канонические собрания текстов буддистов и джайнов являются наиболее полным сводом сведений о первых индийских философах.

В XX в. были найдены фрагменты и целые тексты нескольких канонов, принадлежавших различным буддийским школам и зафиксированные на различных индийских языках, в том числе на санскрите, гибридном санскрите, а также на среднеиндийских языках-пракритах, принадлежавшие нескольким влиятельным буддийским школам, таким как махасангхика, сарвастивадины, мулясарвастивадины, дхармагуптаки, кашьяпии и другие⁴². Но все же самым полным, авторитетным и изученным остается канон «ортодоксального» буддизма, школы тхеравада («учение старцев»), составленный на письменном языке пали.

Палийский канон, называемый (как, вероятно, канонические собрания и других школ) «Три корзины текстов» (Типитака), состоял, как и следует из его названия, из трех основных структур: Виная-питака — свод дисциплинарных текстов, Сутта-питака — собрание наставлений, проповедей Будды и его ближайших учеников, Абхидхамма-питака — семь текстов «буддийской схоластики», материал которых был организован по нумерическим принципам. Для изучения первых индийских философов наиболее важна вторая его «корзина» — Сутта-питака, являющаяся собранием по-

⁴²О них в подробностях можно получить информацию из монографии [Шохин, 2004. С. 110–155].

учений, приписываемых самому Будде и произнесенных им в диалогах-*суттах* с его последователями или представителями других течений мысли.

Осторожность при разговоре о хронологии текстов Сутта-питаки представляется неизбежной потому, что Палийский канон в целом разделяет участь всех важнейших памятников индийской культуры, оказывающихся исторически многослойными — в одном ряду с «Чарака-самхитой», «Артхашастрой», «Натьяшастрой», «Махабхаратой», Джайнским каноном (см. ниже) и многими другими индийскими «симфоническими памятниками». В связи с каждым из этих памятников следует различать конечную письменную фиксацию, оформление отдельных разделов и частей и, наконец, сам содержательный материал — говоря философским языком, ту материю, которая получала различные оформления.

В том виде, в каком собрания сутт (наставления, проповеди) существуют сейчас, изданные Pali Text Society, они могут, строго говоря, датироваться лишь с V в. н. э. — с того времени, как их структура и письменный текст были оформлены коллегией работавших на Ланке экзегетов (из которых более всех других потрудился знаменитый Буддагхоса, использовавший около 25 источников), составивших комментарии ко всему канону на старосингальском языке (был также комментарий и на дравидийском) при создании «стандартной тхеравадинской ориентации для интерпретации учений Будды»⁴³. Буддагхоса не скрывал, что опирался на весьма уже длительную комментаторскую традицию, а такой крупнейший авторитет по палийской традиции в целом и хронологии в частности, как Х. Накамура, был убежден в том, что комментарий Буддагхосы к Дигханикае — «Сумангалавиласини» — содержит наряду с его собственными материалами и намного более древние⁴⁴. Если это так, то письменный текст основных составляющих Сутта-

⁴³Carter, 1987. P. 332–333.

⁴⁴Nakamura, 1980. P. 35.

питаки, по крайней мере близкий современному, мог быть в наличии уже в I–II вв. н. э. Косвенным указанием на это могут служить многочисленные цитаты из «современной» Сутта-питаки в палийском постканоническом тексте «Милиндапаньха», датированном I–II вв. н. э., подразумевающие не только ее материал, но, возможно, и письменное оформление⁴⁵. В этой связи представляется важным знаменитое сообщение ланкийских (цейлонских) хроник о том, что на ланкийском соборе, — тхеравадины считают его по порядку уже четвертым, — при царе Ваттагамани канон, доселе хранившийся в устной передаче, был записан. По современным исчислениям, это должно было произойти где-то в 29 г. до н. э., и вполне можно предположить, что тогда же состоялась по крайней мере частичная запись нынешнего канона⁴⁶.

О том, что тексты Сутта-питаки распространились в устной трансляции уже ко II–I вв. до н. э., свидетельствуют датированные этим временем дарственные и посвятельные надписи в известнейших буддийских архитектурных комплексах Санчи и Бхархута, прочитанные Э. Хультцшлем и Г. Бюлером, в которых фигурируют такие термины, как *suttantika* и *suttantikinī*, означающие монахов и монахинь,

⁴⁵См. скрупулезный филологический комментарий А. В. Парибка к его переводу «Милиндапаньхи» [Вопросы Милинды, 1989. С. 378, 383, 388].

⁴⁶См.: [Lancaster, 1987. P. 505]. О том, что ланкийская информация о полной записи канона содержит явные элементы вымысла, свидетельствует уже то, что по этой традиции на указанном соборе один монах прочитал все тексты, входящие в Типитаку (а это, не забудем, целая библиотека), и 500 стенографистов стали одновременно записывать его рецитацию. Данная информация очень напоминает сведения о первом, практически легендарном, буддийском соборе, состоявшемся сразу после «нирваны» Будды в Раджагрихе, когда Упали точно также прорецитировал всю Винаю, а Ананда — всю Сутту. См.: [Чуллавагга XI. 8]. А. Уордер полагает, что в I в. до н. э. на Ланке сложились особые условия, — в виде вторжений на остров извне, а также голода и усугубления «криминогенной обстановки», — угрожавшие физическому существованию самих носителей устного канонического предания, в связи с чем письменная фиксация канона стала особо насущной. См.: [Warder, 1967. P. 3–4].

рецитрующих тексты Сутта-питаки, а также peṭakin («зна-ток Питак») и, что особенно важно, раṅсанekāyika — «зна-ток пяти никай», т. е. «коллекций» текстов Сутта-питаки⁴⁷. Начало же канонизации текстов будущей Типитаки можно соотнести с серединой III в. до н. э. — эпохой Ашоки, при котором вполне мог состояться собор, считавшийся тхеравадинами третьим, когда председательствовавший на нем Тисса Моггалипутта, которому приписывается полемический трактат «Катхаваттху», организовал размежевание ортодоксов-стхавиравадинов со всеми инакомыслящими. После этих событий вопрос о составлении канона авторитетных текстов не мог не стать на повестку дня — хотя бы потому, что оппоненты тхеравадинов ссылались на различные наставления Будды и в дисциплинарных, и в доктринальных вопросах. Есть все основания полагать, что первые четыре «коллекции» Сутта-питаки, начиная с Дигханикаи, были собраны одновременно⁴⁸.

Собрание Сутта-питаки составляется из пяти «коллек-

⁴⁷На значение этих терминов в связи с историей Дигханикаи обратил в свое время внимание уже Т. Рис Дэвидс [Dialogues of the Buddha, 1899. P. XIII–XIV].

⁴⁸Так полагает и Х. Накамура, считающий, что первые четыре никаи Сутта-питаки должны были быть «сложены» одновременно практически сразу после кончины Ашоки: [Nakamura, 1980. P. 32]. По мнению Т. Я. Елизаренковой и В. Н. Топорова, ядро Палийского канона оформилось не позднее третьего буддийского собора, состоявшегося в середине III в. до н. э., но они считают затруднительным решение вопроса о том, существовало ли тогда это «ядро» уже на пали. См.: [Елизаренкова, Топоров, 2003. С. 15]. А. Уордер считал, однако, что пали был в употреблении и до Маурьев (т. е. уже к началу IV в. до н. э.), а язык самих канонических текстов обнаруживает признаки близости к языку разговорному. См.: [Warder, 1967. P. 4–5]. По мнению В. В. Вертоградовой, точка зрения Уордера, значительно удревняющая функционирование языка пали, является уже устаревшей. О третьем соборе под председательством Тиссы свидетельствует знаменитая ланкийская хроника «Махаванса» (V. 231–238). Здесь и далее при сокращенном цитировании палийских памятников римская цифра указывает на том, арабские — на страницах изданий соответствующих текстов в серии Pali Text Society. В случаях буквального цитирования палийских текстов даются ссылки на стандартные библиографические описания по принятой в книге кодовой системе.

ций» сутт — Дигха-никая (собрание длинных сутт), Маджджима-никая (собрание сутт средней длины), Самьютта-никая (собрание сутт «сочлененных»), Ангуттара-никая (собрание сутт, предметы которых группируются в восходящей последовательности) и Кхуддака-никая (собрание кратких сутт).

Исторические же прототипы отдельных диалогов Сутта-питаки восходят к эпохе жизни Будды, которая последнее время, благодаря передатировке Х. Бехерта, упоздняется в сравнении с традиционным исчислением и «локализуется», как мы уже знаем, примерно между 480–400-ми гг. до н.э.⁴⁹ (см. раздел 2). Именно такое впечатление оставляют диалоги Будды с современниками и его критика популярных философских учений шраманской эпохи в целом. Разумеется, исторические прототипы палийских текстов следует отличать от их конечной литературной редакции, включающей бесконечные повторы, клишированные тематизации и формулы, нумерологические схемы в духе «схоластического» абхидхармизма и постоянные внедрения комментирования в само повествование.

Среди палийских сутт по своему значению выделяются 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»), 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 обобщающей 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 фраг-

⁴⁹В результате чего Будда оказывается современником Сократа (ср. [Cousins, 1987]).

менты, выражающие философское кредо шести наиболее известных учителей шраманского времени — материалиста Аджиты Кесакамбалы, адживиков Пураны Кассалы, Пакудхы Каччаяны и знаменитого Маккхали Госалы, а также известного «скользкого угря» Санджаи Белаттхипутты и основателя джайнизма, который фигурирует в палийских текстах под именем Нигантхи Натапутты. Среди наставлений собрания Маджджхима-никаи следует выделить прежде всего «Апаннака-сутту» («Наставление об очевидном»), в которой соплагаются четыре философские позиции эпохи Будды, отстаивающие безрезультатность человеческих деяний под углом зрения материализма и фатализма; им противопоставляются в качестве прямых контр тезисов позиции тех, кто убежден в значимости человеческих действий (главный предмет дискуссий шраманских философов). 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. Два таких диалога, «Поттхапада-сутта» и «Аггхиваччаготта-сутта», наряду с вышеперечисленными и с «Маханидана-суттой», в которой излагается «положительное учение» самого Будды, были включены в Приложение к настоящему изданию. Историк начальной индийской философии может результативно работать и с некоторыми другими суттами, в которых также дается суммарный критический обзор философских учений эпохи Будды. Такова «Сандака-сутта» («Наставление Сандаке») собрания Маджджхима-никаи, в которой излагаются и опровергаются взгляды Аджиты Кесакамбалы, Пакудхи Каччаяны, Маккхали Госалы и Санджаи Белаттхипутты.

Важнейшим дополнительным источником следует считать комментарий к текстам Палийского канона, который по традиции приписывается одному толкователю — Буддагхосе, но за этим именем вполне может скрываться целая коллегия экзегетов V в. В палийских комментариях предлагаются детальные уточнения, касающиеся биографии и фи-

лософских доктрин шраманских мыслителей. Среди других важных буддийских источников можно отметить санскритские жизнеописания Будды, в которых также делается попытка реконструкции его бесед с некоторыми из его философствовавших современников. В числе этих сочинений «Буддачарита» («Жизнь Будды») Ашвагхоши (I–II вв.), одна из глав которой, посвященная ученичеству будущего Будды у великих наставников Арады Каламы и Удраки Рамапутры и его разочарованию в предлагаемом ими пути к освобождению, также включена в приложение к настоящему изданию. Дополнительные буддийские источники — полумахаянские биографии Будды «Махавасту» (II–III вв.) и «Лалитависгара» (III–IV вв.), а также санскритский махаянский трактат «Ланкаватара-сутра» (III–IV вв.). Сведения о шраманских философах можно почерпнуть и из тибетских историй буддизма в Индии — прежде всего из «Истории буддизма» Будона (XIV в.).

Вторым важнейшим блоком источников после Палийского канона следует считать Джайнский канон — собрание джайнских авторитетных текстов, которые были кодифицированы на соборе в Валлабхи (Гуджарат) шветамбарами — последователями одного из двух основных течений джайнизма — весьма поздно, в V в. н.э., но сохранивших общее джайнское наследие, хотя и в незначительной «сектантской» редакции⁵⁰. Как и буддийский канон,

⁵⁰Основной массив преданий, связанных с расколом джайнской общины на две соперничающие группы, восходит к имени старца Бхадрабаху и позволяет считать лицо, носившее это имя, восьмым патриархом джайнизма после его основателя и отнести время его деятельности ближе к концу IV в. до н.э. Сведения как шветамбаров, так и дигамбаров делают Бхадрабаху современником царя Магадхи Чандрагупты I Маурьи, который джайнизму симпатизировал. В правление этого незаурядного монарха в Магадхе начался страшный голод, длившийся 12 лет. Старец Бхадрабаху, бывший тогда главой джайнской общины, принял решение уйти на юг, в Карнатак, и к нему присоединилось множество его последователей, оставив другую часть общины в Магадхе, окормлявшихся Стхулабхадрой — последним знатоком-рецитатора проповедей Джинны. За время отсутствия Бхадрабаху и его последователей для оставшейся джайнской общины

джайнский также стал результатом многовековой трансляции предания. Основные вехи этой трансляции связаны с первыми последователями основателя учения Махавиры, затем с деятельностью первых кодификаторов устного собрания канонических текстов на соборе в Паталипутре в III в. до н. э. при Чандрагупте I, с хранением и передачей текстов монахами-рецитаторами (*вачака*), о которых свидетельствуют надписи начала I в. н. э., и, наконец, с письменной фиксацией текстов на джайнском пракрите (ардхамагадхи). Ядро Джайнского канона составляют 12 анг (основные «члены» корпуса текстов), из которых наиболее информативными для нас являются «Айярамга-сутта» — дисциплинарные правила для монахов (на санскрите «Ачаранга-сутра»), «Суйагадамга» — различение истинных и ложных учений (на санскрите «Сутракританга») и «Тхана» — изложение различных предметов джайнского учения в нумерических классификациях (на санскрите «Стхананга-сутра»). Они содержат классификацию философских воззрений эпохи Джинны Махавиры, а также дают возможность составить представление о его собственных воззрениях, в то время как «Вияхапаннатти» (на санскрите «Бхагавати-сутра») — учение о блаженстве — содержит биографию Джинны Махавиры, а также его учителя, впоследствии соперника Маккхали Госалы — лидера аскетического движения фаталистов-адживиков⁵¹. Важный эпизод

стало очевидно, что знанию слова Джинны грозит исчезновение, и в Паталипутре был созван собор, на котором были фиксированы 11 частей (*анги*) будущего канона текстов, к которым была добавлена еще одна, двенадцатая. По возвращении Бхадрабаху и части южан на север стало понятным, что оставшиеся джайны и вернувшиеся стали уже разными людьми. Так, оставшиеся на севере привыкли носить белую одежду и позволили себя ряд других послаблений, с которыми сбежавшие от трудностей ригористы никак не соглашались смириться. Эта схизма и была истолкована в последующей традиции обеих будущих ветвей джайнизма как разделение его на общины шветамбаров («одетые в белое») и дигамбаров («одетые в стороны света»). Последние отказались признать утвержденный первыми канон, настаивая на том, что подлинные слова Джинны канули в Лету.

⁵¹ Полный состав текстов Джайнского канона компактно представ-

из философской биографии Джины предстает перед нами из седьмой анги — сборника повествований «Увасага-дасао» (на санскрите «Упасакадаша»). Наиболее известный комментарий к корпусу Джайнского канона был составлен в IX в. на санскрите Шиланкой⁵², который уточняет канонические сведения о древнем периоде джайнской и общиндийской философии, но вводит и собственные, нередко схематические, интерпретации⁵³. Философские воззрения адживиков и других шраманских философов можно почерпнуть и у позднесредневекового философа Гунаратны (XV в.), комментировавшего джайнский свод раннесредневековых философских воззрений «Шаддаршана-самуччаю» Харибхадры. Немалый интерес как источник по рассматриваемому периоду индийской философии представляет средневековая джайнская тамильская поэма «Нилакечи» (VIII–IX вв.), героиня которой, полубогиня Нилакечи, обратившись в джайнизм, полемизирует с многими воззрениями, в их числе и с шраманскими по происхождению.

Лишь в качестве дополнительных источников к буддийским и джайнским следует рассматривать брахманистские памятники, прежде всего некоторые упанишады и отдельные главы «Махабхараты». 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 кор-

лен в [Mylius, 1983. P. 436–446].

⁵²См. [Winternitz, 1983. P. 462].

⁵³Дигамбары считают, что вся линия трансляции учения через прямых последователей Джины давно оборвалась, и признают в качестве канона свои «четыре Веды». Среди них третья — «Дравьянуйюга» — включает философские сочинения Кундакунды (ок. III–IV вв.), Самантбхадры, а также «Таттвартхадхилама-сутру» Умасвати (ок. II в.).

ректив и реконструкций. Зачастую их информация содержит немало анахронизмов: собеседниками Будды или Джинны нередко оказываются философы, которые вряд ли непосредственно контактировали с ними. Страдают эти источники и тенденциозностью: Будда, например, оказывается неизменным победителем на всех философских турнирах, а его оппоненты и соперники изображаются порой в карикатурном виде (например, Джина 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, современных деятельности Джинны Махавиры. Тем не менее данные источники дают цельную и убедительную картину начального этапа индийского философствования, в реалистичности которой сомневаться невозможно, ибо в основном их разноречивые сведения, как правило, совпадают. Наши источники отличает значительная информативность: они создают ясное представление 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. до н. э. — I в. н. э.) свидетельствует о том, что индийские философы проводят время в постоянных дискуссиях, и некоторые из участников этих дискуссий опираются на четко выраженные эпистемологические принципы — истинные источники знания, что вполне реалистично, ибо к источникам знания апеллировали еще поздневедийские теоретики. В «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 палийских текстах выделяются

«искусные в диспуте» (*vādasīla*), в числе которых и шраманы и брахманы (*титтхия*), а среди последних иногда различаются в качестве представителей основных направлений адживики и джайны. В палийской «Брахмаджата-сутте» один из нерешительных скептиков высказывает опасение перед многочисленными профессиональными полемистами, «расщепителями волоса» (*vāavedhīrūpa*) — 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 помещения для полемики (*кхутухаласала*), которые правители Кошалы и Магадхи, а также их жены предоставляет философам различных течений, чтобы получить удовольствие от их словесных турниров⁵⁴.

Хотя все индийские философы были аргументаторами, к своим взглядам они приходили неодинаковыми способами. Палийские сутты различают тех, кто опирается на устоявшееся учение, иными словами, на авторитет учителей или соответствующих текстов, тех, кто пришел к той или иной истине на основании собственного, личного духовного опыта, и, наконец, тех, кто доверяет только логическому дискурсу⁵⁵. Так, в «Сангаравасутте» Будда различает «традиционалистов» (*ануссавика*), каковы прежде всего брахманы, опирающиеся на Три Веды⁵⁶, «дискурсистов и рассуждателей» (*таккхивимамси*), а также тех, кто обретают высшую истину через личный опыт умозрения, и себя Будда относит именно к последним⁵⁷. Хотя не все, как видно, были сторонниками «беспредпосылочного дедукти-

⁵⁴ Самым знаменитым среди них был сад Малликарама, принадлежавший главной царице Кошалы — Маллике, огороженный деревьями тимбару. См. Дигхана-никая I. 178, Маджджхима-никая II. 22 и т. д.

⁵⁵ Данная классификация рассматривается в монографии: [Jautilleke, 1963. P. 172].

⁵⁶ Четвертая Веда, Атхарваведа, стала признаваться, наряду с первыми тремя, значительно позже, да и впоследствии знание Вед передавалось как «знание Трех».

⁵⁷ Маджджхима-никая II. 221.

визма», все они были рационалистами в качестве участников всеиндийского дискуссионного клуба.

Предметы философских дискуссий были весьма разнообразны, но палийские сутты выделяют несколько «обязательных топиков», которые не мог обойти философ, желающий быть признанным в «помещениях для полемики». К ним относились следующие предметы рассмотрения: безначальны ли мир и Атман?⁵⁸ 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 прямо кладут 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 (наподобие мира Брахмы) и т. д., но указанный «набор топиков» составлял ядро всеиндийского проблемного фонда той эпохи.

⁵⁸ Хотя предикат мира и Атмана, по поводу которого велись дискуссии, буквально следовало бы переводить как «вечный» (*sassato*), речь, как видно из контекста «Брахмаджала-сутты», идет именно об их безначальности.

6. Предметы и участники шраманского дискуссионного клуба

И джайны, и буддисты делят все философские направления эпохи деятельности основателей своих учений на те, в которых отрицается результативность и, соответственно, значимость для будущей судьбы индивида его действий (*акириявада*), и на те, в которых то и другое признается (*кириявада*). Ко второй группе они относят только учения своих наставников (соответственно, Джинны 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 позиции детерминизма или индетерминизма, или, по-другому, делают акцент на фатализме или свободе выбора (см. раздел 5). Основной вопрос философии шраманской эпохи действительно предопределял многие мировоззренческие позиции — мироздания фаталиста и «волютариста» существенным образом отличаются друг от друга, равно как и их представления о задачах человеческого существования. Однако способы решения этого вопроса еще не перекрывают многообразия философских позиций по другим проблемам.

1

Джайнская «Стхананга-сутра» (IV.1) различает анэкавадинов («плюралисты»), митавадинов («финитисты»), самуччхедавадинов («аннигиляционисты»), адхиччасамутпаников («окказионалисты»), уддхамагхатаников («эсхатологисты»), нитьявадинов («этерналисты») и насантипа-

ралокавадинов («атеисты»). 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 (наподобие Брахмана ведантистов). Под «аннигиляционистами» же и «атеистами» следует понимать тех материалистов, которые в первой позиции настаивали на полной разрушимости индивида после смерти, считая, что его душа и дела «следуют» за телом, а во второй, как видно из их именованья — «отрицающие другой мир», — отстаивали тот же тезис, но особо акцентировали отсутствие любого мира, кроме земного.

Некоторые другие из перечисленных направлений философии уточняются по буддийской «Брахмаджала-сутте» (разделы II, III). За «этернаристами» скрываются те, кто отстаивали вечность (точнее, безначальность) и «я», и мира. «Финитисты» — те, кто настаивали 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»), различавшие два уровня «я» — перманентный Атман и единство психофизического целого, которое всегда изменчиво. Называет она и «окказионалистов», полагавших, 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 «скользкие угри» (*амара-виккхепики*), которые, согласно «Брахмаджала-сутте», избегали любого положительного ответа на любой вопрос, но выступали в различных позициях. В конечном счете у «скользкого угря» 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 уклонялся от ответа, боясь оказать тому или иному мнению предпочтение, во второй — опасаясь привязанности и раздражения, в третьей — боясь 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, «Шветашватара-упанишада» (I. 2) называет тех, кто полагает, что первопричинами вещей являются соответственно время (*кала*), «собственная природа» (*свабхава*), необходимость (*нияти*), случайность (*ядриччха*), а также материальные первоэлементы (*бхута*). Три последние позиции нам уже известны — это детерминизм, «окказионализм» и материализм; первая означает, по всей вероятности, еще одну версию фатализма, а 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 их оппоненты-джайны так интерпретируют их идею активного присутствия Божества в этом мире, достаточно трудно.

Индийские философы выдвигали доктрины и по более частным вопросам. Так, париврадхак Поттхапада рассказывает Будде, что четыре группы философов дискутировали о проблеме происхождения и сущности состояний сознания индивида (*абхисанна*). Согласно первым, эти состояния сознания появляются и устраниаются беспричинно, по вторым, они неотличны от Атмана как субстанциальной

сердцевины индивида (следовательно, не появляются и не устраняются 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 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 брахма^{ны}, которые считают...». Формула «шрама^{ны} и брахма^{ны}» оказалась настолько устойчивой, что воспроизводилась и в античных источниках. Но самое большое, что можно из нее извлечь — это то, что и брахма^{ны} по происхождению, и аскеты-шрама^{ны} по образу жизни сообща разрабатывали определенный круг философских вопросов и определенные способы их решений. О том, что «брахма^{ны}» не обязательно должны быть и брахманистами, т. е. философствующими традиционалистами, свидетельствует, например, хотя бы та буддийская классификация, в которой различаются три рода «брахма^{нов}»: адживики, нигантхи (джайны) и некие титтхи (см. раздел 5). Лишь третьи могут быть отнесены к брахманистам, и это подтверждается тем фактом, что весьма многие из философов, коих можно отнести к софистам и «диссидентам», были брахманами и по рождению, и по образованию.

Ко времени начала проповеди Будды в Индии сложились четыре основные религиозные группы, к которым первые буддисты присоединились в качестве пятой.

Буддийские тексты выделяют прежде всего общины тапасинов («аскетов»), возглавляемые теми, кого на современном языке можно назвать харизматическими лидерами.

Среди аскетов заметны общины «неодетых» аскетов (*аче-лака*), название которых указывает на крайнее презрение к культурным достижениям своего времени и характеризует их как представителей «контркультуры», напоминающих греческих киников. Среди «неодетых» же выделяются адживики, чье название происходит от «образа жизни» (*аджива*), ибо именно своим экстравагантным стилем жизни они обращали на себя внимание недоброжелателей. По своему отношению к традиционным приоритетам брахманизма адживики были однозначными «диссидентами», но наиболее непримиримое отношение к себе они вызвали у других «диссидентов» — джайнов и буддистов, с которыми остро соперничали, и притом небезуспешно, пользуясь немалым вниманием при дворах 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 придуманные 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 людям⁵⁹. 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 организованная община, свидетельствует тот факт, что они составили даже канон, который, правда, до нас не дошел. Среди их руководителей упоминаются Нанда Ваччха, Ки-

⁵⁹См. Маджджхима-никая I. 238.

са Санкичча и всеми признанный Маккхали Госала. Среди других адживиков буддисты называют Пурану Кассапу, Пакудху Каччаяну, а также Пандупутту и Упаку⁶⁰.

Любопытно, что именно адживики, скорее всего, скрываются за теми гимнософистами («нагими мудрецами»), которые участвовали в мятеже в Северной Индии против Александра Македонского и с которыми он вступил в беседу (неслучайно они вызвали интерес у некоторых из его приближенных, которые принадлежали к кинической школе, например, у Неарха и Онесикрита)⁶¹. Адживики были строгими детерминистами, отрицая, как отмечают буддисты, значимость и усилий, и действий, и результатов действий. Они занимались космологией и биологией и ввели обозначения для шести разновидностей души, в соответствии с которыми «черными» считались наиболее активные нарушители закона ненанесения вреда другим существам, а «сверхбелыми» — их собственные наставники.

В отличие от относительно крепко сколоченных аскетических орденов те, кого палийские буддисты именовали париббаджаками (на санскрите — и так мы будем именовать их в дальнейшем — паривраджаки), представляли собой достаточно свободные общины. В отличие от постоянно странствовавших аскетов, паривраджаки странствовали «по преимуществу», отсюда и их название, означающее «пилигримы». Объединения паривраджаков включали и мужчин, и женщин, которые давали обет безбрачия (*брахмачарья*), 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

⁶⁰ Биографиям главных адживиков, их аскетической практике и философским воззрениям посвящена специальная и весьма фундированная монография: [Basham, 1981].

⁶¹ Обоснования тезиса, что Александр встречался в Индии с теми гимнософистами, которые обнаруживали преимущественно черты именно адживиков, представлены в монографии: [Шохин, 1988. С. 241–250].

знаний, занимаясь просветительской деятельностью и живя милостыней восемь-девять месяцев в году. Но остальные месяцы, в период дождей, они проводили в специальных помещениях, которые устраивали для них сильные мира сего, в том числе влиятельная супруга царя Кошалы — Маллика (см. раздел 5). 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, собрания паривраджаков были весьма многочисленны, хотя к общинам их отнести нельзя. В них не было жесткого подчинения лидерам или доктринам: члены их групп верили разве что в возможность бессмертия и блаженства (например, в мире Брахмы), которое могло быть заслужено, по их мнению, следованием обету безбрачия и воздержанием от зла делом, словом, мыслью и образом жизни. Они пользовались уважением во всех слоях общества. Их отношение к традиционным приоритетам брахманизма было неоднозначным. Некоторые из них тяготели к адживикам и прочим «жестким диссидентам», другие — к брахманистам, и в целом представляли собой нечто вроде «третьей силы» по отношению и к тем, и к другим⁶².

Хотя не все брахманы были брахманистами, большинство брахманистов были брахманами. Правда, многие брахманы, как отмечалось, пополняли и даже создавали антибрахманские общины, другие оказывали сопротивление новым проповедникам. Так, некоторые кланы, например бхарадваджи, просто не принимали учения Будды, но некоторые группы «странствующих брахманов», клан амагандхов, а также Суддхика Бхарадваджа, Тиканну, ученики знаменитого учителя аскезы Парасары и другие вступали с ним в полемику. Иные образованные брахманы не скрывали своего превосходства над новыми религиозными ли-

⁶²О паривраджаках в целом, их связях с «шраманами и брахманами» и некоторых ориентирах в связи с их различной «конфессиональной» принадлежностью см.: [Вагва, 1970. Р. 347–356].

дерами. Например, первый министр царя Аджаташатру по имени Вассакара в беседе с Буддой с достоинством заявлял, что у брахманов человек почитается мудрым, если он быстро постигает предмет изучения, имеет хорошую память, искусен и прилежен в делах и (что особенно важно) «способен к исследованию»⁶³. А брахман Ганака (букв. «Арифметик») из знаменитого клана Моггалланов задает Будде прямой вопрос: может ли он создать такую же тщательно последовательную систему знания (*anurubbasikkhā anurubbakīṅyā*), коей обладают брахманские эрудиты?⁶⁴ Иные же из них предложили будущему Будде программу реализации состояния, запредельного и сознанию, и не-сознанию, например, Уддака Рамапутта.

Четвертую, значительную и профессионально гораздо более четкую, чем три предыдущих, группу составляли джайны, называвшие себя ниргрантхи⁶⁵ — «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.

Религиозная принадлежность первых философов Индии частично — но лишь частично — совпадает с представляемыми ими типами рациональности, логическая 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 антитра-

⁶³ Ангуттара-никая II. 35–36.

⁶⁴ Malalasekera, 1960. Vol. I. P. 740.

⁶⁵ При изложении материалов текстов палийского буддизма имена собственные даются в их палийской версии, а топонимы и названия религиозных и философских течений — в санскритской.

диционалисты) решение данной проблемы было безразлично — их интерес состоял в самом процессе опровержения и доказательства любой из этих двух точек зрения. Шрама-ны и брахманы-«догматики» (также различных «конфес-сий») 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 удовлетвори-тельным. «Нигилист» типа Дигханакхи не стал бы выска-зываться — потому что считал любой «взгляд» как таковой вообще неприемлемым. Джина Махавира и его последова-тели считали, 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 «метафизиче-ские вопросы»), что он не имеет определенного решения (исходя из критического отношения к самому референту высказываний «Мир — бесконечен» или «Мир — конечен»).

В вышеприведенной последовательности мы и рассмот-рим первых философов Индии.

7. Локаятики, семейства Сабхи, Саччаки и другие эристы

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, предлагающий считать, что конечный мир познается бесконечным знанием, или Нигантха Негапутта, утверждающий что конечный мир постигается через знание, которое также должно быть конечным⁶⁶. 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 топосов (см. параграф 6). Брахманы принадлежали к направлению локаятиков, специалистов в одной из дисциплин знания шраманской эпохи.

1

Искусство выдвигать тезисы и антитезисы было популярно в Индии задолго до эпохи Будды. Еще в ведийский период считалось, что торжественное жертвоприношение,

⁶⁶ Ангупара-никая IV. 428.

особенно в решающие моменты (переход от старого года к новому и т. д.), существенно выиграет в своей действительности, если помимо собственно жрецов и чтецов гимнов будут присутствовать и специалисты в загадывании загадок. Участники подобных состязаний обычно делились на две партии, которые состязались друг с другом, — это состязание называлось *brahmodya*, а ее участники-победители получали призы (см. о ней раздел 3). Одна партия просила другую, например, ответить, о каком боге известно, 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»⁶⁷. В первом случае подразумевался Сомы, во втором — Агни, но тезисов и антитезисов в таких состязаниях пока еще не наблюдалось. Нет, однако, сомнения, что в поздневедийский период наметились 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 *vākovākyā* — искусство задавать вопросы оппоненту, отвечать на его вопросы и одерживать победу в диспуте⁶⁸. Здесь мы имеем уже непосредственную

⁶⁷Ригведа 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. Такие загадки в игре в священную мудрость на состязаниях риши рассматриваются в работе: [Хейзинга, 1992. С. 124–126].

⁶⁸Именно в этом значении, а не в позднейшей интерпретации (как «логика») *ваковакья* фигурирует в каталоге дисциплин знания «Чхандогья-упанишады» (VII. 1.2, 4, 2.1, 7.1). Об этом каталоге см. статью [Faddegon, 1926].

предшественницу локаяты, но не ее саму: дискуссия велась пока еще по ритуаловедческим (в широком смысле), а не по мировоззренческим проблемам.

Слово *lokāyata* 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 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 возникновении состояний существования квазииндивида (см. ниже). 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»⁶⁹.

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, «Ланкаватара-сутра», в которой Будда сообщает своему ученику бодхи-

⁶⁹Самьютта-никая II. 77–78.

саттве Махамати о своей беседе с одним из локаятиков, воспроизводит предметы этих упражнений:

«— Всё ли, господин Гаутама! является созданным?

И я ему, Махамати! ответил так:

— Если считается, брахман! что всё создано, то это первый [софизм] локаяты.

— А если [считать], господин Гаутама! [что] всё несоздано?

— Тогда это второй [софизм] локаяты.

— А если [считать], что всё неечно или всё вечно, что всё возникает или ничего не возникает?

— Тогда это [в общей сложности уже] шесть [софизмов] локаяты.

И вновь, Махамати! меня спросил брахман-локаятик:

— Всё ли, господин Гаутама! едино или всё [взаимо]инаково, всё и то и другое или всё ни то, ни другое? И всё ли опирается на причины, поскольку всё можно рассматривать как порождаемое различными причинами?

— Тогда это, брахман! [в общей сложности уже] 11 [софизмов] локаяты.

— Далее, господин Гаутама! [можно ли считать, что] ничего не определимо или все определимо, есть Атман или нет Атмана, есть этот мир или нет этого мира, есть другой мир или нет другого мира или же [он] и есть и [его] нет, есть освобождение или нет освобождения, всё мгновенно или ничто не мгновенно, являются ли пространство, прекращение потока сознания без рефлексии и нирвана обусловленными, либо же необусловленными и есть ли промежуточное существование или его нет?» (см. Приложение).

Очевидно, что в этот долгий перечень тезисов и анти-тезисов (а мы его еще не завершили) были включены проблемы, которые обсуждались в более поздний период, чем шраманский, и были актуальными для эпохи ранних буддийских школ кушанского периода (вопросы об обусловленности всего причинами, в том числе нирваны, об определении всего, о существовании Атмана, всемгновенности, прекращении сознания посредством рефлексии, а так-

же наличию промежутка между завершением одного воплощения и наличием другого). Однако наличие антитез «Всё создано — ничего не создано», «Ничто не вечно — всё вечно», «Другой мир существует — другой мир не существует», «Всё едино — всё множественно», свидетельствует, наряду с типично шраманскими вопросами о вечности мира, о существовании другого мира и т. д., 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 формальной логики. Их тезисы и антитезисы позволяют предположить, что они могли различать два основных отношения противопоставления — контрадикторности (тезис *B* противоречит тезису *A*) и контрарности (тезис *B* противоположен тезису *A*).

Нет сомнения и в том, что на своих школьных занятиях локаятики отработывали и софизмы. Комментатор Палийского канона Буддагхоса приводит образчик их искусства словесного фехтования: «Кем был создан этот мир? Темто. 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 основан на переносе суждения о части (цвет костей, цвет крови) 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, а затем вторая), выдвигая и соответствующие софизмы.

Однако имеются все основания полагать, что локаятики применяли свое искусство аргументации и за порогом

школы. Тот же Буддагхоса однажды идентифицирует в качестве «локаяты» текст диспутантов, которых он называет витандиками. А это означает, в свою очередь, что локаятики рассматривались им как полемисты, стремящиеся к победе любым способом, не выдвигающие своих доктрин, но живущие 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 называл эристикой — ведением спора по принципу «цель оправдывает средства»⁷⁰.

2

Локаятики, однако, были далеко не единственными эристами шраманской эпохи. Искусство ведения философского спора исключительно ради победы в нем 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 Санджаи (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

⁷⁰Об эристике см. «О софистических опровержениях»: [Аристотель, 1978].

оказалось фиктивным: он начал спорить со своим буддийским наставником и переспорил его. Вернувшись в желтом одеянии буддийского монаха к паривраджакам, он стал периодически навещаться 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 Будде⁷¹.

Мать другого софиста, Сабхии, была, как утверждают комментаторы Палийского канона, знатного происхождения, и родители отдали ее в обучение к одному паривраджаку, чтобы она освоила учения и нравы своего времени. Однако париврадajak обучил ее не только этому: вскоре обнаружилось, что ученица забеременела, и братство паривраджаков бросило ее. Во время своих уже одиночных странствий она родила сына «под открытым небом». От нее, в которой ничто нам не мешает видеть одну из первых индийских женщин-философов, сын унаследовал 20 полемических топиков (усвоив, вероятно, разные способы давать положительные и отрицательные ответы на вопрос о безначальности мира, а также по всем другим обязательным предметам диспутов паривраджаков), 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, трудноразрешимые софизмы. Мать Сабхии после этого «переквалифицировалась», как сообщает комментарий к «Тхерагатхе», 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

⁷¹Комментарий к «Суттанипате». См.: [Malalasekera, 1960. Vol. II. P. 168].

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 часто заходил со своими монахами, и после беседы вступил в буддийскую общину (если верить буддистам, он даже стал впоследствии «совершенным» — архатом)⁷².

Один из приятелей Сабхии — Ясадатта — также решил, согласно комментарию к «Тхерагатхе», присоединиться к нему (до его обращения) с целью найти пороки в аргументации Будды и переспорить его. По происхождению он принадлежал к знати республиканского объединения племени маллов (Северо-Запад Индии)⁷³ и получил «диплом» в Таксиле, достигнув большого профессионализма (вероятно, 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 («Сабхия-сутта»), содержится намек на серию вопросов, которые могли быть подняты в диспуте⁷⁴.

А один брахман из Шривасты, который также хотел «поймать» Будду, даже носил имя Паччаника, что означает «Противоречник». По Буддагхосе, 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 брахмана⁷⁵.

⁷²О нем см.: [Malalasekera, 1960. Vol. II. P. 1038].

⁷³Республиканскими объединениями в индологии называются государства Северо-Восточной и Северо-Западной Индии середины и второй половины I тыс. до н. э., которые управлялись не наследственными монархами, но советами военной знати, и в которых решения принимались большинством голосов. Наиболее известным из таких объединений (они назывались *ганы* и *сангхи*) был союз Личчхавов, который долгое время сопротивлялся экспансии наиболее могущественной североиндийской монархии — Магадхи. Подробнее см.: [Бонгард-Левин, 2001. С. 157–161].

⁷⁴О нем см.: [Malalasekera, 1960. Vol. II. P. 689].

⁷⁵Самьютта-никая I. 179.

В Индии того времени были популярны даже целые семьи софистов, которые передавали своим детям ремесло профессионального ведения диспута.

К последователям Джинны Махавиры принадлежала пара профессиональных странствовавших полемистов, мужчина и женщина, которые смело предлагали встречным знатокам дилеммы из 500 своих диалектических тезисов, 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 Шравасты, поставив на городских воротах ветку дерева джамбу в знак своей непобедимости (вспомним о диспутанте Пасуре). По первой версии их обращения в буддизм, эту ветку снял с городских ворот уже известный нам ученик Будды — Сарипутта, бывший паривраджак, прошедший диалектический искус у самого Санджаи Белаттхипутты. Он смог ответить на все их трудные вопросы и победил в диспуте⁷⁶.

Вторая версия касается одного Саччаки. В «Чуласаччака-сутте» он хвастается своими победами в дискуссиях. 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 того, что индийцы позднее называли «причинами поражения в диспуте». Среди этих учителей назван и сам Нигантха Натапутта, что свидетельствует об анахронизме в 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,

⁷⁶См. Маджджхима-никая I. 234–235 и комментарий к Маджджхима-никае I. 450–451.

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 тот 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 Будды⁷⁷.

Фигура Саччаки в значительной мере обобщающая, его имидж был сконструирован буддистами весьма удобным для них образом. Помимо его сходства с Пасурой, нельзя не отметить и анахронистических дискуссий с шестью учителями: для престижности Будды было выигрышно представить его победителем того философа, который победил уже всех его основных соперников. Предложенные Саччакой «слои Атмана» точно соответствуют буддийским скандхам (см. ниже), и ниспровержение Буддой всех этих «слов» в качестве измерений 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» на совсем пустое место. Потому нельзя сомневаться в том, что среди ближайших последователей Джинны были профессиональные полемисты, продолжавшие дело своего учителя и напоминавшие брахманистских «пилигримов», которых поэтому можно условно назвать джайнскими паривраджаками. Саччака был одним из них.

⁷⁷ 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.

3

Индийские профессиональные диалектики подвергались у себя на родине критике не менее острой, чем 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 (см. Приложение). Составитель «Видхура-джатаки» прямо наставляет «не следовать локаяте, которая не способствует совершенству и добродетели». И 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». Одно из ранних свидетельств о трансформации локаяты — информация «Рамаяны», которая сообщает о брахманах-локаятиках, пытавшихся дискредитировать учение и авторитет дхарамашастр, основных законодательных текстов индуизма (II. 94. 32; 100. 38–49). Эта характеристика вполне достаточна для того, чтобы понять, почему локаятики раннего средневековья, например, в «Шаддаршанасамуччае» («Выжимки из [доктрин] шести философских школ») Харибхадры (VIII в.), а затем и в последовавших компендиумах, таких, как «Сарвадаршанасиддхантасанграха» («Конспект доктрин всех философских школ») Псевдо-Шанкары или самый знаменитый из них — «Сарвадаршанасанграха» («Конспект [учений] всех философских школ») Мадхавы (XIV в.) отождествляются с материалистами, которые в качестве «мальчиков для битья» открывают изложения всех философских систем. Типично материалистические положения, например, в теории познания, также излагаются в текстах других систем как исходящие от локаятиков⁷⁸. Поэтому становится понятным, каким образом профессиональ-

⁷⁸ Один из многочисленных примеров — комментарий Вачаспати

ные диспутанты, считавшиеся, притом не без основания, и у брахманистов, и у буддистов беспринципными философами, стихийно и в то же время закономерно передали свое название наиболее нигилистическому направлению индийской мысли.

Однако ранние локаятики и паривраджаки-софисты сделали для становления индийского философского профессионализма столь много, что в этом смысле они могут быть сопоставлены опять-таки только с греческими софистами. 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 к числу лучших достижений ее философии.

Мишры (IX в.) к «Санкхья-карике» Ишваракришны, где попытка отрицания логического вывода как независимого источника знания предпринимается локаятиком (Таттвакауmundи, 5).

8. *Аджита Кесакамбала и другие материалисты*

Однажды, когда Аджаташатру, великий царь Магадхи, 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 уже беседовал с шестью знаменитыми учителями того времени. Каждый из этих шести учителей был главой большой группы последователей, основателем школы и очень высоко почитался народом. Затем Будда поинтересовался ответом каждого из учителей, и царь по порядку изложил ему их ответы. Такова рамка повествования «Саманнапхала-сутты», второй сутты собрания Дигхникаи, которая так и называется — «Наставление о плодах подвижничества».

1

Хотя царь начинает с изложения взглядов Пураны Касапы, 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 (Прасенаджит, царь Кошалы, 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 материализ-

ма как с «крайней», в духовном ракурсе «нулевой», точки (см. раздел 7). Имя Ajita означает, что последователи этого философа считали его непобедимым в спорах, Kesakambala — что он, по буддийским сведениям, носил очень своеобразный наряд — нечто вроде плаща из человеческих волос. Буддагхоса 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.

На вопрос царя Аджаташатру о результативности аскетических занятий Аджита Кесакамбала представил следующее краткое изложение своего учения (Дигханаикая I. 55): «Великий царь! — ответил он. — Нет [плодов] подаяния, жертвы, жертвоприношения, нет вызревания плодов добрых и злых дел, нет этого мира, нет другого мира, нет матери, нет отца, нет нерожденных существ, нет в мире [таких] шраманов и брахманов, которые правильно его “проходят” и имеют [такое] правильное расположение ума, что могут объявить истину об этом мире и о другом, постигнув [их] своим умо-зрением. Этот человек состоит из четырех великих элементов. Когда приходит время, [его] земля возвращается в начало земли, вода — в начало воды, огонь — в начало 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» (см. Приложение).

Помимо данного, основного, фрагмента до нас дошло лишь несколько других свидетельств об Аджете. Так, в одной из сутт Самьютта-никаи паривраджак 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 ученики⁷⁹. Буддагхосу 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 вышеприведенному высказыванию Аджиты, 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 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» Маджджхима-никаи весь приведенный фрагмент Дигха-никаи дословно воспроизводится, и не только там⁸⁰. В «Апаннаке-сутте» он воспроизводится в усеченном виде (см. Приложение). Джайны имеют в виду именно учение Аджиты, упоминая о тех, кто полагает, что живое существо складывается из четырех или пяти элементов и прекращает свое существование с распадом тела, а потому они не могут сообщить ни о каком поступке, что он хорош или плох⁸¹.

2

Приведенные свидетельства в сопоставлении с основным фрагментом позволяют считать, что учение Аджиты

⁷⁹ Самьютта-никая IV. 398.

⁸⁰ Majjhima Nikāya, 1948–1951. Vol. I. P. 515, ср.: 287, 401.

⁸¹ Суттра-кританга I. 1. 11–52; II. 1. 16–17.

Кесакамбалы оставило в индийской философской памяти достаточно ощутимый 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. Здесь, вероятно, сказались позднейшие наслоения в трансляции его учения. Ведь 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. Буддагхоса же прямо противоречит однозначно ясному тезису Кесакамбалы, согласно которому нет не только другого мира, но даже и этого.

В результате перед нами последовательное материалистическое учение. Единственным достоверным источником знания признается чувственный опыт, который позволяет видеть во всех живых существах только механическое соединение 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 умозрения. 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 соединения четырех или пяти природных элементов (вполне возможно, что неоднозначные указания на их число во фрагменте «Саманнап-

хала-сутты» объясняются тем, что Аджита был для буддистов «обобщенным материалистом», а потому ему приписываются обе версии материалистического учения). То, что профану кажется живым существом, человеком, индивидом, на деле — лишь условная комбинация этих четырех-пяти материальных начал. Поскольку же мир есть мир живых существ, то и он как целое условен, ибо «этот мир» — только кажимость, скрывающая реальность — случайные комбинации все тех 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 об Атмане 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 воспользоваться результатами этих благочестивых дел. Отсюда и сомнение в «вызревании плодов добрых и злых дел», отрицание, таким образом, учения брахманов о карме и трансмиграции души. 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 подавно). Следовательно, говоря языком греческой философии, у Аджиты Кесакамбалы в полной гармонии и логика, и физика, и этика (см. раздел 1).

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 «Брахмаджала-сутте» перечисляются позиции семи уччхедавадинов, настаивающих (хотя их построения представлены неестественно) на полном разрушении Атмана после смерти (см. Приложение). До нас дошли и конкретные имена. Так, до-

статочно известный паривраджак 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-сутта» из Дигхникаи повествует о том, что вскоре после кончины Будды один из его учеников, Кумара Кассапа, вступил в дискуссию с неким вельможей по имени Паяси⁸², упорно (до своего обращения в буддизм) отрицавшим существование нематериальных объектов. Паяси без обиняков заявляет своему оппоненту, что 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 взгляды. Один раз он посадил живого человека (осужденного на казнь 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, потяжелел в сравнении с живым телом, материалист значительно укрепился в своей исходной позиции. Наконец, единомышленник Аджиты решается весь опыт провести лично от начала до конца. Он велит убить человека, обреченного на казнь, содрать с него кожу и «снять» плоть, сухожилия, кости и костный мозг, желая увидеть, как же все-таки душа оставит тело, но ее снова нет как нет. Дру-

⁸²Возможно, здесь содержится намек на знаменитого царя Кошалы Прасенаджита.

гие 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 добровольно⁸³.

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. Мы можем, однако, говорить о наличии здесь доктрины и последовательной системы взглядов. Отмеченная в связи с Аджитой цельность логики, физики и этики первых индийских материалистов прослеживается и в опытах Паяси, которые опровергают расхожее мнение 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 поверить трудно), они свидетельствуют, по крайней мере, об идее 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 «самодвижущейся 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 уязвима. Кумара Кассапа вполне резонно возражал Паяси, что его формула: «Я этого не знаю, я это не наблюдал, следовательно, этого не существует» — могла бы оправдать и отрицание слепорожденным звезд, солнца и луны, а также, добавили

⁸³С рассказом о Паяси можно ознакомиться по: Дигханикая II. 316–358, с хорошим русским переводом «Паяси-сутты» А. В. Парибка — по изданию: [Паяси-сутта, 1990].

бы мы, существование тех людей, которых не успел казнить сам Паяси.

С индийскими материалистами связана та небезынтересная закономерность, что они впервые, разумеется, в самой примитивной 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 подобным редукционизмом. Как мы вскоре убедимся, выяснение «истинных начал» индивида предпримет еще один философ из числа шести учителей, опрошенных царем Аджаташатру.

9. Пурана Кассапа и его философия имморализма

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 «Саманналхаласутте» 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 то, что Буддагхоса называет его среди основных из «неодетых учителей», и то обстоятельство, что в средневековых джайнских сочинениях (например, в поэме «Нилакечи») он даже характеризуется 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.

1

По Буддагхосе, имя Р̄гаṇа (которое означает «полнота») 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 и «неодетый»), что простодушные сочли за признак великого аскетизма. Согласно же Ангуттара-никае, Пурана

получил свое прозвище вследствие претензии на «полноту» своих знаний, и его многочисленная свита полностью поддерживала его претензии на всеведение. По «Махавасту», Пурана собирал милостыню с Буддой в деревушке Урувилва (очень популярной в жизнеописаниях 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. Пиндола Бхарадваджа, ученик Будды, захотел им в этом помочь, но Будда, считавший, что его ученикам не следует демонстрировать свои сверхъестественные способности (в отличие от него самого)⁸⁴, запретил ему это делать и решил снять чашу сам, 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 после позора впал в депрессию 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 Авичи⁸⁵.

⁸⁴Будда как-то объяснил царю Магадхи-Бимбисары, что и царь имеет право есть манго из своего сада, но не позволяет этого другим. См.: [Томас, 2003. С. 176].

⁸⁵Авичи — один из самых страшных адов, описываемых с впечатляющими подробностями в палийской литературе.

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. Прасенаджит, правитель Кошалы, соглашается устроить состязание, но планы Мары не осуществились, так как Будда посрамил шесть учителей. Манговую рощу здесь спас «генерал» полубогов-якшей, устроив 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, конечно, ничего не оставалось делать, как идти к речке. Здесь он встречает уже не блудницу, а гермафродита, которому излагает почтенную, по индийским понятиям, причину самоубийства: он испытывает желание развоплотиться. Однако его конец на дне речки, с горшком, наполненным песком, совпадает с данными основной версии⁸⁶.

Хотя перед нами резкая и очень злая сатира, в некоторых моментах достаточно остроумная (взять хотя бы мнимые дискуссии учеников Пураны по традиционным философским топосам), в ней также различимы и черты реализма. Конечно, первая версия происхождения Пураны абсурдна: судя по его «фамильному» имени Кассапа, он должен был принадлежать не к рабам, но к очень высокому брахманскому роду Кашьяпов. Однако вторая трактовка его прозвища вполне соответствует претензиям философа на всеведение и почитание его, ибо это находит подтверждение в изложениях его воззрений. Соперничество «шести учителей» с Буддой тоже весьма реалистично, как и то,

⁸⁶С буддийскими биографиями Пураны Кассапы можно ознакомиться по единственному фундаментальному изысканию по адживикам [Basham, 1981. P. 80–90].

что оккультистские турниры в Индии того времени (и не только того) действительно устраивались: лидерам соперничавших групп было недостаточно в глазах правителей побеждать друг друга только логическими аргументами, и, кроме прочего, все они были 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) мог попасть в ад. Об этом свидетельствует само его учение (по крайней мере, в буддийском — а у нас нет других — изложении).

2

Согласно «Саманнапхала-сутте», на вопрос царя Аджаташатру о плодах подвижничества Пурана Кассапа ответил ему так: «Великий царь! Те, кто действуют и подстрекают к тому других, увечат [людей] и подстрекают к тому [других], угрожают и подстрекают к тому [других], мучат, притесняют, приводят в трепет [сами] и подстрекают к тому [других], отнимают чужую жизнь, присваивают чужое, врываются в дома, грабят, расхищают, сидят в засаде, ходят к чужим женам, говорят неправду — ни у кого [из них] зло не создается. И даже если [кто-то] с острым как лезвие диском превратит живые существа, [населяющие эту] землю, в мясное месиво, в “паштет”, то и по этой причине [для него] не будет ни зла, ни приращения зла. Если [кто-то] пойдет на южный берег Ганга убивать и подстрекать к тому [других], увечить и подстрекать к тому [других], угрожать и подстрекать к тому [других], то по этой причине для него не будет ни зла, ни приращения зла. И если [он] пойдет на северный берег Ганга раздавать милостыню и побуждать к тому [других], приносить жертвы и побуждать к тому [других], то по этой причине у него не будет ни заслуги, ни приращения заслуги. Вследствие благотворения, самоконтроля, самообуздания и правды нет ни заслуги, ни приращения заслуги» (см. Приложение).

Учение Пураны Кассапы о вседозволенности, с которым по цинизму могут сравниться разве что уже известные нам опыты Паяси по обнаружению души, нашло отражение и в других текстах 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 (*акирья-вада*). Изложение этой доктрины дословно воспроизводится в «Апаннака-сутте» из Маджджхима-никаи, где излагаются популярные лжеучения, наряду с материалистическим учением о несуществовании другого мира (см. выше в связи с Аджитой Кесакамбалой — параграф 8) и учением Маккхали Госалы об отсутствии результативности действия (см. Приложение). Буддагхоса также подтверждает, что Пурана отрицает действие (подобно тому как Аджита — результаты действия)⁸⁷. 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». Джайнские тексты трактуют позицию Пураны как отрицание деятельности души⁸⁸. 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 Пураны Кассапы раскрываются в косвенных свидетельствах Палийского канона. Так, из известной уже нам сутты, посвященной локаятикам, следует, что он придерживался мнения о конечности мира (в отличие от основателя джайнизма). Но из приписываемого

⁸⁷Ср. Самьютта-никая III. 208.

⁸⁸Сутракританга I. 1. 1. 3.

ему в этой сутте высказывания, что он постигает «мир как конечный бесконечным [своим] знанием» (см. параграф 7), 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 некое умо-зрение. Неслучайно в одном отрывке 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 умо-зрения 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 учение Пураны как «отрицание действия», буддийские тексты не единодушны в вопросе о его принадлежности к двум важнейшим партиям шраманских философов. «Махабодхи-джатака» характеризует его учение как отрицание причинности (*ahetuvāda*)⁸⁹. Однако в других источниках он выступает как строгий приверженец детерминизма (*нияттивада*). Джайнский средневековый философ Гунаратна также утверждает, что, согласно взглядам этого учителя, мир возник вследствие действия Необходимости.

3

В сравнении с материалистами философия Пураны Кассапы представляется более «объемной», а потому и более «продвинутой». В отличие от них он признает внеэмпирическое знание в виде всеведения, которое есть все-видение. Это «всевидение», правда, не позволило ему «разглядеть» способность человека к свободному выбору, точнее, он совершенно сознательно не пожелал ее увидеть. Построения Пураны, конечно, были рассчитаны на эпатаж слушателей,

⁸⁹В еще более сильной формулировке это учение (характеризуемое как *ahetu-аррассау-вада*) фигурирует в Самьютта-никае III. 69.

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». Основное ее содержание — 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 логическом взаимоисключении отражают реальные тенденции его учения. В самом деле, действие не может ничего изменить в том случае, если все поступки индивида уже предопределены, и если судьбы тех, кого он мог бы облагодетельствовать или, наоборот, сделать своими жертвами, также предопределены. 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 достаточно далек от материализма, Пурана Кассапа солидарен с Аджитой Кесакампалой в том, что, как и он, отрицает действенность духовного субъекта: Аджита потому, что отрицает нематериальные сущности как таковые, Пурана потому, что является фаталистом и окказионалистом одновременно. Конечный результат оказывается единым. Оба глубоко презирают нравственность — материалист вследствие своего последовательного и примитивного эмпиризма, адживик вследствие своих «сверхчеловеческих» амбиций и презрения к опыту тех, кто далек от «всеведения».

10. Пакудха Каччаяна и его «атомистический метод»

Этот философ, к которому царь Аджаташатру также обратился со своим вопросом о пользе подвижничества, тоже, возможно, принадлежал к лидерам адживиков. Как и Пурана, он происходил из известного брахманского рода, но только другого — Катъяянов. 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 Катъяяна, и он первым задал Пиппаладе вопрос о том, из чего сделаны все живые существа⁹⁰. Его же потомок Pakudha, прозвище которого означало «горбатый», оказался в числе тех «оппортунистов», которые уже не были «преданными Брахману» и даже возглавляли ряды философствующих антибрахманистов. Но и в их среде он, вероятно, держался особняком, изобретая для себя особые и достаточно необычные способы аскезы. Так, согласно Буддагхосе, Пакудха Каччаяна 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).

⁹⁰ Вопрос Кабандхина Катъяяны и ответ на него Пиппалады изложены в первой части «Прашна-упанишады». См.: [Упанишады, 1967. С. 189–191].

1

Пакудха, как и все философы его времени, странствовал, но, в отличие от большинства, не любил, когда ему задавали вопросы, и выказывал раздражение, когда его «экзаменовали». Это означает, что он не был большим любителем полемических дуэлей, в отличие от множества своих коллег. В противоположность Пуране Кассапе он не претендовал на всезнание. Буддагхоса утверждает, что Пакудху 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.

Как и в случае с Аджитой и Пураной, основной источник наших знаний о философии Пакудхи Каччаяны — его ответ на вопрос царя Адхаташатру о плодах аскетизма в «Саманнапхала-сутте». Он, как и в предыдущих случаях, представляет собой краткое изложение основ философского учения: «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 одушевляющее начало — 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]. Поэтому 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» (см. Приложение).

Этот фрагмент также обнаруживает параллели в буддийской и джайнской литературе. Он полностью воспроизводится в «Сандака-сутте» из Маджджхима-никаи⁹¹. В «Сутракританге» (I. 1. 1. 15) излагается философская позиция, при которой исчисляются шесть начал индивида — земля, вода, огонь, ветер, пространство и «одушевляющее начало» (*jīva*). Скорее всего, перед нами «отредактированная» версия учения Пакудхи: в его перечень начал добавлено еще одно, пространство, и убраны радость и страдание, зато сохраняется отдельное духовное начало, свидетельствующее о существенно важном для этого философа дуализме. Согласно еще одному свидетельству «Сутракританги», некоторые философы настаивают на том, что сущее не гибнет, а не-сущее не появляется⁹². Сходство с учением Пакудхи о началах неизменных, никем и ничем не производимых и не сделанных вполне очевидно, так как речь идет об этих шести началах. К рассматриваемому философу относится и дифференциация в буддийских текстах двух взаимооппозиционных доктрин: о единстве души и тела и их различности.

Как мы помним, эта проблема включалась в число обязательных философских топосов шраманской эпохи. Первый способ решения вопроса («душа и тело — одно») — материалистическая позиция Аджиты и его последователей, второй же («одно тело — другое душа») сходно с несводимостью одушевляющего начала к телесным компонентам индивида у Пакудхи. Наконец, в «Брахмаджала-сутте» приводится формулировка учения «этерналистов», которая и в деталях соответствует философской лексике Пакудхи. Согласно ей, «вечны Атман и мир, прочны, как вершины гор,

⁹¹Маджджхима-никая I. 517. Составитель текста явно не отделяет учение Пакудхи от доктрины вождя адживиков, поэтому данное учение органично сливается с натурфилософскими калькуляциями Маккхали Госалы.

⁹²Суттакританга I. 1. 1. 16.

и неколебимы, как колонны, и хотя эти существа блуждают, перевоплощаются, исчезают и появляются вновь, [все] существует навечно» (см. Приложение). Некоторые индологи пытались связать данную формулировку с учением санкхьи, в котором духовное начало, пуруша, также «прочен, как вершина горы» (палийской *kūṭaṭṭha* = санскритскому *kūṭastha*), но санкхья настаивает на перманентной изменчивости мира, тогда как у Пакудхи «прочны» и духовное, и материальное начала.

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 — чисто умозрительная, когда к выводу о вечности Атмана и мира приходят через «дискурс и исследование». И соответствующие философы выносят такое решение как «вычеканенное его дискурсом и основанное на его рассуждении». Среди них одно из самых «почетных мест», без сомнения, занимал и Пакудха Каччаяна.

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 йоджан⁹³ в длину. Значительно точнее передают учение Пакудхи джайнские канонические тексты, отмечая, что в соответствии с трактовкой дживы как шестого начала, лишь механически связанного с пятью остальными (см. выше), тот, кто покупает или убивает и побуждает других к тому, не совершает никакого поступ-

⁹³Йоджана (букв. «запряжка») — мера длины, равная расстоянию, которое можно проехать, не меняя ездовых животных; по наиболее распространенному пересчету равна 13–14 км.

ка⁹⁴. 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 атомизма.

2

Эта последняя трактовка представляется очень перспективной, если, правда, под атомизмом понимать не конкретное натурфилософское учение о разложимости материи до далее неделимых фракций вещества (древние сведения о Пакудхе основания для этого не дают), но определенный, последовательно **аналитический тип** философского дискурса. Атомизм его картины мира заключается в том, что он исчисляет предельные, далее уже ни на что не разложимые 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 взаимоизолированными. 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 (kāya) 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 Пакудхи Каччаяны следует признать ее реалистический характер.

⁹⁴Сутра-кританга I. 1. 1. 15; II. 1. 22–24.

В отличие от Аджиты Кесакамбалы, с которым Пакудха полемизировал, последний признает то, что на европейском философском языке можно интерпретировать как духовное начало, 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» (*sukha*) и «страдание» (*dukkha*). Буддийская версия учения Пакудхи интереснее джайнской именно вследствие выделения «радости» и «страдания» в качестве независимых субстанций. Однако по той же причине она и побуждает к решению некоторых вопросов.

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 дживы⁹⁵. 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 — природе, которая в таком случае, по Пакудхе, должна быть как бы

⁹⁵Вероятно, именно с этим связано «изъятие» их из списка начал согласно джайнской версии учения Пакудхи (см. выше).

«внеположена» эмоциональным состояниям. Потому дживу и затруднительно интерпретировать в качестве души в нашем понимании слова.

Третья из основных черт философии Пакудхи Каччаяны связана с только что отмеченной особенностью дживы. То, что даже такой решительный акт, как раскрытие комуто черепа мечом, не составляет, по его мнению, действия, объясняется тем, что «бесчувственное» и одновременно всеодушевляющее духовное начало 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, и духовное начало совершенно статично. 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 брахманистских учений.

Наконец, 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 Пакудхи Каччаяны мы встречаем первую выдающуюся философскую индивидуальность шраманской эпохи, философа, предвосхитившего очень многие последующие индийские достижения си-

стемного 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, по крайней мере «позиционно» соответствующие «радости» и «страданию» у 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 «атомистическое» 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 была бы некорректной), а у джайнов джива является активным субъектом познания, желания и действия, а не пассивным «одушевляющим началом». 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 санкхьяйиков как непричастного действию и эмоциональным состояниям. Поэтому уже в ранних памятниках, 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. Из этого следует, что характернейший для индийского мышления иллюзионизм или, по-другому, **разоблачение** «естественной установки сознания» также в значительной мере восходит к этому философу. Приведенная же параллель в

«Брахмаджала-сутте» относительно иллюзорности становления и изменения в мире, фиксируемых и чувствами и рассудком, позволяет видеть в Пакудхе одного из предтеч различения двух уровней истины.

В итоге «практическая философия» Пакудхы Каччаяны оказывается все той же «философией бездействия», с какой мы встречались 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 сущности: философия «разоблачает» мир действующих субъектов, лишая их самой действительности и, как следствие этого, субъективности. Потому среди тех многочисленных философских движений Индии, которые были ответственны за «снятие» человеческой личности, философии Пакудхи принадлежит заметная роль.

11. *Маккхали Госала и его пандетерминизм*

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 — Шравасту. 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 в обретении твердой почвы была особенно велика.

Как, собственно, его звали? По буддийской традиции — *Makkhali Gosāla*, по джайнской — *Gosāla Maṅkhaliputta*, брахманисты же знали его преимущественно как *Maskarin*, 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 связь с «коровником». Биографические сведения о нем и буддистов, и джайнов связаны, прежде всего, с излюбленным в Индии этимологическим истолкованием имени, в данном случае — обоих имен.

1

Согласно Буддагхосе, Госала, собственно, родился в коровнике и был происхождения самого низкого. В юности он был слугой, и ему поручили нести горшок с маслом. Хозяин предупредил его: «Не оступись!» (отсюда и его первое

имя⁹⁶), 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 Буддагхосы практически не отличается от жизнеописания Пураны Кассапы (см. параграф 9) и была призвана скомпрометировать «Будду адживиков». Гораздо обстоятельнее рассказ о жизни Госалы в джайнской биографии Джинны Махавиры, каноническом тексте «Бхагавати» (глава 15).

Фамилия, точнее, отчество «Манкхалипутта» толкуется как «сын Манкхали». Отец Госалы принадлежал к классу манкхов — странствующих полупоэтов-полубардов, которые ходили с религиозными картинками⁹⁷. 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. Манкхали однажды зашел в деревню Саравана («Тростниковая роща») и оставил уже беременную Бхадду в коровнике богатого хозяина Гобахулы (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 авторов.

В Наланде, близ столицы Магадхи — Раджагрихи, он встретил будущего Джину и захотел стать его учеником. В ответ на это предложение Махавиры 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 комментатор Джинадасагани (XII в.) в толковании

⁹⁶От глагола *khalati* «спотыкаться» и отрицательной частицы *mā*.

⁹⁷См.: [Barua, 1970. P. 298].

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 магией: Махавиру научил его вызывать с неба «мистический огонь» (как выяснится, и себе на голову, и ученику), с помощью которого он нередко сводит счеты со своими обидчиками. Однако ученик не может скрыть своего тщеславия и однажды 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 Махавиру. Оккультные «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 учениками, поселяется в Шрвасти в мастерской горшечницы Халахалы, объединяет и консолидирует адживиков, которые лишь при нем составляют прочную общину. Ею 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 какую-то известную в его время 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 дру-

гое 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 еще раньше 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 тиртханкаров настоящего мирового периода. Кончина его наступила вскоре после первого похода царя Магадхи — Аджаташатру — против «республиканцев» страны личчавов.

Джайнская биография достаточно тенденциозна, притом в главном пункте — относительно того, что Госала был учеником 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, должен решаться 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 со-

жалению, поход против личчавов 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 по «Саманнапхала-сутте». Ответ его отличается обстоятельностью и пространностью: «Великий царь! Нет ни основания, ни причины для нечистоты живых существ: без основания и без причины они загрязняются. Нет ни основания, ни причины для чистоты живых существ: без основания и без причины они очищаются. Нет ни собственного действия, ни чужого действия, ни человеческого действия, ни мощи, ни энергии, ни человеческой силы, ни усилия. Все существа, все дышащее, все вещи, все живые души лишены силы, мощи и энергии и, будучи определяемы Необходимостью, сангати и [собственным] бытием, испытывают удовольствия и страдания в [виде] шести классов [живых существ]. Имеются 1 400 000 основных воплощений и еще 6000 и еще 600; 500 карм, и еще пять, и еще три, и еще одна, и еще половина; 62 пути жизни; 62 малых мировых периода; шесть классов [людей]; восемь стадий человеческого [существования, начиная с младенчества]; 49 способов поддержания жизни, 49 видов странничества, 49 областей нагов; 2000 способностей чувств; 3000 адов; 36 элементов “пыли”; семь [видов] млекопитающих, наделенных сознанием, семь [видов] млекопитающих, лишенных сознания, семь [видов] растений, семь [видов] божеств, семь [видов] людей, семь [видов] демонов; семь морей, 700 патувов⁹⁸, 707 горных хребтов, 707 снов; 8 400 000 больших мировых периодов, в продолжение которых и умные и глупые, “круговращающаяся”, кладут конец [своим] страданиям. Потому нельзя

⁹⁸ Слово *paṭuvā* перевести весьма затруднительно. Того же мнения придерживалась и переводчица текстов Маджджхима-никаи И. Хорнер, предлагавшая, правда, толковать их как семь «узлов». См.: [Majjhima-Nikāya, 1957. P. 197].

сказать: “Посредством добродетели, обетов, аскезы или целомудрия я [добьюсь] вызревания невызревшей кармы или исчерпаю [до конца] вызревшую”. [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]» (см. Приложение). Это учение Маккхали Госалы царь Аджаташатру характеризует как доктрину «очищения через перевоплощения» (*saṃsāra-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 некоторых его калькуляций. Приведенный фрагмент недостаточен, чтобы устранить некоторые сомнения, и мы считаем целесообразным обратиться к комментарию Буддагхосы.

Прежде всего, весьма многое зависит от понимания термина *сангати*, который мы оставили без перевода. Буквально он означает «совпадение, случай», и эта интерпретация достаточно употребительна в литературе⁹⁹. На этом основании некоторые 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 основание и в приведенном фрагменте, где указывается, что живые существа становятся нечистыми и чистыми «без основания и без причины»). Однако А. Бэшем, основной авторитет по адживикизму, опираясь на толкование Буддагхосы, трактует *сангати* как «изменение» — тогда как начало *бхава* означает «природу»¹⁰⁰. Конечно, предалагаемая им трак-

⁹⁹См.: [Rhys Davids, Stede, 1993. P. 666; Jayatilleke, 1963. P. 145].

¹⁰⁰[Basham, 1981. P. 225]. Данная трактовка предпочтительнее той,

товка лучше предыдущей, но, исходя из этимологии, термин скорее должен был бы обозначать у Госалы нечто вроде «окружающей среды»¹⁰¹, сферы контакта одного существа с другим в том или ином воплощении. И это толкование представляется убедительным, лучшим, чем другие. Весь фрагмент Госалы свидетельствует о его последовательном детерминизме, фатализме, и потому трудно себе представить, чтобы он ввел в качестве второго первопринципа наряду с Необходимостью ее противоположность — случайность. Правда, он действительно отрицает причинность, но только не ту, о которой идет речь в связи с перечислением основных мировых начал. Причинностными факторами не являются человеческие действия, «мощь», «подвиг», ибо они не способны ускорить «вызревание» незревших 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 предложенную интерпретацию *сангати*, 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 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

которой придерживался Б. Баруа, видевший в *сангати* родовые признаки вещи, типа того, что огонь горяч, лед холоден, павлин пестрый и т. д. [Barua, 1970. P. 311], так как в этом случае не понятно, чем это начало отличается от следующего — *бхавы*.

¹⁰¹ Слово *sam + gati* можно произвести от «с-хождения», «соединения», «кон-такта».

означать и кармы как «единицы» воздаяния индивиду за совершенные им действия, и сами эти действия. Первый вариант вряд ли подходит: 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. Попробуем интерпретировать «кармы» как действия. Буддагхоса 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. Это неудивительно, если учесть, что его отделяет от данного персонажа «Саманнапхала-сутты» 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.

С фрагментом Маккхали Госалы связаны и другие проблемы, которые не решаются 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 700 сближает такие разнородные феномены, как горные хребты, сновидения и загадочные «патувы». Трудно решить, сопряжена ли подобная «нумерологическая логика» с самим учением адживиков (вспомним о том, что до нас не дошел канон их текстов) или с буддийской передачей их учения (знаем же мы о склонности буддистов вставлять разнородные классы объектов в прогрессии со-

ответствующих чисел — ср. само собрание сутт Ангуттараникая). 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 москитов — 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 исходя из приведенной выше его биографии можно предположить, что они должны обладать и сверхъестественными 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 ненанесения вреда 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 вожди адживиков. В любом случае глава адживиков завершает космос, который без него остался бы незавершенным¹⁰².

¹⁰²В одной из версий Палийского канона (Ангуттараникая III. 383–384) эта классификация приписывается Пуране Кассапе. Некоторые из калькуляций Госалы комментируются (на основании палийского комментария к Маджджхима-никае III. 230) в издании: [Majjhima-Nikāya, 1957. P. 196–197].

Параллели приведенному фрагменту щедро разбросаны по текстам 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!»¹⁰³. Буддагхоса, 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 обусловливаются Необходимостью, а все существа очищаются через перевоплощение», и 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, что происходит с живыми существами — предопределено. 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 всеилии судьбы и желательности отсутствия всяких желаний¹⁰⁴.

В некоторых текстах обнаруживаются буквальные совпадения с основным фрагментом Макхали Госалы. Так, в «Апаннака-сутте» представлена вся его детерминистская доктрина, правда, без приведенных калькуляций (см. Приложение). 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

¹⁰³См. [Varua, 1970. P. 298–299]. Он опирался на этимологизирование имени из глагола *karoti* «действовать» и отрицательного префикса *mā*.

¹⁰⁴Это повествование изложено в книге дидактических историй Махабхараты — «Мокшадхарме»: по критическому изданию Махабхараты (Мбх. XII. 171).

удовольствие и страдание в [пределах] шести классов [живых существ]»¹⁰⁵. Чуть позже в том же тексте воспроизводятся и все калькуляции Маккхали Госалы, известные уже нам по его ответу царю Магадхи¹⁰⁶. А в джайнской «Бхагавати-сутре» воспроизводятся 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 Пураны 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 последователь у него было много, сомневаться не приходится. Недаром Махавира очень обеспокоился визитом к нему шести дасачаров, а Будда сетовал, что ученики Госалы «запрудили» Шравасты (см. выше). В джайнских памятниках называются лишь некоторые из них. Один из них — горшечник Садалупутта. «Бхагавати-сутра» упоминает и о некоем Аямпуле, пришедшем к Госале незадолго до его смерти с рядом вопросов (Госала уже должен был быть окружен к тому времени многочисленными последователями).

Средневековые джайнские философы (Шиланка и другие) называют в числе учеников Госалы весьма интересную группу аналитиков, которые обозначаются у них как трайрашики (букв. «утверждающие три группы [характере-

¹⁰⁵ См.: Маджджхима-никая I. 516–517; ср. Самъютта-никая III. 208.

¹⁰⁶ См.: Маджджхима-никая I. 517–518. Здесь она, правда, завершает изложение доктрины Пакудхи Каччаяны без упоминания имен, что еще раз свидетельствует о том, что тот был если не адживиком, то очень близким к ним (см. параграф 10). Близость эта была связана в первую очередь с тем, что и Госала, и Каччаяна решительно отрицали результативность человеческого действия.

ристик]»). Так, они утверждали, 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, нереальное, реальное и не-реальное. Более того, они придерживаются тройственной позиции (*paṇa*), полагая, что все можно описать как субстанцию (*dravya*), как модус (*paṇyāya*) или как то и другое вместе¹⁰⁷. 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 и в том, что данная классификационная модель восходит к ближайшим последователям Госалы. Недвухзначная логика, как мы знаем, в Индии в то время была в моде.

3

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. В ней можно различать единый системный принцип 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» (если правильна наша интерпретация соответствующего термина — см. выше) 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.

¹⁰⁷ Проблема идентификации трайрашиков рассматривается в [Basham, 1981, P. 174–181].

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 и должна развернуться до конца, подобно мотку пряжи, а также в исчисленности 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 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. 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 всеобщности, 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 в ней места для разумного Автора мироздания. Потому и об «освобождении» живых существ у Госала 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 изначально «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 рухнет. 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 возражение тем, что «практикующие» предопределены «трудиться». Некоторых защитников индийского фатализма подобный ответ устраивает¹⁰⁸, но, на наш взгляд, напрасно: это порочный круг, поскольку способность «трудиться» объясняется предопределенностью, а последняя, в

¹⁰⁸См.: [Basham, 1981. P. 228].

свою очередь, выводится из той же способности «трудиться». Наконец, даже в рамках общеиндийской аксиоматики концепция освобождения при последовательном детерминизме алогична: от чего живые существа собственно должны освобождаться, если они, по определению Госалы, не могут совершить никакого поступка («нет ни чужого, ни собственного действия»)?

12. Арада Калама — первый санкхьяик и йогин

Буддийская традиция единодушна в том, что этот философ, который в санскритском написании фигурирует как Арада, а в палийском как Алара¹⁰⁹, был одним из первых учителей будущего Будды (тибетский историк Будон отмечает, что непосредственно перед ним он посетил только «брахмана Ревату и других отшельников»¹¹⁰). 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 антитрадиционалистов и традиционалистов.

1

По толкованию Буддагхосы, в сочетании имен Ālāga Kālāma первое имя — личное, а второе означало принадлежность к клану. Личное имя указывает на то, что его обладатель был «длинным и красно-бурым»¹¹¹. По данным санскритских биографий Будды, он жил в одном из регионов гор Виндхи, т. е. в Центральной Индии. У буддистов Алара ассоциируется с другим учителем, к которому

¹⁰⁹В названии раздела этот шраманский учитель обозначен в первом написании, поскольку наиболее содержательная информация о его учении была представлена не в палийских свидетельствах (которые в данном случае важны в качестве дополнительного материала), но в санскритской поэме Ашвагхоши.

¹¹⁰Будон, 1999. С. 148.

¹¹¹Malalasekera, 1960. Vol. I. P. 297.

Будда обратился за наставлением после него, — с Уддакой Рамапуттой, специалистом в достижении «продвинутых» состояний сознания. 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 доктрину Алары, но, зная, что тот не только разработал ее, но и реализовал сам, спросил его о практическом аспекте его учения. Тогда Алара изложил ему 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 (*акинчаннатана*). Способный ученик смог стать мастером этой практики; 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 Буддагхоса, 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 охарактеризовал Алару как мастера высочайшей 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 транссе, еще более впечатляющем¹¹². Об учениках Алары сообщает и тибетский историк Будон. Он уточняет, что Алара жил с ними в Вайшали (таким образом, уже на северо-востоке), что учеников у него было не менее 300, что он преподавал им курс достижения «сферы

¹¹²Все палийские сведения об Аларе систематизированы в выдающемся энциклопедическом лексиконе [Malalasekera, 1960. Vol. I. P. 296–297].

ничто» и что Будда, освоив его медитацию буквально при первой же их встрече, отказался от предложения Алары начать «совместное преподавание», уточнив, что посредством одного только медитативного тренинга освобождение достигнуто быть не может¹¹³.

Этимология имени Алары, предлагаемая Буддагхосой, 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»), вполне выводит его за границы брахманизма. Однако против этого свидетельствует ассоциация его с бесспорно брахманистским учителем Уддакой 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.

Рассказ о встрече будущего Будды с его первым учителем, который зовется здесь уже не Алара, но Aṅgāra, состоит из четырех частей, если исключить обоснование Буддой претензий к теории и практике своего наставника (XII. 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 «дематери-

¹¹³Будон, 1999. С. 148–149.

ализации» 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, вводит 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 жаровней, мышкой 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 адепта¹¹⁴. Однако Арада Калама оказывается одной из характернейших для Индии «двупостасных» личностей, совмещающих деятельность мистика-практика и философа-дискурсиста (см. раздел 3). И нас не могут не заинтересовать его аналитические выкладки.

2

В ответ на просьбу ученика ознакомить его с учением об освобождении живых существ Арада предлагает ему осмыслить следующую структуру индивида (ст. 17–22):

«Природа», «модификации», рождение, старость и смерть — все это зовется бытием (*самттва*), твердый в бытии! постигни это. При этом знай: то, что зовется «природой» (*пракрити*), знаток природы! есть пять материальных элементов, «самость», интеллект, а также «непроявленное» (*авьякта*). А «модификации» (*викара*) постигни как объекты, способности восприятия, руки, ноги, [органы] речи, испражнения и размножения, а также ум-манас.

¹¹⁴Подробнее о четырехчастной структуре гностических текстов, моделирующих инициацию адепта в мистирию эзотерического знания, см.: [Шохин, 1994 а].

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 Праджapati со своими сыновьями — как “лишенное сознания”.

То, что рождается, стареет, закабалается и умирает, должно познаваться как проявленное. Непроявленное же познается как противоположное [по своим признакам]» (см. Приложение).

Если учение о структуре индивида позволяет понять общие онтологические условия и «закабаления», и «освобождения» (об онтологии здесь уже можно говорить без кавычек, поскольку вводится само первопонятие «бытие»), то механизм «закабаления» описывается Арадой через предлагаемую им схематизацию менталитета индивида (ст. 23–38):

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

То, что называется “неправильностью”, есть то, что делает противоположное [тому, что должно быть] — 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, лишенный смешения! смешением.

То, что [считает] Атман умом, интеллектом и действием, а всю группу — Атманом, [есть] “наложение”. То, что не видит различия между “сознанием” и “лишенным сознания”, а также между различными “приодами”, вспоминается, знающий различия! как “неразличение”.

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

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

То, что примысливает: “Это — мое”, “Я [принадлежу] тому” и приносит страдание, познается как “отпадение”, благодаря которому “падают” в перевоплощения» (см. Приложение).

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 слов: «сознательное» = «познающий поле» = Атман противопоставляется «лишенному сознания» = «полю» = «бытию». Последнее включает, в свою очередь, также три «слоя»: класс «природ», класс «модификаций» (они вторичны по отношению к «приодам», 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 восемь и шестнадцать элементов. Среди элементов класса «природ» различаются пять материальных элементов, «самость» (*аханкара*) — субстативация «примысливания себя» к любому познавательному и волевому акту («Я вижу горшок», «Я желаю его приобрести» и т. п.), «интеллект» (*буддхи*) — субстативация способности суждения («Это — горшок, а это — ткань» и т. п.) и, наконец, глубинное и по определению неопределимое начало «непроявленное» — не поддающееся определению ядро бытия индивида. Среди элементов класса «модификаций» различаются пять способностей восприятия, пять органов действия, пять объектов вос-

приятия и манас-«ум» — синтезатор результатов функционирования способностей восприятия и органов действия. В итоге перед нами иерархизированная, «вертикальная» схема элементов бытия индивида, которых в общей сложности насчитывается 28, или, по-другому, 1 духовное начало + 27 других начал существования индивида, из них три обеспечивают его рождение, пребывание в этом мире и прекращение последнего.

Феноменология сознания выстроена по «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», аспекту эмоциональному — «жажда», волевому — 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 само «отпадение» ответственно за то, что индивид ложно привязывается к тому, что не есть его «я», и «отпадает» в сансару. Потому эти установки сознания здесь субстантивируются, становятся автономными, наподобие улыбки чеширского кота, которая от самого кота была независима.

Хотя Арада утверждает, что жертвенные возгласия, кропление водой и прочие обрядовые действия, предписанные в Веде, суть «неправильные средства» (потому и нельзя говорить, что перед нами брахманистский философ), его схемы убеждают в том, что он — продолжатель поздневедийского теоретизирования (о нем см. параграф 4). Прежде всего это обнаруживается в самой установке на построение многоуровневой иерархии начал индивида. Так, у ритуаловедов обряд *агнишитома* описывался как «подмножество»

обряда *атъягнишитома*, а обряд *укхья* — как элемент обрядов *шодаши* и *ваджсапья*. Точно таким же образом начало манас-«ум» включается в класс «модификации», как те, в свою очередь, в «сверхкласс», именуемый «полем». Налицо также сходства и 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 Арады 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 “смешением”» — явный случай определения через описание. Это напоминает типичные способы дефинирования объектов у поздневедийских теоретиков, по существу еще достаточно архаичные, но уже 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. 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» Пакудхи Каччаяны. 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 недуховны, и нематериальны: 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 этом случае оно определяется все же как «одушевляющее начало» (см. раздел 10), а здесь лишь как чистый субъект, «познающий поле». Во-вторых, Арада в значительно большей мере ориентирован на сотериологические задачи, его интересуют проблемы «закабаления» и «освобождения», тогда как Пакудхе было достаточно знать, что убивающий на самом деле не убивает, а убиваемый не становится убитым.

3

Значение Арады (Алары) Каламы следует видеть прежде всего в том, что в его лице мы имеем дело с мыслителем, предопределяющим основные схемы важнейшего направления индийской философии — системы санкхья. По существу, его наследие можно интерпретировать как первую по времени версию протосанкхьи. Здесь уже вполне продумано последовательно дуалистическое мировоззрение, составляющее ядро философии санкхьи — мировоззрение, исходящее из оппозиции «чистого субъекта» и психофизического агрегата. И здесь же вполне четко размечены элементы ми-

ра санкхьяиков: феномены «проявленного», их ноуменальное ядро в виде «непроявленного» и отличный от того и другого «познающий поле», по отношению к которому они являются объектными сферами, «полем». Вполне обозначены и специфически характерные для санкхьи исчисления «проявленных» начал: слово *sāṃkhyā* и означает «то, что от исчисления» (но исчисление гораздо более конкретного свойства, чем вольные нумерологические схемы адживиков).

Араду Каламу можно считать основателем и будущей йоги — не в том смысле, что он был первым из тех, кто занимался психотехникой, но в том, что философия будущей йоги базируется на понятийной системе санкхьяиков, которая в своем начальном виде обнаруживается именно в версии учения Арады, изложенной Ашвагхошей. Однако пока речь может идти еще только о протосанкхье и протойоге. Иерархия начал «поля» или «бытия» еще не приобрела макрокосмические характеристики, и «непроявленное» еще не стало Первоматерией мира, каковой станет производное от нее первоначало Прадхана или Пракрити будущей «настоящей» санкхьи. Поэтому здесь отсутствуют и знаменитые космогонические выкладки санкхьяиков, согласно которым Прадхана периодически порождает начала Буддхи, Аханкару, Манас, и прочие «эоны», пока имеющие только микрокосмическое измерение. Отсутствуют у Алары и три гуны — глубинные модусы просветленности, активности и инерции мира и индивида, составляющие характернейшее достояние санкхьи и замещенные 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 Арады 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 уста-

новками. Совсем не случайно, что Арада был первым, кому он захотел поведать о своем «просветлении». Единственный фундаментальный предмет их расхождений — признание Арадой духовно неделимого и бытийно неизменного Атмана, и вся будущая история санкхьи и буддизма будет историей «семейных раздоров», понятных лишь в контексте «семейных отношений». Хотя Будда разошелся со своим наставником из-за признания последним Атмана как перманентного и неизменного субъекта, точнее, «свидетеля» опыта (основатель буддизма счел, что он сохраняет онтологическое основание для «самости», которое делает «освобождение» невозможным), Арада в большей степени, чем любой другой современный Будде философ, «освободил» Атман от познавательной, волевой и эмоциональной активности (передав ее отдельным 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 последовательно реализовано в будущих буддийских калькуляциях дхарм.

Среди основных приобретений, которые индийская философия сделала благодаря Араде Каламе, следует выделить открытие им «чистого субъекта». Никто из философов шраманской эпохи не заострил до такой степени проблему «я» и «не-я», как этот подвижник с Виндхийских 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 их генезис восходит, как мы выяснили, к поздневедийской предфилософии, он был среди тех, кто очень много сделал для «трансплантации» этих теоретических схем в философованье. Однако его вклад в превращение «я» в «не-я» также оказался весьма значителен. Его «чистый субъект» (и всех последую-

щих санкхьяиков и йогинов) оказался вполне очищенным от всякого личностного содержания. То, что «обычному сознанию» представляется индивидуальным сознанием, оказывается серией безличных функций: заблуждается «наложение», ошибается «неправильность», а жизнь ценит «приязанность». 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 представятся самоочевидными.

13. Первые брахманы-традиционалисты

В лице Арады Каламы мы имеем, как выяснилось, двупостасную фигуру не только гностика и аналитика, но и брахманиста и антибрахманиста одновременно. Об этом свидетельствует, с одной стороны, его отстаивание концепции Атмана, с другой — характеристика брахманского ритуала в качестве «неправильного средства» достижения высших целей (см. параграф 12). Будда, однако, встретился и на своем пути к «просветлению» (*бодхи*), и после его обретения, с традиционалистами более чистой пробы. Причем о некоторых мы знаем только то, что их метод достижения высшего блага вызвал у него неприятие, а о других и то, что его собственный способ «отобъяснения» философских проблем не вызвал встречного энтузиазма у них.

1

Если доверять «Жизни Будды» Ашвагхоши, то Арада рекомендовал будущему Будде свою традицию как опирающуюся на славные имена уже хорошо известных авторитетов. Среди них он назвал Джайгишавью, старца Парашару и прочих (XII. 67). Параллели в буддийской и индуистской литературе позволяют считать, что оба они были учителями, близкими к йоге, но учителями, скорее всего, «практическими», теоретизированием не занимавшимися, а потому и для историка философии фигурами достаточно маргинальными¹¹⁵.

Но судя по тому же тексту Ашвагхоши, этого не скажешь о том учителе, к которому будущий Будда направился после Арады — об Удраке Рамапутре. По сведениям

¹¹⁵С различными Парашарами, упоминаемыми в палийских текстах, можно ознакомиться по: [Malalasekera, 1960, Vol. I. P. 315–316; Vol. II. P. 189–190], с Джайгишавьей по статье: [Shokhin, 1993].

Будона у него было 700 учеников, которых он обучал сосредоточению ума на сфере, запредельной по отношению и к сознанию, и к не-сознанию¹¹⁶. Обозначенное различение уже само по себе свидетельствует о возможности очень тонкой онтологической дифференциации, и Ашвагхоша в нескольких стихах той же поэмы скорее подтверждает это предположение, нежели опровергает его (XII. 85–87):

«Ведь молчальник Удрака, познав пороки и сознания и сознающего, допускал нечто высшее, чем ничто, — путь, ведущий за пределы и сознания и не-сознания.

И поскольку сознание и не-сознание имеют соответствующие тонкие объекты, то должно быть еще нечто как не-сознающее и не-несознающее, и к этому направилось устремление [Удраки].

И поскольку интеллект в том [состоянии] устойчив и нигде не блуждает, тонок и неподвижен, в нем нет ни сознательности, ни бессознательности» (см. Приложение).

Исключительно краткая характеристика учения брахманистского философа оставляет впечатление, что буддисты, с одной стороны, не могли проигнорировать этого выдающегося учителя-небуддиста, с другой — не хотели его «пропагандировать». Однако, исходя и из контекста, и из текста сказанного, можно сделать по крайней мере два предположения. Во-первых, что Удрака решил превзойти Араду, обнаружив новое медитативное пространство за пределами того, «предельнее» чего уже, казалось бы, ничего быть не может — за пределами самого ничто. Во-вторых, что Удрака, как в будущем сам Будда, относился к третьему классу шраманских философов — тех, кто опирался, прежде всего, на собственное умо-зрение, поддерживаемое в его случае особым медитативным методом, и уже из этой отправной точки шел к «доктринам» (см. параграф 5). Умо-зрение же Удраки привело его, в сочетании с дискурсом, к выводу о том, что существует некое бытие, которое трансцендирует не только объектную сторону опыта, но да-

¹¹⁶Будон, 1999. С. 149.

же и субъектную, поскольку обе они являются коррелятивными. Если бы Удрака жил во времена Фихте, он вместе с ним, вероятно, сконструировал бы абсолютное начало как трансцендирующее «я» и «не-я», но это, разумеется, только наше предположение, так как он жил, к сожалению, только в свою эпоху, а буддисты вполне намеренно не раскрывают нам успехов небуддистов. Как бы то ни было, несмотря на то, что будущий Будда покинул и этого учителя (в палийских текстах он обозначен как Уддака Рамапутта)¹¹⁷, нет оснований сомневаться в том, что это был мыслитель первостатейный, о котором вполне можно было бы сказать, что он опередил свою эпоху, если бы та эпоха бурного цветения философствования постоянно не опережала сама себя.

2

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,

¹¹⁷Сведения палийских текстов об этом учителе, который пользовался, как из них следует, успехом даже у некоторых правителей, систематизируются в [Malalasekera, 1960. Vol. I. P. 382–383].

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 ему¹¹⁸. Брахман же вступил с ним в дискуссию.

В «Магандия-сутте» сообщается, как почтенный брахман вопрошает Будду, каких он придерживается философских взглядов (*ditṭhi*), 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». 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») и брах-

¹¹⁸ Вплоть до того, что, став затем женой царя Косамби, она велела поджечь «дворец» другой его жены (с 500 «придворными») за то, что та обратилась в учение Будды. См.: [Томас, 2003. С. 178].

манских предрассудков, о пользе отшельничества и необходимости прекращения полемики с кем бы то ни было о чем бы то 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»¹¹⁹.

3

Удрака Рамапутра принадлежал, вероятно, к тем брахманистским философам, которые чуждались полемики и разрабатывали свою доктрину, проверяя ее медитативной практикой. В его случае речь идет, если не побояться модернизации, об основывавшейся на чистой интроспекции феноменологии сознания. То, что Будду не устроило и его учение, скорее всего свидетельствует о том, что Удрака, как и Арада, настаивал на существовании Атмана, которого он наделял, как мы предположили, чертами абсолюта — ибо что иное может трансцендировать и объектное, и субъектное? В случае правомерности наших построений мы имеем дело с выдающимся мыслителем.

Магандия, который принадлежал к тем, кто принял вызов Будды (о некоторых из них см. параграф 6) — фигура значительно более скромная, но его диалог с основателем буддизма представляет немалый интерес. 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 собрания Ангуттара-никаи перечислены десять направлений мысли эпохи Будды, в числе которых были указаны и

¹¹⁹ «Магандия-сутта» включена в собрание очень кратких, но древних сутт «Сутта-нипаты» (ст. 835–844) — одного из старейших разделов Палийского канона.

некие «магандики». Буддагхоса видит в них «титтхиков», т. е. брахманистов. Вполне возможно, что интересующий нас брахман принадлежал к этому полутечению-полуклану брахманов¹²⁰. 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: возможно ли обоснование конкретных «практических приоритетов» (таких, 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?

Позиция Магандии несовместима с позицией Будды, который предстает в этом диалоге порядочным демагогом, отрицающим мировоззренческие основы религиозной практики. Демагогия эта состояла, 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 Буддагхоса, вероятно, выдает желаемое за действительное, сообщая об «обращении» рассудительного брахмана.

¹²⁰В Ангуттара-никае перечислены десять религиозных групп 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. См.: [Aṅguttara Nikāya, 1885–1900. Vol. 3. P. 276].

14. *Поттхапада и Ваччхаготта — паривраджаки-«метафизики»*

Уже отмечалось, что паривраджаки объединяли неоднородные с «конфессиональной» точки зрения группы странствовавших философов, среди которых можно различать близких и к антитрадиционалистам, 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. Как «просветители» они стремились передавать свои многообразные познания самым широким слоям общества. В буддийских источниках обнаруживаются, как правило, их значительные успехи в классических дисциплинах брахманской образованности, о чем косвенным образом свидетельствует и устойчивость их «философского куррикулума»: они обсуждают заданный набор философских проблем. Другие признаки паривраджаков-брахманистов — отсутствие увлечений внешними атрибутами аскетизма и «харизматичности», а также сравнительно лояльное отношение к Будде и его ученикам (в противоположность тем паривраджакам, которые были близки антибрахманистам). 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.

1

Всем этим признакам отвечают буддийские данные о паривраджаке по имени Поттхапада, т. е. «страдающий слоновой болезнью». Его встрече с Буддой посвящена отдельная сутра Дигха-никаи, которая так и называется — «Поттхапада-сутта». Согласно комментарию Буддагхосы 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 — Шравасти, куда очень любил заходить и Будда со своими учениками. По «Поттхапада-сутте», он часто останавливался с другими «пилигримами» в знаменитом «помещении для полемики», который специально для паривраджаков соорудила царица Маллика, чтобы здесь встречались представители самых разных направлений мысли (см. параграф 5).

Когда Будда, решивший навестить рано утром Поттхападу (перед сбором милостыни в Шравасти), приблизился к Малликараме, 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 темпераментных товарищей говорить потише, поскольку высокий гость не любит суеты, а его надо обязательно задержать как специалиста по самым ответственным вопросам. Когда Поттхапада поприветствовал Будду по всем правилам тогдашней куртуазности, гость спросил, какими материями на сей раз заняты в Малликараме. Париврадajak 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 сознания индивида со стороны шраманов и брахманов, наделенных особыми способностями, а также небожителей. Третьи же ставили вопрос 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 устраненности 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, недостаточно убедительный, потому что не так уж сложно, исходя из предложенной иерархии, ответить на данный вопрос 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 предшеству-

ет знанию, и никак не может быть по-другому. Но вот в ответ на вопрос о том, индентично ли сознание Атману, Будда задает контрвопрос — как он понимает сам Атман? В ответ Поттхапада излагает учение об иерархии уровней Атмана, в то время достаточно известное. Первый уровень Атмана есть нечто тонкоматериальное (oḷāgiko), составленное из четырех стихий (земля, вода, ветер, огонь) и питающееся пищей. Второму уровню соответствует некоторое ментальное образование (manoṃayo), также наделенное определенными органами и способностями. Третий уровень Атмана — бесформенное (agūro) и состоящее из сознания (saññāṃayo). Будда полагает, что во всех случаях Атман никак не совпадает с сознанием, особенно в первой позиции. Потому, если следовать трактовке Поттхапады, 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 душа 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 и они, 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 он спасовал перед шрама-

ном Готамои, 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 указать ему на его несостоятельность. 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, спрашивал 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 бы 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, архатом¹²¹ (см. Приложение).

2

Ваччхаготта происходил из богатого брахманского рода и, согласно комментарию к палийской «Тхерагатхе» («Пес-

¹²¹ Архат (arahant) — «совершенный», высшая степень самоспасения в палийском буддизме, монах, который может уже до развоплощения достичь нирваны. Ступени архата предшествуют, согласно буддизму тхеравады, еще три ступени — «вступивший в поток» (сансары, с тем, чтобы пересечь его), тот, кому до нирваны осталось еще семь перевоплощений и тот, кому осталось еще одно.

ни старцев»), стал экспертом в дисциплинах традиционной брахманской образованности. Собственное имя его нам неизвестно, и мы знаем о нем лишь то, что он происходил «из рода Ваччхов». Ему посвящено сразу несколько сутт, в которых последовательно излагается история его обращения в буддизм.

По «Тевиджджаваччаготта-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»¹²². Следующий этап обращения философа описывается в небольшой, но весьма содержательной «Ваччхаготта-сутте» из Самъютта-никаи, в которой Будда поучает его относительно ненужности тех же «метафизических вопросов», которые он отвергал и в беседе с Поттхападой. Вероятно, эта беседа стала решающей для будущего 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 задавать соответствующие «абстрактные вопросы» самым видным ученикам Будды — Моггаланне, Ананде и Сабхие Каччаяне. Будда вынужден снова объяснять ему, почему он, в отличие от паривраджаков, не обсуждает проблему безначальности (соответственно, небезначальности) мира и подобные ей. Ваччхаготта выражает восхищение тем, что позиции Будды и Моггаланы полностью совпадают, ибо не часто можно встретить подобное единодушие учителя и ученика¹²³.

¹²²Маджджхима-никая I. 482–483.

¹²³Самъютта-никая IV. 395–396; ср. III. 257–258.

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, ленность, возбужденное состояние души, а также все колебания и сомнения¹²⁴. 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 «Махаваччхаготта-сутте» из Маджджхима-никаи. Париврадджак 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 — все противоположное. Но добавляет к сказанному, что те, кто следует его учению, могут вполне рассчитывать как минимум на хорошее будущее рождение, а затем на нирвану. Философ, наконец, сдается и просит принять его в буддийскую общину. Но Будда с этим не торопится и устанавливает для него четырехмесячный срок подготовительного искуса. После завершения этого срока тот возвращается, и Будда дает ему дальнейшие указания по дхарме. Еще через две недели Ваччхаготта радостно общается 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 «видения» и шестиричного умозрения (*abhiññā*). Наконец, бывший париврадджак сообщает, что

¹²⁴ Ангуттара-никая I. 160–161.

преуспел уже и в этом, достигнув архатства, но Будда и так уже все знает — ему поведали о том сами небожители¹²⁵.

Философские интересы Ваччхаготты до его обращения в буддизм раскрываются преимущественно в том диалоге, который он вел с Буддой по сведениям «Аггиваччхаготтасутты» из Маджджхима-никаи. Во время посещения Будды в роцце 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? не существует и не не-существует? Получив на все вопросы негативные ответы, париврадджак 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 безначален) — значит принимать всерьез сами «взгляды», полемику и все «бремя взглядов», а это сопровождается страданиями и 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», индивид освобождается, избавляясь от привязанностей.

Париврадджак, привыкший всегда задавать вопросы, требует от Будды ответа на новый вопрос: где и как тогда появляется сам монах, чей ум освобождается? Будда отве-

¹²⁵Маджджхима-никая I. 489–497.

чает, что выражение «появляется» будет в данном случае некорректным. 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 париврадjack, 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, труднодостижима, 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 потухший огонь: на восток, север, запад или юг? Париврадjack соглашается, что ни один из четырех вопросов нельзя признать правильно сформулированным. Будда заверяет его, что и интересующие его проблемы могут быть оценены аналогичным образом (см. Приложение).

3

Диалоги Поттхапады с Буддой в высшей степени реалистичны, как и сама очень искусная буддийская стратегия обращения брахманов-интеллектуалов. Нас, однако, больше занимает фигура Поттхапады как философа до его обращения. Фигура это, правда, не представлена в какой-либо «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 (11. 2–5)¹²⁶. Поттхапада же и его «коллеги» выстроили из них

¹²⁶Ср. Пайнгала-упанишада II. 7.

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 состояниями сознания, не совсем корректно: оно правильно лишь в связи с первым «срезом» и частично со вторым, но никак не с третьим.

С указанной проблемой связана и дискуссия относительно соотношения сознания, знания и Атмана. Она позволяет предположить, что ее участники должны были представить и какие-то определения самих исходных понятий «состояние сознания» и «знание», в зависимости от которых они расходились 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 возможности — сам вопрос об их происхождении снимается, ибо Атман безначален. Таким образом, дискуссии в Малликараме позволяют считать, что начало собственно брахманистского философствования обнаруживало значительный творческий потенциал.

Биография Ваччхаготты как типичный случай обращения образованного брахманистского философа в буддизм также, несомненно, реалистична. Будда осуществил здесь все возможности своей миссионерской стратегии, чтобы продемонстрировать паривраджаку превосходство своего учения над «обычным» 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 париврадajak интересует нас как представитель брахманистского философствования до того, как он стал буддийским презелитом.

Особенность направления Ваччхаготты связана, как представляется, с тем, что паривраджаки его круга обсуждали и онтологические проблемы, и те, которые на современном философском языке Нового времени можно было бы условно обозначить как агатологические¹²⁷. 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 духовно-прагматического.

¹²⁷ Термин «агатология» (впервые, вероятно, был применен в XVIII столетии знаменитым последователем Х. Вольфа — А. Баумгартеном) — 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 греческого слова *axia* — «ценность», «достоинство»). Применяя это обозначение к предмету изыскания последующих индийских философов, мы руководствуемся тем, что уже первый из них, Уггахамана, работал над определением категории блага (*хусала*). В этом он отличался от тех «скользких угрей», которые отказывались и от определения блага, и от характеристики любых феноменов в качестве «благих» или «неблагих».

15. Уггахамана и паривраджаки-«моралисты»

Диспуты об определениях блага были в шраманской Индии очень популярны. Достаточно вспомнить тех «скользких угрей», которые, согласно Брахмаджала-сутте, отказывались определить что-либо в качестве блага (*кусала*) и не-блага (*акусала*), боясь потерпеть поражение в диспуте при встрече с профессиональными диалектиками. Больше было, однако, тех, кто, согласно тому же источнику, отказывался обсуждать природу или явления блага на том основании, что это может вовлечь их в привязанность к взглядам как таковым, а затем к аффектам, и стать препятствием для их духовного продвижения¹²⁸. Паривраджаки,

¹²⁸Так излагается первая позиция уклонения от ответа на вопрос о благе и не-благое: «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 угрю: “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 угрям» (см. Приложение).

однако, к этим робким философам не относились, и среди них можно разглядеть целую группу собеседников Будды (разумеется, обращенных впоследствии в его учение), которые интересовались исключительно этическими и духовно-практическими проблемами, будучи вполне равнодушными к метафизике.

1

Среди таких философов выделяется париврадajak Уггахамана Саманамандикапутта. Его имя, означающее «Пучеглазый, сын Саманамандики», вызвало интерес уже давно. Так, по Буддагхосе, основным именем философа было Самана, прозвище же Уггахамана он получил из-за любознательности: мы уже знаем, что брахманистским паривраджакам была присуща склонность интересоваться самыми многообразными мирскими материями. Английские же палисты не сомневались в том, что мыслитель именовался так по имени матери, которая также звалась Саманамандика¹²⁹. Основным источником сведений о нем является «Саманамандика-сутта» собрания Маджджхима-никаи.

Когда Уггахамана пребывал в «помещении для полемики» Малликарама в обществе по крайней мере трехсот других паривраджаков, его решил навестить плотник Панчаканга, направлявшийся к Будде в рощу Джетавана. Уггахамана и его собеседники по обыкновению громко дискутировали, но когда он увидел приближающегося плотника, призвал их к тишине, ибо ученики Будды не любят шума, а значит, и этот не подойдет к ним, если они не утихомятятся. Когда плотник приблизился, они обменялись приветствиями, и Панчаканга сел на почтительном расстоянии от паривраджака. Уггахамана предложил ему обсудить, кого следует считать искусным отшельником, осуществившим все благо (*sampannakusala*). Таковым, по его мнению, может считаться тот, кто стал обладателем четырех добродетелей:

¹²⁹См.: [Majjhima-Nikāya, 1957. P. 222].

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 определение паривраджака иронической критике, отметив, что по этому определению самым совершенным может считаться младенец, ибо он воздерживается от всех названных четырех видов зла. Будда предлагает другой идеал анахорета — это тот, кто проходит восьмеричный путь, ведущий к избавлению от страданий¹³⁰.

Ирония Будды вполне оправдана: 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.

2

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

¹³⁰ История с Уггахаманой изложена по изданию: [Majjhima Nikāya, 1948–1951. Vol. 2. P. 22–29].

стья и не-счастья, привлекли внимание составителей Палийского канона.

О Самандаке известно, что он посетил знаменитого ученика Будды Сарипутту 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 — славный род Катьяянов), 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 заинтересовался, 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, теоретической 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 последователем¹³¹.

Два вопроса, которые задал Сарипутте паривраджак Самандака, дают, на наш взгляд, основание предполагать, что *nibbāna* — центральное понятие всей буддийской сотириологии — была общим достоянием многих философских кружков шраманской эпохи (подобно тому, как термин *tathāgata*, означавший у буддистов Будду, первоначально был равнозначен просто «совершенному», независимо от религиозной принадлежности). В этом случае нирвана находится в поле «счастья» и «совершенства», объединяя зна-

¹³¹ Самандака и Тимбарука упоминаются в Самьютта-никае (IV. 20–21; IV. 261–262) и в Ангуттара-никае (V. 121–122), Катияна — в «Песнях старцев» — «Тхерагатхе» (ст. 35).

чение и того, и другого¹³². Вероятнее всего, философы круга Самандаки интересовались в большей степени первым аспектом нирваны, чем вторым.

3

Названные паривраджаки не были единственными среди тех, кто обсуждал духовно-практические материи. Почтенный париврадajak Векханасса любил рассуждать о «высшем свете», но Будда дал ему понять, что он не знает, о чем говорит, и дал ему представление хотя бы о таком небольшом «свете», как свет чувственных удовольствий (который превосходит тот вымышленный, который Векханаса себе вообразил). Векханасса расстроен, но Будда утешает его и постепенно обращает в свое учение. В сутте париврадajak именуется также Каччаяна, следовательно, он принадлежал к уже хорошо нам известному прославленному брахманистскому роду. Он относился к тем паривраджакам, которые учили о наличии «высшего света» и «бесконечно счастливого мира»¹³³.

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 «Махасакулудайи-сутте» из Маджджхима-никаи Будда сам посещает Сакулудайи, пребывавшего в знаменитой обители паривраджаков роцце Мораниване, близ Раджагрихи (Сакулудайи присутствовал и во время визита Будды в другую обитель паривраджаков в Раджагрихе — на берегу речки Саппини). Ему, а также другим известным «пилигримам», таким, как Аннабхара, Варадхара и прочие, Будда разъясняет, что такое истинный брахман. Это не тот, кто происходит из жрецеского сословия, но тот, кто достигает совершенства¹³⁴.

¹³²Одно из значений термина *nibbāna* — «состояние здоровья, благополучия». См.: [Rhys Davids, Stede, 1993. P. 362].

¹³³О Векханассе см.: Маджджхима-никая II. 40–43.

¹³⁴О Сакулудайи см.: Маджджхима-никая II. 1–22. Аннабхара ино-

Обращение Будды к образу истинного брахмана вполне соответствовало его миссионерской стратегии: задача заключалась в том, чтобы убедить брахманистов, что подлинным толкователем их приоритетов может быть только Будда, а не их ограниченные учителя, которые знают лишь поверхность истины¹³⁵.

гда зовется Анугхарой.

¹³⁵Точно таким же образом в «Тевиджджа-сутте» (Дигха-никая I. 235–253) Будда убеждает молодых брахманов в том, что только он, а не их учителя, знает путь к единению с Брахманом. См. русский перевод сутты [Тевиджджа-сутта, 1980].

16. Дигханакха и Санджяя Белаттхипутта:

парадокс радикального нигилизма и разработка «антитетралеммы»

Локаятики и другие эристы аргументировали в пользу одинаковой возможности предикации объекту X характеристик A и не- A ради самого процесса аргументации и победы в диспуте (см. параграф 7), а все рассмотренные нами после них «позитивные философы» настаивали на «догматической» (в первоначальном значении слова)¹³⁶ атрибуции X характеристик либо A , либо не- A , либо A и не- A (как в случае с адживиками-трайрашиками — см. параграф 11) и не- A и не не- A (как в случае, например, с паривраджаками, которые таким образом определяли существование «совершенного» после его физической смерти (см. параграф 14) по принципу «этот взгляд единственно истинный, а остальные ложны»). Некоторые другие, притом весьма запоминающиеся, философы шраманской эпохи предпринимали попытки выхода за пределы любых (даже тетралеммных) высказываний по мировоззренческим вопросам. К ним мы теперь и обратимся.

1

Племянником Сарипутты был Дигханакха, который также принадлежал к паривраджакам, но первоначально, если верить комментарию к Маджджхима-никае, был

¹³⁶ Слово *dogma* означало первоначально «то, что кому-то кажется», «мнение» и «убеждение», затем (начиная с Эпикура и Страбона) — философские доктрины [Liddell, Scott, 1940. Vol. I. P. 441].

последователем Аджиты Кесакамбалы, следовательно, придерживался материалистического воззрения¹³⁷. Однако материализм также не удовлетворил его, и он разуверился во всех взглядах вообще. Сарипутта предложил ему навестить Будду и привел его в Сукаракхаталену. 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 (*диттхи*) удовлетворить его не могут¹³⁸. Тогда Будда его спрашивает, относится ли к тому, что он отрицает, и его собственное воззрение, подразумевая, что позиция Дигханакхи является самоотрицающей: ведь если он действительно не признает *никакого* воззрения, то его не должно устраивать и его собственное — согласно которому ни одно воззрение не может быть признано истинным. Дигханакха в ответ дважды подтверждает, что если бы его устраивало и это его собственное воззрение (согласно которому ни одно воззрение не может быть признано истинным), то он должен был бы отрицать и его, иными словами, что он не делает исключения ни для какого воззрения вообще (в том числе и отрицающего все воззрения). 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. Первая позиция приближает придерживающегося ее к привязанности к миру, вторая — к непривязанности, третья оставляет своего приверженца в промежуточном состоянии. Дигханакха придерживается второй позиции, которая, правда, лучше, чем первая, но при ее категоричности ведет к диспуту с приверженцами двух других, к настаиванию на своем, а следовательно, также к беспокойству и волнению. Потому разумный будет избегать любых воззрений, которые все без различия ведут к одинаковым последствиям (ср. диалог

¹³⁷ Malalasekera, 1960. Vol. I. P. 1082.

¹³⁸ В тексте: «Sabbam me na khamatī» — «Я ничего не одобряю».

Будды с брахманом Магандией — параграф 13). Потому в этой позиции также следует быть несколько более гибким и вообще избегать полемики. Сутта завершается обращением Дигханакхи в буддизм¹³⁹.

Аргумент Будды, конечно, точно попал в цель, ибо здесь вскрывается тот знаменитый софизм «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 истинно¹⁴⁰. Но нам интереснее в данном случае позиция самого Дигханакхи. Его диалог с Буддой позволяет считать, что перед нами скептик 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 не придется, при отрицании всех вообще взглядов, сделать исключение для собственного.

¹³⁹ Диалог Будды и Дигханакхи приводится по изданию: [Majjhima-Nikāya, 1948–1951. Vol. 1. P. 497–501].

¹⁴⁰ По современной классификации этот парадокс, самореференциальное высказывание, относится к семантическим, которые отличаются от логических — теоретико-множественных. Правда, между теми и другими обнаруживается, при «материальном» различии, формальное родство. Достаточно привести 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). Что же касается парадокса лжеца, то, строго говоря, высказывание «Я лгу» не является высказыванием, ибо нормальные высказывания могут быть либо истинными, либо ложными, а у данного высказывания шансов на это нет. Но оно вскрывает реальные дискурсивные трудности, чем и отличается от софизмов, в которых обыгрываются трудности вымышленные, типа «Рогатый» (то, чего кто-то не терял, то он имеет; он не имеет рогов, следовательно, он рогат).

Позиция Дигханакхи, конечно, отличается от позиции «скользких угрей» (см. параграф 15). 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. Дигханакха же отвергает любые позиции как таковые, независимо от их содержательного наполнения и без какой-либо дополнительной мотивировки.

2

Другой и значительно более именитый философ шраманской эпохи также фактически отказывался принимать какое-либо воззрение. Но он, в отличие от Дигханакхи, не высказывал свою позицию в парадоксальном для нее категорическом ключе. Он делал другое — отвергал все возможности ответа на вопрос в рамках, казалось бы, логически всеисчерпывающей тетралеммы, и приводя, вероятно, собеседника к своего рода стопору (вспомним о том состоянии смятения, которое париврадджак Ваччхаготта испытал при отвержении Буддой всех четырех возможностей ответа на вопрос, существует ли совершенный после смерти — см. параграф 14). Потому можно сказать, что он в определенном смысле разрабатывал антитетралемму. При этом его «негативистская» позиция отличалась своей принципиальностью и от позиции тех «скользких угрей», которые отказывались высказывать определенные суждения относительно того, что можно считать благом и не-благом (см. параграф 15). В самом деле, те философы воздерживались от ответа на поставленный перед ними вопрос преимущественно по «внутренним соображениям»: они боялись ошибиться, впасть в 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 обусловливается самой «материей», тематикой вопросов, которые представляются практически неразрешимыми по самой своей природе.

Этого философа 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 «отпавших», которое явно свидетельствует об успехе школы Санджаи. Одним из его учеников 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 «Брахмаджала-сутты».

Паривраджаком среди учеников Санджаи был не только Суппия. Сарипутта и Моггаллана (на санскрите их имена соответствуют Шарипутре и Маудгальяяне) 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 Санджаи, они в обществе других «пилигримов» странствовали по всей Джамбудвипе, вступая в дискуссии с образованными брахманами (проходившими, мы помним, и искус в науке локаяты). К тому же обществу принадлежал и Павиттха, брахман из Магадхи, прошедший, как указывают источники, основательный тренинг в диалектическом искусстве. Буддисты красочно расписывают отчаяние Санджаи, 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, по крайней мере, частично, выдавалось за действительное), важны сведения о «пилигримстве» его учеников: эти сведения позволяют предположить, что и Санджая мог быть паривраджаком.

Основной фрагмент, связанный с Санджаей, — это его ответ, согласно все той же «Саманнапхала-сутте», 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 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 совершенный после смерти?”, “Или совершенный не существует после смерти?”, “Или совершенный и существует и не существует после смерти?”, “Или совершенный не существует и не не существует после смерти?”, [то я отвечу так же]. Если ты меня спросишь: “Не правда ли, совершенный не существует и не не существует после смерти?”, то я бы так и ответил, [коли считал бы так]. Но я не считаю, что [дело обстоит] так, что иначе, что не так, что не не-так» (см. Приложение).

Это рассуждение Санджай воспроизводится без изменений в «Брахмаджала-сутте», когда Будда выявляет четвертую позицию «скользких угрей», противопоставляя ее первым трем. Составитель текста отмечает, что шраман или брахман, дающий подобные ответы на соответствующие вопросы, отличается особой глупостью и тупостью — в отличие от других, руководствующихся иными соображениями. То, что составитель текста метит точно в Санджаю, следует и из того, что процитированный фрагмент «Саманналха-

ла-сутты» также завершается ремаркой царя Аджаташатру, что Санджая «самый глупый и тупой» из всех, кого он вопрошал (см. Приложение). На него же с той же самой характеристикой намекает и составитель «Сандака-сутты», подвергая критике «уклонизм» (*амаравиккхена*)¹⁴¹. 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»¹⁴². Японский исследователь вайшешики Х. Уи определял воззрения Санджаи как «скептицизм, с одной стороны, и начальную стадию критики знания — с другой, как в случае с софистами в греческой философии»¹⁴³. 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 был таким «глупцом», 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 философских умов от спекулятивных проблем в целях привлечения их к высшему благу, ментальному равновесию: здесь он прямой предшественник и Джинны, и Будды¹⁴⁴. Английский индолог А. Кит видел в нем агностика, т. е. философа, отстаивающего непознаваемость

¹⁴¹Маджджхима-никая I. 520–521.

¹⁴²Jaina Sutras, 1895. P. XXVII.

¹⁴³Uj, 1917. P. 23.

¹⁴⁴Barua, 1970. P. 327–332.

конечных истин, который был первым из тех, кто «сформулировал четыре возможности: существования, не-существования, того и другого и ни того, ни другого»¹⁴⁵. 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 диспуте¹⁴⁶. Японский буддолог Ш. Миямото также пытался выявить соотношение логики Санджаи, Будды и Джинны. Последняя располагается как бы посередине между первыми двумя. Система Санджаи весьма близка «буддийской позиции неопишумого или невыразимого» в связи со спекулятивными проблемами. Он также отмечал, что мысль Санджаи недалеко от «логики пустоты» у Нагарджуны¹⁴⁷. Составитель монументальнейшего словаря палийских имен Г. Малаласекера практически солидаризировался с Баруа: Санджая желал, по его мнению, отвлечь внимание своих современников от «бесплодных изысканий» и направить его на сохранение ментального равновесия¹⁴⁸.

Наиболее обстоятельно «феномен Санджаи» рассмотрел другой ланкийский буддолог, К. Джаятиллеке, в своем фундаментальном исследовании «Ранняя буддийская теория познания» (1963). 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 буд-

¹⁴⁵ Keith, 1923. P. 303.

¹⁴⁶ Raju, 1953–1954. P. 694–695.

¹⁴⁷ Miyamoto, 1960. P. 71–81.

¹⁴⁸ Malalasekera, 1960. Vol. 2. P. 1000.

дисты (которые описывают построения и других философов, в том числе Санджаи, 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 Санджаи в буддийских текстах. Буддисты гораздо больше ценили духовно-прагматические установки «скользких угрей». «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»¹⁴⁹. Джаятиллеке подверг критике «неаккуратные» сопоставления скептицизма Санджаи 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.

Интерпретацию Джаятиллеке принял в свое время и отечественный индолог А. А. Терентьев, который, однако, исключал возможность того, что сами буддисты были начинателями логики негативных суждений. Они опирались

¹⁴⁹ Jayatilleke, 1963. P. 133.

на достижения шраманов и брахманов, одним из которых и был Санджая¹⁵⁰.

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 «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 (вспомним о его диалоге с паривраджаками круга Поттхапады и Ваччхаготты — см. параграф 14). Только духом ревнивого соперничества можно объяснить данную Санджае 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 философствовавших 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

¹⁵⁰Терентьев, 1984.

рациональности Санджаи и Джини Махавиры находятся в соотношении «взаимодополнительности». Сложнее оценить попытку 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, как полагал Баруа, нежели софистический — вопреки, на сей раз, мнению Джаятиллеке. Вопреки же мнению Кита, он не столько не мог 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 совсем ясны: буддисты, являющиеся нашими единственными информантами, сообщают лишь конечные выводы его дискурса, не раскрывая предпосылок. Более чем вероятно, как то предполагали Баруа и Малаласекера, что он взвешивал и духовно-практические выгоды своей позиции, способствовавшей достижению «беспристрастия». Недаром ведь 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 и философского дискурса как такового.

Влияние Санджаи Белаттхипутты на будущую буддийскую философию несомненно, и совершенно правы те индологи, которые видели здесь переключку с Нагарджуной (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 (I. 1), важнейшая же глава трактата о нирване демонстрирует невозможность атрибуции существования, несуществования, того и другого и не того не другого как «освобождению», так и (классическая шраманская проблема) «совершенному» после смерти (XXV. 4–18). Сходным образом решаются вопросы о веч-

ности мира или о природе нирваны. И именно Нагарджуну с его знаменитой «негативной диалектикой» следует считать инициатором возрождения интереса к антитетралемме в классической индийской философии — как в рамках буддизма, так и за его пределами. И эти сильные, хотя и отдаленные «резонансы» Санджаи в истории индийской философии отличают его от радикального нигилиста Дигханакхи, позиция которого позволила Будде лишь отточить свое диалектическое искусство.

17. Джина Махавира: философия «активизма» и контекстуальной истины

Последним из шраманских учителей буддисты называют Нигантху Натапутту. Первое имя означает, что ученики считали его «разорвавшим узы» этого мира, 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»), тот же Ниргрантха Натапутра («Разорвавший 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 шраманском учителе у нас значительно больше, чем о пяти предшествующих. Можно даже сказать, что этих сведений хватает сразу на несколько портретов интересующей нас фигуры. Каким образом это произошло?

Один из этих портретов вполне мог бы быть написан буддийскими красками, притом весьма темными — буддисты рассказали о Нигантху Натапутте, пожалуй, больше, чем о пяти предыдущих учителях, потому что он был создателем общины, весьма успешно конкурировавшей с буддийской. Соответствующими оказались и буддийские оценки. По пристрастным буддийским рассказам, Нигантха постоянно пытается нанести Будде поражение в споре и каждый

раз терпит поражение сам, 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 общине¹⁵¹. Правда, за каждой пародией скрывается определенная реальность, и у нас нет оснований сомневаться в том, что Джина Махавира никак не 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 (о нем см. раздел 5) не считается авторитетным у дигамбаров, которые признают более поздние трактаты и объединяют их в свои «четыре веды». Здесь приводятся толкования и некоторых значимых моментов биографии Джины Махавиры, и его учения. Потому что мы, отдавая в целом предпочте-

¹⁵¹Так, по буддийским рассказам в окончательную депрессию основателя джайнизма повергло отступничество его преданнейшего ученика-мирянина Упали: узнав о его обращении в буддизм, Нигантха упал в обморок с кровотечением, после чего произошел раскол в его изрядно поредевшей общине, так как за Упали последовали якобы очень многие. См.: [Malalasekera, 1960. Vol. II. P. 62–63]. О степени достоверности информации о фатальном расколе в джайнской общине весьма красноречиво свидетельствует тот факт, что джайнизм благополучно остается до настоящего времени одной из самых процветающих индийских религий, тогда как буддизм, изгнанный из Индии к X в. совместными усилиями мусульман и индуистов, очень медленно и «дозированно» возвращается на свою историческую родину.

ние сведениям шветамбарских книг, должны в некоторых случаях учитывать и позицию дигамбаров.

1

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. Воду легенд не очень трудно отделить от молока истории, но мы не будем делать этого, потому что для нас важно отображение «первого джайна» в зеркале его эпохи.

По представлениям джайнов, за время нынешнего мирового периода (а все индийцы верят, что их бесчисленное множество и что они безначальны) джайнизм успел уже семь раз исчезнуть из 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, которым и стал 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 Сиддхартха («Осуществивший намерения»), а вот с именем матери связаны трудности. Шветамбары считают, что он должен был родиться от брахманки по имени Дэвананда, но поскольку тиртханкар обязан быть чистокровным царевичем, боги вынуждены были осуществить «трансплантацию» эмбриона. Под руководством самого Индры они переместили зародыш Махавиры из тела брахманки в лоно царевны Тришалы, сестры другого вождя личчхавов, Четаки. Дигамбары этот эпизод не признают, но зато признают, как и шветам-

бары, особые предзнаменования, 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 ненанесение вреда любому живому существу, воздерживаясь от причинения матери боли при движениях. Тогда же он обнаружил и образцовое послушание: Джина 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. Лагая 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 изначально был 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 из мира. Так в тридцатилетнем 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 наси-

лия по отношению к 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 (см. параграф 11). Да и как иначе объяснить энергичную «проповедь наготы», которая отнюдь не требовалась в общине Паршвы, с которой Махавира был связан самым тесным образом?¹⁵² 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 исчерпывающее». Он познал и увидел все состояния всех живых существ в мире — что они думали, говорили и делали в каждый момент своего существования. Так он стал Джина-победителем, достиг полного знания о мире (и не-мире, до-

¹⁵²Высказывалось мнение, что впоследствии между общинами Махавиры и Паршвы даже обнаружилось соперничество [Вагн, 1970. Р. 383], которое в таком случае должно было закончиться исчезновением второй.

бавляют 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 брахманов пытались обратить его в свою 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* («вожди общины») — наиболее известны Индрабхути Гаутама и Судхарма. Двенадцатой ученицей стала Чанданабала, возглавившая позднее женскую монашескую общину.

На четырнадцатый год после «просветления» Джинины 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. Названный уже Индрабхути Гаутама (судя по второму имени, он должен был происходить из знаменитого брахманского рода) отвечал за хранение и начальную передачу учения.

Последние два года перед уходом из жизни Джина усердно воздерживался от пищи и непрерывно проповедовал. Он, как выражаются джайны, «ушел в нирвану» за полтора часа до рассвета, сидя «уединенный и одинокий. . . произнося 35 наставлений, в которых подробно излагались результаты кармы». Его кончина наступила в конце муссон-

ного 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 Джини на полвека ближе к нам, примерно к середине V в. до н. э.

О том, что проповедь Джини 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 личчавов Сихасенапати, в Наланде — богатый горожанин Упалигахапати (о нем см. выше), в Капилавасту — Ваппа. О том, что Джина сумел привлечь и высшую знать, свидетельствует хотя бы то, что одним из его учеников был Абхаяраджакумара — побочный сын знаменитого царя Магадхи — Бимбисары. Его почитали и главы влиятельных «республиканских» кланов.

Хотя мы не скрываем мифологических мотивов в биографии основателя джайнизма, находящих многочисленные параллели в жизнеописаниях главных героев буддизма и индуизма, сомневаться в историчности Джини 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 иначе, чем аскетические течения, предшествовавшие 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» подход к праведной жиз-

ни, выражающийся во множестве запретов и предписаний, засвидетельствованных уже в самых ранних слоях шветамбарского канона («Ачаранга-сутра» и другие тексты). 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»¹⁵³.

Личность Махавиры надежно закрепилась в сознании индийцев и не стерлась в нем даже через два с половиной тысячелетия после его ухода из жизни. 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 Махатмы 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 преступлений. 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 джайнологии¹⁵⁴.

Как уже отмечалось, немалое значение для изучения облика Джина Махавиры, его учения и первых последователей представляют свидетельства Палийского канона буддистов-тхеравадинов. Джайнизм был одним из основных соперников буддизма в течение полутора тысячелетий

¹⁵³Caillat, 1987. P. 130.

¹⁵⁴Среди наиболее авторитетных биографий Махавиры можно выделить [Law, 1937; Jain, Upadhye, 1974].

(вплоть до исчезновения буддизма в Индии в эпоху средневековья), и потому воззрения на него со стороны оппонента весьма ценны в общеисторической перспективе. Конечно, сведения буддистов следует принимать с весьма значительными коррективами (см. выше) и не только потому, что вследствие указанного соперничества они весьма тенденциозны, но и потому, что зачастую анахроничны. 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), меж тем как большинство палийских отсылок позволяют считать Махавиру современником основателя буддизма.

Согласно палийским текстам, Нигантха Натапутта, т. е. Джина, выступает в качестве одного из шести главных шраманских учителей, от влияния которых Будда был призван освободить народ и правителей Магадхи и других североиндийских стран. Подобно некоторым другим шраманским учителям, вроде Пураны 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 предо мною», которое в полном виде вычитывается из следующего пассажа «Сандакасутты»: «Здесь, Сандака, какой-нибудь наставник, якобы всезнающий и всевидящий, претендует на полное знание-видение [и говорит:] “Хожу ли я, стою, сплю или бодрствую, [мои] знание и видение всегда без перерыва [присутствуют] передо мной”»¹⁵⁵. В данном случае буддисты не расходятся с самими джайнами (разумеется, в свидетельствах, но не в их оценке), ибо для последних учение о всеведении Джины — одно из самых фундаментальных оснований их религии. Но вряд ли они приняли бы некоторые другие буддийские свидетельства. Например, о том, что близкий к

¹⁵⁵См.: Маджджхима-никая I. 519; ср.: I. 92–93, II. 31; Ангуттараникая I. 220.

Натапутте паривраджак Сакулудайи утверждал: когда Натапутту спрашивали о прошлом, он начинал перескакивать с одной темы на другую и пытался обойти прямой вопрос, выказывая раздражение, дурное настроение и гнев. Или о том, что он претендовал на обладание «сверхсилами» без оснований. Так, когда Раджагаха-сеттхи 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 «лжеучителями» пытался якобы соперничать с Буддой в манговой роще, мы знаем по биографии Пураны Кассапы (см. параграф 9).

2

В джайнских текстах 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 также помогают палийские источники, ибо Нигантха Натапутта был также одним из тех философов, к которым царь Аджаташатру обратился, согласно «Саманнапхала-сутте», с просьбой разъяснить ему, имеют ли аскетические действия осезаемые плоды.

На свой вопрос царь Магадхи получил разъяснение: «Великий царь! В это мире Нигантха огражден четырехчастным ограждением. Как же, великий царь! Нигантха огражден четырехчастным ограждением? Он огражден от

всей воды, он наделен устранимостью от всего, он очищен [от всего] посредством устранимости от всего, он заполнен устранимостью [от всего]. Потому, царь! Нигантха огражден четырехчастным ограждением. И потому, царь! Нигантха, огражденный таким образом четырехчастным ограждением, зовется “ушедшим”, “сдержанным” и “установленным”» (см. Приложение). Фрагмент следует считать вполне реалистическим, притом не только фактически, но и психологически: для Нигантхи Натапутты, не сомневавшегося в своем всеведении и, видимо, на себе сосредоточенного, 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 теоретика аскезы, использовавшего какой-то метаязык для обозначения ступеней духовной практики.

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 дороги¹⁵⁶. Таких учителей он назвал, как мы знаем, *акириявадинами* — теми, кто учат о бездеятельности души. К ним он относил, прежде всего, двух уже хорошо известных нам философов — Пурану Кассапу, который, по его мнению, отрицает причинные связи между явлениями в жизни индивида, и Маккхали Госалу, который, напротив, причинные связи признает, но видит конечную причину всех явлений только в слепой необходимости (см. параграф 11)¹⁵⁷.

Однажды Джина встретился с учеником Госалы по имени Саддалупутта, 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 Саддалупутта, если бы кто-то из его слуг разбил его горшки. Саддалупутта не усомнился, что наказал бы его по всей строгости. И тут Джина возражает, 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 всесильная судьба, следовательно, он ни в чем не виноват. Убедившийся горшечник обратился в джайнизм¹⁵⁸.

Буддисты увидели у Джины учение, диаметрально противоположное фаталистическому, а именно, 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 Госа-

¹⁵⁶ Сутра-кританга I. 1. 2. 17–19.

¹⁵⁷ Сутра-Кританга II. 1. 30, 34; Схананга IV. 4.

¹⁵⁸ Увасага-дасао VII. 196–200.

ла, 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» — *свабхава*), 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 заранее определен, а потому отстаивал «учение о действии» (*kiṛiyavāda*), 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»¹⁵⁹, более обобщенно — то, что происходит, зависит частично от судьбы и частично от человеческого действия¹⁶⁰. 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, 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

¹⁵⁹ Сутра-кританга II. 1. 31.

¹⁶⁰ Сутра-кританга I. 1. 2. 4.

также является причиной своих положительных душевных состояний? Вместе с тем он выражал и известный оптимизм, предполагая, что глупые не могут разрушить прежние свои действия новыми, а мудрые могут это сделать через устраненность от действий. Смысл в том, что, благодаря определенной практике, человек может избавиться от последствий своих прошлых действий. Это высказывание тоже предполагает убежденность в возможности выбора, если учесть, что фаталисты либо вообще отрицали возможность устранения страданий, либо и здесь полагались на всемогущую судьбу. Впрочем, оптимизм Джина 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». 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 рожденьях.

Помимо экзистенциальных проблем Джина интересовался и гносеологическими. Более того, он стал одним из первых индийских философов, поставивших вопрос об иерархии источников знания. В одной из сутт Самьюттаникаи излагается его диалог с домохозяином Читтой. Нигантха Натапутта спрашивает его, верит ли он в утверждение шрамана Готамы (Будды), что существуют такие состояния сознания, когда прекращается любая дискурсивная, рассудочная деятельность. Читта отвечает, что не верит в это, а затем спрашивает самого вопросившего, что выше — вера (*saddhā*) или знание (*ñāṇa*)? Нигантха без затруднения отвечает, что знание. В ответ Читта подтверждает свое мнение, что верить в возможность подобных «трансов» было бы неразумно¹⁶¹. Следовательно, в сознании буддистов

¹⁶¹Самьютта-никая IV. 298.

Джина выступает в качестве рационалиста, для которого приоритет дискурса над верой очевиден. Если сопоставить сказанное с его претензиями на всеведение, то здесь не будет противоречия: он ставит дискурсивное знание 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 пропозиций, для него следует неблагоприятное решение вопроса. Так, Джина посылает царевича 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 попадет в ад?¹⁶²

Джина, однако, чувствовал себя вполне уверенно и за пределами двузначной логики. Согласно «Ачаранга-сутре», он высказывается против любых «догматических» крайностей: не нужно считать, что мир не имеет начала или не имеет конца, что он вечен или, наоборот, не вечен¹⁶³. В другом же тексте ему приписывается высказывание, что исходя из любых альтернатив, нельзя прийти к истине, это путь только к ложным воззрениям¹⁶⁴.

Кажется, что перед нами еще один вариант воздержания от суждений наподобие «антитетралеммы» Санджаи Белатхипутты. Но так только кажется. По «Бхагавати-сутре», когда Джину спрашивали, идентичны ли тело и душа или различны, он отвечал, что они идентичны и различны одновременно¹⁶⁵. Точно такой же ответ он давал и на

¹⁶² Маджджхима-никая I. 391–393.

¹⁶³ Ачаранга-сутра I. 7. 3.

¹⁶⁴ Сутра-кританга II. 5. 3.

¹⁶⁵ Бхагавати-сутра XIII. 7. 495.

аналогичные вопросы, например, 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 (пауа) возводится в ранг конечной 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 и те шраманы и брахманы, которые настаивают на одной категорической точке зрения на предмет, исключая все остальные¹⁶⁶.

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 (см. параграф 16). 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.

¹⁶⁶ Хотя эта философская притча известна из уже средневековых джайнских трактатов (см.: [Winternitz, 1983. P. 85]), ее древнее происхождение представляется очевидным.

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 Саддалупуттой была, без сомнения, лишь одним из тех блестящих полемических диалогов, которые он вел с последователями 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, экзистенциальные акценты в мировоззрении основателя джайнизма свидетельствуют о том, что он, отстаивая идею свободы выбора, приблизился и к тому, что можно назвать личностной антропологией.

Внушительен вклад Джины и в развитие индийской диалектики. Уже говорилось о том, что ему принадлежит заслуга построения одной из начальных моделей правильной дилеммы. Еще значительнее его принцип контекстности высказываний. Казалось, что после Санджаи Белатт-

хипутты и других «уклонистов» с их антитетралеммой 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 вопрос о возможности предикаций. В классическом джайнизме эти установки привели к созданию особой методологической доктрины *анэканта-вада* — «доктрины не-односторонности», которая была обращена против абсолютизации любого подхода к описанию реальности. Утверждая, что всякая односторонность ведет к ошибке, ибо сама действительность не является односторонней, 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 конкретного, которая ведет к крайнему монизму веданты, или противоположной абсолютизации конкретного, которая ведет к буддийскому учению о всемоментности. 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 Джинны 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 в определенном смысле заложил основы и первой модели диалектической логики в истории 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 хотя и не устраняют (без нее не могло бы происходить аккумуляции самих кармических результатов действий), но существенно ограничивают и становлению личностной антропологии противодействуют. 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 «абсолютизованного» аспекта — от релятивизма. Релятивизм же противоречит самой джайнской установке на философию здравого смысла, ибо последняя побуждает 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.

18. Будда: философия «срединного пути»

Хотя палийские тексты не дают последовательного изложения биографии основателя буддизма, ее основные этапы вполне могут быть восстановлены из их повествовательного материала. Эта биография Будды не является строго историческим жизнеописанием — скорее речь идет об историческом образе 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 кланов племени шакьев, живших в пограничной полосе, разделяющей современные Индию и Непал. Как шрамана Готаму его знают и небуддисты — даже после того как он обрел пробуждение под деревом Бодх Гайя и стал буддой («пробужденным»).

1

До того как родиться в клане Готамов¹⁶⁷, будущий Будда обитал на небе Тусита¹⁶⁸. Решив сойти на землю, он

¹⁶⁷ Готамы — знаменитый род ведийских риши. По объяснению Э. Томаса, некоторые племена кшатриев притязали на принадлежность к брахманским готам [Томас, 2003. С. 57].

¹⁶⁸ Tusita — «блаженный», четвертый из шести божественных миров.

избрал своими родителями царя Капилавасту — Суддходану, и его жену Махамайю («Великая Иллюзия»). В день полнолуния асальха (июнь-июль) супруга царя ощутила во сне, как в ее бок вошел белый слон. Придворные брахманы истолковали 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, 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 таватимсы¹⁶⁹. Он послал к счастливым родителям своего племянника, но дни старца были уже сочтены — будущий Будда должен был прийти в мир, когда тому надлежало этот мир покинуть. На пятый день после рождения совершалась церемония наречения имени. Младенцу дали имя Сиддхартха («Осуществивший все намерения»)¹⁷⁰, 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 его мать Махамайя умирает, и младенца выращивает ее сестра Махападжапати. Отец хорошо запомнил злоещее, с его точки зрения, предсказание восьми брахманов, и очень скоро ему пришлось убедиться в том, что оно вполне

По буддийской мифологии, все будущие будды должны родиться на небе Тусита в своей предпоследней жизни.

¹⁶⁹Tāvatiṃsa — «тридцать три», так обозначаются основные боги ведийского пантеона, признаваемые и в буддизме (боги земли, атмосферы и неба) на правах фактических служителей Будды и помощников в деле его миссии.

¹⁷⁰Подразумеваются «все намерения» за предшествовавшие рождения, но «Лалитавистара» позволяет понять имя так, что младенец осуществил своим рождением все чаяния своего отца (царя Суддходаны).

осуществимо: когда он взял ребенка на пахоту, тот, сидя под деревом яблони джамбу, уже достиг первой ступени медитации¹⁷¹ и как бы провидел свое будущее просветление.

Царю кажется, что лучший способ отвлечь прорицание — это сделать царевича недоступным для любых мрачных сторон жизни. Юноша наслаждается всеми радостями жизни в трех дворцах, каждый из которых рассчитан лишь на один сезон года. В 16 лет он женится на одной из дочерей другого вождя шакьев, Суппабуддхи, — прекрасной Рахуламате («мать Рахулы»), на сваямваре¹⁷² которой он затмил своих соперников — тоже царевичей шакьев, в их числе своего кузена Дэвадатту. Вскоре у него рождается сын Рахула¹⁷³. 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 узнает, 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, а очень многим также и болезни. Четвертая встреча — с отрекшимся от мира странником — окончательно заставляет его задуматься о ценности мирских утех. Готама уходит «развяться» в парк, но когда возвращается назад, одна из царевен Капилавасту, по имени Киса Готама, поет для него песнь, в которой повторяется слово *nibbuta* («погасший», «умиротворенный»), и благородный царевич посылает ей в благодарность золотое ожерелье. Ночью он просыпается, и боги способствуют тому, что вид спящих музыкантш и танцовщиц убеждает его в том, что даже женская красота

¹⁷¹ Из четырех нормативных, которые буддисты заимствовали у Алары Каламы (см. раздел 12).

¹⁷² Состязание женихов, после которого невеста выбирает одного из них.

¹⁷³ Палийские тексты далеко не единодушны в именовании жены будущего Будды: ее называют и Бхаддакачча (переделка Бхадды Каччаяны), и Субхадакка, и Бимба, и Бимбасундари (в санскритских жизнеописаниях Будды она зовется преимущественно Яшодхара).

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 милостыню 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 пробуждения. Теперь его главная забота — найти учителя. Среди многочисленных шраманов и брахманов он отдает предпочтение Аларе Каламе, но, овладев его медитативной дисциплиной, как мы знаем, покидает его (см. параграф 12). Некоторое время он учится и у брахмана Уддаки Рамапутты (см. параграф 13). Встречается он и с другими знаменитостями, но, разочаровавшись в «пути познания», решается испробовать «путь действия». Он пробует разнообразные виды йоги, связанные с задержками дыхания и контролем над деятельностью менталитета¹⁷⁴.

Будучи человеком от природы решительным, шраман Готама присоединяется к группе строжайших брахманов-аскетов (среди них был якобы и прорицатель Конданна — см. выше) и шесть лет соблюдает жесточайший пост близ городка Урувела, что у реки 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.

¹⁷⁴ Будда подробно рассказывает об этом Саччаке по «Махасаччака-сутте» собрания Маджджхима-никаи 1. 242–243.

Пять разочарованных брахманов оставляют «ренегата», но боги посылают ему женщину по имени Суджата, которая поручает своей служанке накормить его рисом, сваренным в молоке¹⁷⁵. Готама начинает нормально питаться, купается в водах Неранджари и, восстановив силы, приступает к осуществлению своего давнего плана — достижению пробуждения.

Он усаживается в позе лотоса под кроной дерева бодхи, готовый к медитации (недаром он прошел соответствующее учение у Алары Каламы и Уддаки Рамапутты). Но тут царь демонов Мара¹⁷⁶, которому ненавистна сама мысль об освобождении, начинает вместе со своей многочисленной свитой искушать его. Он создает мираж гигантского слона и вызывает иллюзорные стихийные бедствия. Божества Брахма, Сакка и Махакала¹⁷⁷ 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 рожденьях, во вторую достигает «божественного ведения» о всех существах, живущих в мире, в третью постигает в своем сознании цепочку причинности (*paṭīccasamuppāda*), моделирующую круговорот сансары. Новое землетрясение означает, что «пробуждение» (*бодхи*) уже достигнуто, Готама становится Буддой. И все дальнейшие события его биографии отсчитываются буддистами от этой решающей точки.

В первую неделю после «пробуждения» Будда продол-

¹⁷⁵ В «Буддачарите» Ашвагхоми — это дочь «главного пастуха» той местности Нандабала (см. Приложение).

¹⁷⁶ *Māra* — 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.

¹⁷⁷ *Sakka* — «могучий», главный эпитет ведийского царя богов Индры; *Maḥākāla* — «великое время», один из эпитетов Шивы.

жает созерцать «цепочку причинности». Во вторую 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 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 пребывает 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 Аларе 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 «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, мать и одна из жен, а также 54 друга и один ювелир, который впервые произнес полную формулу посвящения (с упоминанием и общины как третьего «прибежища»). Теперь Будда позволяет самим обращенным привлекать новых адептов. Ядро будущей общины-сангхи уже начинает складываться.

Первые четыре года после «пробуждения» — время начального становления буддийской общины. Будда многократно обходит несколько стран Гангской долины с неизменно возрастающими результатами. Иногда ему помогает

и демонстрация сверхъестественных способностей: однажды они привели в общину трех братьев из брахманского рода Кашьяпов вместе с тысячью их учеников. Теперь ему есть что представить и царю Бимбисаре (см. выше), который дарит общине большой парк Велувана близ Раджагрихи. Другое важное событие за время его двухмесячного пребывания в столице Магадхи — обращение Сарипутты и Моггалланы, бывших учеников Санджаи Белаттхипутты, пример которых был важен и для других странствовавших философов (см. параграф 17). Первый скоро станет «главой обладающих проницательностью», второй — «главой обладающих сверхсилами». Буддисты сообщают даже, что жители Магадхи обеспокоились в связи с тогдашним массовым вступлением людей в их общину: мужчины из-за угрозы бездетности их детей, 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 якобы 80 000 шакьев (цифра значительно превосходит всю популяцию небольшого племени!). В их числе его будущий любимый ученик Ананда, другой ученик — Анируддха, но также и его будущий враг — двоюродный брат Дэвадатта. Одновременно богатый житель Шравасты, ростовщик Судатта, приглашает его в столицу Кошалы и делает ему поистине царский подарок — парк Джетавану¹⁷⁸. Теперь Будда и его община надежно обеспечены в столицах обоих великих североиндийских царств.

На пятый год после «пробуждения» (бодхи) Будда приходит в Капилавасту на похороны отца и тогда же улаживает племенной конфликт шакьев и колиев. Махападжапати

¹⁷⁸ Этот ростовщик фигурирует в палийских текстах преимущественно как Анаттхапиндика («доставляющий милостыню незащищенным»).

в общей сложности шесть раз ходатайствует перед ним об устройстве женской общины. Будда отказывает, но Ананда уговаривает его уважить просьбу той, что заменила ему мать. На шестой год Будда демонстрирует свои сверхъестественные способности в Шравастии (ученикам он, правда, запрещает это делать) и восходит на небо богов, чтобы наставить свою покойную мать (которая попала туда сразу после его рождения). На седьмой год он возвращается на землю (составители канона уточняют, что возвращение состоялось в 140 километрах 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 (см. параграф 13). На десятый год после просветления в Каушамби обнаруживается первый раскол в общине, и Будда уходит в лес Парилеяка 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 пропустить его с чашей для милостыни по улицам города, за что и поглощается землей. На шестнадцатый год приходится обращение якши¹⁷⁹

¹⁷⁹ 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 об-

Алаваки (в районе Шравасти), 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 лет восстановить трудно, зато последний год жизни Будды расписан в палийских текстах весьма подробно. Умирает его главный патрон царь Бимбисара, а в общине происходит новый раскол, инициатором коего стал на сей раз 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 этих неудач 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 его времени, и для индийской души, доверяющей прежде всего тем, кто любит аскезу, недостатки в этой сфере могли быть значительным соблазном. Так и оказалось: Дэвадатте удалось своими новыми правилами увлечь до 500 монахов и даже основать свою сангху в Гайяширше¹⁸⁰. Дело его, конечно, провалилось. Сарипутта и Моггаллана навестили

ращении в учение Будды.

¹⁸⁰Гайяширша — холм близ города Гайя, недалеко от Урувелы — местности на берегах реки Неранджари, где Будда достиг «пробуждения»; позднее Будда жил здесь с тысячью монахов. Среди пяти ригористических поправок к дисциплинарным правилам, которые спровоцировали раскол, выделяются предписания монахам жить только в лесу, не принимать никаких даров и воздерживаться от мяса и рыбы. См. [Томас, 2003. С. 201].

отпавших 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 Авичи¹⁸¹.

Свое последнее миссионерское путешествие Будда начал из местечка Гриджхракута, близ Раджагрихи. В столице он беседует с первым министром Аджаташатру, очень рассудительным брахманом Вассакарой и другими вриджиями¹⁸² (при Аджаташатру они были присоединены 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 Котигаму 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 община 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 использовал. Будда обещает посетившему его Маре умереть через три

¹⁸¹Была, правда, и другая трактовка сопротивления Дэвадатты Будде в махаянской традиции. Согласно одному монгольскому тексту, Дэвадатта причинял ему зло и страдание в течение 500 рождений только для того, чтобы утвердить превосходство будущего «освободителя мира». См. еще: [Schmidt, 1829. S. 311].

¹⁸²Вриджи (на пали — Ваджджи) — союз племен, живших к северу от Магадхи и к востоку от Кошалы, одно из самых сильных «республиканских» объединений Северо-Восточной Индии, возглавляемое личчхавами, долгое время сопротивлявшееся агрессии магадхских царей.

месяца. Ананда тогда обращается к учителю с просьбой задержаться еще в этом мире, 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 сокрушения смерти: о достойном поведении, серьезности в медитации, мудрости и свободе. В городке Пава он принимает приглашение на обед простодушного кузнеца Чунды; среди кушаний оказывается и одно мясное блюдо, которое вызывает у Будды дизентерию. Последним его пристанищем становится Кушинара — главный город племени маллов. Пукусса, бывший, как мы знаем, соучеником Будды у Арады Каламы (см. параграф 12), приносит ему пару одежд золотого цвета, и Будда предрекает, что его тело в ночь перед нирваной станет такого же цвета. В садовой роще Ананда устраивает ему ложе с изголовьем на север — именно в этом направлении, по убеждению индийцев, располагалась страна блаженных. Все деревья расцветают, цветы покрывают тело умирающего Будды, падают цветы и с неба, льется божественная музыка. Но Будда заявляет, что главная почесть для него — когда следуют его учению. Боги 10 000 мировых систем являются попросить с тем, кто «повернул колесо дхармы» на земле. Ананда спрашивает о погребальных церемониях; будучи не в силах сдержать 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 наставление Будды: «Все составное разрушается, работайте с вниманием над своим освобождением»¹⁸³. Начинается уход в нирвану: Будда «продвига-

¹⁸³Его же он произнес и за три месяца до «нирваны».

ется» в медитативные состояния и возвращается из них, затем снова «продвигается» и умирает на восьмидесятом году жизни; 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 Дигханикаи¹⁸⁴, от реалистических нужды нет: и те, и другие достаточно очевидны¹⁸⁵. Единственная внешняя дата для определения времени кончины Будды — кончина царя Бимбисары. Но она, в свою очередь, зависит от датировки самого ухода из жизни. 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 не имеющих «определенного решения» (см. параграф 14). Речь идет о возможности выделить 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 тради-

¹⁸⁴ Dīgha-Nikāya, 1890–1911. Vol. II. P. 72–101.

¹⁸⁵ Хорошие биографии Будды представлены в книгах: [Ольденберг, 1905; Nāṇamoli, 1972; Pye, 1979; Schumann, 1993].

ции. 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 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 хороших параллельных источников наподобие воспоминаний Ксенофонта.

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 результатов деятельности других философов, но и исследование достоверности тех основоположений, на которых эти результаты базируются. Именно в этом смысле Будду можно рассматривать в качестве «итоговой фигуры» начальной эпохи индийской философии. Практически вся информация о других ее деятелях 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 он нашел, в миссионерской деятельности, которая в большинстве случаев предполагала диалог и полемику по мировоззренческим вопросам, Будда имел возможность ознакомиться с воззрениями всех философов-шраманов и брахманов своего времени.

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 Маджджима-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, 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 джайнизмом и многими аскетическими 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 «метафизиче-

ским взглядам» его времени, с другой — вполне продуманную миссионерскую стратегию, при которой все прежние понятия обращаемых получают свое место в качестве относительных, «частных» случаев проповедуемого учения, и вместе с тем обращаемым предлагается нечто для них принципиально новое¹⁸⁶. В этой диалектической стратегии «избежания крайностей» Будда также имел предшественника. Им был Джина Махавира, который, как мы знаем, разрабатывал идею контекстности истины любого высказывания. Будда заимствовал у него, как мы увидим ниже, эту модель, но включил ее в свое учение на правах одной из «частных истин».

В результате философия Будды как «философия срединного пути» представляет собой очень сложное образова-

¹⁸⁶Крупнейший немецкий индолог XX в. П. Хакер назвал эту миссионерскую стратегию, характерную для всех религий Индии, но прежде всего освоенную уже начальным буддизмом, «инклюзивизмом» — «включением» в «свое» чужого как содержащее его истину. По определению Хакера, «инклюзивизм имеет место, когда кто-то истолковывает определенное ключевое понятие чужого религиозного или мировоззренческого направления как идентичное тому или иному ключевому понятию того направления, которому принадлежит он сам. Преимущественно к инклюзивизму относится эксплицитированное или подразумеваемое утверждение, что чужое, которое истолковывается как идентичное своему, определенным образом подчинено последнему или уступает ему. Дальнейшее же обоснование того, что чужое идентично своему, обычно не предпринимается» [Hacker, 1983, S. 12]. Исходные стадии инклюзивизма Хакер обнаруживает уже в раннем буддизме, например, в тех случаях, когда в собрании текстов палийского канона Дигхя-никае («Тевиджджа-сутта», «Кутаданта-сутта») или в знаменитом дидактическом стихотворном сборнике «Дхаммапада», где буддисты предлагают брахманам «более истинную» трактовку их собственных ключевых понятий — жертвоприношения (оно оказывается вступлением в буддийскую общину и далее — работой с буддийской медитативной практикой), пути соединения с Брахманом, аскетической энергетикой (*танас*), самого брахманства. Классическую версию инклюзивизма Хакер усматривает в «Бхагавадгите», где Кришна утверждает, что кто бы ни приносил какую жертву какому божеству, саму уверенность в результативности жертвоприношения ему дает Кришна, который и позволяет ему получить желаемые плоды, а затем и прямо утверждает, что почитатели других богов на деле почитают его, хотя и «не по правилам» (VII. 20–23, IX. 23).

ние, 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 идей, философствование как разрушение альтернативных позиций и философствование как разработку некоторых принципиально новых тем. Как же Будда относился к философствованию как таковому? Оказывается, также 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 (см. параграф 7). Брахману же Магандии он заявил, что не придерживается никаких философских взглядов, ибо любые из них уведут человека с истинного пути (см. параграф 13). Примерно таким же был его ответ и паривраджаку Ваччхаготте, когда тот задавал ему «классические вопросы», завершавшиеся проблемой существования «совершенного» после смерти (см. параграф 14). Древняя «Суттанипата» (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 (вспомним, что в Индии философов, которые не участвовали в дискуссиях, практически не было). В той же «Суттанипате» 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 издает львиный рык в пустом доме, а не в собраниях. Позиция «антифилософии» представляется не просто «ситуативной», как в случае со «скользкими угрями» (см. параграф 15), 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,

непостижимые рационально, тонкие и постигаемые [лишь] знающими, о которых Татхагата учит, постигнув их [должным образом] своим умо-зрением (*abhiññā*) и ради которых ему должным образом воздают хвалу» (см. Приложение). Здесь умо-зрение Будды противопоставляется «рационально постижимым» истинам философствующих шраманов и брахманов как средство достижения высшего познания. Раскрывая же значение формулы «зависимого возникновения», которая открылась ему под деревом бодхи в ночь просветления, Будда, согласно одной из сутт Маджджхима-никаи, при истолковании значения одного из звеньев этой цепочки — «схватывание обуславливается вожделением» — различал среди других видов привязанности также привязанность к философским воззрениям (*ditṭhūpādāna*) и к доктринам Атмана (*attavādūpādāna*)¹⁸⁷.

Таково было отношение Будды к философии и философским дискуссиям в теории. Но на практике осуществление идеала «воздержания от суждений», которое позволяли себе «скользкие угри» и Санджая Белаттхипутта, было для него и нежелательно, и невозможно, так как оно противоречило бы его миссионерской деятельности: в Индии его времени никто (во всяком случае, люди образованные, получившие традиционное, в том числе диалектическое, образование у брахманов и продолжившие его у паривраджиков) не последовал бы за тем, чей львиный рык раздается лишь в пустом доме. 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 ведет 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. . .

¹⁸⁷См.: Маджджхима-никая I. 66; ср. Дигха-никая III. 230.

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 (см. параграф 16). 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 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 другой?

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 может¹⁸⁸.

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 под-

¹⁸⁸ Диалог Будды и Саччаки изложен по [Majjhima Nikāya, 1948–1951. Vol. I. P. 230–233]. Во время этой беседы Саччака трижды молчал после первого вопроса Будды, пока не увидел якшу с огненным перуном.

водит 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 европейской логике соответствует модусу *tollento tollens*: 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 Аджитой Кесакамбалой, Пураной Кассапой и Пакудхой Каччаяной) опровергаются на том основании, что, если бы эти воззрения были правильными, то не имело бы значения поведение людей (что абсурдно). А потому, в соответствии с этой неопровержимой аргументацией от практики, и все старания учителей-аскетов были бы совершенно излишними, ибо такой же результат был бы достигнут и тем, кто ничего не делает¹⁸⁹. 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 Уггахамана: если им оказывается только воздерживающийся от всякого вида зла, то надлежит признать «реализовавшим благо» и новорожденного младенца (см. параграф 15).

Будда результативно использует и возможности дилеммы, о чем свидетельствует «Апаннака-сутта». Брахманам из деревушки Сала он демонстрирует несостоятельность материалистических воззрений на основании «практического аргумента». Если другого мира действительно нет, то

¹⁸⁹Маджджхима-никая I. 515–516, 518.

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, и точно так же доказывается преимущество веры в результативность действий (см. Приложение).

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 основываться. 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» (*saddhā*) встречается в палийских текстах весьма часто, Будда достаточно четко противопоставляет веру «рациональную» (*ākāravatī saddhā*), «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» (*amūlikāsaddhā*), вере в авторитет как таковой¹⁹⁰. Он неоднократно говорит о том, что апеллирует к «рациональным людям» (*винну пуриса*) и обращается

¹⁹⁰Маджджхима-никая II. 170 и т. д.

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 высоты своего духовного опыта (см. параграф 5). Он претендует на то, что его духовный опыт превосходит возможности всех дискурсистов — даже тех, кто заключает о безначальности мира на основании памяти о своих прежних рожденьях.

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. Мы уже выяснили, что, когда он обращался к «скептикам», тогда он рациональными доводами убеждал принять веру в другой мир, ибо тот, у кого есть эта вера, выигрывает в любом случае (см. выше). Когда же он обращался к тем, кто не сомневается в существовании другого мира и готов обсуждать вопрос о посмертном состоянии Атмана, он уподоблял 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 решений, подобно «скользким угрям»? Ответ и на этот вопрос однозначным быть не может. В текстах Палийского канона он позиционирует себя как высказывающего только некатегорические суждения и настаивает, чтобы его не путали с теми, кто выносит по

каким-либо вопросам суждения категорические. Кажется, близость к «скользким угрям» очевидна. Но вот в диалоге с Поттахарадой из Дигханаикаи 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 вроде тех, 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 для Будды также 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. 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»¹⁹¹. Это высказывание не только подтверждает, что конечный критерий истины, по мнению Будды, — не столько дискурс, сколько некое умо-зрение, но и четко формулирует сам принцип «срединного пути» — как избегания «крайностей» (*anta*). В том же духе Будда оценивает и два других философских учения — учение о бытии индивида после разрушения тела (*bhavadit̥ṭhi*) и

¹⁹¹ Самьютта-никая II. 16.

учение о его небытии после разрушения телесной оболоч-ки (*vibhavadiṭṭhi*). Шраманы и брахманы, придерживающиеся этих взглядов, не могут примириться друг с другом. Аналогичны крайности тех, кто придерживается доктрины вечности мира (*сассата-вада*), и тех, кто отстаивает учение о его разрушимости (*уччхеда-вада*). Согласно текстам Самъютта-никаи и Ангуттара-никаи, подобную оппозицию демонстрировали, по мнению Будды, также тезисы материалистов, что душа не отлична от тела, и дуалистов, считавших их различными (см. выше в связи с Аджитой Кесакамбалой и Пакудхой Каччаяной). Следующую пару «равноценных оппозиций» составляли учения детерминистов, по которому все предопределено, и индетерминистов (см. выше в связи с Маккхали 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 ряде текстов дается и терминологический эквивалент избежания крайностей — «срединный путь» (*majjhimā paṭipadā*)¹⁹², 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 в нем учитываются два первых. Уже было отмечено, что чрезвычайно резкая оценка в палийских текстах «уклонений» от этих вопросов у Санджаи Белаттхипутты может считаться верным признаком того, что буддисты не хотели признавать основателя своей религии должником этого знаменитого учителя диалектиков Шравасты (параграф 16). Бесспорное влияние на Будду оказал и диалектический опыт Джини Ма-

¹⁹² Самъютта-никая IV. 330.

хавиры. 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 незаконно абсолютизируются. Но таков же подход и у основателя джайнизма. Более того, в одной из притч «Уданавагги» философы, утверждающие, что мир безначален или, напротив, имеет начало и т. д., уподобляются слепцам, пытающимся по приказу царя определить на ощупь, что такое слон, и принимающих отдельные части его тела за целое¹⁹³. 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 «уклонистской», 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 «срединного пути». И Будда предлагает свое прочтение метода воздержания от категорических суждений, которое находит наглядное выражение в его диалоге с известным уже нам паривраджаком Ваччхаготтой. Заключительная часть этого диалога может быть также представлена в следующем виде:

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.

¹⁹³Уданавагга VI. 4. Слепцы воспроизводят категорические высказывания по всему курсу куррикулуму метафизических проблем у паривраджаков, завершая посмертным существованием «совершенного».

Ваччхаготта. Считает ли шраман Готама, что «совершенный» 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 какое-либо из этих положений — значит принимать всерьез сами положения, дискуссию по этим положениям и все «бремя положений», а это сопровождается страданием, бедствиями, ущербностью и не ведет к бесстрастию, успокоению, знанию, пробуждению, нирване.

Ваччхаготта. Каких же тогда положений придерживается шраман Готама?

Будда. Имеются пять скандх, и при разрушении, игнорировании, приостановлении и отбрасывании всех воображений, 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 (см. Приложение).

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 паривраджика, что сама постановка вопроса о направлении ухода огня неадекватно описывает ситуацию. Точно так же неадекватно вопросы, составленные по способу дилеммы или тетралеммы, описывают «метафизические ситуации». 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, предложив всем в беседе с Поттханадой собственный пример: «Таковы... мирские именованья, мирские выражения, мирские обозначения, которыми Татхагата пользуется, [но] не придает [им] значения» (см. Приложение).

Типичный случай в таком отношении, с точки зрения Будды, — употребление термина «Атман» для обозначения реального, «бытийного» духовного начала. Когда паривраджик Поттхапада излагает ему свою схему нескольких Атманов (телесного и прочих), Будда готов признать релевантность их относительно друг друга, но не реальность в безусловном смысле, или, как мы сказали бы сейчас, в смысле онтологическом. По «Поттхапада-сутте», он приводит весьма характерный пример: когда молоко превращается в сливки, творог и масло, оно на каждой из этих стадий должно описываться соответствующими словами, но мы не можем говорить, что за «сливками», «творогом» или «маслом» стоят реальные сущности объективного порядка. В другом месте 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. К той же мысли подводит и «Маханидана-сутта», в которой

предлагаются три логически возможных идентификации Атмана — согласно которым он есть ощущение, есть «бесчувственный» и есть и то и другое (см. Приложение). О чем же тогда можно говорить, не соблазняясь обычными языковыми выражениями, или, иначе, каким выражениям соответствуют реальные референты?

Этой объективной реальностью обладают не сущности, дедуцируемые, употребляя современный язык, 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 умо-зрения, который доступен видению Будды, но никого другого из небожителей и из людей, будь последние шраманами или брахманами. 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 (см. параграф 3). 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 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 ис-

тин» — 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» (*upādānakkhandha*) — суть страдание. Вторая истина: страдание имеет происхождение, чем-то обусловлено. Оно обусловлено самим желанием (*taṅhā*), которое ведет к повторным рождениям, сопровождается вожделением и может быть описано как желание самого вожделения, желание становления (собственного бытия) и желание небытия. Третья истина: возможно прекращение страдания. Оно осуществляется через прекращение самого желания как причины страдания, отказ и освобождение от желания. Четвертая истина состоит в том, что 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, следовать¹⁹⁴.

Итак, 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 индологами, напоминает схему: болезнь, причина болезни, возможность терапии

¹⁹⁴См.: Самьютта-никая V. 420–422.

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 соответствуют тому сущностному уровню страдания, который лежит в основе конкретных явлений страдания. Философское значение понятия «страдание» у Будды состоит именно в том, что сущностное страдание и соответствует тем «слоям» индивида, которые исчерпывают все его телесно-ментальное существование. 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 эмоциональной жизни: «страдание» вписано в существование как таковое.

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 Шравастии Будда произнес своим монахам проповедь о «носителе ноши». Здесь также дается четырехчастное изложение учения в виде ответов на вопросы: что такое ноша (*bhāra*)? 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, 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 и то-то, а теперь он говорит: «На это следует ответить

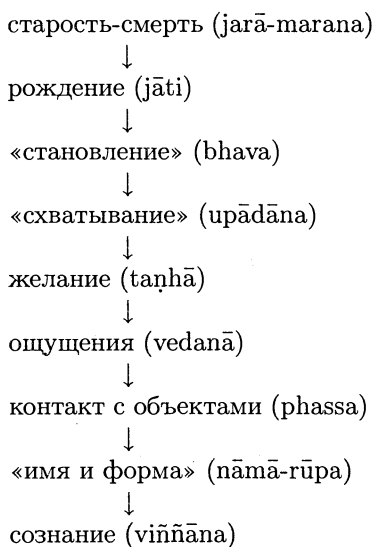
так. . . » А именно: надлежит назвать некое лицо (*pudgala*), которое имеет определенное имя, имеет такое-то происхождение, относится к такому-то роду, питается тем-то, испытывает такие-то удовольствия и страдания, живет такой-то срок¹⁹⁵.

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 (неслучайно 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 Пакудхой Каччаяной параграф 10), направлено против учения об Атмане как объективном, субстанциальном духовном начале индивида. Выступая против основоположения философии брахманистов, 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-сутта», включенная в собрание Дигхникаи. Ананда уже знает учение о зависимом происхождении состояний существования квазииндивида, но полагает, что оно хотя и весьма глубоко, но все же и ясно. Будда разуверяет его в последнем предположении 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 —

¹⁹⁵Содержание сутры о носителе ноши изложено по изданию: [Frauwallner, 1956. P. 25–28].

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 (*hetu*), как основание (*nidāna*) и как источник (*samudaya*) старости и смерти. Однако рождение также обусловлено другим фактором существования, как тот — последующим, и в целом цепочка зависимого происхождения может быть представлена в такой последовательности:



В некоторых других текстах добавляется еще одно, десятое, «звено»: между «именем и формой» (которые означают физическо-психический эмбрион) и контактом пяти чувств и ума-манаса и их объектами «вставляются» сами эти шесть индрий¹⁹⁶. Представленная схема предпола-

¹⁹⁶Таковы десятиричные схемы *pratityāsamutpādy* в «Махапандана-сутте» (Дигха-никая II. 31–35) и в «Буддачарите» Ашвагоши (XIV. 52–73). Во втором случае условием рождения объявляется не

гает 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. В-третьих, отвергается мнение и тех, кто видит за удовольствием и страданием действие надындивидуальных, трансцендентных агентов мироздания. Можно отметить также и знакомый 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. В-четвертых, нет сомнения в том, что данная схема (даже в ее кратких в сравнении с классической двенадцатеричной версией) демонстрирует механизм трансмиграции, сансары, распространяясь как минимум на две жизни психофизической организации. Наконец, значение «цепочки» следует видеть в том, что здесь с наибольшей очевидностью философия Будды заявляет о себе как философия выявления функций, процессов динамических зависимостей, а не статичных сущностей, как «экзистенциальная», а не «эссенциальная».

3

Решительный отказ Будды отвечать на «метафизические вопросы» вызвал самые разнообразные интерпре-

«становление», но сила действия (кагма), имеющая кармические последствия. Есть, однако, основание считать, что Ашвагхоша решил «рационализировать» схему, заменив не совсем понятное «становление» вполне ясным понятием. Позднее они были вытеснены классической двенадцатеричной схемой.

тации. Основатель германской буддологической школы Г. Ольденберг в своей знаменитой книге «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 правит закон причинности, и за границы этого опыта оно выйти не может¹⁹⁷. В более поздней работе «Учение Упанишад и начала буддизма» (1915) Ольденберг акцентирует мистический характер «молчания Будды», которое позволяет объединить его со всеми «нормальными мистиками»¹⁹⁸. Основатель же британской 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 Атмана¹⁹⁹.

Ф. Шрадер, написавший небольшую монографическую работу, специально посвященную начальному периоду индийской философии, «Индийская философия времени Будды и Джины» (1902), видит в позиции Будды аналогию кантовского критицизма, обращенного в первую очередь

¹⁹⁷Oldenberg, 1881. S. 184, 269, 285, 299.

¹⁹⁸Oldenberg, 1915. S. 133.

¹⁹⁹Dialogues of the Buddha, 1899. P. 188–189; Рис-Дэвидс, 1901. С. 21–22.

против оптимистической метафизики²⁰⁰. 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 кантовскими паралогизмами чистого разума, в одинаковой мере способного обосновать и атомистическую структуру материи, и ее отрицание, необходимость начальной причины мира и безначальность причинно-следственного ряда, детерминизм и свободу воли²⁰¹. 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 возможностях²⁰². Ученик Щербатского О. О. Розенберг подвергает критике распространенное 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, поскольку Будда не признает в высказывании «Мир бесконечен» самого субъекта этого высказывания — «мира». С другой стороны, буддологи, по мнению Розенберга, игнорируют некоторые явно метафизические аспекты учения Будды — прежде всего, формулу пратитьяса-

²⁰⁰Schrader, 1902. S. 40.

²⁰¹Franke, 1904. S. 137–138.

²⁰²Щербатской, 1995. С. 17–18.

мутпады, — принадлежащие к другой метафизике, чем та, которая предполагалась в классических топосах, начиная с тезиса о вечности мира²⁰³. 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 антиномии²⁰⁴.

А. Кит предложил два решения: Будда разочаровался в современных ему теориях, с одной стороны, и действительно не знал ответов 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 результатам²⁰⁵. Эта прагматическая интерпретация нашла немало последователей — среди них и известнейшие популяризаторы индийской мысли С. Чаттерджи и Д. Датта, — выдвигавших в качестве 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 было 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 лесу²⁰⁶.

Кантианское истолкование «молчания Будды» нашло поддержку и позднее — у видного индийского буддолога Т. Мурти, автора «Основной философии буддизма» (1955). По его мнению, «формулировка проблем в виде тезиса и

²⁰³ Розенберг, 1991. С. 83–86.

²⁰⁴ Bekh, 1919. S. 320.

²⁰⁵ Keith, 1923. P. 44–45, 63.

²⁰⁶ См.: [Чаттерджи, Датта, 1955. С. 107–108]. В связи с притчей о стреле см.: Маджджхима-никая 1. 246.

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»²⁰⁷. К. Джаятиллеке в своей монографии «Теория познания в раннем буддизме» (1963) принимает частично трактовку Мурти, но больше исходит из аналогий с современной аналитической философией. Будда руководствовался рассмотрением философских проблем с точки зрения критики обыденного языка, незаконно, по его мнению, предрешавшего 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»²⁰⁸. Современные буддологи частично примыкают к позиции Розенберга, признавая у Будды метафизику — альтернативную концепциям мира шраманов и брахманов его эпохи. Японский исследователь К. Инада (1979) видел у Будды разочарование в «статической метафизике» шраманов и брахманов и желание создать «метафизику процесса»²⁰⁹ (аналогичную интерпретацию предложили Л. Гомес и Р. Пиренбум). Наконец, Н. Р. Рит в одном из томов «Энциклопедии индийской философии» акцентирует конструктивный характер «молчания Будды»²¹⁰. Здесь подчеркивается, что модель тетралеммы осмыслилась 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.

²⁰⁷ Murti, 1955. P. 40.

²⁰⁸ Jayatilleke, 1963. P. 475–476.

²⁰⁹ Inada, 1979. P. 147.

²¹⁰ Encyclopedia of Indian Philosophies, 1996. P. 37–38.

На наш взгляд, все приведенные позиции, за исключением интерпретации «молчания Будды» в духе наивного агностицизма, являются заслуживающими внимания. 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 некритическом 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 выстроена уже значительно позже — буддийскими философскими школами, для которых сам Будда был только вдохновителем. Интерпретации же в духе эмпиризма, критики чистого 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 Л. Витгенштейне, который в отличие от логических позитивистов, считавших, что «трансцендентные предметы» не стоят того, чтобы ими занимались, придерживался мнения, что мы не можем этого адекватно делать. Те вопросы, на которые Будда отвечал мол-

чанием, 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 предпринимается попытка выйти через «молчание» в новый мыслительный 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.

Таким образом, как «итоговая фигура» шраманского периода индийской философии Будда вводит в нее модулы 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 три десятка. 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 (*кишаника-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 квазииндивида. 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, позволявший 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, 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 все-существованием и не-существованием 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 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 в качестве метода философствования является выдающимся достижением индийской рациональности и вкладом всей индийской философской 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 еще и бессмысленной, потому что отсутствует сам пациент. Учение о круге зависимого возникновения состояний существования квазииндивида оказывается на деле философией круга, так как не может объяснить природу того, к чему данная терапия применяется: круг тем и отличается, что в нем отсутствует начальная точка. Об этой начальной точке Индия не знала. Один английский писатель охарактеризовал ее парадоксально точно, когда сказал об основателе христианства, что он оставил миру «благую весть о человеческом грехопадении»²¹¹.

²¹¹ Chesterton, 1924. P. 39.

19. 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»²¹². 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 — «философская стажировка» в Индию. Уже одно это заставляет задуматься о том, не опираются ли сообщения Аскания и Диогена на некоторые факты. Возможность верить в правдоподобие данного сообщения возрастает при ориентировочной датировке этой

²¹² Диоген Лаэртский, 1986. С. 352.

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, за которым последовала индийская экспедиция. Помимо Анаксарха в этой экспедиции принял участие и киник Онесикрит. Следовательно, участие в ней и Пиррона, «повсюду сопровождавшего» Анаксарха, вполне вероятно — никак не менее, чем 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 были²¹³, тогда как многие индийские философы, стоявшие ближе всего к скептикам рассмотрен-

²¹³ Правда, некоторый опыт по созданию логических моделей трилеммного 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 благом 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? Пол. Нет, это самое». Цит. по: [Платон, 1968–1972. Т. 1. С. 284–285]. Очевидно, что перед нами схема трех логических возможностей вещи быть (1) хорошей (p), (2) дурной ($\sim p$), (3), ни хорошей, ни дурной ($\sim(p \wedge \sim p)$), но это еще не тетралемма.

ной эпохи и пользовавшиеся, как мы видели, тетралеммой постоянно, разработали и «антитетралемму». Учитывая, что эта формула оптимальным образом выражает позицию скептицизма, нет 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 исследованию сущего, должного и самого познания. Исторический фон философии составляют спекуляции на мировоззренческие темы, в которых не обнаруживается еще исследовательская рефлексия, иными словами, «дофилософия» (см. параграф 3). Условие появления философии составляет начальный опыт культуры в применении рефлексивных методов к немировоззренческому материалу, иными словами, «предфилософия» (см. параграф 4).

Дофилософскому эзотеризму ведийских риши и учителей упанишад, посвященных в «тайнознание» и пытавшихся открыть завесу над сокровенным устройством космоса и мистерией всеединства мира, соответствует целый спектр древнегреческих кружков до середины VI в. до н. э. Типологически сходный с древним брахманистским гносисом, древнегреческий представлен в орфизме с его генеалогиями богов и начал мира, пантеистическими воззрениями и уче-

нием о переселении душ (в коем многие индологи напрасно усматривали индийское влияние), а также и в других учениях, связанных с именами Мусея (того, кто «открыл посвящение в мистерии и стал иерофантом»²¹⁴), Лина, Эпименида, Алкмана, Акусилая, Аристея. К первым греческим гностикам (в которых 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 различением начальных и продвинутых практик и дальнейшую передачу учения теми, кто прошел уже посвящение, новым последователям. Как и в истории индийской мысли, «до-философское» 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 «двуипостасных», совмещающих, как и в Индии, деятельность дискурсиста и теурга²¹⁵.

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 теоремы «ноэтически» и открыл теорию «космических фигур»²¹⁶. Вместе с тем нельзя исключить и возможность существования тех предшественников Теогена (VI в. до н. э.) и «гомеристов», кото-

²¹⁴Фрагменты греческих философов, 1989. С. 66.

²¹⁵Теургия — букв. «богодействие».

²¹⁶О собственно научных занятиях пифагорейцев см.: [Жмудь, 1990].

рые, 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 исследовательских методов, из которых главные можно обозначить в качестве диалектики — критики определенных суждений, и аналитики — систематизации определенных понятий, предполагает и наличие 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 невысказана, ибо эта аргументация вне наличия оппонента немотивирована (индийского риши Уддалаку и «греческого риши» Мусея никто не подвергал расспросам 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 дискуссию, ибо критическое определение *A* в качестве *X* означает учет возможности (и реальности) альтернативного определения *A* в качестве *У*. 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, которая 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 отмечал, с какой увлечен-

ностью индийские философы стремились друг друга опровергнуть. Но они обращали 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-*млеччхов*), 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). Агональная, полемическая стихия греческого философствования нашла отражение в лексеме: само слово *problēma* изначально означало и 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 всемогуществе с допущением множественности богов. Далее подчеркивается, что его вечность, единство и самотождественность исключают применение к нему атрибутов бесконечного и конечного, а затем неподвижного и подвижно-

го. В результате Божество определяется апофатически — как Бытие вне становления, вне множественности, вне пространственности и вне движения²¹⁷, 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. Знаем мы также, что палийские тексты называют их *витандиками*. 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*, после чего 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: «*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»²¹⁸. Составитель учебника (некоторые исследователи видят в нем даже запись лекций Горгия) вначале присоединяется ко второму мнению и приводит убедительные аргументы в его поль-

²¹⁷ Фрагменты греческих философов, 1989. С. 160.

²¹⁸ Маковельский, 1941. С. 87.

зу, а затем столь же аргументированно отстаивает первое. Точно так 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 (IV–III вв. до н. э.), который вопрошал: «То-то и то-то вещи разные? Польза и благо — вещи разные? Стало быть, польза не есть благо?»²¹⁹. 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 они были современниками в буквальном смысле слова. Большинство индийских софистов вышли из среды паривраджиков-«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 по-

²¹⁹ Диоген Лаэртский, 1986. С. 133.

слать вызов всякому потенциальному участнику философской дуэли, и джайнский «пилигрим» Саччака, обходивший те же города вместе со своими сестрами, заставляет вспомнить о самом знаменитом из старших софистов, Протагоре — организаторе философских турниров, чье появление в любом городе становилось сенсационным событием, привлекавшим и заинтересованное, и праздное население. Однако и индийские, и греческие философы-«пилигримы» не только странствовали, но и давали частные уроки. Паривраджак 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 смог даже посвятить Аполлону в Дельфах собственный бюст из чистого золота. Обучение этим тезисам и контртезисам свидетельствует о том, что уже 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 (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 достоверным 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 Аджите, 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 высмеивал 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 телесным наслаждениям, но, 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 Каччаяна — 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 трансигрируют, с точки же зрения конечной истины, существуют лишь семь начал в виде земли, воды, огня и ветра, радости, страдания и духовного начала. 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, воспринимающем, 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» (*alētheia*). На первом уровне его постижения сущее есть то, что видится, воспринимается, на втором — то, что может 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 — на уровне «мнения», когда он описывает мир в соответствии с ионийской физикой, сообщая о противостоянии света и тьмы, смещении 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 становления), 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 гг. до н. э.), 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». Достаточно упомянуть о том, как мнения о природе блага разделились у сократиков. 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 Уггахаманой. 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 небытия как противоположности бытия). Основатель же кинической школы Антисфен определял благо, снова как Уггахамана, через добродетели. 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 обращения 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 Джины 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 — «антитетраграмму», означающую неприятие любого логически возможного вида суждений об определенных, в том числе и мировоззренчески важных, предметах. Однако заимствование бывает всегда возможно только тогда, когда заимствую-

щая 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, и в опыте индийских софистов доказывать и опровергать любые тезисы и антитезисы. Мы помним, что Индия шраманской эпохи знала три основные «редакции» философии воздержания от суждений: уклонение от любых (прежде всего оценочных) категорических суждений у «скользких угрей», отказ от высказываний по метафизическим именно проблемам (таким, как вопросы существования другого мира, безначальности этого мира, его конечности, соотношения души и тела и посмертного существования «совершенного») у Санджайи 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 Джины 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 и скептицизм Пиррона — предпосылки, которые также следует видеть в конкуренции множества доктрин (*dogma*) и в опыте доказательств любых тезисов и соответствующих антитезисов у

софистов (ср. выше в связи с «Двойственными речами»). Позиция Пиррона может рассматриваться как нечто вроде единства установок и «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»²²⁰). Подобно же индийским «уклонистам», Пиррон и его ученики видят конечную цель своей философии в «воздержании» (*epochē*), за коим, как тень, должна следовать «безмятежность» (*ataraxia*).

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, 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 Санджаи 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 Шравасти, твердо решивший в беседе с Буд-

²²⁰ Там же. С. 356. — Согласно Сексту Эмпирику, софист Ксениад из Коринфа, почти буквально, как Дигханакха, «сказал, что все ложно и что всякое воображение и мнение обманывают». См.: [Маковельский, 1940–1941. Вып. 1. С. 21].

дой 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 паривраджака Сабхии, он сам и париврадajak джайнской ориентации Саччака с четырьмя сестрами, вызывают в памяти ассоциации с такими «мастерами», как Феодор Атеист, Стильпон Мегарский, Эвбулид Милетский или Диодор Ясосский, 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 определяется 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 *niyati* и *anankē*), соответствующий природе божества = души мира = мирового закона. В мире Клеанфа и Хрисиппа также действуют трудноссовместимые друг с другом механизмы, представление о вселенной как органическом целом и телеология с выходами даже в теодицею (которая здесь не совсем естественна ввиду того, 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 дофилософско-

го гносиса, первый в большей мере, чем второй, был ориентирован на постижение и «завоевание» внутреннего мира субъекта (отсюда и интенсивное развитие того, что можно назвать психотехникой), второй в большей мере, чем первый — на изучение первоначал космоса (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 (именно элеаты самыми первыми начали разрабатывать основные модели рациональности в греческой культуре). 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 дискуссий и «партий», ибо, как было уже неоднократно выяснено, вне альтернатив, оппозиций и диспута философское исследование как таковое «немотивированно»²²¹. Однако в Индии «дискус-

²²¹ Так, Симпликий (VI в.) 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 по-другому: тезис не может быть принят, если нет опровержения контртезиса. Об общих параллелях в связи с генезисом

сионное поле» в большей степени определялось взаимным противостоянием различных конкурирующих религиозных групп, предлагавших альтернативные варианты достижения высшего блага, тогда как в Греции оно определялось в большей степени расхождениями в понимании вполне абстрактных принципов мирообъяснения, наподобие бытия и не-бытия, единства и множественности, сущности и становления.

При всей разительности сходств в упражнениях индийских и греческих софистов, в практике организации состязаний различны сами модусы отношения к эристике в обеих культурах. В Индии *вита́нда* считалась вполне нормальным средством победы в диспуте (по принципу «цель оправдывает средства»), в Греции же эристика с самого начала вызывала решительный отпор, и попытки преодоления ее 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 существования 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 сходства в разработке двойственности истины у Пакудхи Каччаяны и элеатов не противоречат тому, что посылки различения двух уровней истины здесь нетождественны: Парменид первым в истории философии отчетливо ставит вопрос вполне гносеологический — о критериях истины и источниках знания как таковых, тогда как у его индийского коллеги мы постановки этого вопроса еще не находим. При всем сходстве в способах обсуждения проблем блага и счастья и соответству-

философии в обстановке контroversии в Индии, Греции и Китае см.: [Шохин, 1994. С. 293–294, 296].

ющих 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 понятие «ценности» (axia), тогда как для паривраджаков 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) обоснования в виде протагоровского учения о том, что «человек есть мера всех вещей», параллель которому в Индии на рассмотренном этапе в целом не наблюдается. 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: первые в большей мере ориентировались на понимание судьбы индивида, чем мироздания, но вторые, вопреки этому, в несоизмеримо большей степени на нравственный поиск, которому 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 подвигов, которые считали нужным совершать фаталисты.

Некоторые стадийные 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 зна-

чительно более интенсивном развитии на индийской почве неклассических моделей дискурса типа трилемм, тетралемм, «антитетралемм». Это в известной степени связано и с большей риторизованностью индийского философствования в целом в сравнении с греческим (не забудем, что 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 знала дисциплинарных делений философии, самым общим из которых было деление на «логику», «физику» и «этику», эллинская — устойчивого набора топосов, которые составляли «обязательную программу» для участников дебатов в индийских «помещениях для дискуссий». 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 оформились школы академиков, перипатетиков, стоиков, эпикурейцев и, наконец, скептиков. 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-даршан²²². Срав-

²²² Речь идет о «Йога-сутрах» (IV в.) и «Санхья-карик» (V в.).

нивать 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 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», прежде всего об «идолах театра» — различных доктринах бытующих философских школ, и «идолах рынка» — тех путях, 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 (позднее, правда, великий скептик начал относиться скептически и к этому своему открытию). Как отмечалось справедливо некоторыми исследователями, негативный способ ответа на вопросы о вечности, конечности мира и соотношении души и тела типологически сходен с выводами трансцендентальной диалектики Канта (см. параграф 18), пытавшегося продемонстрировать, что притязания рациональной космологии (в ее формулировке в вольфианской метафизике) ведут к возникновению антиномий — взаимопротиворечащих и одинаково доказуемых положений (например, 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 аналитической философии между высказываниями «значимыми», т. е. принципиально

подтверждаемыми (верифицируемыми) и опровергаемыми (фальсифицируемыми) — и «незначимыми», т. е. 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 Будда, «идея, что реальное “я” живет в моем теле, связано с особой грамматикой слова “я” и с теми недоразумениями, которые эта грамматика склонна провоцировать»²²³. Тот же философ, как и Дж. Райл, прямо приводил пример нерелевантного языкового символизма, фигурирующего в диалоге Будды с паривраджаком Вачхаготтой: вопрос «Куда уходит огонь?» относится к числу некорректно сформулированных²²⁴. Судя по тому, что некоторые лингвистические философы ссылались в связи со своим имперсонализмом на буддийские диалоги²²⁵, нельзя и в данном случае исключить «ситуации с Пирроном»: европейцы закономерно обнаруживают интерес к тем буддийским конструкциям, которые соответствуют некоторым векторам их собственного философствования. Разумеется, указанные течения разделяют и те логические трудности, которые были неизбежны для всякого антиперсонализма начиная с эпохи Будды и никак не нейтрализуются псевдоэмпирическими обоснованиями отрицания «я», ибо это отрицание никаким образом не базируется на опыте и на интроспекции, но только на «предзанятой», вполне априорной мировоззренческой позиции.

²²³ Цит. по: [Jayatilleke, 1963. P. 321].

²²⁴ См.: [Wittgenstein, 1958. P. 108]. Ср.: [Ryle, 1953. P. 75].

²²⁵ 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, Richards, 1923. P. 53–54].

20. Начальная и последовавшая индийская философия

Первые философы Индии были представлены в этом издании, как надеется его автор, в максимально возможной для состояния нынешней индологии 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 значительно больше.

Как, собственно, можно объяснить, что из всех многочисленных, исчисляемых двузначными числами философских групп, течений и кружков шраманской эпохи в последующей реальной истории индийской мысли от того времени сохранились лишь пять направления: материализм, адживикизм, протосанкхья, джайнизм и буддизм? Что обусловило исчезновение остальных философствовавших шраманов и брахманов — и догматиков, и скептиков, — разработавших технику дискуссии, возможности двузначной и недвузначной логики и многообразные способы воздержания от суждений? Мы показали, что многие из введенных

ими исследовательских методов воспроизводятся в дальнейшей истории индийской мысли, вплоть до средневековья, но все же вопрос о причине практически полного исчезновения этих групп и кружков остается без ответа, если не считать, конечно, ответом бесспорные случаи поглощения одних групп другими.

Другое, еще более важное, обстоятельство состоит в том, что сама содержательная структура начальной индийской философии, 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» 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 Джинны 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 новоевропейской, и совсем не случайно, что критика Буддой самих проблем вечности, конечности мира, соотношения свободы и необходимости безошибочно вызывает в памяти, как было уже отмечено некоторыми буддологами, темы трансцендентальной диалектики Канта. Последующая же индийская философия становится «все более индийской». Каким образом произошла эта трансформация всего проблемного фонда ин-

дийской философии, можно только гадать. Не исключены лишь некоторые частные приближения к решению этой загадки. Допустимо, например, предположить, что интерес к проблемам вечности, конечности мира и соотношения души и тела снизился в результате «разрушительных» действий философов типа Санджая Белаттхипутты, Джины или Будды, которые пытались продемонстрировать односторонность любого категорического ответа на данные вопросы. Вопрос об определении блага и не-блага постепенно переходил в область второстепенных вследствие догматизации учения о карме, согласно которому страдания этой жизни обусловлены действиями, совершенными в предыдущих, а выход из страданий вообще состоит в демонтаже самого кармического механизма. Поскольку же кармические последствия имеют любые деяния — не только злые, но и добрые, — благо становится явно второстепенным в сравнении с «освобождением». 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 предлагаются полные переводы с пали «Брахмаджала-сутты», «Поттхапада-сутты», «Маханидана-сутты» (собрание Дигха-никаи) и «Аггиваччхагота-сутты» (собрание Маджджхима-никаи) и с санскрита двенадцатой главы «Буддачариты» Ашвагхоши, а также частичные переводы (исходя из соответствия материалов памятников хронологическому формату настоящего издания) с пали «Саманнапхала-сутты» (собрание Дигха-никаи), «Апаннака-сутты» (собрание Маджджхима-никаи)¹ и с санскрита фрагмента «Ланкаватара-сутры».

Вначале демонстрируются памятники, излагающие учения *небуддийских* философов шраманского периода через призму буддийского мировоззрения. Базовыми источниками информации являются «Брахмаджала-сутта» («Наставление о сети Брахмы») [Dīgha-Nikāya, 1967. P. 1–46] — своего рода энциклопедия культурного быта, религиозных практик и философских концепций шраманской Индии без соотнесения последних с конкретными именами, и «Саманнапхала-сутта» («Наставление о плодах подвижничества») [Dīgha-Nikāya, 1967. P. 47–59²], в которой раскрываются основные действующие лица начального периода индийской философии. В первом из этих памятников «доктрины» и «взгляды» шраманских философов распределяются как релевантные по отношению к «прошлому» — сложившемуся

¹Опущено было изложение буддийской «практической философии», сформировавшейся уже позднее эпохи первых философов Индии.

²Полное издание текста соответствует [Dīgha-Nikāya, 1967. P. 47–86].

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»). Хотя в этих выкладках немало схематизма, который обнаруживает несомненную руку редакторов, работавших, по крайней мере, несколько столетий спустя после кончины Будды³, «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 эпохи⁴. «Саманнапхала-сутта» предла-

³Так, 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). Но и эти учения представлены в 16 и, соответственно, 8 «позициях» с тем, чтобы «уложить» в них 4 и, соответственно, 2 тетралеммы взглядов. Семь позиций «аннигиляционистов» складываются из одной реально материалистической доктрины и шести моделей дхьян. Общее число «взглядов» (10) и «позиций» (18 + 44) имеет явно нумерологические оттенки, как то можно предположить, вспомнив о пристрастии буддистов к определенным четным числам.

⁴Составитель текста превосходно характеризует саму обстановку философствования шраманской эпохи. Достаточно вспомнить об опасениях третьего «скользкого угря», который боится испытания, 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 шраматы 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 логиче-

гает наиболее полные фрагменты учений Аджиты Кесакамбалы, Пураны Кассапы, Пакудхи Каччаяны, Маккхали Госалы и Санджаи Белаттхипутты, а также образ учения Нигантхи Натапутты — основателя джайнизма, вводя их весьма искусно в рамку беседы Будды с царем Магадхи Аджаташатру. Учения Аджиты Кесакамбалы, Пураны Кассапы и Маккхали Госалы, равно как и противостоявшие им, излагаются и в другом «симфоническом» памятнике «Апаннака-сутта» («Наставление об очевидном») [Majjhima-Nikāya, 1948–1951. Vol. I. P. 400–411⁵]. Конкретное небуддийское философское направление представлено во фрагменте раннего текста махаянистов-йогачаров «Ланкаватара-сутра», где зафиксированы обобщенные составляющие образа древних эристов-локаятиков [Lankavatara-sūtram, 1963. P. 70–72].

Четыре других памятника позволяют составить представление о Будде как философе шраманской эпохи. В «Поттхапада-сутте» («Наставление о Поттхападе») [Dīgha-Nikāya, 1967. Vol. I. P. 47–59] и в «Аггиваччхаготта-сутте» («Наставление Ваччхаготте об огне») [Majjhima-Nikāya, 1948–1951. Vol. I. P. 484–489] излагаются его беседы с паривраджаками, специализировавшимися по метафизическим вопросам. Хотя эти тексты очень наглядно иллюстрируют куррикулум обязательных предметов дискуссий всей шраманской эпохи и позволяют составить имидж паривраджаков как основных организаторов философских дебатов, они в еще большей мере раскрывают образ Будды как миссионера-диалектика, основная стратегия которого состояла в том, чтобы показать своим собеседникам «псевдопроблемный» характер их метафизических изысканий. Будучи наи-

ском выведении заключений из своих посылок, но пользовались для этого разными «материалами»: одни логически осмыслили 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.

⁵ Полное издание текста соответствует [Majjhima-Nikāya, 1948–1951. Vol. I. P. 400–413].

более информативным источником по протосанкхье-йоге, двенадцатая глава «Буддачариты» Ашвагхоши [Aśvaghoṣa, 1936, Pt. 1. P. 128–144] одновременно обобщает основную полемическую позицию Будды в его диалоге с брахманистскими философами — обоснование того тезиса, что признание перманентного «Я» является основным мировоззренческим препятствием для достижения «освобождения». Наконец, «Маханидана-сутта» («Наставление о великой [цепи] причин[ности]») собрания Дигхя-никаи [Dīgha-Nikāya, 1966. P. 55–71] демонстрирует, чем именно основатель буддизма пытался заместить понятие «Я», и средством такого замещения оказывается его знаменитая концепция зависимого возникновения состояний существования квазииндивида (*пратитъясамутпада*).

В своих переводах палийских памятников мы руководствовались последовательным буквализмом, считая своей первостепенной задачей дать читателю адекватное представление не только об их содержании, но и о стилистике. Потому мы и сохранили практически все многократные монотонные воспроизведения одних и тех же словесных формул и целых пассажей (наподобие «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...») или рефренов наподобие («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]...»). Буддисты ставили перед собой задачу не столько переда-

чи своим адептам определенных знаний, сколько внедрения определенных формул в их сознание. Эта единая задача включала в себя, в свою очередь, несколько «подзадач», в числе которых была и подготовка проповедников (которым было удобно в любой момент вытащить из памяти нужные формулы), и «воспитание сознания» в определенных текстовых каркасах, и обеспечение материала для эффективной «интериоризации». Поэтому избавление читателя от указанных «излишеств» лишило бы его тех ощущений буддистских текстов, без которых трудно оценить их своеобразие.

Брахмаджала-сутта

[I] I.1. Так я слышал¹. Однажды Господин² странствовал между Раджагрихой и Наландой с большой группой монахов, с пятьюстами монахами. И Суппия-париврадджак странствовал там же с учеником, юным Брахмадаттой. При этом Суппия-париврадджак 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 Амбалаттхике³. И Суппия-париврадджак со своим учеником, юным Брахмадаттой, пришел туда же. И там Суппия-париврадджак 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-париврадджак упорно поносит Будду, учение и общину, а его ученик, юный Брахмадатта, их хвалит. Так оба

¹ 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 сутты авторитетность.

² В тексте: *Bhagavā* — наиболее употребительное обозначение Будды в Палийском каноне.

³ 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.

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 зал 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. Ведь этот Суппия-париврадджак 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». 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 — неистинное, 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 «препят-

ствием». 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 Татхагату⁴. 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.

⁴Это нескрываемое высокомерие по отношению к «простым людям» позволяет понять, помимо прочего, высокие оценки буддизма у Ф. Ницше, воспевателя «сверхчеловека».

«Избегая пустословия, отшельник Готама воздерживается от пустословия и говорит [только то], что своевременное, 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 отвергает 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 Татхагате⁵.

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

⁵ Далее в тексте: «[Здесь] завершается малая глава о морали».

подаваниями 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 шрамаы и брахманы, живущие подаваниями веры, прилежно посещают [все] зрелища-танцы, песенные, музыкальные и драматические представления, драмодекламацию⁶, “ручную музыку”⁷, искусство веталы⁸, битье в литавры, сказочные представления, искусство чандалов⁹, фокусы с бамбуком, мытье [костей]¹⁰, сра-

⁶Так мы переводим термины в последовательности: *passaṃ gītaṃ vāḍitaṃ 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 сравнительно новых монографий было обосновано, что сакральная, мистериальная драма восходит уже к шраманской эпохе и была в древности преобладающим жанром сценического действия (см.: [Лидова, 1992. С. 121, 123]), можно предположить, что параллельно этому основному течению развивались и отдельные светские жанры, в том числе, вероятно, балаганно-фарсовые и прочие.

⁷*Rāṇissaraṃ*. О. Франке полагал, что подразумеваются хлопки в ладоши и ритмические удары по металлу: [Dīghanikāya, 1913. S. 8]. Т. Рис-Дэвидс видел здесь специальный музыкальный инструмент. См.: [Rhys Davids, Stede, 1993. P. 451].

⁸В тексте: *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 склонялся, 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, 1913. S. 8]. В палийско-английском словаре предлагается осторожная интерпретация — в качестве «какой-то магической игры»: [Rhys Davids, Stede, 1913. P. 647].

⁹*Caṇḍālam*. Палийский комментарий предлагает значение «игра с металлическими шарами», О. Франке предпочитает видеть здесь вообще жонглерское искусство (в котором специализировались люди низкого происхождения) [Dīghanikāya, 1913. S. 9].

¹⁰*Dhoraṇam*. В палийско-английском словаре предполагается, что речь идет о церемониальном омовении костей в качестве погребальной церемонии (после захоронения тела) и вместе с тем снова о какой-то

жения 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 рукощетки¹¹, в кости, в трубочки, в игрушечные плуги, в кувыркивание, в детские ветряные мельницы, в детские бочонки, в маленькие колесницы, в игрушечные луки, в буквы¹², в имитацию телесных изъянов, — 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, читтакой¹³, 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; раттхатхарой¹⁴, — 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

игре жонглеров. См.: [Rhys Davids, Stede, 1913. P. 343].

¹¹Salakahattham. Вероятно, какая-то игра, когда рука погружается в лак или краску и используется в качестве щеточки или кисточки (Ibidem. P. 699).

¹²Akkharikam, правильное akkharikā. Игра, состоявшая, вероятно, в узнавании слогов, написанных в воздухе или на спине кого-то из игравших (Ibidem. P. 2).

¹³Cittakam. Вероятнее всего, покрывало из кожи пятнистой антилопы.

¹⁴Последнее слово означает какую-то материя, употребляемую для обивки; значение двух первых неясно.

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 шрамаы и брахмаы, 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 рабынях, умерших, обо [всем] “бессвязном”, о локайте¹⁵, об океане, о том, что есть и чего нет¹⁶, — отшельник же Готама от всех этих пустых разговоров отворачивается». Так, монахи, простые люди воздают хвалу Татхагате.

18. «Иные почтенные шрамаы и брахмаы, 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], мо-

¹⁵ Имеется в виду та самая дисциплина красноречия и диалектики, доказательства и опровержения любого тезиса, о которой уже подробно говорилось — см. параграф 7 основного текста. Контекст данного понятия в этом пассаже полностью отражает пренебрежительное отношение буддистов к искусству локааты.

¹⁶ Список тем этих «пустых разговоров» воспроизводится и в других палийских текстах. Ср., к примеру: Маджджхима-никая 1. 513; II. 1, 23, 30; III. 113; Виная-питака IV. 164.

жешь»¹⁷. 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 Татхагате¹⁸.

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] мышинной грызне, по жертвоприношению огня, по ложке, по мякине, по рисовой шелухе, по рисовым зернам, по маслу, по растительному маслу, по «приношению»¹⁹, по крови, прорицаниями по членам тела²⁰ и по жилищу, знаниями о науке управления, о благословениях, о живых существах, змеях, ядах, скорпионах, мышах, птицах, вороньем языке, сроках жизни, о защите от стрел и от 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, ме-

¹⁷Те же формы оскорбительной дискуссии воспроизводятся в Маджджхима-никае II. 3.

¹⁸Далее в тексте: «[Здесь] завершается средняя глава о морали».

¹⁹Mukha-hotam. Подразумевается либо приношение каких-то жертв на огне, либо просто милостыня нуждающимся. См.: [Dīghanikāya, 1913. S. 14–15].

²⁰В тексте aṅga-vijjā.

чам, 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 презирает». Так, монахи, простые люди воздают хвалу Татхагате.

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 ли поход чужого царя и отступление своего, победит ли свой царь и будет побежден чужой [или наоборот], победит 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 собьются со своего пути?”, “Будут ли планеты следовать своему пути или собьются со своего пути?” или метеоры падут, небо запыхает, произойдет землетрясение, будет гроза, а 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 пу-

стыми 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 пальцев²¹, исчисления, вычисления²², 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, жертвоприношениям²³, очищению желудка и кишечника, очищению и облегчению тела, “облегчению головы”, обмазыванию маслом ушей и глаз, лечению носа, [по применению]

²¹Muddā. 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 тантризме).

²²Ḡaḇaḇā, saḇkhāḇaḇaḇ. Первый термин означает, возможно, просто обычное искусство счета, тогда как второй — сверхспособности в калькуляции, например, способность, посмотрев на дерево, установить количество его листьев. См.: [Dīghaḇikāya, 1913. S. 19].

²³Здесь обнаруживается антибрахманистская позиция буддистов, хотя и не в явно выраженном виде.

глазной мази, косметики, [инструкции по] офтальмологии, хирургии, педиатрии, лечению корнями и травами, удалению лекарств [из организма], — шраман же Готама подобные ложные занятия и пустые знания отвергает»²⁴. Так, монахи, простые люди воздают хвалу Татхагате²⁵.

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 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

²⁴ Позднее буддистов пересмотрели свое негативное отношение к медицине, и многие из них даже стали теоретиками аюрведы.

²⁵ Далее в тексте: «[Конец] большой главы о морали».

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 гор²⁶, 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] многочисленные 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?

²⁶Sassato. . . sa vañjho — устойчивое обозначение неизменяемости начал мира (см. выше в связи с учением Пакудхи Каччаяны). 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 в мире осуществляются лишь в меру человеческого незнания, на уровне кажимости.

Здесь, монахи, [какой-нибудь] шраман или брахман через усердие, через усилие, через самоотдачу, через внимание, через правильное размышление достигает такой 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 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 исследователь²⁷. И он выносит следующее [суждение], отшлифованное [его] дискурсом, основанное 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 шраманы и брахманы, придерживающиеся учения о вечности и отстаивающие вечность Атмана и мира в четырех позициях. И все шраманы и брахманы, придерживающиеся учения о вечности и отстаивающие вечность Атмана и мира, основываются, монахи, 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 устраненность Татхагата.

37. Таковы, монахи, те предметы, глубокие, трудно-рассмотримые, трудномыслимые, умиротворяющие, возвышенные, не постижимые рационально, тонкие и постигаемые [лишь подлинно] знающими, о которых Татхагата учит,

²⁷В тексте: *takkī hoti vīmansī*. Характеристика «дискурса» и «исследователя» воспроизводится также в Маджджхима-никае I. 50, 68.

постигнув их [должным образом] своим умо-зрением, и ради которых ему должным образом воздают хвалу²⁸.

[II] II.1. Есть, монахи, некоторые шраманы и брахманы, придерживающиеся учения о полувечности-полунувечности 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»²⁹. Когда это происходит, живые существа превращаются по большей части в существа «сияющие»³⁰. И тогда они пребывают с «телами из ума», питаются радостью, [светятся] собственным блеском, перемещаются [свободно] в пространстве, 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 пространстве, 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 суще-

²⁸ Далее в тексте: «Конец первого раздела».

²⁹ Для «свертывания» и «развертывания» мира употребляются соответственно глаголы *samvattati* и *vivaṭṭati*. 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.

³⁰ В тексте: *ābhassarā* — класс богов в мире Брахмы, «лучистые боги»; о которых часто говорится как о носителях любви.

ства, 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 пространстве, 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, все сильный, господин, деятель, создатель, 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, самовластный, всевидящий, все сильный, господин, деятель, создатель, 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 [из этого класса] 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 [свои] многочисленные прежние состояния, но не более того. И оно говорит: «Почтенный Брахма, Великий Брахма, всемогущий, самовластный, всевидящий, все сильный, господин, деятель, создатель, 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»³¹. Они живут столь долго, 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 — безначальные, не-неизменные, недолговечные и подверженные изменениям».

Такова, монахи, вторая позиция тех шраманов и брахманов, которые придерживаются учения о полувечности-

³¹В тексте: *Khiḍḍā-padosikā nāma devā*.

полуневечности, отстаивая частичную вечность и частичную не вечность Атмана и мира.

10. Какова же третья позиция, в которой почтенные шрамапы и брахманы, придерживающиеся учения о полувечности-полуневечности, отстаивают частичную вечность и частичную не вечность Атмана и мира?

Есть, монахи, боги, называемые «деградировавшие по уму»³². 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 не вечными, непрочными, недолговечными и лишенными достоинств, пришли на землю».

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

13. Какова же четвертая позиция, в которой шрамапы и брахманы, придерживающиеся учения о полувечности-

³²В тексте: Mano-padosikā nāma devā.

полуневечности, отстаивают частичную вечность и частичную не вечность Атмана и мира?

Допустим, монахи, [какой-нибудь] шраман или брахман — дискурсист и исследователь. И он выносит следующее [суждение], отшлифованное [его] дискурсом, основанное на [его] исследовании и [как бы имеющее признаки] самоочевидности: «То, что зовется глазом, ухом, носом, кожей, языком и телом, — Атман непостоянный, неустойчивый, не вечный, подверженный изменениям. 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 шраманы и брахманы, придерживающиеся учения о полувечности-полуневечности и отстаивающие вечность Атмана и мира в четырех позициях. И все шраманы и брахманы, придерживающиеся учения о полувечности-полуневечности и отстаивающие частичную вечность и частичную не вечность Атмана и мира, основываются, монахи, 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 устраненность Татхагата.

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

нием, 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, через 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 шраманы и брахманы, 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 шраманы и брахманы, 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, мо-

нахи, 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 шраманы и брахманы, 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 шраманы и брахманы, которые говорят: “Конечен этот мир, [как бы] очерченный кругом”, заблуждаются. И те шраманы и брахманы, 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 шраманы и брахманы, 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, основанное на [его] исследовании [и как бы имеющее признаки] самоочевидности: «Неверно, что этот мир конечен или что он бесконечен. Те шраманы и брахманы, которые говорят: “Конечен этот мир, [как бы] очерченный кругом”, заблуж-

даются. И те шраманы и брахманы, которые говорят: “Бесконечен этот мир, ничем не ограниченны”, заблуждаются. И те шраманы и брахманы, 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 шраманы и брахманы, придерживающиеся учения о конечности-бесконечности и отстаивающие конечность или бесконечность мира в четырех позициях. И все шраманы и брахманы, придерживающиеся учения о конечности-бесконечности и отстаивающие конечность или бесконечность мира, основываются, монахи, 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 устраненность Татхагата.

Таковы, монахи, те предметы — глубокие, труднорасмотримые, трудномыслимые, умиротворяющие, возвышенные, не постижимые рационально, тонкие и постигаемые [лишь подлинно] 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, «скользящие угри», которые на любой поставленный вопрос дают уклончивый ответ в четырех позициях, уподобляясь скользким угрям. 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 угрю: «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 поставленный вопрос, уподобляясь скользким угрям.

25. А какова, монахи, вторая позиция, в которой почтенные шраманы и брахманы дают уклончивый ответ на поставленный вопрос, уподобляясь скользким угрям?

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 уг-

рю: «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 угрям.

26. А какова, монахи, третья позиция, в которой почтенные шраманы и брахманы дают уклончивый ответ на любой поставленный вопрос, уподобляясь скользким угрям?

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 бесосновательные суждения, зададут мне перекрестные вопросы, востребуют мои аргументы 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 угрю: «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 поставленный вопрос, уподобляясь скользким угрям.

27. А какова, монахи, четвертая позиция, в которой почтенные шраманы и брахманы дают уклончивый ответ на поставленный вопрос, уподобляясь скользким угрям?

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 угрям: «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, созревание 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?” [ответ будет тот же]. 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 поставленный вопрос дают уклончивый ответ, уподобляясь скользким угрям³³.

28. Таковы шраманы и брахманы, которые дают на поставленный вопрос уклончивый ответ, уподобляясь скользким угрям, в четырех позициях. И все шраманы и брахманы, которые на любой поставленный вопрос дают уклончивый ответ, уподобляясь скользким угрям, рассуждают, монахи, 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 это-му знанию он значения не придает, в его сердце — знание об

³³ «Саманнапхала-сутта» не позволяет сомневаться в том, что здесь была изложена позиция Санджая Белатхипутты (см. ниже), которого в обоих случаях буддисты называют «глупым и тупым».

«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 подлинно] знающими, о которых Татхагата учит, постигнув их [должным образом] своим умозрением и ради которых ему должным образом воздают хвалу.

30. Есть, монахи, еще 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»³⁴, 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?

³⁴В тексте: *Asañña-sattā nāma devā*.

Допустим, монахи, какой-то шраман или брахман — дискурсист и исследователь. И он выносит следующее [суждение], отшлифованное [его] дискурсом, основанное 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 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, монахи, 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 устраненность Татхагата.

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

35. Таковы [в целом] 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 де-

лающие 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, трудномыслимые, умиротворяющие, возвышенные, не постижимые рационально, тонкие и постижимые [лишь подлинно] 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.

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 шраманы и брахманы, которые придерживаются учения о посмертном существовании и учения о сознательности и настаивают, монахи, 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, труднорассмотримые, трудномыслимые, умиротворяющие, возвышенные, не постижимые рационально, тонкие и постижимые [лишь подлинно] знающими, — о которых Татхагата учит, постигнув их [должным образом] своим умозрением, и ради которых ему должным образом воздают хвалу³⁵.

[III] III.1. Есть, монахи, и такие шраманы и брахманы, которые придерживаются учения о посмертном существо-

³⁵ Далее в тексте: «Конец второго раздела».

вании 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 в восьми позициях о том, что Атман существует после смерти в бессознательном состоянии. И все 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, монахи, 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, кото-

рые 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, труднорассмотримые, трудномыслимые, умиротворяющие, возвышенные, не постижимые рационально, тонкие и постижимые [лишь подлинно] знающими, — о которых Татхагата

учит, постигнув их [должным образом] своим умозрением, 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, гиб-

нет 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, достиг-

ший уровня “ничто”, преодолевший уровень бесконечного сознания [и имеющий мысль]: “Ничего нет”³⁶. 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.

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-сознания³⁷, 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». Так некоторые утверждают разрушение, гибель, небытие живого существа.

17. Таковы эти шраманы и брахманы, придерживающиеся учения о разрушении и настаивающие на разрушении, гибели и небытии живого существа в семи позициях. И все шраманы и брахманы, придерживающиеся учения о разрушении и настаивающие на разрушении, гибели и небытии живого существа, рассуждают, монахи, 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-

³⁶ Данная медиативная модель была заимствована буддистами у Арады Каламы (см. ниже перевод XII главы «Буддачариты» Ашвагхоши).

³⁷ Данная медиативная модель была заимствована буддистами у Удраки Рамапутры (см. ниже перевод XII главы «Буддачариты» Ашвагхоши).

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 подлинно] знающими, — о которых Татхагата учит, постигнув их [должным образом] своим умозрением, и ради которых ему должным образом воздают хвалу.

19. Есть еще, монахи, [некоторые] 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. 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 человека [достичь] высшее блаженство 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 человека [достичь] высшее блаженство 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 “собирает ума” без мышления и обдумывания, является порождением сосредоточения [и сопровождается] удовольствием и счастьем, тогда он достигает высшего блаженства в видимом мире». Так некоторые отстаивают [возможность] для человека [достичь] высшее блаженство в видимом мире.

23. Четвертый говорит третьему: «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? 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 “равнодушие, собранность и счастье” — третьей дхьяны, тогда он достигает высшего блаженства в видимом мире». Так некоторые отстаивают [возможность] для живого существа [достичь] высшее блаженство 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 “вкусение”, 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 ощу-

щений 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 [достичь] высшее блаженство в видимом мире³⁸.

25. Таковы 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 шрама-ны и брахманы, придерживающиеся учения о блаженстве в видимом мире и отстаивающие [возможность достиже-ния] высшего блаженства для человека в видимом мире, рассуждают, монахи, в этих пяти позициях или в одной из них³⁹.

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 устраненность Татхагата.

Таковы, монахи, те предметы — глубокие, труднорас-смотримые, трудномыслимые, умиротворяющие, возвы-шенные, не постижимые рационально, тонкие и пости-жимые [лишь подлинно] знающими, — о которых Татха-

³⁸В тексте: nibbāna. О «буддийском» значении термина «нирва-на» см. параграф 15 основного текста. Комментарий к Маджджхима-никае III. 277 называет нирваной даже высшую ступень чувственных удовольствий.

³⁹Пять позиций тех, кто допускает 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 (о формализме палийских классификаций см. Введение к настоящему Приложению).

гата учит, постигнув их [должным образом] своим умозрением, и ради которых ему должным образом воздают хвалу.

27. Таковы шраманы и брахманы, рассуждающие о будущем, придерживающиеся воззрений на будущее и делающие в связи с ним многообразные заявления в сорока четырех позициях. И все шраманы и брахманы, рассуждающие о будущем, придерживающиеся воззрений на будущее и делающие в связи с ним многообразные заявления, рассуждают, монахи, 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, труднорассмотримые, трудномыслимые, умиротворяющие, возвышенные, не постижимые рационально, тонкие и постижимые [лишь подлинно] знающими, — о которых Татхагата учит, постигнув их [должным образом] своим умозрением, и ради которых ему должным образом воздают хвалу.

29. Таковы шраманы 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 шраманы и брахманы, рассуждающие о прошлом и о будущем, придерживающиеся воззрений на прошлое и будущее и делающие в связи с ними многообразные заявления, рассуждают, монахи, 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 об-

разом 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 устраненность Татхагата.

31. Таковы, монахи, те предметы — глубокие, трудно-рассмотримые, 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 о 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] незнających 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] незнających 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] незнających 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] незнających и слепых, беспокойное стремление тех, кого влечет жажда [«становления»].

45. При этом те шрамааны и брахмааны, которые придерживаются учения о вечности и отстаивают вечность Атмана и мира в четырех позициях, основываются [лишь] на контакте чувств с объектами.

46. И те, монахи! шрамааны и брахмааны, которые придерживаются учения о полувечности-полуневечности и отстаивают частичную вечность и частичную не вечность Атмана и мира в четырех позициях, также основываются, монахи, [лишь] на контакте чувств с объектами.

47. И те шрамааны и брахмааны, которые придерживаются учения и конечности и бесконечности и отстаивают

конечность или бесконечность мира в четырех позициях, также основываются, монахи, [лишь] на контакте чувств с объектами.

48. И те шраманы и брахманы, которые, как скользкие угри, уклоняются от ответа на любой поставленный вопрос в четырех позициях, уподобляясь скользким угрям, также основываются, монахи, [лишь] на контакте чувств с объектами.

49. И те шраманы и брахманы, которые придерживаются учения о случайном происхождении и отстаивают случайное происхождение Атмана и мира в двух позициях, также основываются, монахи, [лишь] на контакте чувств с объектами.

50. И все эти шраманы 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, монахи, основываются [лишь] на контакте чувств с объектами.

51. И те шраманы 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, монахи, [лишь] на контакте чувств с объектами.

52. И те шраманы и брахманы, которые придерживаются учения о посмертном существовании и отстаивают посмертное существование Атмана в бессознательном состоянии в восьми позициях, также основываются, монахи, [лишь] на контакте чувств с объектами.

53. И те шраманы и брахманы, которые придерживаются учения о посмертном существовании и отстаивают посмертное существование Атмана не в сознательном и не в бессознательном состоянии, также основываются, монахи, [лишь] на контакте чувств с объектами.

54. И те шраманы и брахманы, которые придерживаются учения о разрушении, отстаивая разрушение, гибель и небытие живого существа в семи позициях, также основываются,

ваются, монахи, [лишь] на контакте чувств с объектами.

55. И те шраманы 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, монахи, [лишь] на контакте чувств с объектами.

56. И все эти шраманы и брахманы, которые рассуждают о будущем, придерживаются [определенных] взглядов на будущее и делают в связи с ним многообразные заявления в сорока четырех позициях, — все они также основываются, монахи, [лишь] на контакте чувств с объектами.

57. И [все] эти 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, монахи, 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 объектами⁴⁰.

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

⁴⁰Смысл 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.

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 угрям, 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, тех 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, придерживаются [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 учения о посмертном существовании и 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 придерживается учения о посмертном сознательном состоянии, и

у тех, кто придерживается учения о посмертном бессознательном состоянии, и у тех, кто придерживается учения о посмертном не-сознательном и не-бессознательном состоянии, и у тех, кто придерживается учения о разрушении, и у тех, кто придерживается учения о [возможности достижения] высшего блаженства в видимом мире, и у [всех] тех, кто рассуждает о прошлом, и у [всех] тех, кто рассуждает о будущем, и у тех, кто рассуждает о прошлом и о будущем и придерживается [определенных] взглядов на прошлое и будущее и высказывает разнообразные заявления в связи с ними в шестидесяти двух позициях, опыт [познания] осуществляется через чувственные контакты с шестью базами чувств⁴¹. И у них на ощущениях основывается вожделение, на вожделении — «схватывание», на «схватывании» — «становление», на «становлении» — рождение, на рождении — старость и смерть, и возникают печаль, расстройство, страдание, грусть и отчаяние⁴². 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 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, монахи, 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 мелкоючеистой сетью и думает: «Все эти живые существа, живущие в пруду, попадут в эту сеть, и когда

⁴¹ 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).

⁴² В тексте воспроизводится пять звеньев цепочки обусловленностей знаменитой пратигьясамутпады (подробнее см. ниже перевод «Маханидана-сутты»).

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, 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 к существованию. Пока [его] тело [еще] держится, боги и люди будут его видеть⁴³. 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»⁴⁴.

⁴³Из этих слов можно предположить, что сутта приурочивается тхеравадинской традицией к последним дням пребывания Будды на земле.

⁴⁴Образ Брахмы, простирающего свои сети в мире, известен и из брахманистской литературы — ср. Шветашватара-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 (1–33)

1. Так я слышал. Как-то раз Господин был в Раджагрихе, в манговой роще детского врача Дживаки¹ с большой группой монахов, с 1250 монахами. И в то же самое время царь Магадхи Аджаташатру, сын царевны Видехи², в постный день³, приходившийся на середину месяца, в лотосовый день, в полнолуние четвертого месяца [года]⁴, восседал на верхней террасе дворца в окружении [своих] придворных. И царь пришел в восхищение, [восторженно] воскликая:

— 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 народом⁵, искусенный, давно странствующий, достигший по-

¹В тексте: *Jīvaka koṭṭāgabhaṣṣa*, «Дживака-педиатр» — один из патронов Будды, подаривший ему и его общине ту манговую рощу в столице Магадхи, о которой и идет речь в тексте.

²В 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).

³В тексте: *uposatha*. Подразумевается практика уже начальной буддийской общины собираться для перечисления каждым из монахов своих нарушений поведенческо-уставных правил. День упосатха назначался на седьмое, четырнадцатое, пятнадцатое число каждого месяца.

⁴Поскольку лотос цветет между серединой октября и ноября (месяц каттика), действие данного повествования приходится на осенний сезон.

⁵Буддисты, таким образом, здесь признают успехи своих главных соперников — шести шраманских учителей.

чтенного возраста. Того, владыко, Пурану Кассапу следует посетить, чтобы он успокоил твое сердце⁶.

Но на эти его слова 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, Аджиту Кесакамбалу следует посетить, чтобы он успокоил твое сердце.

Но на эти его слова царь Магадхи Аджаташатру [также] ответил молчанием.

5. Тогда четвертый из придворных обратился к нему со словами:

— Вот, владыко, Пакудха Каччаяна — руководитель общины, имеющий множество учеников и последователей, известный, прославленный, лидер течения, уважаемый народом, искушенный, давно странствующий, достигший почтенного возраста. Того, владыко, Пакудху Каччаяну следует посетить, чтобы он успокоил твое сердце.

Но на эти его слова царь Аджаташатру [также] ответил молчанием.

⁶Из этого видно, насколько высок был в обществе статус наиболее известных философов шраманской эпохи.

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 его слова 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, достигший почтенного возраста. Того, владыко, Нигантху Натапутту следует посетить, чтобы он успокоил твое сердце.

Но на эти его слова 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 — совершенный⁷ и достигший высшего просветления, с большой группой монахов, с 1250 монахами. О том Господине Готаме [уже] широко разошлась слава: «По истине Господин — совершенный, достигший высшего пробуждения, наделенный [превосходным] знанием и поведением, блаженный, знающий [все] миры, непревзойденный, окормляющий нуждающихся в управлении, учитель богов

⁷В тексте: *agahā*, термин, означающий архата — высшая из мыслимых ступеней совершенства в немахаянском буддизме.

и людей, благословенный Будда»⁸. 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 соизволит⁹.

Тогда царь Аджаташатру посадил на каждую слониху по [одной из своих] женщин¹⁰, 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 расспрашивать 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 проронило ни звука и оставалась 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.

⁸ 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.

⁹ В тексте устойчивый оборот «...yassa dāni kālaṃ maññasi».

¹⁰ По комментарию, подразумевается «женская лейб-гвардия» царя Магадхи.

11. Тогда царь Магадхи Аджаташатру, сын царевны Видеи, 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!»¹¹.

— Великий царь! Твои мысли там, где твоя привязанность?

— Мне дорог, 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 Видеи, почтив Господина и сложив руки перед собранием монахов¹², сел на почтительном расстоянии от Господина и обратился к нему:

— Могу ли я, почтеннейший! о чем-то спросить Господина, если, [конечно], Господин соизволит разрешить мой 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»¹³, разведчики, «великие слоны»¹⁴, «ге-

¹¹ Пожеланию Аджаташатру не суждено было исполниться, так как царевич Удаин вззошел на престол, убив своего отца.

¹² Аджаташатру сделал знаменитый почтительно-приветственный жест анджали, популярный в Индии и в настоящее время.

¹³ В тексте: *gāja-puttā*, т. е. нечто вроде офицеров царской крови.

¹⁴ В тексте: *mahā-nāgā*, по мнению Т. Рис-Дэвидса, — люди смелые, как слоны, по комментарию — передовые бойцы, которых посылали в

рои», «кирасиры»¹⁵, природные рабы, повара, парикмахеры, мойщики, кулинары, плетельщики венков, прачки, ткачи, плетельщики корзин, горшечники, «калькуляторы»¹⁶, а также многие другие — те, кто очевидным образом живет в этом мире плодами своих профессий, довольствуется и себя, и родителей, и жен с детьми, и друзей с товарищами, и дает хорошее обеспечение шраманам и брахманам. [Результат их дел] сохраняется и на небе и ведет к «вызреванию» счастья и к небесному благу. Но может ли кто-нибудь указать, 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, почтеннейший! Я задавал тот же вопрос и другим шраманам и брахманам.

— Тогда как же [они] тебе отвечали, великий царь? Скажи, если, конечно, тебя это не затруднит.

— Не затруднит, если Господин и подобные ему будут слушать¹⁷.

— Тогда, великий царь! скажи.

16. — Однажды, почтеннейший! я пришел к Пуране Касапе. 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...¹⁸ Но может ли почтеннейший

первых рядах и которые не отступали даже перед боевыми слонами противника.

¹⁵В тексте: *samma-yodhino*, по комментарию, бойцы с панцирями или щитами из кожи.

¹⁶В тексте: *gaṇakā, muddikā*. Подразумеваются какие-то явно оккультные способности калькуляции, в подробностях которых, видимо, не разбирались и комментаторы Палийского канона. Один из пассажей Самьютта-никаи можно, к примеру, понимать так, что людям этих профессий приписывалась способность исчислять даже песчинки Ганга, т. е. речь идет о типичной индийской фантастике.

¹⁷В тексте: ... *yatha assa Bhagavā nisinno Bhagavanta-rūpā vāti*. Подразумевается, возможно, что и монахи, как и Будда, могут правильно воспринять то, что скажет царь.

¹⁸Здесь и далее воспроизводится перечень профессий из п. 14: чер-

Кассапа указать [мне] на аналогично очевидный результат подвижничества в этом мире?»

17–18. На это, почтеннейший! Пурана Кассапа ответил мне следующее:

— Великий царь! Те, кто действуют и подстрекают к тому других¹⁹, увечат [людей] и подстрекают к тому [других], угрожают и подстрекают к тому [других], мучат, притесняют, приводят в трепет [сами] и подстрекают к тому [других], отнимают чужую жизнь, присваивают чужое, врываются в дома, грабят, расхищают, сидят в засаде, ходят к чужим женам, говорят неправду, — ни у кого [из них] зло не создается. И даже если [кто-то] с острым как лезвие диском превратит живые существа, [населяющие эту] землю, в мясное мессиво, в «паштет», то и по этой причине [для него] не будет ни зла, ни приращения зла. Если [кто-то] пойдет на южный берег Ганга убивать и подстрекать к тому [других], увечить и подстрекать к тому [других], угрожать и подстрекать к тому [других], то по этой причине для него не будет ни зла, ни приращения зла. И если [он] пойдет на северный берег Ганга раздавать милостыню и побуждать к тому [других], приносить жертвы и побуждать к тому [других], то по этой причине у него не будет ни заслуги, ни приращения заслуги. Вследствие благотворения, самоконтроля, самообуздания и правды нет ни заслуги, ни приращения заслуги.

Так, почтеннейший! Пурана Кассапа в ответ на мой вопрос о плодах подвижничества изложил [мне свое] учение об отсутствии действия. Это подобно тому, почтеннейший! как если бы [кто-то, у кого] спросили о манговом [плоде], рассказал бы о [плоде] хлебного дерева и наоборот. Так и Пурана Кассапа в ответ на вопрос о плодах подвижничества изложил [мне свое] учение об отсутствии

та, в высшей степени характерная для «формульного стиля» текстов Палийского канона, как можно видеть и по тем устойчивым фразам переводимого текста, которые воспроизводятся в переводе.

¹⁹Подразумеваются, скорее всего, не действия как таковые, но действия, влекущие за собой нарушение предписания о ненасилии.

действия, и я, почтеннейший! подумал: «Как же я должен относиться к тому, если, [например,] живущий у меня шраман или брахман будет обижен?» И я, почтеннейший! того, что было сказано Пураной Кассапой, 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.

19. Однажды, 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...²⁰ Но может ли почтеннейший Госала указать мне аналогично очевидный результат подвижничества в этом мире?»

20. На это, почтеннейший! Маккхали Госала ответил мне следующее:

— Великий царь! Нет ни основания, ни причины для нечистоты живых существ: без основания и без причины они загрязняются. Нет ни основания, ни причины для чистоты живых существ: без основания и без причины они очищаются. Нет ни собственного действия, ни чужого действия, ни человеческого действия, ни мощи, ни энергии, ни человеческой силы, ни усилия. Все существа, все дышащее, все вещи, все живые души лишены силы, мощи и энергии, и, будучи определяемы Необходимостью, сангати и [собственным] бытием, испытывают удовольствия и страдания в [виде] шести классов [живых существ]. Имеются 1 400 000 основных воплощений, и еще 1600, и еще 600; 500 карм, и еще пять, и еще три, и еще одна, и еще половина; 62 пути жизни; 62 малых мировых периода; шесть классов [людей]; восемь стадий человеческого [существования]; 49 способов поддержания жизни; 49 видов странничества; 49 областей нагов; 2000 способностей чувств; 3000 адов; 36 элементов «пыли»; семь [видов] млекопитающих, наделенных созна-

²⁰См. п. 14.

нием, семь [видов] млекопитающих, лишенных сознания, семь [видов] растений, семь [видов] божеств, семь [видов] людей, семь [видов] демонов, семь морей, 707 патувов, 707 горных хребтов, 707 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». [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, почтеннейший! Маккхали Госала в ответ на мой вопрос о плодах подвижничества изложил мне [свое] учение об очищении через перевоплощения. Это подобно тому, почтеннейший! как если бы [кто-то, у кого] спросили о манговом [плоде], рассказал о [плоде] хлебного дерева и наоборот. Так и Маккхали Госала в ответ на вопрос об осязаемом плоде подвижничества изложил [свое учение] об очищении через перевоплощения, и я, почтеннейший! подумал: «Как же я должен относиться к тому, если, [например], живущий у меня шраман или брахман будет обижен?» И я, 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, почтеннейший! я посетил [также и] Аджиту Кесакамбалу. 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...²¹ Но может ли по-

²¹См. п. 14.

чтеннейший Аджита указать мне аналогично очевидный результат подвижничества в этом мире?»

23. На это, почтеннейший! Аджита Кесакамбала ответил мне следующее:

— Великий царь! Нет [плодов] подаяния, жертвы, жертвоприношения, нет вызревания плодов добрых и злых дел, нет этого мира, нет другого мира, нет матери, нет отца, нет нерожденных существ, нет в мире [таких] шраманов и брахманов, которые правильно его «проходят» и имеют [такое] правильное расположение [ума], что могут объявить истину об этом мире и о другом, постигнув [их] своим умозрением. Этот человек состоит из четырех великих элементов. Когда приходит время, [его] земля возвращается в начало земли, вода — в начало воды, огонь — в начало огня, ветер — в начало 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, почтеннейший! Аджита Кесакамбала в ответ на мой вопрос о видимых плодах подвижничества изложил мне [свое] учение о разрушении [всего сущего]. Это подобно тому, 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, почтеннейший! подумал: «Как же я должен относиться к тому, если, [например], живущий у меня шраман или брахман будет обижен?» И я, почтеннейший! того, что было сказано Аджитой 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, почтеннейший! я посетил, [также и] Пакудху Каччаяну. 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...²² Но может ли почтеннейший Каччаяна указать мне аналогично очевидный результат подвижничества в этом мире?»

26. На это, почтеннейший! Пакудха Каччаяна 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 одушевляющее начало — седьмое. Эти семь начал [никем] не сделаны, не произведены [непосредственно], не произведены [опосредованно], «неплодные», 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]. Поэтому 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 лишь через границы [этих] начал.

27. Так, почтеннейший! Пакудха Каччаяна в ответ на мой вопрос о плодах подвижничества изложил мне другое о другом. Это подобно тому, почтеннейший! как если бы [кто-то, у кого] спросили о манговом [плоде], рассказал о [плоде] хлебного дерева и наоборот. Так и Пакудха Каччаяна в ответ на вопрос о плодах подвижничества изложил

²²См. п. 14.

другое о другом, и я, почтеннейший! подумал: «Как же я должен относиться к тому, если, [например], живущий у меня шраман или брахман будет обижен?» И я, почтеннейший! то, что было сказано Пакудхой Каччаяной, не одобрил и не отверг. Не одоббив 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, почтеннейший! я посетил [также и] Нигантху 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...²³ Но может ли почтеннейший Аггивесана²⁴ указать мне аналогично очевидный результат подвижничества в этом мире?»

29. На это, почтеннейший! Нигантха Натапутта ответил мне следующее:

— Великий царь! В этом мире Нигантха огражден четырехчастным ограждением. Как же, 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, царь! Нигантха огражден четырехчастным ограждением. И потому, царь! Нигантха, огражденный таким образом четырехчастным ограждением, зовется «ушедшим», «сдержанным» и «установленным».

30. Так, почтеннейший! Нигантха Натапутта в ответ на мой вопрос о плодах подвижничества изложил мне, что есть «четырёхчастное ограждение». Это подобно тому, 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

²³См. п. 14.

²⁴Именование Джини Махавиры в качестве Aggivessana восходит, по бесспорному мнению О. Франке, к имени Agniveśuāyana, известному еще из текстов ранней брахманической прозы — из «Айтарей-араньяки» и пратишахьи Черной Яджурведы.

плоде подвижничества изложил, что есть «четырёхчастное ограждение», и я, почтеннейший! подумал: «Как же я должен относиться к тому, если, [например], живущий у меня шраман или брахман будет обижен?» И я, почтеннейший! то, что было сказано Нигантхой Натапуттой, не одобрил и не отверг. Не одоббив 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, почтеннейший! я посетил [также и] Санджаю Белаттхипутту. 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...²⁵ Но может ли почтеннейший Санджая указать мне аналогично очевидный результат подвижничества в этом мире?»

32. На это, 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 совершенный после смерти?», «Или совершенный не существует после смерти?», «Или совершенный и существует и не существует после смерти?», «Или совершенный не существует и не не-существует?», [то я отвечу так же]. Если ты меня спросишь: «Не правда ли, совершенный не существует и не не-существует после смерти?», то я бы так и ответил, [коли считал бы так]. Но я не

²⁵См. п. 14.

считаю, что [дело обстоит] так, что иначе, что не так, что не не-так.

33. Так, почтеннейший! Санджая Белаттхипутта в ответ на мой вопрос о видимых плодах подвижничества продемонстрировал уклонение от ответов²⁶. 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, 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, почтеннейший! подумал: «Как же я должен относиться к тому, если, [например], живущий у меня шраман или брахман будет обижен?» И я, почтеннейший! того, что было сказано Санджаей Белаттхипуттой, не одобрил и не отверг. Не одоббив и не отвергнув [этого], я не позволил себе [ни единого] недружественного слова, но принял сказанное им, не придав [тому] значения, встал и ушел.

²⁶В тексте: ... samāno vikkheraṇṇaṃ vyaḅhāsi. Ср. образное именование таких философов, как Санджая Белаттхипутта, в качестве атага-*vikkhepikā* — «скользких угрей» — в «Брахмаджала-сутте».

Апаннака-сутта

1. Так я слышал. Однажды Господин, странствуя с большой группой монахов в Кошале, пришел в брахманскую деревню под названием Сала. И тамошние брахманы-домохозяева услышали [следующее]: «Отшельник Готама, сын Шакьев, из рода Шакьев, странствуя в Кошале с большой группой монахов, достиг Салы». И об этом Готаме прошла слава: «Это Господин достиг совершенства, полного пробуждения, носитель [образцового] знания и поведения, хорошо прошедший [эту жизнь¹], познавший миры, превосходный кормчий тех, кем надо управлять, наставник богов и людей, пробужденный, владыка. Он сообщает [истину] об этом мире — [мире] со [всеми] богами, с Марой², с Брахмой, со [всеми] шраманами и брахманами, с богами и людьми, — постигнув его своим умозрением. Он учит дхарме, прекрасной в начале, прекрасной в середине и прекрасной в конце, и по букве и по духу³ и провозглашает благочестивую жизнь, полностью осуществленную и чистую. Хорошо было бы увидеть такого совершенного».

И тогда брахманы-домохозяева Салы пришли к Господину и некоторые [из них], поприветствовав Господина, сели поодаль [от него], другие, обменявшись с ним приветствиями и любезностями, сели на почтительном расстоянии [от него], третьи почтили его, сложив длани, и [также] сели на почтительном расстоянии [от него], четвертые, назвав Господину [свое] имя и род, [также] сели на почтительном расстоянии [от него], а пятые сделали это молча.

¹В тексте: *sugata*. Один из самых популярных эпитетов Будды, который впоследствии в санскритской литературе был перенесен и на его последователей, иногда именовавшихся саугатами.

²В буддийской мифологии царь демонов, активно противодействовавший Готаме перед достижением им «пробуждения» и после «пробуждения», провоцировавший противодействия его проповеди и взявший с него обещание уйти из этого мира. Подробнее см. параграф 18 основного текста.

³В тексте: *sātthaṃ sabyañjanam*, «по смыслу и по буквам».

2. И [всех этих] воссевших на почтительном расстоянии брахманов-домохозяев Господин спросил:

— Есть ли у вас, домохозяева, какой-нибудь удовлетворительный учитель, к которому вы имели бы основательную веру?

— Нет, Господин, у нас такого.

— Если нет у вас, домохозяева, такого учителя, то осуществляйте эту очевидную дхарму. Ведь очевидная, монахи, и правильно осуществляемая дхарма ведет к достижению длительного благополучия [и] счастья. И какова же, домохозяева, [эта] очевидная дхарма?

3. Есть, домохозяева, некоторые шраманы и брахманы, которые рассуждают следующим образом и придерживаются следующих взглядов: «Нет [плодов] подаяния, жертвы, жертвоприношения, нет вызревания плода благих и злых дел, нет этого мира, нет другого мира, нет матери, нет отца, нет нерожденных существ, нет в мире [таких] шраманов и брахманов, которые правильно его “проходят” и имеют [такое] правильное расположение [ума], что могут объявить истину об этом мире и о другом мире, постигнув [их] своим умо-зрением»⁴. Но есть, домохозяева, и другие шраманы и брахманы, которые настаивают на прямо противоположном: «Есть [плоды] подаяния, жертвы, жертвоприношения, есть вызревание плода благих и злых дел, есть этот мир, есть другой мир, есть мать, есть отец, есть нерожденные существа, есть в мире [такие] шраманы и брахманы, которые правильно его “проходят” и имеют [такое] правильное расположение [ума], что могут объявить истину об этом мире и о другом мире, постигнув [их] своим умо-зрением».

Так что вы думаете, домохозяева, не говорят ли эти шраманы и брахманы [нечто] взаимопротивоположное?

— Говорят, Господин.

4. При этом, домохозяева, от тех шраманов и брахманов, которые говорят и придерживаются позиции: «Нет [пло-

⁴Краткое изложение учения знаменитого материалиста Аджиты Кесакамбалы, полная версия которого содержится в «Саманнапхала-сутте» (см. выше).

дов] подаяния, жертвы, жертвоприношения, нет вызревания плода благих и злых дел, нет этого мира, нет другого мира, нет матери, нет отца, нет нерожденных существ, нет в мире [таких] шраманов и брахманов, которые правильно его “проходят” и имеют [такое] правильное расположение [ума], что могут объявить истину об этом мире и о другом, постигнув [их] своим умо-зрением», ожидается, что они, избавившись от трех благих вещей — добрых действий телом, словом и умом, воспримут три дурные — злое действие телом, словом и умом — и будут практиковать их. По какой причине? Потому что они не видят опасность дурных вещей, [их] ущербность, [их] загрязненность, равно как и безопасность, преимущество и чистоту благих.

Поскольку же другой мир есть, то если кто-то считает, что его нет, его взгляд ложен. Поскольку другой мир есть, то если кто-то представляет себе, что его нет, его представление ложно. Поскольку другой мир есть, то если кто-то говорит, что его нет, его речь ложна. Поскольку другой мир есть, то если кто-то говорит, что его нет, он вступает в противоречие с совершенными, которые этот мир знают. И поскольку другой мир есть, то если кто-то наставляет другого, что его нет, это противоречит благому. И наставляя в дурном, он себя возвышает, а другого принижает. И [еще] до того, как добродетель устраняется, порок [уже] утверждается. И этот ложный взгляд, ложное представление, ложная речь, противоречащая [тому, чему учат] достойные, убежденность в ложном, возвышение себя и принижение других — таковы многочисленные [разновидности] зла, обусловливаемые ложными взглядами.

Теперь, домохозяева, разумный муж рассуждает так: «Если нет другого мира, то этот человек по разрушении тела будет благополучен, а если другой мир есть, то его по разрушении тела постигнут печаль, дурное рождение, гибель⁵ и ад. Но если даже достоверно, что другого мира нет и что это правдивая речь почтенных шраманов и брахманов, то

⁵В тексте: vinipāta, «разрушение», «место страдания».

этого мужа разумные люди осудят: “[Этo] человек дурного поведения, с ложными взглядами, который учит, что ничего нет”. А если другой мир есть, то этот человек терпит двойное поражение: и разумные люди осуждают его взгляды, и по смерти [он] обретет печаль, дурное рождение, гибель и ад. Так эта очевидная вещь была неправильно им принята, односторонне применена, а надежная позиция покинута».

6. Есть, домохозяева, другие шраманы и брахманы, которые рассуждают следующим образом и придерживаются следующих взглядов: «Для действующего и подстрекающего действовать [других], для увечающего и подстрекающего к тому [других], для угрожающего и подстрекающего к тому [других], для притесняющего и подстрекающего к тому [других], для мучающего и подстрекающего к тому [других], для приводящего в трепет и подстрекающего к тому [других], отнимающего чужие жизни, присваивающего чужое, врывающегося в дома, грабящего, расхищающего, сидящего в засаде, ходящего к чужим женам, говорящего неправду — у [все это] делающего зло не создается. И даже если [кто-то], с острым, как лезвие, диском превратит существа, [населяющие эту] землю, в мясное месиво, в “паштет”, то и по этой причине [для него] не будет ни зла, ни приращения зла. Если [кто-то] пойдет на южный берег Ганга, чтобы убивать и подстрекать к тому [других], увечить и подстрекать к тому [других], угрожать и подстрекать к тому [других], то по этой причине для него не будет ни зла, ни приращения зла. И если [кто-то] пойдет на северный берег Ганга раздавать милостыню и побуждать к тому [других], приносить жертвы и побуждать к тому [других], то по этой причине [у него] не будет ни заслуги, ни приращения заслуги. Вследствие благотворения, самоконтроля, самообуздания и правды нет ни заслуги, ни приращения заслуги»⁶.

⁶ Полное и фактически буквальное воспроизведение учения Пураны Кассапы по «Саманнагхала-сутте» (см. выше).

Но есть, домохозяйева, среди шраманов и брахманов такие, которые говорят прямо противоположное этому: «Для действующего и подстрекающего к тому [других], для увечащего и подстрекающего к тому [других], для угрожающего и подстрекающего к тому [других], для притесняющего и подстрекающего к тому [других], для мучающего и подстрекающего к тому [других], для приводящего в трепет и подстрекающего к тому [других], отнимающего чужие жизни, присваивающего чужое, врывающегося в дома, грабящего, расхищающего, сидящего в засаде, ходящего к чужим женам, говорящего неправду — у [все это] делающего зло создается. И если [кто-то], с острым, как лезвие, диском, превратит существа, [населяющие эту] землю в мясное месиво, в “паштет”, то по этой причине [для него] будет и зло, и приращение зла. Если [кто-то] пойдет на южный берег Ганга, чтобы убивать и подстрекать к тому [других], увечить и подстрекать к тому [других], угрожать и подстрекать к тому [других], то по этой причине для него будет и зло, и приращение зла. И если [кто-то] пойдет на северный берег Ганга, чтобы благотворить и побуждать к тому [других], приносить жертвы и побуждать к тому [других], то по этой причине [у него] будет и заслуга, и приращение заслуги. Вследствие благотворения, самоконтроля, самообуздания и правды есть и заслуга, и приращение заслуги».

Так что вы думаете, домохозяйева, не говорят ли эти шраманы и брахманы [нечто] взаимопротивоположное?

— Говорят, Господин.

7. При этом, домохозяйева, от тех шраманов и брахманов, которые говорят и придерживаются позиции: «Для действующего и подстрекающего к тому [других], для увечащего и подстрекающего к тому [других], для угрожающего и подстрекающего к тому [других], для притесняющего и подстрекающего к тому [других], для мучающего и подстрекающего к тому [других], для приводящего в трепет и подстрекающего к тому [других], отнимающего чужие жизни, присваивающего чужое, врывающегося в дома, грабя-

щего, расхищающего, сидящего в засаде, ходящего к чужим женам, говорящего неправду — у [все это] делающего зло не создается. И даже если кто-то с острым, как лезвие, диском превратит существа, [населяющие эту] землю, в мясное месиво, в “паштет”, то и по этой причине [для него] не будет ни зла, ни приращения зла. Если [кто-то], пойдет на южный берег Ганга, чтобы убивать и подстрекать к тому [других], увечить и подстрекать к тому [других], угрожать и подстрекать к тому [других], то по этой причине для него не будет ни зла, ни приращения зла. И если [кто-то] пойдет на северный берег Ганга, чтобы благодворить и побуждать к тому [других], приносить жертвы и побуждать к тому [других], то по этой причине [у него] не будет ни заслуги, ни приращения заслуги. Вследствие благодворения, самоконтроля, самообуздания и правды нет ни заслуги, ни приращения заслуги», ожидается, что они, избавившись от трех благих вещей — добрых действий телом, словом и умом, воспримут три дурные — злые действия телом, словом и умом — и будут практиковать их. По какой причине? Потому что они не видят опасность дурных вещей, [их] ущербность, [их] нечистоту, равно как безопасность, преимущество и чистоту благих.

Поскольку же [плоды] действия есть, то если кто-то считает, что их нет, то его взгляд ложен. Поскольку [плоды] действия есть, то если кто-то представляет себе, что их нет, его представление ложно. Поскольку [плоды] действия есть, то если кто-то говорит, что их нет, его речь ложна. Поскольку [плоды] действия есть, то если кто-то говорит, что их нет, он вступает в противоречие с совершенными, которые этот мир знают. И поскольку [плоды] действия есть, то если кто-то наставляет другого, что их нет, это противоречит благому. И наставляя в дурном, он себя возвышает, а другого унижает. И [еще] до того как добродетель устраняется, порок [уже] утверждается. И этот ложный взгляд, ложное представление, ложная речь, противоречащая [тому, чему учат] достойные, убежденность в ложном, возвышение себя и принижение других — таковы многочислен-

ные [разновидности] зла, обусловливаемые ложными взглядами.

Теперь, домохозяева, разумный муж рассуждает так: «Если [плодов] действия нет, то этот человек по разрушении тела будет благополучен, а если [плоды] действия есть, то этого человека по разрушении тела постигнут печаль, дурное рождение, гибель и ад. Но если даже достоверно, что [плодов] действия нет, что это правдивая речь почтенных шраманов и брахманов, то этого мужа разумные люди осудят: “[Это] человек дурного поведения, с ложными взглядами, который учит, что ничего нет”. А если [плоды] действия есть, то этот человек терпит двойное поражение: и разумные люди осуждают его взгляды, и по смерти он обретет печаль, дурное рождение, гибель и ад. Так эта очевидная вещь была неправильно им принята, односторонне применена, а надежная позиция покинута».

8. Что же касается, домохозяева, тех шраманов и брахманов, которые говорят и придерживаются позиции: «Для действующего и подстрекающего к тому [других], для увечающего и подстрекающего к тому [других], для угрожающего и подстрекающего к тому [других], для притесняющего и подстрекающего к тому [других], для мучающего и подстрекающего к тому [других], для приводящего в трепет и подстрекающего к тому [других], отнимающего чужие жизни, присваивающего чужое, врывающегося в дома, грабящего, расхищающего, сидящего в засаде, ходящего к чужим женам, говорящего неправду — у [все это] делающего зло создается. И если кто-то с острым, как лезвие, диском превратит существа, [населяющие эту] землю, в мясное месиво, в “паштет”, то по этой причине [для него] будет и зло, и приращение зла. И если [кто-то] пойдет на южный берег Ганга, чтобы убивать и подстрекать к тому [других], увечить и подстрекать к тому [других], угрожать и подстрекать к тому [других], то по этой причине для него будет и зло, и приращение зла. И если [кто-то] пойдет на северный берег Ганга, чтобы благодворить и побуждать к тому [других], приносить жертвы и побуждать к тому [других], то по этой

причине [у него] будет и заслуга, и приращение заслуги. Вследствие благотворения, самоконтроля, самообуздания и правды есть и заслуга, и приращение заслуги», то ожидается, что они, избавившись от трех дурных вещей — злого действия телом, словом и умом, воспримут три благие — доброе действие телом, словом и умом — и будут практиковать их. По какой причине? Потому что они видят опасность дурных вещей, [их] тщетность, [их] нечистоту, равно как безопасность, похвальность и чистоту благих. Поскольку [плоды] действий есть, то если кто-то считает, что они есть, его взгляд истинен. Поскольку [плоды] действий есть, то если кто-то представляет себе, что они есть, его представление истинно. Поскольку [плоды] действий есть, то если кто-то говорит, что они есть, его речь истинна. Поскольку [плоды] действий есть, то если кто-то говорит, что они есть, он не вступает в противоречие с совершенными, которые эти [плоды] действий знают. И поскольку [плоды] действий есть, то если кто-то наставляет другого, что они есть, это соответствует благу. И наставляя в благом, он себя не возвышает, а другого не принижает. И [еще] до того как порок устраняется, добродетель [уже] утверждается. И этот истинный взгляд, истинное представление, истинная речь, не противоречащая [тому, чему учат] достойные, убежденность в истинном, отсутствие возвышения себя и принижения других — таковы многочисленные [разновидности] блага, обуславливаемые истинными взглядами.

Теперь, домохозяйева, разумный муж рассуждает так: «Если [плоды] действия есть, то этот человек по разрушении тела будет благополучен и возродится на небе, а если их нет и если это правдивая речь почтенных шраманов и брахманов, то [по крайней мере] разумные будут хвалить его в этой жизни, говоря, что тот, кто учит о [плодах] действия, добродетелен и придерживается правильных взглядов. Но если [плоды] действия есть, то такой человек одерживает двойную победу — и разумные будут хвалить его в этой жизни, и по разрушении тела он будет благополучен и возродится на небе. Так эта очевидная вещь была принята

им правильно, применена не односторонне, а ненадежная позиция покинута».

9. Есть, домохозяева, и такие шраманы и брахманы, которые рассуждают следующим образом и придерживаются следующего учения: «Нет ни основания, ни причины для загрязнения живых существ — без основания и без причины они загрязняются. Нет ни основания, ни причины для очищения живых существ: без основания и без причины они очищаются. Нет ни мощи, ни энергии, ни прочности, ни человеческой силы, ни усилия, и все существа, все дышащее, все вещи, все живые души лишены силы, мощи, энергии и, будучи определяемы Необходимостью, “окружающей средой” и [собственным] бытием, испытывают удовольствия и страдания в [виде] шести классов [живых существ]»⁷.

Но есть, домохозяева, другие шраманы и брахманы, которые учат прямо противоположному. И они говорят: «Есть и основание, и причина для загрязнения живых существ — не без основания и не без причины они загрязняются. Есть и основание и причина для очищения [этих] существ — не без основания и не без причины они очищаются. Есть и мощь, и энергия, и прочность, и человеческая сила, и усилие, и все сущее, все дышащее, все существа, все живущее не лишены ни силы, ни мощи, ни энергии и, будучи определяемы Необходимостью, окружающей средой и [собственным] бытием, испытывают удовольствия и страдания в [виде] шести классов [живых существ]».

Так что вы думаете, домохозяева, не говорят ли эти шраманы и брахманы [нечто] взаимоположное?

— Говорят, Господин.

10. При этом, домохозяева, от тех шраманов и брахманов, которые говорят и придерживаются позиции: «Нет ни основания, ни причины для загрязнения [этих] существ — без основания и без причины они загрязняются. Нет ни ос-

⁷Краткая формулировка учения детерминиста Маккхали Госалы, полная версия которого содержится в «Саманнапхала-сутте» (см. выше).

нования, ни причины для очищения [этих] существ — без основания и без причины они очищаются. Нет ни мощи, ни энергии, ни прочности, ни человеческой силы, ни усилия, и все сущее, все дышащее, все существа, все живущее лишены силы, мощи, энергии и, будучи определяемы Необходимостью, “окружающей средой” и [собственным] бытием, испытывают удовольствия и страдания в [виде] шести классов [живых существ]» ожидается, что они, избавившись от трех благих вещей — добрых действий телом, словом и умом, воспримут три дурные — злые действия телом, словом и умом — и будут практиковать их. По какой причине? Потому что они не видят опасность дурных вещей, [их] ущербность, [их] загрязненность, равно как безопасность, преимущество и чистоту благих.

Поскольку же причины [и загрязнения, и очищения] есть, то если кто-то считает, что их нет, его взгляд ложен. Поскольку причины [и загрязнения, и очищения] есть, то если кто-то представляет себе, что их нет, его представление ложно. Поскольку причины [и загрязнения, и очищения] есть, то если кто-то говорит, что их нет, его речь ложна. Поскольку причины [и загрязнения, и очищения] есть, то если кто-то говорит, что их нет, он вступает в противоречие с совершенными, которые этот мир знают. И поскольку причины [и загрязнения, и очищения] есть, то если кто-то наставляет другого, что их нет, это противоречит благому. И наставляя в дурном, он себя возвышает, а другого принижает. И [еще] до того как добродетель устраняется, порок [уже] утверждается. И этот ложный взгляд, ложное представление, ложная речь, противоречащая [тому, чему учат] достойные, убежденность в ложном, возвышение себя и принижение других — таковы многочисленные [разновидности] зла, обуславливаемые ложными взглядами.

Теперь, домохозяйева, разумный муж рассуждает так: «Если причин [и загрязнения, и очищения] нет, то этот человек по разрушении тела будет благополучен, а если они есть, то он по разрушении тела обретет печаль, дурное рождение, гибель и ад. Но если даже достоверно, что при-

чин [и загрязнения, и очищения] нет и что это правдивая речь почтенных шраманов и брахманов, то этого мужа разумные люди осудят: “[Это] человек дурного поведения, с ложными взглядами, который учит, что причин [и загрязнения, и очищения] нет”. А если они есть, то этот человек терпит двойное поражение: и разумные люди осуждают его взгляды, и по смерти [он] обретет печаль, дурное рождение, погибель и ад. Так эта очевидная вещь была неправильно им принята, односторонне применена, а надежная позиция покинута».

11. Что же касается, домохозяева, тех шраманов и брахманов, которые говорят и придерживаются позиции: «Есть и основание, и причина для загрязнения [этих] существ — не без основания и не без причины они загрязняются. Есть и причина, и основание для очищения [этих] существ — не без основания и не без причины они очищаются. Есть и мощь, и энергия, и прочность, и человеческая сила, и усилие, и все сущее, все дышащее, все существа, все живущее не лишены силы, мощи, энергии, и будучи определяемы Необходимостью, “окружающей средой” и [собственным] бытием, испытывают удовольствия и страдания в [виде] шести классов [живых существ]», то ожидается, что они, избавившись от трех дурных вещей — злого действия телом, словом и умом, воспримут три благие — доброе действие телом, словом и умом — и будут практиковать их. По какой причине? Потому что они видят и опасность дурных вещей, и [их] ущербность, и загрязненность, равно как безопасность, преимущество и чистоту благих. Поскольку причины [и загрязнения, и очищения] есть, то если кто-то считает, что они есть, его взгляд истинен. Поскольку причины [и загрязнения, и очищения] есть, то если кто-то представляет себе, что они есть, его представление истинно. Поскольку причины [и загрязнения, и очищения] есть, то если кто-то говорит, что они есть, его речь истинна. Поскольку причины [и загрязнения, и очищения] есть, то если кто-то говорит, что они есть, он не вступает в противоречие с совершенными, которые эти [плоды] действий знают. И поскольку

причины [и загрязнения, и очищения] есть, то если кто-то наставляет другого, что они есть, это соответствует благому. И наставляя в благом, он себя не возвышает, а другого не принижает. И [еще] до того как порок устраняется, добродетель [уже] утверждается. И этот истинный взгляд, истинное представление, истинная речь, не противоречащая [тому, чему учат] достойные, убежденность в истинном, отсутствие возвышения себя и принижения других — таковы многочисленные [разновидности] блага, обусловливаемые истинными взглядами.

Теперь, домохозяева, разумный муж рассуждает так: «Если причины [и загрязнения, и очищения] есть, то этот человек по разрушении тела будет благополучен и возродится на небе. Но если их и нет, и если это даже правдивая речь почтенных шраманов и брахманов, то [по крайней мере] разумные будут хвалить его в этой жизни, говоря, что тот, кто учит о [наличии] причин [и загрязнения, и очищения,] добродетелен и придерживается правильных взглядов. Если же они все-таки есть, то такой человек одерживает двойную победу — и разумные будут хвалить его в этой жизни, и по разрушении тела он будет благополучен и возродится на небе. Так эта очевидная вещь была принята им правильно, применена не односторонне, а ненадежная позиция покинута».

12. Есть [также], домохозяева, некоторые шраманы и брахманы, которые рассуждают следующим образом и придерживаются следующего учения: «Нет ничего бесформенного»⁸. Но есть, домохозяева, и такие шраманы и брахманы, которые учат прямо противоположному и говорят: «Все есть бесформенное»⁹. Так что вы думаете, домохозя-

⁸И. Хорнер отмечает, что, согласно комментатору, здесь делается утверждение о том, что нет такого мира Брахмы, который был бы совершенно бесформенным [Majjhima-Nikāya, 1957. P. 79]. Чье конкретно учение здесь подразумевается, определить весьма затруднительно. Очевидно, однако, что оно полностью противоречит более поздней буддийской космологии, в которой четко различаются три мира: мир чувственный, мир форм и мир не-форм.

⁹Данное учение, которое конструируется как прямая оппозиция

ева, не говорят ли эти шраманы и брахманы [нечто] взаимопротивоположное?

— Говорят, Господин.

— Тогда, домохозяева, разумный человек рассудит: «То, чему учат почтенные шраманы и брахманы, утверждающие, что нет ничего бесформенного, для меня “недоступно”, и то, чему учат почтенные шраманы и брахманы, утверждающие, что все бесформенно, [также] для меня “недоступно”. И если я, не зная и не видя [предмета], приму одну из сторон и вынесу определение “Это единственно истинное, другое — ложное”, то это будет безосновательно. Если правы те почтенные шраманы и брахманы, которые утверждают, что нет ничего бесформенного, то будет иметь место то положение дел, что я очевидным образом смогу возродиться среди тех богов, которые имеют форму и сделаны из ума¹⁰. А если правы те почтенные шраманы и брахманы, которые утверждают, что все бесформенно, то будет иметь место то положение дел, что я смогу возродиться среди тех богов, которые не имеют формы и сделаны из представления¹¹. Что касается того, что имеет форму, то здесь обнаруживаются применение палки, меча, ссоры, вражда, споры, борьба, поношения и ложь. Но в том, что бесформенно, всего этого нет». И размыслив так, он приступает к игнорированию [всего] имеющего форму, к безразличию [к нему] и к прекращению [его]¹².

только что обозначенному (принцип противопоставления учений как бинарных оппозиций является определяющим для данного текста) и скорее всего является вымышленным для «уравновешивания» предыдущего, также противоречит только что обозначенной трехчастной буддийской космологии.

¹⁰В тексте: *maṇomaṇa*. Это понятие знакомо из «Брахмаджаласутты», где предлагается буддистское объяснение учения о творце мира (см. выше). И. Хорнер уточняет, что согласно комментатору речь идет о создании из мысли в ее медитативном режиме [Maṅghīma-Nikāya, 1957. P. 80].

¹¹В тексте: *saṃpamaṇa*. Согласно комментатору, здесь следует понимать создание из представления во время медитации на бесформенное.

¹²Подразумевается, вероятно, прекращение воздействия на чувства «практикующего» всего чувственного.

13. Есть [также], домохозяева, другие шраманы и брахманы, которые рассуждают следующим образом и придерживаются следующего учения: «Нет никакой остановки становления». Но есть и другие, домохозяева, шраманы и брахманы, которые учат прямо противоположному и говорят: «Есть остановка становления¹³ всего». Так что вы думаете, домохозяева, не говорят ли эти шраманы и брахманы [нечто] взаимопротивоположное?

— Говорят, Господин.

— Тогда, домохозяева, разумный человек рассудит: «То, чему учат почтенные шраманы и брахманы, утверждающие, что нет никакой остановки становления, для меня “недоступно”, и то, чему учат почтенные шраманы и брахманы, утверждающие, что есть остановка становления всего, [также] для меня “недоступно”. И если я, не зная и не видя [предмета], приму одну из сторон и вынесу определение: “Это единственно истинное, другое — ложное”, то это будет безосновательно. Если правы те почтенные шраманы и брахманы, которые утверждают, что нет никакой остановки становления, то будет иметь место то положение дел, что я очевидным образом смогу возродиться среди тех богов, которые не имеют формы и сделаны из представления. А если правы те почтенные шраманы и брахманы, которые утверждают, что есть остановка становления всего, то будет иметь место то положение дел, что я смогу достичь полного успокоения. Что касается тех почтенных шраманов и брахманов, которые учат, что нет никакой остановки становления всего, то их воззрение близко к страсти, близко к узам, близко к наслаждению, близко к привязанности, близко к “схватыванию”¹⁴. А что касается тех почтенных шраманов и брахманов, которые учат тому, что есть остановка становления всего, то их воззрение близко к отсутствию страсти, близко к отсутствию уз, близко к

¹³В тексте: bhavanirodha. Согласно комментатору, речь идет о нирване.

¹⁴В тексте: upādānam, термин из схемы пратитьясамутпады (см. ниже перевод «Маханидана-сутты»).

отсутствию наслаждения, близко к отсутствию привязанности, близко к отсутствию «схватывания»». И размыслив так, он достигает безразличия ко [всему] становящемуся, равнодушия [к нему] и приостанавливает [его для себя]¹⁵.

¹⁵ Далее опускаем заключительную часть сутты, поскольку она передает уже буддийское учение о характерах-типах людей, которые подразделяются по излюбленной для индийцев (буддистов в особенности) тетралеммной схеме: мучающие себя, мучающие других, мучающие и себя, и других и не мучающие ни себя, ни других. Разумеется, сутта завершается «припаданием» домохозяев брахманской деревушки Салы к Будде, его учению и его общине.

Поттхапада-сутта

1. Так я слышал. Как-то Господин пребывал в Шравасте, в роще Джета, в парке Анатхапиндики¹. И тогда же париврадджак Поттхапада² находился в парке [царицы] Маллики³, помещении для полемики, [огороженном деревьями] тиндука, вместе с большим собранием 300 париврадджаков.

2. И однажды рано утром Господин, надев робу и взяв чашу для собирания милостыни, пришел в Шравасте 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. Париврадджак же Поттхапада тем временем, сидя с большим собранием париврадджаков, 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 нет⁴.

4. Поттхапада-париврадджак, завидя уже издали 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 посетить нас.

¹Анатхапиндика — богатый купец, покровитель Будды и его общины. Роща носит название царевича Кошалы Джеты, у которого Анатхапиндика (о нем см. параграф 18 основного текста) купил ее якобы за цену, равную десяти миллионам золотых монет [Томас, 2003. С. 166].

²Paṭṭhapaḍa — букв. «страдающий слоновой проказой». См. раздел 14 основного текста, посвященный Поттхападе.

³Супруга царя Пассенади-Прасенаджита, знаменитого правителя Кошалы; упоминается также в суттах Маджджхима-никаи, Самьютта-никаи и в джатаках. См. параграф 15 основного текста.

⁴Эта формула воспроизводится и в «Брахмаджала-сутте» (см. выше).

Когда [он] сказал это, паривраджаки погрузились в молчание.

5. Господин подошел к Поттхападе, и паривраджак обратился к нему:

— Добро пожаловать, почтеннейший! Просим к нам, почтеннейший! Наконец-то почтеннейший Господин соблаговолил прийти сюда! Да займет же Господин уже приготовленное [ему] место.

Господин занял приготовленное 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, почтеннейший! то, что мы собрались обсуждать: [если] Господину [это будет интересно], нетрудно будет рассказать ему об этом позднее. В предыдущие же и прошедшие дни, 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 еще 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 еще учат о прекращении состояний сознания. И у меня, 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 тренингу⁵ некоторые из [этих] состояний сознания появляются, благодаря тренингу некоторые исчезают.

А что такое тренинг, Поттхапада? Татхагата⁶ приходит в этот мир, исполненный совершенного пробуждения...⁷ 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

⁵В тексте: *sikkhā*, букв. «обучение», «дисциплина».

⁶*Tathāgata* — «так ушедший» или «так пришедший», обозначение достигшего истинного знания и через него совершенства в раннебуддийскую эпоху. Этот термин, заимствованный буддистами у их современников, в палийской литературе означает, как правило, самого Будду.

⁷В издании пропуск.

поведения...⁸ Иные шрамаы и брахманы, живущие приношениями веры и обеспечивающие себе пропитание ложными знаниями и пустыми занятиями, как-то: умилованием духов...⁹ ... [Гатхагата] 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 посвященный¹⁰, 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 зрением, не фиксируется ни на объекте, ни на том, что с ним связано. Он исходит из того, что в того, кто не «работает» с индрией зрения, входят 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 в того, кто не «работает» с индрией ума, входят вредоносные, неблагие дхармы, и он удерживает эту индрию, охраняет ее¹¹. И он, практикующий это благородное заграждение дверей чувств, испытывает неприкосновенное счастье. Таков,

⁸ В издании пропуск.

⁹ В издании сокращен тот перечень «пустых занятий», который полностью представлен в «Брахмаджала-сутте» (см. выше).

¹⁰ Подразумевается, скорее всего, кшатрий, над которым был совершен торжественный ведийский обряд *раджасуя*.

¹¹ Индрии в буддийских, как и в брахманистских текстах означают способности пяти органов чувств к осуществлению своих функций, а также ума-манаса, который буддисты прямо называют шестой индрией.

Поттхапада! монах, практикующий ограждение дверей чувств.

10. Так, когда он видит, что пять препятствий¹² 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 дхьяны, 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 состояния¹³ 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 дхьяны, 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 безразличия, внимания и бдительности и телом испытывает тот мир, о котором совершенные го-

¹²В тексте: раṭṭса 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.

¹³В тексте: ... sukkhuma-sacca-saññā.

ворят: «Бесстрастный пребывает внимательным и счастливым», обретает третью дхьяну 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 дхьяны, в которой нет ни страдания, ни радости, и которая свободна [уже] от безразличия 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»¹⁴ и, не допуская [идей] 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

¹⁴В тексте: ... paṭigha-saññānam atthagamā.

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 ней¹⁵. 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 самосознание¹⁶, 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»¹⁷, 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», не появляются. [Так] он достигает прекращения [функционирования состояний сознания]. Таким вот образом, Поттхапада! достигается постепенное прекращение функционирования сознания.

¹⁵Этот медитативный тренинг был принят буддистами как «наследие» первого учителя Будды — древнего санкхьяика-йогина Алары Каламы.

¹⁶В тексте: *saka-saññī hoti* (ср. *saka-appassaka* — «имеющий малое в качестве своей собственности»).

¹⁷В тексте: ...*oḷārika saññā*.

18. — И как ты думаешь, Поттхапада! слышал ли ты прежде [от кого-нибудь] об этом постепенном прекращении функционирования сознания?

— Нет, почтеннейший! Теперь, почтеннейший! я понимаю сказанное Господином: «Когда же, Поттхапада! монах на этой ступени находится в само-сознании...¹⁸ ... Таким вот образом, Поттхапада! достигается постепенное прекращение функционирования 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, 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 многих¹⁹.

20. — А что, 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, почтеннейший! представляю я себе Атмана, обладающим формой, состоящим из четырех материальных элементов и питающимся твердой пищей.

¹⁸Повторение п. 17.

¹⁹Очевидно, что ответ Будды на данный вопрос Поттхапады ответом считать нельзя.

— 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, почтеннейший! представляю я себе Атмана — со всеми членами, с дополнительными членами и со сверхчувственными способностями²⁰.

— 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 другое. 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, 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! бес-

²⁰В тексте: *ahīndriān'ti*; ср. *abhinindriya* — «обладающий сверхспособностями восприятия и сознания».

форменный 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, 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, 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, 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 невечен 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 правильной 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 правильной жизни, содействуют равнодушию, устраненности, прекращению [функционирования сознания], успокоению, умозрению, просветлению, нирване. Потому я и не оставляю эти [вопросы] без решения.

— Ты прав, Господин! Ты прав, прошедший путь! Теперь же пусть Господин делает, что соизволит.

Господин встал со своего места и ушел.

31. Вскоре после этого, 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 он, или бесконечен, идентичны ли одушевляющее начало и тело, или нет, существует ли Татхагата после смерти, не существует, существует и не существует, не существует и не не-существует.

На это Поттхапада-париврадajak ответил им:

— Я тоже не обнаружил, чтобы шраман Готама высказался определенно [хотя бы по одному] пункту, будь то вечен ли мир или не вечен, и завершая тем, существует ли Татхагата после смерти, или не существует²¹. Зато шраман Готама учит о действительном, истинном, правильном пути, установленном в дхарме, принадлежащем дхарме. Какой же разумный не одобрил бы то, что правильно говорил шраман Готама, уча об этом пути?

32. Затем через несколько дней Читта, сын дрессировщика слонов, и Поттхапада-париврадajak пришли к Господину. Читта, сын дрессировщика слонов, приветствовал Господина, сел возле него, как и Поттхапада-париврадajak, 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 [ответы шрамана Го-

²¹Повторение нормативных вопросов, задававшихся друг другу первыми индийскими философами, см. выше, п. 25–27.

тамы на все вопросы, завершая вопросом] о том, существует ли Татхагата после смерти»²². «Я же им ответил: “Я тоже не обнаружил...²³ ... 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 один среди них зрячий. Ведь поистине о некоторых предметах я высказываюсь и учу определенно, а 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... ..нирване²⁴. 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 страдания²⁵. Об этих предметах я высказываюсь и учу определенно. А почему, Поттхапада! я о них высказываюсь и учу определенно? Потому что они, Поттхапада! содействуют пользе... ..нирване²⁶. Потому я и высказываюсь, и учу об этом определенно.

²²Повторение укоров паривраджаков в п. 31.

²³Повторение ответа Поттхапады паривраджакам в п. 31.

²⁴Повторение ответа Будды в п. 28.

²⁵Повторение сказанного в п. 29. «Четыре благородные истины» о страдании стали предметом уже первой 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 Самьюттанिकाи. Подробно компоненты учения о страдании, его причинах, прекращении и пути к его преодолению изложены в «Махасатипаттхана-сутте» Дигханаикаи. См.: The Dīgha Nikāya. Vol. 2 / Ed. by T. W. Rhys David and J. E. Carpenter. L., 1966. P. 305–314.

²⁶Повторение ответа Будды в п. 30.

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 болтовней²⁷?

— 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...²⁸ ... 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 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 болтовней²⁹?

— 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 [пребывает] в совер-

²⁷Сравнение 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.

²⁸Повторение диалога Будды со шраманами и брахманами по п. 34.

²⁹Сравнение с лестницей к балкону несуществующего дома также приводится в «Тевиджджа-сутте»: *Ibidem*. P. 243. Отметим, что человек, строящий лестницу к несуществующему дому, ничего не говорит, но только строит, однако он должен говорить в соответствии с клише в п. 34–36.

шенно блаженном и безболезненном состоянии. Я подошел к ним и спросил...³⁰ ... Так как ты думаешь, Поттхапада! не кажется ли то, что говорят эти шрамамы и брахмамы, пустой болтовней?

— Верно, Господин! так это и кажется.

39. — Итак, Поттхапада! ты обладаешь тремя Атманами: Атманом материальным, Атманом, состоящим из ума, и Атманом бесформенным³¹. 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 устроятся, очистительные возрастут, и ты достигнешь полноты развития мудрости с умозрением уже здесь и установишься в этом. И ты, Поттхапада! подумаешь: «Загрязняющие дхармы устроятся, 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 устроятся, очистительные возрастут, полнота мудрости с умозрением будет достигнута уже здесь, в них можно будет установиться, и наступят радость, удовольствие, успокоение, внимание и самосознание, [за коими] последует и счастье.

41. Я проповедую учение, Поттхапада! избавляющее от обладания [Атманом], состоящим из ума, посредством ко-

³⁰ Новое повторение диалога Будды со шрамамами и брахманами по п. 34.

³¹ В тексте: *Tayo kho'me Poṭṭhapāda atta-patilābhā, oḷariko...*

того загрязняющие дхармы устроятся, очистительные возрастут...³²

42. Я проповедую учение, Поттхапада! избавляющее от обладания [Атманом] бесформенным, посредством которого загрязняющие дхармы устроятся, очистительные возрастут...

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?..», 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...»

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?..», 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...»

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?..», мы ответим: «Это, достойнейшие! тот Атман бесформенный, [на котором настаиваете вы] и избавление от которого мы проповедуем [и утверждаем], что [при этом] загрязняющие дхармы устроятся, очистительные возрастут...»

46. Это подобно тому, Поттхапада! как если бы человек с целью построить лестницу дома установил бы ее под ним. У него спросили бы:

³²Здесь и в п. 42–47 неоднократное повторение формулировки п. 40.

— Любезнейший! Выходит ли этот дом на запад, на север, на юг, на восток, низкий ли он, высокий или средний?

— Это, достойнейшие! тот дом, для которого я строю лестницу.

Так как ты думаешь, Поттхапада! не будет ли речь того человека осмысленной?

— Я думаю, что будет, Господин!

47. Таким же точно образом, Поттхапада! когда другие нас спросят: «Каков же, достойнейшие! материальный Атман?»... «Каков же, достойнейшие! Атман, состоящий из ума?.. Каков же, достойнейшие! Атман бесформенный?»...³³... то мы дадим им разъяснение: «Это, достойнейшие! тот Атман бесформенный, [на котором настаиваете вы] и избавление от которого мы проповедуем [и утверждаем], что [при этом] загрязняющие дхармы устроятся, очистительные возрастут...»

Так как ты думаешь, Поттхапада! не будет ли эта речь осмысленной?

— Я думаю, что будет, Господин!

48. Услышав это, Читта, сын дрессировщика слонов, 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? 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 бесформенным³⁴?

³³Повторение сказанного в п. 43–45.

³⁴Таким путем Будда постепенно подводит Читту к представлению об отсутствии Атмана как такового.

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 материальном, 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, почтеннейший! так спросят, то я отвечу: «Я был в прошлом, неверно, что я не был. Я буду в будущем, неверно, что не буду. Я есть в настоящем, неверно, 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, 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...³⁵

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...³⁶ ...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-паривраджак сказал Господину:

— Великолепно, почтеннейший! Великолепно, 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, почтеннейший! прибегаю к Господину как к прибежищу, к дхарме и к общине³⁷. Пусть Господин считает меня с сегодняшнего дня до конца дней своим мирским последователем.

³⁵Повторение сказанного в п. 49.

³⁶Повторение сказанного в п. 51.

³⁷Классическая форма посвящения в буддийскую общину.

55. И Читта, сын дрессировщика слонов, сказал Господину:

— Великолепно, почтеннейший!...³⁸ Я же хотел бы, почтеннейший! вслед за Господином отречься от мира и принять монашеские обеты.

56. И Читта, сын дрессировщика слонов, вслед за Господином отрекся от мира и принял монашеские обеты. И уже вскоре после [этого] посвящения Читта, сын дрессировщика слонов, стал жить уединенно, устранинно, внимательно, старательно и целенаправленно и вскоре познал цель, ради которой люди благородного происхождения избирают бездомное состояние — высшее добродетельное поведение³⁹, осуществил и достиг [ее], и ему стало ясно:

«Рождение устранено, добродетель завершена, задачи решены, возвращения больше нет». Так Читта, сын дрессировщика слонов, достиг состояния архата.

³⁸Повторение сказанного в п. 54.

³⁹В тексте: brahmacariya.

Аггиваччхаготта-сутта

1. Так я слышал. Однажды Господин пребывал в Шравати, в Джатаване, в парке Анатхапиндики¹. [И там же был] паривраджак Ваччхаготта, который, приблизившись к Господину, обменялся с ним приветствиями и любезностями и сел на почтительном расстоянии от него. И усевшись так, паривраджак Ваччхаготта сказал Господину следующее:

— Как, господин Готама, придерживаешься ли ты [того] взгляда, что мир вечен, и это истина, а [всякое] другое [воззрение] ложно?

— Нет, Ваччха, я не придерживаюсь [того] взгляда, что мир вечен, и это истина, а [всякое] другое [воззрение] ложно.

— Тогда, господин Готама, придерживаешься ли ты [того] взгляда, что мир невечен, и это истина, а [всякое] другое [воззрение] ложно?

— Нет, Ваччха, я не придерживаюсь [этого] взгляда.

— Хорошо, господин Готама, придерживаешься ли ты [того] взгляда, что мир конечен, и это истина, а [всякое] другое [воззрение] ложно?

— Нет, Ваччха, я не придерживаюсь [этого] взгляда.

— Хорошо, господин Готама, придерживаешься ли ты [того] взгляда, что мир бесконечен, и это истина, а [всякое] другое [воззрение] ложно?

— Нет, Ваччха, я не придерживаюсь [этого] взгляда.

— Хорошо, господин Готама, придерживаешься ли ты [того] взгляда, что одушевляющее начало и тело одно и то же, и это истина, а [всякое] другое [воззрение] ложно?

— Нет, Ваччха, я не придерживаюсь [этого] взгляда.

— Хорошо, господин Готама, придерживаешься ли ты [того] взгляда, что одушевляющее начало и тело не одно и то же, и это истина, а [всякое] другое [воззрение] ложно?

— Нет, Ваччха, я не придерживаюсь [этого] взгляда.

¹О нем см. выше в прим. 1 к переводу «Поттхапада-сутты».

— Хорошо, господин Готама, придерживаешься ли ты [того] взгляда, что совершенный после смерти существует, и это истина, а [всякое] другое [воззрение] ложно?

— Нет, Ваччха, я не придерживаюсь [этого] взгляда.

— Хорошо, господин Готама, придерживаешься ли ты [того] взгляда, что совершенный после смерти не существует, и это истина, а [всякое] другое [воззрение] ложно?

— Нет, Ваччха, я не придерживаюсь [этого] взгляда.

— Хорошо, господин Готама, придерживаешься ли ты [того] взгляда, что совершенный после смерти и существует, и не существует, и это истина, а [всякое] другое [воззрение] ложно?

— Нет, Ваччха, я не придерживаюсь [этого] взгляда.

— Хорошо, господин Готама, придерживаешься ли ты [того] взгляда, что совершенный после смерти и не существует, и не не-существует, и это истина, а [всякое] другое [воззрение] ложно?

— Нет, Ваччха, я не придерживаюсь [этого] взгляда.

2. — Так как же, господин Готама, на [мой] вопрос, придерживаешься ли ты [того] взгляда, что мир вечен, и это истина, а [всякое] другое [воззрение] ложно, [ты] отвечаешь: «Нет, Ваччха, я не придерживаюсь [того] взгляда, что мир вечен, и это истина, а [всякое] другое [воззрение] ложно». И на [мой] вопрос, придерживаешься ли ты [того] взгляда, что мир не вечен, и это истина, а [всякое] другое [воззрение] ложно, [ты] отвечаешь: «Нет, Ваччха, я не придерживаюсь [того] взгляда, что мир не вечен, и это истина, а [всякое] другое [воззрение] ложно». И так же [точно] ты отвечаешь на [мои] вопросы, придерживаешься ли ты [тех] взглядов, что мир бесконечен или конечен, что одушевляющее начало и тело одно и то же или не одно и то же, что совершенный существует после смерти, не существует, и существует и не существует, не существует и не не-существует, и это истина, а [всякое] другое [воззрение] ложно. Не усматриваешь ли ты, господин Готама, никакую опасность, избегая всех этих взглядов?

3. — Но, Ваччха, сказать, что мир вечен — значит вхо-

дить в [определенные] воззрения, придерживаться [определенных] воззрений, оказаться в чащобе, переплетении [определенных] воззрений, драться за них и быть в их узилище, которое сопряжено со страданием, с расстройством, с несчастьем, с лихорадкой и не ведет ни к успокоению, ни к бесстрастию, ни к прекращению волнений, ни к умиротворению, ни к истинному умозрению, ни к просветлению, ни к нирване. И точно так же если сказать, Ваччха, что мир невечен, что он конечен или бесконечен, что одушевляющее начало и тело одно и то же и не одно и то же, что совершенный после смерти существует, не существует, и существует и не существует, не существует и не не-существует — значит входить в [определенные] воззрения, придерживаться [определенных] воззрений, оказаться в чащобе, переплетении [определенных] воззрений, драться за них и быть в их узилище, которое сопряжено со страданием, с расстройством, с несчастьем, с лихорадкой и не ведет ни к успокоению, ни к бесстрастию, ни к прекращению волнений, ни к умиротворению, ни к истинному умозрению, ни к просветлению, ни к нирване. Вот эту-то опасность я и усматриваю, господин Готама, избегая всех этих взглядов.

4. — Следовательно, господин Готама не входит ни в какие взгляды?

— Принятие взглядов — это [как раз и] есть то, Ваччха, от чего избавляется совершенный. Зато вот что, Ваччха, видит совершенный: «Таковы формы, таково возникновение форм и таково устранение форм; таковы ощущения, таково возникновение ощущения и таково устранение ощущений; таковы представления, таково возникновение представлений и таково устранение представлений; таковы установки, таково возникновение установок и таково устранение установок; таково сознание, таково возникновение сознания, и таково устранение сознания»². Потому я говорю, что совершенный через разрушение, через бесстрашие, че-

²Таким образом перечисляются все пять скандх — кинетических «слоев» квазиндивиду, которые позже легли в основу классификации и калькуляции дхарм в традиционном буддизме.

рез остановку, через отбрасывание, через устранение всех воображений, всех предположений, всех склонностей к самомнению [вследствие иллюзий типа] «Я — деятель», «Мое действие» освобождается от [всех] привязанностей.

5. — Но где тогда, господин Готама, появляется тот монах, ум которого освобожден таким образом [от всех привязанностей]?

— «Появляется», Ваччха, [здесь] неприменимо.

— Но тогда, господин Готама, не появляется?

— «Не появляется», Ваччха, [здесь также] неприменимо.

— Но тогда, господин Готама, и появляется, и не появляется?

— «Появляется и не появляется», Ваччха, [здесь также] неприменимо.

— Но тогда, господин Готама, не появляется и не не-появляется?

— «Не появляется и не не-появляется», Ваччха, [здесь также] неприменимо.

— Но если на вопрос о том, где появляется, ты отвечаешь, что [это здесь] неприменимо, а также и на вопросы, [где] не появляется, появляется и не появляется, не появляется и не не-появляется, то в этом случае, господин Готама, у меня возникает растерянность и омрачение, и от той радости, господин Готама, которую мне ранее доставила беседа с тобой, ничего не остается.

— Ты не должен теряться, Ваччха, и не должен омрачаться. Эта дхарма³ глубока, Ваччха, трудна для рассмотрения, трудна для постижения, мирна, превосходна, неисследуема и доступна [лишь] для истинно знающих, но малодоступна для тебя, [у кого] другие взгляды, другая вера, другие радости, другие правила⁴ и другие учителя.

6. А теперь, Ваччха, я тебя спрошу, и, как считаешь нужным, ответь мне. Как ты думаешь, Ваччха, если огонь

³В данном случае «дхарма» означает область рассмотрения, материю изыскания, предмет наставления.

⁴В тексте: аññायогена.

горит перед тобой, то будешь ли ты знать, что он горит перед тобой?

— Если, господин Готама, огонь горит передо мной, то я буду знать, что он горит передо мной.

— А если бы, Ваччха, тебя спросили о том, по какой причине этот огонь горит перед тобой, то что, Ваччха, ты бы ответил?

— На этот вопрос, господин Готама, я бы ответил, что этот огонь, который горит передо мной, горит по той причине, что поддерживается [таким топливом], как трава и ветки.

— А если, Ваччха, этот огонь, который перед [тобой], иссякнет, то будешь ли ты знать, что он иссяк?

— Если, господин Готама, огонь передо [мною] иссякнет, то я буду знать, что он иссяк.

— А если, Ваччха, тебя спросят об этом огне, который иссяк, в какую сторону он ушел — на восток, на запад, на юг или на север, то что ты, Ваччха, ответишь?

— Это неприменимо, господин Готама, чтобы тот огонь, который горел, поддерживаемый [топливом в виде] травы и веток, а затем иссяк вследствие потребления [данного топлива] при отсутствии другого топлива и оставшись без топлива, можно было считать ушедшим [куда-либо].

7. — Точно так же, Ваччха, эту [телесную] форму, по которой узнают совершенного, он оставляет [здесь как] подрезанную у корней и сходную с пнем пальмового дерева, не способным к дальнейшему росту и самовоспроизведению⁵. Совершенный, Ваччха, освобождается от обозначения через связь с [телесной] формой и становится глубоким, неизмеримым и бездонным как океан. И [к нему] неприменимы такие выражения, как «появляется» или «не появляется» или «и появляется, и не появляется» и «не появляется и не не-появляется».

И эти ощущения, по которым узнают совершенного,

⁵Как и «Брахмаджала-сутта» (см. выше), эта сутта также завершается предсказаниями Будды о своей ближайшей кончине.

утрачиваются совершенным, подрезанные у корней, и [они становятся] сходными с пнем пальмового дерева, не способным к дальнейшему росту и самовоспроизведению. Совершенный, Ваччха, освобождается от обозначения через связь с ощущениями и становится глубоким, неизмеримым и бездонным, как океан. И [к нему] неприменимы такие выражения, как «появляется» или «не появляется», или «и появляется и не появляется» и «не появляется и не не-появляется».

И эти представления, по которым узнают совершенного, утрачиваются совершенным, подрезанные у корней, и [они становятся] сходными с пнем пальмового дерева, не способным к дальнейшему росту и самовоспроизведению. Совершенный, Ваччха, освобождается от обозначения через связь с представлениями и становится глубоким, неизмеримым и бездонным, как океан. И [к нему] неприменимы такие выражения, как «появляется» или «не появляется», или «и появляется, и не появляется» и «не появляется и не не-появляется».

И эти установки, по которым узнают совершенного, утрачиваются совершенным, подрезанные у корней, и [они становятся] сходными с пнем пальмового дерева, не способным к дальнейшему росту и самовоспроизведению. Совершенный, Ваччха, освобождается от обозначения через связь с установками и становится глубоким, неизмеримым и бездонным, как океан. И [к нему] неприменимы такие выражения, как «появляется» или «не появляется», или «и появляется, и не появляется» и «не появляется и не не-появляется».

И это сознание, по которому узнают совершенного, утрачивается совершенным, подрезанное у корней, и [они становятся] сходным с пнем пальмового дерева, не способным к дальнейшему росту и самовоспроизведению⁶. Совершенный, Ваччха, освобождается от обозначения через связь

⁶Таким образом, Будда перечисляет все свои «составляющие», соответствующие пяти скандхам (от тела до сознания), с которыми ему предстоит разлучиться после своего развоплощения.

с сознанием и становится глубоким, неизмеримым и бездонным, как океан. И [к нему] неприменимы такие выражения, как «появляется» или «не появляется», или «и появляется, и не появляется» и «не появляется и не не-появляется».

8. И когда это было сказано, париврадjack Ваччхаготта сказал Господину следующее:

— Это подобно, господин Готама, большому саловому дереву близ деревни или рынка, ветки и листва которого могут отпасть вследствие того, что они преходящи, а также кора и мягкая древесина, и после того как отпадают ветки и листва, кора и мягкая древесина, оно будет «утверждено» в сердцевине. Точно так же и слово господина Готамы освобождено от веток и листвы, освобождено от коры, освобождено от древесины и «утверждено» в сердцевине. Это восхитительно, господин Готама. И пусть господин Готама примет меня как мирянина, ибо я обращаюсь к нему, как к прибежищу от сего дня до конца жизни⁷.

⁷Вероятно, эти завершительные слова могли включаться в нормативную формулу обращения в буддизм.

Маханидана-сутта

1. Так я слышал. Однажды Господин пребывал в стране Куру¹, в городке, называвшемся Каммассадамма. И вот почтенный Ананда, приблизившись к нему и поклонившись ему, сел близ него и сказал:

— Чудесно, Господин! и восхитительно, Господин! что это глубокое и имеющее [соответствующий] вид глубины [учение] об обусловленном возникновении², Господин! кажется мне в то же время столь ясным, сколь это возможно.

— Не говори так, Ананда! не говори так. Это [учение] о зависимом возникновении — [только] глубокое и имеющее [соответствующую] видимость глубины. [Именно] благодаря непониманию и непостижению его, [это] учение о возникновении становится [для людей] запутанным мотком пряжи, сплетенным комком ниток, подобным траве мунджа и тростнику, и становится невозможным преодолеть эту пустыню, непроходимый путь, деградацию и [всю] сансару.

2. Если, Ананда! тебя спросят, обуславливаются ли [чем-нибудь] старость и смерть, то тебе следует ответить: «Да, [обуславливаются]», а если спросят: «Чем же?», надо ответить: «Старость и смерть обуславливаются рождением».

Если, [далее], Ананда! спросят, обуславливается ли [чем-нибудь] рождение, то следует ответить: «Да, [обуславлива-

¹Страна Куру соответствовала региону, главным городом которого считалась Индрапрастха, территория, близкая к современной столице Индии — Дели.

²Так мы переводим обозначение системообразующего для мировоззрения Будды и всех его последователей учения *paṭīcasamuppādo*. В связи с совпадением «глубинности» данного учения и по существу, и по видимости, комментатор Палийского канона Буддагхоса с типично индийской склонностью к формалистическим дистинкциям различает: 1) неглубокое по существу и глубокое по видимости, наподобие темного прудика, в котором плавают листья; 2) глубокое по существу и неглубокое по видимости, наподобие прозрачных гангских вод; 3) глубокое и по существу, и по видимости, наподобие океана у подножия мифического центра Вселенной — горы Меру. Обсуждаемое учение Будды относится к третьему типу.

ется]», а если спросят: «Чем же?», надо ответить: «Рождение обусловливается становлением³».

Если, [далее], Ананда! спросят, обусловливается ли [чем-нибудь] становление, то следует ответить: «Да, [обусловливается]», а если спросят: «Чем же?», надо ответить: «Становление обусловливается “схватыванием”⁴».

Если, [далее,] Ананда! спросят, обусловливается ли [чем-нибудь] «схватывание», то следует ответить: «Да, [обусловливается]», а если спросят: «Чем же?», надо ответить: «“Схватывание” обусловливается вожделением⁵».

Если, [далее,] Ананда! спросят, обусловливается ли [чем-нибудь] вожделение, то следует ответить: «Да, [обусловливается]», а если спросят: «Чем же?», надо ответить: «Вожделение обусловливается ощущением».

Если, [далее,] Ананда! спросят, обусловливается ли [чем-нибудь] ощущение, то следует ответить: «Да, [обусловливается]», а если спросят: «Чем же?», надо ответить: «Ощущение обусловливается чувственным контактом».

Если, [далее,] Ананда! спросят, обусловливается ли [чем-нибудь] чувственный контакт, то следует ответить: «Да, [обусловливается]», а если спросят: «Чем же?», надо ответить: «Именем и формой⁶».

³В тексте: bhava, букв. «бытие», но поскольку буддисты с самого начала отстаивали кинетическую, «гераклитовскую» картину мира, в коей нет места Бытию как стационарной всесущности, мы следуем тем, кто предпочитает трактовать и в данном случае существование как состояние непрерывной текучести.

⁴В тексте: upādāna, букв. «схватывание» объектов. Как будет видно из специального п. 6, подразумевается весь интенциональный срез сознания — вся область желаний и надежд, — являющийся, с точки зрения буддистов, необходимым и достаточным условием сансарного существования.

⁵В тексте: taṇhā, букв. «жажда».

⁶В тексте: nāmaṅgāra — устойчивое и очень почтенное словосочетание, заимствованное буддизмом из брахманизма. Встречается уже в «Брихадаранька-упанишаде», где обозначает имя и образ Атмана как «действительное» (I. 4. 7, I. 6. 3), в «Чхандогья-упанишаде», где Божество в жаре, воде и земле являет свои имена и формы, равно как и в пространстве (VI. 3. 2–3, VIII. 14. 1), а также в других, более поздних Упанишадах (Мундака I. 1. 9, Прашна VI. 5 и т. д.). Обоб-

Если, [далее,] Ананда! спросят, обуславливаются ли [чем-нибудь] имя и форма, то следует ответить: «Да, [обуславливаются]», а если спросят: «Чем же?», надо ответить: «Сознанием».

Если, [далее,] Ананда! спросят, обуславливается ли [чем-нибудь] сознание, то следует ответить: «Да, [обуславливается]», а если спросят: «Чем же?», надо ответить: «Именем и формой»⁷.

3. Таким образом, Ананда! сознание обуславливается именем и формой, имя и форма — сознанием, чувственный контакт — именем и формой, ощущение — чувственным контактом, вожделение — ощущением, «схватывание» — вожделением, становление — «схватыванием», рождение — становлением, старость и смерть — рождением; обусловленные же старостью и смертью возникают печаль, расстройство, физическое и душевное страдание, смятение⁸.

4. Я сказал, что старость и смерть обуславливаются рождением. И вот каким образом, Ананда! следует познавать, что старость и смерть обуславливаются рождением.

щенно «имя и форма» соответствуют здесь приблизительно внутренней сущности (как имя и понимается в древних культурах в целом) и воспринимаемому явлению вещей. У буддистов, для которых мир «бессущностен», эти понятия фиксируют только способности менталитета к рациональному и чувственному познанию внешних объектов, а также психофизическую организацию, которую профаническое, с буддийской точки зрения, сознание принимает за индивида.

⁷В данном звене цепочка обусловленных состояний существования психофизической организации замыкается: имя и форма обуславливаются сознанием, а сознание — именем и формой.

⁸В тексте следует ряд трудноразличимых оттенков страдания, из которых, по тонкому наблюдению Т. Рис Дэвидса, dukkha, лексически «перекрывающая» все страдание в целом, означает, в данном случае, физическую боль, а *domanassa* — душевную. Существенно важно, что в «Маханидана-сутте» все эти морфозы страдания отделяются по своему статусу от девяти звеньев цепочки, поскольку включаются в класс внешних, «наблюдаемых» проявлений сансарного сознания, полностью укладываемый в группу «старости и смерти», т. е. в рамки первого по явленности и последнего по порядку внутреннего происхождения среза этого сознания.

Если бы, Ананда! ни у кого никаким образом не было никакого соответствующего рождения⁹ — у богов, у гандхарвов, у якшей, у бхутов¹⁰, у людей, у животных, у птиц и у насекомых, — если бы, Ананда! у всех этих существ не было бы соответствующего рождения и вследствие этого рождение прекратилось бы, то обнаружились ли бы [там] также старость и смерть?

— Нет, Господин!

— Потому, Ананда! причина, основание, источник и условие¹¹ старости и смерти и есть рождение.

5. Я сказал, что рождение обуславливается становлением. И вот каким образом, Ананда! следует познавать, что рождение обуславливается становлением. Если бы, Ананда! ни у кого никаким образом не было никакого становления — становления чувственного, [божественно-] «оформленного» и бесформенного¹², — то при полном прекращении становления вследствие его отсутствия обнаружилось ли бы [какое-нибудь] рождение?

— Нет, Господин!

— Потому, Ананда! причина, основание, источник и условие рождения и есть становление.

6. Я сказал, что становление обуславливается «схваты-

⁹В тексте эффект усиленного отрицания достигается посредством нанизывания однокоренных слов: . . . sabbena sabbam sabbathā sabbam kassaci kimhīci.

¹⁰Буддисты полностью принимают брахманическое деление пантеона на высший (божества) и низший, в иерархии которого различаются небесные музыканты, «почти боги» гандхарвы, в целом благосклонные к людям духи-якши и демонические духи-бхуты.

¹¹В тексте предлагается, таким образом, достаточно широкий набор понятий — hetu, nidāna, samudaya, rassaṃ, — выражающих причинно-следственные отношения, среди которых условие является как бы основным элементом собственного класса (не забудем, что речь идет о формуле «обусловленного возникновения»).

¹²Три уровня существования, признаваемые в буддизме: существование в чувственно-материальном мире, в божественном мире форм и в мире высшем — бесформенном. Ср.: Дигха-никая III. 216, Самьютта-никая II. 3, IV. 258, Ангуттара-никая II. 223, III. 444. Освобождение от первого уровня существования считается первым условием достижения состояния архатства.

ванием». И вот каким образом, Ананда! следует познавать, что «схватывание» обусловливается становлением. Если бы, Ананда! ни у кого никаким образом не было никакого «схватывания» — «схватывания», возникающего вследствие чувственных желаний, определенных взглядов, надежд на хорошее поведение и обряды и [веру в существование] Атмана, — то при полном прекращении «схватывания» вследствие его отсутствия обнаружилось ли бы какое-нибудь становление?

— Нет, Господин!

— Потому, Ананда! причина, основание, источник и условие становления и есть «схватывание».

7. Я сказал, что «схватывание» обусловливается вожделением. И вот каким образом, Ананда! следует познавать, что «схватывание» обусловливается вожделением. Если бы, Ананда! ни у кого никаким образом не было никакого вожделения — вожделения форм, вожделения звуков, вожделения запахов, вожделения вкусов, вожделения осязаний, вожделения мыслимого¹³, — то при полном прекращении вожделения вследствие его отсутствия обнаружилось ли бы какое-нибудь «схватывание»?

— Нет, Господин!

— Потому, Ананда! причина, основание, источник и условие «схватывания» и есть вожделение.

8. Я сказал, что вожделение обусловливается ощущением. И вот каким образом, Ананда! следует познавать, что вожделение обусловливается ощущением. Если бы, Ананда! ни у кого не было никаким образом никаких ощущений — ощущений, порождаемых контактами [с соответствующими объектами] органов зрения, слуха, обоняния, вкуса, осязания и ума-манаса, — то при полном прекращении ощущений вследствие их отсутствия обнаружилось ли бы какое-нибудь вожделение?

¹³В тексте: *dhamma-taṅhā*. Перечисление видов вожделений означает соответствующие сферы органов чувств, к которым, наряду с обычными, буддисты относили и ум-манас, сфера которого есть «мыслимое».

— Нет, Господин!

— Потому, Ананда! причина, основание, источник и условие вожделения и есть ощущение.

9. Итак, Ананда! ощущение есть причина вожделения, вожделение — причина «выискивания»¹⁴, «выискивание» — причина приобретения, приобретение — причина намерения, намерение — причина страсти, страсть — причина привязанности, привязанность — причина стяжания, стяжание — причина алчности, алчность — причина защиты [собственности], благодаря же защите [собственности] возникает множество всего дурного: удары и раны, борьба, разногласия, споры, ссоры, поношения и ложь¹⁵.

10. Я сказал, что благодаря защите [собственности] возникает множество дурного: удары и раны, борьба, разногласия, споры, ссоры, поношения и ложь. И вот каким образом, Ананда! следует познавать, что благодаря защите [собственности] возникает множество дурного: удары и раны, борьба, разногласия, споры, ссоры, поношения и ложь. Если бы, Ананда! ни у кого никаким образом не было никакой защиты [собственности], то при полном прекращении защиты [собственности] вследствие ее отсутствия возникло ли бы то множество дурных и неблагих вещей, [как-то] удары и раны, борьба, разногласия, споры, ссоры, поношения и ложь?

— Нет, Господин!

— Потому, Ананда! причина, основание, источник и условие ударов и ран, борьбы, разногласий, споров, ссор, поношений и лжи и есть защита [собственности].

11. Я сказал, что защита [собственности] обусловлива-

¹⁴В тексте: *parīśaṇā* — труднопереводимое слово, корень которого означает «смотрение», а префикс круговое направление, т. е. некоторое «обыскивание» окружающей среды в поисках желанных объектов.

¹⁵Составитель или редактор сутты нарушает порядок изложения, вставляя между звеном «вожделение → ощущение» и следующим за ним «ощущение → чувственный контакт» целую «врезку» разновидностей составляющих первого из этих звеньев — вероятно, с целью подробного раскрытия буддийской «практической морали».

ется алчностью. И вот каким образом, Ананда! следует познавать, что защита [собственности] обуславливается алчностью. Если бы, Ананда! ни у кого не было никаким образом никакой алчности, то при полном прекращении алчности вследствие ее отсутствия обнаружилась ли бы какая-либо защита [собственности]?

— Нет, Господин!

— Потому, Ананда! причина, основание, источник и условие защиты [собственности] и есть алчность.

12. Я сказал, Ананда! что алчность обуславливается стяжением. И вот каким образом, Ананда! следует познавать, что алчность обуславливается стяжением. Если бы, Ананда! ни у кого не было никаким образом никакого стяжения, то при полном прекращении стяжения вследствие его отсутствия обнаружилась ли бы какая-либо алчность?

— Нет, Господин!

— Потому, Ананда! причина, основание, источник и условие алчности и есть стяжение.

13. Я сказал, Ананда! что стяжение обуславливается привязанностью¹⁶. И вот каким образом, Ананда! следует познавать, что стяжение обуславливается привязанностью. Если бы, Ананда! ни у кого никаким образом не было никакой привязанности, то при полном прекращении привязанности вследствие его отсутствия обнаружилось ли бы какое-либо стяжение?

— Нет, Господин!

— Потому, Ананда! причина, основание, источник и условие стяжения и есть привязанность.

14. Я сказал, Ананда! что привязанность обуславливается страстью. И вот каким образом, Ананда! следует познавать, что привязанность обуславливается страстью. Если бы, Ананда! ни у кого не было никаким образом никакой страсти, то при полном прекращении страсти вследствие

¹⁶Из положения «привязанности» в ряду следствий вожделения видно, что она не соответствует «схватыванию», о котором шла речь выше и которая скорее всего означает общую «нацеленность» на те или иные объекты.

его отсутствия обнаружилась ли бы какая-либо привязанность?

— Нет, Господин!

— Потому, Ананда! причина, основание, источник и условие привязанности и есть страсть.

15. Я сказал, Ананда! что страсть обуславливается намерением. И вот каким образом, Ананда! следует познавать, что страсть обуславливается намерением. Если бы, Ананда! ни у кого не было никаким образом никакого намерения, то при полном прекращении намерения вследствие его отсутствия обнаружилась ли бы какая-либо страсть?

— Нет, Господин!

— Потому, Ананда! причина, основание, источник и условие страсти и есть намерение.

16. Я сказал, Ананда! что намерение обуславливается приобретением. И вот каким образом, Ананда! следует познавать, что намерение обуславливается приобретением. Если бы, Ананда! ни у кого не было никаким образом никакого приобретения, то при полном прекращении приобретения вследствие его отсутствия обнаружилось ли бы какое-либо намерение?

— Нет, Господин!

— Потому, Ананда! причина, основание, источник и условие намерения и есть приобретение.

17. Я сказал, Ананда! что приобретение обуславливается «искательством». И вот каким образом, Ананда! следует познавать, что приобретение обуславливается «искательством». Если бы, Ананда! ни у кого не было никаким образом никакого «искательства», то при полном прекращении «искательства» вследствие его отсутствия обнаружилось ли бы какое-либо приобретение?

— Нет, Господин!

— Потому, Ананда! причина, основание, источник и условие приобретения и есть «искательство».

18. Я сказал, Ананда! что «искательство» обуславливается вожделением. И вот каким образом, Ананда! следует познавать, что «искательство» обуславливается вожде-

нием. Если бы, Ананда! ни у кого не было никаким образом никакого вожделения — вожделения [предметов] желания, вожделения становления, вожделения небытия¹⁷, — то при полном прекращении вожделения вследствие его отсутствия обнаружилось ли бы какое-либо «искательство»?

— Нет, Господин!

— Потому, Ананда! причина, основание, источник и условие «искательства» и есть вожделение.

Таким образом, Ананда! эти два аспекта [вожделения], будучи двойственными, объединяются через ощущение, [которым они обуславливаются]¹⁸.

19. Я сказал, что ощущение обуславливается чувственным контактом. И вот каким образом, Ананда! следует познавать, что ощущение обуславливается чувственным контактом. Если бы, Ананда! ни у кого никаким образом не было никакого чувственного контакта — зрительного, слухового, обонятельного, вкусового, осязательного и умственного, — то при полном прекращении контакта вследствие его отсутствия обнаружилось ли бы какое-либо ощущение?

— Нет, Господин!

— Потому, Ананда! причина, основание, источник и условие ощущения и есть чувственный контакт.

¹⁷В тексте: *kāma-taṇhā bhava-taṇhā vibhava-taṇhā*. Согласно Т. Рис-Дэвидсу, подразумевается вожделение чувственных объектов, хорошего будущего рождения и, соответственно, отсутствия рождения. Третье «вожделение» в таком случае весьма амбивалентно, ибо нежелание будущего рождения и есть мотивировка буддийского «совершенного»-архата. Потому представляется, что под третьей разновидностью «вожделения» следует понимать скорее нечто вроде желания смерти, болезненное неприятие жизни как таковое.

¹⁸Согласно Т. Рис-Дэвидсу, опирающемуся на комментарий Буддагхосы, здесь различаются вожделение как глубинная направленность сознания, обуславливающее сансару (которая и есть, в соответствии с учением о «четырех благородных истинах» о страдании, причина страдания) и вожделение «обыденное», эмпирическое, проявляющееся в ежедневном поведении. Именно о втором из них и шла речь в п. 9–18.

20. Я сказал, что чувственный контакт обуславливается именем и формой. И вот каким образом, Ананда! следует познавать, что ощущение обуславливается именем и формой. Если бы те, Ананда! формы, признаки, знаки, обозначения, посредством которых обнаруживается соединение имен, отсутствовали, то было ли бы какое-либо обнаружение контакта по имени в соединение форм?!

— Нет, Господин!

— А если бы те, Ананда! формы, признаки, знаки, обозначения, посредством которых обнаруживается соединение форм, отсутствовали, то было ли бы какое-либо обнаружение контакта по форме в соединение имен?!

— Нет, Господин!

— А если бы те, Ананда! формы, признаки, знаки, обозначения, посредством которых обнаруживаются и соединение форм, и соединение имен, отсутствовали, то было ли бы какое-либо обнаружение контактов по форме или по имени?!

— Нет, Господин!

— И если бы отсутствовали [все] эти формы, признаки, знаки и обозначения, то было ли бы какое-либо обнаружение чувственного контакта?!

— Нет, Господин!

— Потому, Ананда! причина, основание, источник и условие чувственного контакта и есть имя и форма.

21. Я сказал, что имя и форма обуславливаются сознанием. И вот каким образом, Ананда! следует познавать, что имя и форма обуславливаются сознанием. Если бы, Ананда! сознание не «нисходило» в материнское лоно, то образовались ли бы там имя и форма?

— Нет, Господин!

— А если бы, Ананда! сознание, «низойдя» в материнское лоно, там угасло?

— Нет, Господин!

— А если бы, Ананда! сознание покинуло отрока, юношу или девицу, то имя и форма смогли ли бы расти, развиваться, распространяться?

— Нет, Господин!

— Потому, Ананда! причина, основание, источник и условие имени и формы и есть сознание.

22. Я сказал, Ананда! что сознание обуславливается именем и формой. И вот каким образом, Ананда! следует познавать, что сознание обуславливается именем и формой. Если бы сознание не опиралось на имя и форму, то впоследствии обнаружилось ли бы становление рождения, старости, смерти и [всего] страдания?

— Нет, Господин!

— Потому, Ананда! причина, основание, источник и условие сознания и есть имя и форма¹⁹.

[Итак], постольку, Ананда! [существа] могут рождаться, стареть, умирать, исчезать, или возникать вновь, постольку есть процесс вербализации, процесс объяснения, процесс манифестации, процесс познания, и постольку [возможно] обнаружение всего кругооборота этой жизни, поскольку есть имя и форма с сознанием.

23. Какие же, Ананда! провозглашают учения об Атмане? Согласно одному, Атман имеет форму и ограничен, когда провозглашают: «Мой Атман имеет форму и ограничен». Согласно другому, Атман имеет форму и безграничен, когда провозглашают: «Мой Атман имеет форму и безграничен». Согласно третьему, Атман не имеет формы и ограничен, когда провозглашают: «Мой Атман не имеет формы и ограничен». Согласно четвертому, Атман не имеет формы и безграничен, когда провозглашают: «Мой Атман не имеет формы и безграничен»²⁰.

¹⁹Как видно из текста, хотя имя-форма и сознание причинно обуславливают друг друга, способы этого обуславливания различны: наличие сознания является условием существования имени-формы живого существа в буквальном смысле, тогда как имя-форма лишь поддерживает сознание. Показательно, что в классическом варианте учения пратигья-самутпады уже ставятся точки над «и»: имя-форма обуславливается сознанием, но не наоборот.

²⁰Перед нами еще один пример классической тетралеммы, хорошо известной уже из «Брахмаджала-сутты» и других палийских текстов

24. При этом, Ананда! когда провозглашают, что Атман имеет форму и ограничен, то об истинной природе этой [модели Атмана] говорят следующее: «Я преобразую [ее], неистинную, в истинную²¹». Так, Ананда! достаточно сказано о позиции, согласно которой Атман имеет форму и ограничен.

Далее, Ананда! когда провозглашают, что Атман имеет форму и безграничен, то об истинной природе этой [модели Атмана] говорят следующее: «Я преобразую [ее], неистинную, в истинную». Так, Ананда! достаточно сказано о позиции, согласно которой Атман имеет форму и безграничен.

Далее, Ананда! когда провозглашают, что Атман не имеет формы и ограничен, то об истинной природе этой [модели Атмана] говорят следующее: «Я преобразую [ее], неистинную, в истинную». Так, Ананда! достаточно сказано о позиции, согласно которой Атман имеет форму и безграничен.

Вот какие, Ананда! провозглашают учения об Атмане²².

25. А какие, Ананда! провозглашают учения об отсутствии Атмана? Согласно одному, отрицается, что Атман имеет форму и ограничен, и [потому] не провозглашают: «Мой Атман имеет форму и ограничен». Согласно другому, отрицается, что Атман имеет форму и безграничен и [потому] не провозглашают: «Мой Атман имеет форму и безграничен». Согласно третьему, отрицается, что Атман не имеет форму и ограничен, и [потому] не провозглаша-

как излюбленный в Древней Индии способ систематизации философских положений.

²¹Подразумевается, вероятно, изменение не онтологического статуса Атмана, а сотериологического — посредством практики самоусовершенствования, но в целом это заявление относительно преобразования Атмана (не только здесь, но и в последующих позициях) не представляется очень ясным.

²²С чем связано то обстоятельство, что последняя из тетралеммных позиций, согласно которой Атман не имеет формы и ограничения, не излагается, подобно первым трем, определить трудно, учитывая тщательность буддистов в работе с такой излюбленной у них формалистической игрой, как тетралемма.

ют: «Мой Атман не имеет формы и ограничен». Согласно четвертому, отрицается, что Атман не имеет форму и безграничен, и [потому] не провозглашают: «Мой Атман не имеет формы и безграничен».

26. При этом, Ананда! тот, кто не провозглашает Атмана имеющим форму и ограниченным, не говорит и об истинной природе этой модели Атмана: «Я преобразую [ее], неистинную, в истинную». Так, Ананда! достаточно сказано о позиции, согласно которой отрицается, что Атман имеет форму и ограничен.

Далее, Ананда! тот, кто не провозглашает Атмана имеющим форму и безграничным, не говорит и об истинной природе этой модели Атмана: «Я преобразую [ее], неистинную, в истинную». Так, Ананда! достаточно сказано о позиции, согласно которой отрицается, что Атман имеет форму и безграничен.

Далее, Ананда! тот, кто не провозглашает Атмана не имеющим форму и ограниченным, не говорит и об истинной природе этой модели Атмана: «Я преобразую [ее], неистинную, в истинную». Так, Ананда! достаточно сказано о позиции, согласно которой отрицается, что Атман не имеет формы и безграничен.

Далее, Ананда! тот, кто не провозглашает Атман не имеющим форму и безграничным, не говорит и об истинной природе этой модели Атмана: «Я преобразую [ее], неистинную, в истинную». Так, Ананда! достаточно сказано о позиции, согласно которой отрицается, что Атман не имеет формы и безграничен.

Таковы, Ананда! позиции тех, кто не провозглашает [существование] Атмана²³.

27. И под какими углами зрения, Ананда! рассматри-

²³Теоретически под «отрицателями Атмана» могут подразумеваться, помимо буддистов, еще и материалисты, поскольку никаких других направлений, отрицающих существования Атмана, в Индии не было. Можно предполагать, однако, что составитель сутты имеет в виду буддийскую позицию, так как материалистическая его в данном случае вряд ли интересует.

вается Атман? Атман, Ананда! рассматривается [прежде всего] под углом зрения ощущения, а именно, [в первой позиции]: «Мой Атман — это ощущение», [во второй]: «Мой Атман не есть ощущение, он — бесчувственный», [и в третьей]: «Мой Атман не есть ощущение и он не есть бесчувственный, но он имеет ощущение, ощущение является его свойством». Под такими углами зрения, Ананда! рассматривается Атман.

28. При этом, Ананда! того, кто говорит: «Мой Атман — это ощущение», следует озадачить вопросом:

— Есть три вида ощущений: ощущение удовольствия, ощущение страдания и [ощущение] ни того, ни другого. Под каким же углом зрения из этих трех ты рассматриваешь Атмана?

Когда, Ананда! ощущают удовольствие, тогда не ощущают страдания, а также ни того, ни другого, но только удовольствие. Когда, Ананда! ощущают страдание, тогда не ощущают удовольствия, а также ни того, ни другого, но только страдание. Когда же, Ананда! не ощущают ни того, ни другого, тогда не ощущают ни удовольствия, ни страдания, но только ни то, ни другое.

29. Но ощущения удовольствия, Ананда! суть преходящие, составные, обусловленные²⁴, разрушающиеся, самоустраниющиеся, исчезающие, уничтожающиеся. И ощущения страдания, Ананда! суть преходящие, составные, обу-

²⁴В тексте: *raṭīcasamūhāraṇā*, т. е. подчиняющиеся тому же механизму действия причинно-следственных связей, которому и посвящена вся сутта. Иными словами, ощущения удовольствия соответствуют частному случаю общей схемы закона существования психофизической организации и составляют малую схему, дублирующую макросхему буддийского учения и тем самым дополнительно акцентирующую ее значение (типичная модель индийской ментальности, по которой целое является, в определенном смысле, частью самого себя). Обусловленность же рассматриваемых ощущений в свою очередь «обусловливается» их предыдущей характеристикой — составностью или тем, что чистого ощущения удовольствия, без примеси, притом значительной, других эмоциональных состояния, прежде всего страдания, быть не может. Равным образом, с «примесями» являются ощущение страдания, а также нейтральное ощущение.

словленные, разрушающиеся, самоустраняющиеся, исчезающие, уничтожающиеся. И ощущения ни те, ни другие, Ананда! суть преходящие, составные, обусловленные, разрушающиеся, самоустраняющиеся, исчезающие, уничтожающиеся. У того, [далее], кто ощущает удовольствие, думая: «Это — мой Атман», с прекращением удовольствия возникает мысль: «Мой Атман ушел». И у того, кто ощущает страдания, думая: «Это — мой Атман», с прекращением страдания возникает мысль: «Мой Атман ушел». И у того, кто ощущает ни то, ни другое, думая: «Это — мой Атман», с прекращением этого состояния возникает мысль: «Мой Атман ушел».

Поэтому тот, кто считает: «Мой Атман — это ощущение», должен считать, при такой позиции, что Атман есть нечто преходящее, смешанное из удовольствия и страдания, возникающее и самоустраняющееся. А потому, Ананда! угол зрения, под которым «Мой Атман — это ощущение», будет неадекватным.

30. И того, Ананда! кто говорит: «Мой Атман не есть ощущение, он — бесчувственный», следует озадачить вопросом:

— Но если Атман лишен всех ощущений, то возможна ли в связи с ним идея: «Это — я»?

— Нет, Господин!

— Потому, Ананда! угол зрения, под которым «Мой Атман не есть ощущение, он — бесчувственный», будет неадекватным.

31. И того, Ананда! кто говорит: «Мой Атман не есть ощущение и он не есть бесчувственный, но имеет ощущение, ощущение является его свойством», следует озадачить вопросом:

— Если все ощущения полностью, целиком и без остатка исчезнут и, вследствие этого, уничтожатся, то возникнет ли идея: «Я емь»?

— Нет, Господин!

— Потому, Ананда! угол зрения, под которым «Мой Атман не есть ощущение и он не есть бесчувственный, но он

имеет ощущение, ощущение является его свойством», [также] будет неадекватным²⁵.

32. И потому, Ананда! тот монах, который не рассматривает Атман ни под одним из этих углов зрения — ни как ощущение, ни как бесчувственного и ни как «Мой Атман имеет ощущение, ощущение является его свойством», ни к чему в [этом] мире не привязывается, не приязываясь [ни к чему, ни перед чем] не трепещет, не трепеща [ни перед чем], достигает совершенного мира²⁶, рассуждая: «Рождение исчерпано, обет воздержания осуществлен, все, должное быть совершенным, совершено, ничего большего нет²⁷». И если кто-то, Ананда! озадачит достигшего подобного рода освобождения сознания монаха вопросом: «Существует ли Татхагата после смерти?», то для него это будет несуразностью, и если вопросом: «Значит, Татхагата не существует после смерти?», то также несуразностью, и если вопросом: «Значит, Татхагата после смерти и существует и не существует?», то также несуразностью, и если вопросом: «Значит, Татхагата после смерти не существует и не не-существует?», то также несуразностью. Почему? Потому что, достигнув освобождения через [истинное] умозре-

²⁵ Будда, таким образом, исчерпывает как бы все возможности постижения Атмана, который оказывается, по причине их несостоятельности, несуществующим началом, фантомом, что и следовало доказать. Нельзя, однако, не заметить, что последний аргумент достаточно уязвим для критики, поскольку в нем третья позиция сторонников Атмана практически редуцируется до второй (равной, по существу, трактовке Атмана у Пакудхи Каччаяны), а на это сам текст сутты, как можно заметить, оснований не дает.

²⁶ В тексте: *paṇinibbāyati*. Речь идет, вероятно, все же еще не о достижении «конечной нирваны», но, поскольку далее описывается рассуждение преуспевшего адепта, о том состоянии архатства, которое предполагает возможность обретения ее в будущем.

²⁷ В тексте: *pāraṃaṃ itthattāyati*. Т. Рис-Дэвидс трактует эту часть рассуждения адепта, достигшего буддийского совершенства, как заявление о несуществовании иного мира (исходя, вероятно, из аналогий с *paraloka*), но весь контекст рассуждения, в котором речь идет не об устройстве мира, но о подведении итогов успешной, с буддийской точки зрения, духовной жизни, оправдывает, как представляется, предложенный здесь перевод.

ние относительно словесных выражений и пути словесных выражений, относительно истолкований и пути истолкований, относительно понятий и пути понятий, относительно мудрости и сферы мудрости, относительно круга сансары и того, как он развертывается — монах уже освободился, а сказать о том, кто таким образом освободился, «он не знает и не видит», было бы несуразностью²⁸.

33. [Далее], Ананда! есть семь опор сознания и две сферы [сознания]. Каковы же [первые] семь?

Есть, Ананда! существа с различными телами и различными рассудками: таковы [все] люди, некоторые боги и некоторые обитатели адов. Это — первая опора сознания.

Есть, Ананда! существа с различными телами и одним рассудком: таковы боги из группы Брахмы и «только рожденные» [через медитацию]²⁹. Это — вторая опора сознания.

Есть, Ананда! существа с одним телом и различными рассудками: таковы боги Абхассары. Это — третья опора сознания.

Есть, Ананда! существа с одним телом и одним рассудком: таковы боги Субхакинны³⁰. Это — четвертая опора сознания.

Есть, Ананда! существа, которые, оставив позади всякое осознание форм, заставив прекратиться всякое осознание чувственного контакта и устранив ум от осознания многообразия, достигают [в медитации] сферы: «[Есть только]

²⁸Подтверждается знакомая уже из «Поттхапада-сутты» и множества других сутт Палийского канона концепция (унаследованная от начального буддизма и буддизмом махаяны), согласно которой «метафизические вопросы» могут представлять интерес только для того, кто не достиг еще истинного просветления, ибо на той стадии, которая мыслится как «выздоровление сознания», подобного рода вопросы уже снимаются.

²⁹В тексте: *paṭhamābhiniḅbattā*: «только что рожденные». В интерпретации этого выражения в данном контексте следуем трактовке Т. Рис-Дэвидса, который опирается на абхидхармический трактат тхеравадинов «Дхаммасангани».

³⁰Боги *ābhassarā*, «лучезарные», уже фигурировали в «Брахмаджала-сутте», *subbhakiṇṇā* значит «всеблаженные».

бесконечное пространство». Это — пятая опора сознания.

Есть, Ананда! существа, которые, превзойдя и сферу бесконечного пространства, достигают [в медитации] сферы сознания: «[Есть только] бесконечное сознание». Это — шестая опора сознания.

Есть, Ананда! существа, которые, превзойдя всю сферу сознания, достигают [в медитации] сферы ничто: «Нет ничего». Это — седьмая опора сознания³¹.

Следующими же являются сфера сознания существ, [уже полностью] вышедших из осознания [чего-либо] и сфера не-осознания и не-неосознания³².

34. Теперь, Ананда! тот, кто познает эту первую опору сознания — когда есть различные тела и различные умы, как в случае со [всеми] людьми и некоторыми из богов и обитателей ада — познает ее восход и заход, ее сладость и ее горечь и способ избавления от нее — будет ли достойным для него радоваться ей?

— Нет, Господин!

...³³ Теперь, Ананда! тот, кто познает эту седьмую опору сознания — когда, превзойдя всю сферу сознания, достигает [в медитации] сферы ничто: «Нет ничего» — познает ее восход и заход, ее сладость и ее горечь и способ избавления от нее — будет ли достойным для него радоваться ей?

— Нет, Господин!

— Теперь, Ананда! тот, кто познает ту сферу познания существ, [уже полностью] вышедших из осознания [чего-либо], познает ее восход и заход, ее сладость и ее горечь

³¹Как видно, указанная иерархия сфер сознания складывается из тетралемного распределения «тела — сознания» и трех высших ступеней созерцания (*дхьяны*), унаследованной буддистами из ранней йоги (см. параграф 13 основного текста).

³²Напомним еще раз, что данная модель медитации заимствована буддистами у Удраки Рамапутры, как предыдущая — у Арады Каламы.

³³В тексте издания Общества Палийских Текстов далее следует пропуск, легко по смыслу восстанавливаемый, поскольку подобные риторические вопросы касаются познания всех последующих сфер сознания до седьмого.

и способ избавления от нее — будет ли достойным для него радоваться ей?

— Нет, Господин!

— Теперь, Ананда! тот, кто познает сферу не-осознавания и не-неосознавания, познает ее восход и заход, ее сладость и ее горечь и способ избавления от нее — будет ли достойным для него радоваться ей?

— Нет, Господин!

— Потому, Ананда! тот монах, который, познав должным образом эти шесть опор сознания и эти две сферы сознания — их восход и заход, сладость и горечь и способ избавления от них, — освобождается от «схватывания» и зовется, Ананда! свободным посредством разума³⁴.

35. Есть также, Ананда! восемь стадий освобождений. Каковы же эти восемь?

Видит формы наделенный формами. Это — первая стадия освобождения.

Видит внешние формы осознающий свою внутреннюю бесформенность. Это — вторая стадия освобождения.

«Хорошо!» — такова направленность. Это — третья стадия освобождения.

Оставив позади всякое осознание форм, заставив прекратиться всякое осознание чувственного контакта и устранив ум от осознания многообразия, пребывают, достигнув [в медитации] сферы: «[Есть только] бесконечное пространство». Это — четвертая стадия освобождения.

³⁴В тексте: *paññāvimutto*. Т. Рис-Дэвидс уподобляет *paññā* в этом месте тому, что Кант называет *Vernunft* в своем основном произведении, что представляется несколько рискованным, но определенные сходства с «разумом» как отличным от «рассудка» в данном случае присутствуют, поскольку речь идет об общем «синтетическом» постижении определенных истин. Логически несостоятельным в предложенной иерархизации опор и сфер сознания является то, что вполне рациональная неудовлетворенность трансразумными сферами должна, по логике буддистов, возникнуть у того подвижника, который сам уже находится «по ту сторону разума», преодолев в своем, уже полностью «затухшем» сознании даже мысль о том, что все есть ничто, и выйдя за границы не-осознавания и не-неосознавания.

Превзойдя и всю сферу бесконечного пространства, пребывают, достигнув [в медитации] сферы сознания: «[Есть только] бесконечное сознание». Это — пятая стадия освобождения.

Превзойдя всю сферу сознания, пребывают, достигнув [в медитации] сферы ничто: «Нет ничего». Это — шестая стадия освобождения.

Превзойдя всю сферу ничто, пребывают, достигнув [в медитации] сферы не-осознания и не-неосознания. Это — седьмая стадия освобождения.

Превзойдя всю сферу не-осознания и не-неосознания, пребывают, достигнув [полного] прекращения ощущения осознания. Это — восьмая стадия освобождения. Таковы, Ананда! восемь стадий освобождения.

36. И когда, Ананда! монах овладевает этими восемью стадиями освобождения в порядке восхождения, а затем в порядке нисхождения, а также в порядке восхождения-нисхождения так, что может по желанию погружаться в них и по желанию выходить из них, как хочет, и когда, устранив яды аффектов, достигает лишнего «обезвреженного» освобождения сердца и сознания и пребывает в нем — [в том,] которое он в видимом мире сам познал и реализовал, тогда этого монаха, Ананда! зовут освобожденным двумя способами. И более высокого и возвышенного двойного освобождения, Ананда! не существует.

Так сказал Господин. И почтеннейший Ананда возрадовался в сердце сказанному.

Ашвагхоша
«Буддачарита» (глава XII)

1. Тогда луна [рода] Икшваку¹ направилась в обитель муни Арады, [живущего] в месте покоя, словно наполняя [все] своим блеском.

2. Как только [тот муни] из рода Каламы еще издали увидел его, он громко его приветствовал, и [царевич] подошел к нему.

3. По обычаю, расспросив друг друга о здоровье, они сели в чистом месте на чистые деревянные сиденья.

4. И сидящему царевичу тот высший из муни² сказал, словно испивая его глазами, полными глубокого почтения:

5. «Знаю, почтенный, что ты ушел из дома, разорвав узы привязанности, как опьяненный слон свои веревки.

6. Во всех отношениях ум тверд и исполнен мудрости у тебя — того, кто пришел сюда, отбросив процветание, как ядовитую лиану.

7. Нет чуда в том, что в лес приходят старые цари, уже передав детям сладость [владычества], как остатки своей трапезы.

8. Но что ты еще в молодости, не вкусив [этой] сладости, пришел сюда, [весь еще] стоя на пастбище наслаждений, — вот что мне кажется чудом.

9. Потому ты — достойнейший сосуд для вмещения этой высшей дхармы. Пересеки же быстро море страданий, встав на плот знания.

10. Хотя шастра и преподается только со временем — когда выяснены [качества] ученика, мне, [видящему] твою глубину и решительность, испытывать тебя не нужно».

11. Услышав, что сказал Арада, тот бык среди людей³, в высшей степени удовлетворенный, ответил так:

¹Подразумевается царевич Сиддхартха — будущий Будда. Игра слов: Икшваку — основатель Солнечной династии индийских царей.

²Муни — подвижник, букв. «молчальник».

³«Бык среди людей» — стандартный эпитет героя в древнеиндийской поэзии.

12. «Хотя господин и бесстрастен, он в высшей степени приветлив, и потому, даже [еще] не достигнув своей цели, я уже сейчас как бы достиг ее.

13. Как желающий видеть обращается к свету, желающий путешествовать — к проводнику, а желающий пересечь [реку] — к плоту, так и я — к твоей системе.

14. Поэтому благоволи изложить ее — если, конечно, о ней можно рассказывать, — чтобы это [существо] освободилось от болезней, старости и смерти».

15. И Арада, побужденный величием мысли царевича, кратко изложил ему основы своей шастры.

16. «Итак, лучший из слушателей, выслушай нашу доктрину — как сансара осуществляется и как она прекращается.

17. “Природа”, “модификации”, рождение, старость и смерть — все это зовется “бытием”, твердый в бытии! постигни это.

18. При этом знай то, что зовется “природой”, знаток природы [всего сущего]! как пять элементов, самость, “интеллект”⁴, а также непроявленное.

19. А “модификации” постигни как объекты, индрии, руки, ноги и [органы] речи, испражнения и размножения, а также как ум.

20. Тот же, кто познает это “поле”, называется поэтому “познающий поле”, — размышляющие об Атмане называют Атмана “познающим поле”.

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

22. То, что рождается, стареет, закабалывается и умирает, должно познавать как “проявленное”. “Непроявленное” же познается как противоположное [этому].

23–24. Незнание, действие и алчность известны как причины сансары. Человек, пребывающий в этой триаде, не

⁴Две названные здесь ментальные способности — *ahaṃkāra* и *buddhi*. Вторая из них в классической санхье идентифицируется как “способность суждения” в широком смысле.

выходит за пределы того “бытия”⁵ благодаря “неправильности”, “самости”, “смещению”, “наложению”, “неразличению”, “неправильным средствам”, “привязанности” и “отпадению”.

25. То, что называется “неправильностью”, делает противоположное [тому, что должно быть]: когда человек не так делает делаемое и неправильно мыслит мыслимое.

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

27. То, что видит разные вещи как одно — как [один] кусок глины, называется здесь, лишенный смешения! “смешением”⁶.

28. То, что [считает] Атмана “умом”, “интеллектом” и “действием”, а всю группу — Атманом, называется “наложением”.

29. То, что не видит различия между “сознательным” и “лишенным сознания”, а также между различными “природами” вспоминается, знающий различения! как “неразличение”.

30. Возгласы “Намас!” и “Вашат!”⁷, кропление водой и прочее, знаток средств! известны у мудрых как “неправильные средства”.

31. То, благодаря чему глупый привязывается всей душой, мыслью и действиями к объекту, называется, лишенный привязанности! “привязанность”.

32. То, что примысливает: “Это — мое”, “Я — этого” и приносит страдание, познается как “отпадение”, благодаря которому “падают” в сансару.

33. Это [и есть то, что] тот знаток предпочитает называть пятичленным незнанием: “темнотой”, “ослеплением”, “великим ослеплением” и двумя видами “мрака”⁸.

⁵О “бытии” см. ст. 17.

⁶Здесь и далее игра слов: то, о чем Арада Калама говорит в своем учении, он так или иначе соотносит с качествами своего слушателя (см. п. 26, 27, 29, 30, 31, 34, 36).

⁷Восклициания во время торжественного ведийского ритуала.

⁸Подразумевается, исходя из комментария Вагаспати Мишры к

34. Знай “темноту” как ленность, “ослепление” как рождение и смерть, а “великое ослепление”, неослепленный! надо считать “страстью”.

35. И также потому, что ею ослепляется великое множество существ, оно вспоминается, великорукий! как “великое ослепление”.

36. “Мраком” именуют гнев, безгневный! а “крошечным мраком” называют уныние, неунывающий!

37. И [человек], младенец, связанный этим пятичленным незнанием, приходит к [новым] рождениям в сансаре, [несущей в себе] по большей части страдание.

38. Считая: “Я — вижу, слышу, думаю, совершаю действия”, он [постоянно] вращается в сансаре⁹.

39. Благодаря этим причинам и разливается поток рождений, но когда нет причины — нет и плода, как ты [и сам] можешь понять.

40. И потому тот, у кого ясная мысль, пусть познает, желающий освобождения! [эту] четверку: “сознательное” — “лишенное сознания” и “проявленное” — “непроявленное”.

41. Ибо когда “познающий поле” познает эту четверку правильно, [он], оставив стремительный поток рождений и смертей, достигает места бессмертия.

42. Ради него брахманы в этом мире, рассуждающие о высшем Брахмане, и совершают здесь брахмачарью¹⁰, и наставляют в ней брахманов».

43. Выслушав это слово муни, царевич спросил его о средствах достижения этого места [бессмертия] и о самом конечном пункте:

44. «Благоволи же объяснить мне, как надо совершать эту брахмачарью, сколько времени, где и каково конечное

“Санкхья-карике” (ст. 17), неведение, самость, вожделение, отвращение, привязанность к жизни (ср. Йога-сутра, II. 3–9). Данная схема вряд ли восходила непосредственно к современнику Будды.

⁹В тексте ... saṃsāre parivartate. “Игра смыслов” состоит в том, что тот глагол, от которого производна “сансара” — $\sqrt{\text{sr}} + \text{sam}$ и $\sqrt{\text{vrt}} + \text{pari}$ — имеют одно значение.

¹⁰Здесь *брахмачарья* — вся духовная практика.

назначение этой дхармы».

45. Тогда Арада, кратко и понятно, в соответствии с шастрами, разъяснил ему ту же самую дхарму, [но] другим образом:

46. «Оставив вначале дом, этот [отшельник] принимает знаки нищенствующего монаха и дисциплину, охватывающую все [правильное] поведение.

47. Утвердившись в высшей удовлетворенности, — что бы он от кого ни получил, — он почитает уединные места, освобождается от [всякой] раздвоенности¹¹ и действует как знающий шастры.

48. Затем, видя опасность страстей и высшее благо бесстрастия и подавив все чувства, он работает над успокоением ума.

49. И тогда достигает первой дхьяны, которая рождается от различения, свободна от страстей и таких [пороков,] как злоба, и включает активность разума.

50. Достигнув счастья той дхьяны, [свободно] размышляя то об одном, то о другом, простодушный уносится этим, ранее не испытанным блаженством.

51. И благодаря такому спокойствию, отрицающему вождение и ненависть, он достигает мира Брахмы, обманутой [этой] удовлетворенностью.

52. Но [подлинно] знающий, познавая, что и рассуждения ведут к волнению ума, достигает дхьяны, свободной от них и сопровождаемой приятностью и блаженством.

53. И кто, уносимый этой приятностью, не видит высшего, достигает лучезарного места среди богов абхасваров¹².

¹¹Подразумеваются, вероятно, в первую очередь различения состояний приятного — неприятного, но также добра и зла и всего того положительного и отрицательного, что актуально, с точки зрения гностика, для «обычных людей».

¹²Названия приводимых классов божеств (здесь и в п. 55, 58) соответствуют их предполагаемой природе, на которую намекают соответствующие стихи: *абхасвара* — «лучезарные», *шубхакритсна* — «всеблаженные», *брихатпхала* — «имеющие великие плоды». Первые два класса божеств фигурировали уже в «Брахмаджала-сутте» и в «Маханидана-сутте» (см. выше), что ставит нас перед дилеммой: за-

54. Но кто отделяет от этого “приятного” счастья “разумное”¹³, достигает третьей дхьяны — блаженства, [уже] не связанного с приятностью.

55. Кто же [и здесь,] поглощенный этим блаженством, не стремится к высшему — получает блаженство, общее [с тем, которое вкушают] боги шубхакритсны.

56. Но кто, обретя и такое блаженство, не ликует и равнодушен — достигает четвертой дхьяны, лишенной и блаженства, и страдания.

57. При этом некоторые воображают, что здесь [уже и есть] освобождение, так как оставлены радость и страдание, и мышление прекращается.

58. Но те, кто исследует “великое созерцание”, говорят, что и у этой дхьяны есть плод, пусть и такой, как долговременное пребывание с богами брихатпхалами.

59. Мудрый же, видя, по выходе из медитации¹⁴, беды [всех тех,] у кого есть тело, восходит к знанию, [предназначенному] к уничтожению тела.

60. Отбросив ту [последнюю] дхьяну и решившись на высшее, мудрый точно так же отстраняется и от материальной формы, как [прежде] от страсти.

61. Вначале он создает [для себя] образ отверстий этого тела¹⁵, а затем идею пустоты даже плотных вещей.

62. Другой же мудрый, “сжав” Атман, ставший пространством¹⁶, смотрит на него как на бесконечного и достигает более высокой [ступени].

имствовали ли буддисты их у протосанкхьяиков-йогинов или учение последних уже «форматируется» Ашвагхошей в буддийских реалиях?

¹³В тексте: *Yastu prāṭisukhāṭasmādvivecayati mānaṣam*.

¹⁴Глагол *thā + vyut* имеет специальное значение выхода из медитации (как своего рода «выплывания» из глубины).

¹⁵Подразумевается, вероятно, медитация, в ходе которой адепт представляет себе собственное тело как «состоящее» из одних «пустот».

¹⁶В данном случае вызывает затруднение сочетание двух диаметрально противоположных движений: «распространения» себя и «сжатия». Видимо в данном «трансе» йогин должен представлять себя уже не ограниченным своей телесной оболочкой, но как бы сливающимся со всем миром.

63. Иной преуспевший в изучении Атмана, устранив Атман Атманом же, видит: “Здесь ничего нет” — таковым считают “[созерцание] ничто”¹⁷.

64. Потому и говорится: “познающий поле” освобождается, извлекаясь из тела, как сердцевина из тростника¹⁸ или птица из клетки.

65. Это и есть тот самый высший Брахман — лишенный знаков, прочный и неубывающий, которого мудрые знатоки начал¹⁹ зовут освобождением.

66. Вот я и показал тебе средство [освобождения] и [само] освобождение: если ты все понял и [тебе это] нравится, приступай к делу как следует.

67. Джайгишавья, Джанака и старец Парашара²⁰, став на этот путь, освободились, а также и другие, [ныне] освобожденные».

68. И эту его речь постигнув и осмыслив, опираясь на силу, обусловленную [результатами] прежних [существований, царевич] дал следующий ответ:

69. «Я выслушал это учение, становящееся все более тонким и благодетельным, но, по причине сохранения [в нем] “познающего поле”, считаю его неудовлетворительным.

70. Даже освобожденного от “модификаций” и “природ” “познающего поле” я считаю сохраняющим свойства и произрастания и плодоношения.

71. Ведь если Атман считается освобожденным по причине [своей] чистоты, то он ввиду сохранения причинных [связей] вновь окажется закабаленным²¹.

¹⁷В тексте: *Akimṣaṇya iti smṛtaḥ*. Видимо, эта дхьяна соответствует более всего той «продвинутой» медитативной практике, которую преимущественно и соотносят с Арадой Каламой тексты Палийского канона

¹⁸В тексте: *muñja* — вид тростника или осокообразной травы.

¹⁹Подразумеваются начала мира согласно учению санкхьи.

²⁰За именами Парашары и Джайгишавьи стоят реальные традиции йогической практики, а также и самой теории этой практики — аскетики, о которых свидетельствуют и тексты «Махабхараты», и комментарий к «Йога-сутрам», и буддийские источники.

²¹О каких именно «причинных связях» идет речь, определить

72. Как семя не прорастает при отсутствии [соответствующего] времени года, почвы и воды, но прорастает при наличии этих причин, таким же [точно] образом я мыслю и его.

73. И если считается, что освобождение есть результат избавления от действия, неведения и желанья, то полного устранения [всего] этого при наличии Атмана быть не может.

74–75. Ведь если желаемое мыслится как постепенное избавление от этих трех, то там, где сохраняется Атман, они [также сохраняются, пусть и] в тонком состоянии, освобождение же воображается [сообразно твоему учению] уже наступившим при наличии [лишь] “утончения” пороков души, бездействия сознания и долголетия.

76. И если считается, что оно есть избавление от самости, то при наличии Атмана это избавление наступить не может.

77. Не освобожденный от таких качеств, как размышление и прочие²², он не может быть бескачественным, а потому при отсутствии “бескачественности” нельзя говорить и о его освобожденности.

78. Ведь носитель качеств не может выйти за их пределы — не наблюдается же огонь, лишенный цвета и жара.

79. Воплощенного не может быть до тела, а носителя качеств до качеств, а потому воплощенный и будучи вначале освобожденным, будет закабален снова²³.

непросто, но скорее всего подразумеваются последствия тех неведения, действия и желанья, о которых речь пойдет в п. 73, и которые неискоренимы, как считают буддисты, при допущении любой идеи Атмана, санкционирующей, по их мнению, «самость» и привязанности.

²²В тексте: *saṃkhyāḍibhiramuktaśca*. . . Слово *saṃkhyā*, означающее в первую очередь «число» (отсюда и название традиции санкхьи — «то, что основывается на исчислениях начал»), в текстах «Махабхараты» очень нередко имеет значение «размышление». Скорее всего, оно имеет таковое значение и здесь: Будда, вероятно, подразумевает, что Атман именуется у Арады Каламы «познающий поле» (см. выше).

²³Аргумент Будды состоит, вероятно, в том, что если Атман опре-

80–81. А если “познающий поле” лишен тела, то он или познающий, или непознающий. Если познающий, то у него должно быть и познаваемое, а при наличии последнего он не освободится. Если же непознающий, то зачем вам измышлять [еще] Атмана, ибо и помимо Атмана [прочно] установлена бессознательность таких вещей, как полено, стена и т. д.

82. И если [в твоём учении] устранение все большего и большего считается желаемым, то думаю, что при устранении всего и будет достижение цели!»²⁴.

83. Так, познав учение Арады, не удовлетворившись им и распознав его непоследовательность²⁵, царевич покинул [его].

84. Желая услышать нечто высшее, он направился в обитель Удраки, но вследствие и его приверженности Атману, не принял и его воззрения.

85. Ведь молчальник Удрака, познав пороки и сознания, и сознающего, допускал нечто высшее, чем ничто — путь, ведущий за пределы и сознания, и не-сознания²⁶.

86. И поскольку сознание и не-сознание имеют соответствующие тонкие объекты, то должно быть еще нечто как не-сознающее и не-несознающее, и к этому направилось устремление [Удраки].

87. И поскольку интеллект в том [состоянии] устойчив и нигде не блуждает, тонок и неподвижен, в нем нет ни сознательности, ни бессознательности.

деляется как «воплощенный» или «обладатель тела» (dehin), то он на самом деле не может избавиться от связи с телом (подобно тому как огонь не может избавиться от жара) и, следовательно, от сансары (даже если возникает иллюзия его временного освобождения).

²⁴Будда хочет сказать, что, поскольку Арада поэтапно освобождает Атмана от всех жизнепроявлений, в том числе познания, воления, желаний (которые берут на себя отдельные диспозиции сознания — см. выше), то было бы последовательно вообще отказаться от его существования, полностью заместив его автономными психоментальными функциями, что и осуществилось в буддизме.

²⁵См. прим. 195.

²⁶Сознание в месте, посвященном Удраке, обозначается как saṃjñā, не-сознание — как asaṃjñā.

88. Но поскольку достигнув даже этого, вновь возвращаются в этот мир, бодхисаттва, желая высшего, покинул и Удраку.

89. Оставив же его обитель и определившись на достижение высшего, направился в обитель царственного риши [по имени] Гайя, именуемую «Нагари»²⁷.

90. Здесь [этот] молчальник²⁸ с чистым усилием и желанием уединения устроил себе жилище на чистом берегу Найранджари.

91. И увидел пять отшельников, подвизавшихся в [строгой] аскезе и гордившихся контролем над [своими] органами чувств.

92. И те отшельники, также увидев [его], приблизились к нему, желая освобождения — как объекты чувств [сами устремляются] к тому, кто приобрел заслугой богатство и здоровье.

93–94. И они служили [ему] почтительно, [во всем были] послушны вследствие [своей] дисциплины и находясь в его власти как ученики — подобно тому, как резвые органы чувств [служат] уму, пока он предпринимал трудные подвиги голодовки, полагая, что это должно быть [правильным] средством прекращения смертей и рождений.

95. Желая успокоения, он шесть лет истощал себя в многообразных практиках поста, трудных для человека.

96. И желая достичь другого берега [реки] сансары, он во время питания довольствовался несколькими зернышками колы²⁹, сезама и риса.

97. То, чего лишалось его тело посредством аскезы, вновь восполнялось через пламень [той же аскезы].

²⁷ Слово *naḡarī* равнозначно по смыслу слову *naḡara* — «город» [Monier Williams, 1970. P. 525]. Почему лесная обитель должна была иметь такое однозначно «урбанистическое» название, не совсем понятно.

²⁸ Речь идет о Будде, хотя по контексту предыдущего стиха можно было бы предположить, что и о «царственном риши» Гайе.

²⁹ Плод дерева кола, которое соответствует *Zizyphus Jujuba* и упоминается в «Чхандогья-упанишаде» VII. 3. 11.

98. Хотя он и был истощен, его слава и величественность отнюдь не истощались, давая радость глазам других — подобно тому как месяц в начале светлой половины осени [дает радость] лотосам.

99. С одними лишь кожей и костями, лишенный всякого жира, плоти и крови, он сверкал, однако, подобно океану с неистощимой глубиной.

100. Затем [великий] молчальник с телом, истощенным очевидно бессмысленной тяжелой аскезой, боясь дальнейшего «становления»³⁰ и решив [достичь] просветления, осмыслил следующее:

101–102. «Это дело не ведет ни к бесстрастию, ни к пробуждению, ни к освобождению — таково твердое правило, обретенное мною у корней дерева джамбу. И [все] это не может быть достигнуто тем, кто расслаблен». И с этим пришедшим к нему желанием он вновь стал думать, как бы усилить свое тело:

103. «Ослабленный истощением от голода и жажды и от усталости потерявший собранность ума как может, потеряв покой, достичь того плода, который доступен лишь уму?!

104. Спокойствие ума благополучно достигается не иначе как через успокоение чувств, но через успокоенность чувств [достигается] также и собранность ума.

105. Ум же, собранный и очищенный, годен для сосредоточения, а у того, чье сознание собрано сосредоточением, развивается йога созерцания³¹.

106. Вследствие же развития созерцания обретаются такие состояния, благодаря которым достигается место труднодоступное, покойное, высшее и недоступное для старости и смерти».

107. Так придя к решению, что [обнаруженное им] средство [достижения освобождения] не будет иметь опоры без пищи, мудрый, тот, чья мысль неизмерима, стал думать о том, как раздобыть ее.

³⁰ Возможно, подразумевается «становление» привязанности к самой мазохистической аскезе.

³¹ В тексте: *dhyāna*yoga.

108. Искупавшись в Найранджари, он, истощенный, стал едва-едва выходить на берег, и прибрежные деревья, склонив [к нему] из преданности кончики ветвей, предложили [ему] руку помощи.

109. И тогда дочь главного пастуха, по имени Нандабала, пришла [туда же], побужденная божествами, и блаженный восторг расторг ее сердце.

110–111. Она была одета в черное платье, а руки ее сверкали белыми раковинами — точь в точь как лучшая из рек Ямуна, черные воды которой обрамляются [белой] пеной, — ее радость была усилена верой, а лotosовые глаза широко раскрыты, когда она, почтительно преклонив голову, заставила его принять рис, сваренный в молоке.

112. Ей он обеспечил плод этого рождения принятием пищи, [а сам], успокоив шесть чувств³², стал способен к достижению просветления.

113. Его форма вместе с величием обрели полноту, [и он] сочетал в себе достоинства обоих — и красоту луны, и устойчивость океана.

114. «Отступил!» — узнав об этом, пять аскетов покинули его, как пять элементов оставляют разумного Атмана, достигшего освобождения.

115. Он же, оставшись с одной только решимостью, направился к корням ашваттхи, земля у которых была покрыта зеленой травой, [твердо] определившись на просветление.

116. И тогда равный силой царю слонов, пробужденный несравненным звуком ступней великого муни и [узнав] о [его] решимости обрести пробуждение, Кала, лучший из змей, произнес [следующее] восхваление:

117–118. «Если земля, муни! на которую ступают твои ноги, словно издает звук, и если ты излучаешь блеск, подобно солнцу, несомненно, что ты будешь вкушать желанный плод, и если сойки, парящие в небе, лotosоокий! обле-

³²Формула «шесть чувств» является устойчивой в буддийской литературе, поскольку буддисты считают ум-манас шестым чувством.

тают тебя с правой стороны, и веют нежные ветерки, ты несомненно сегодня же станешь буддой».

119. И когда его прославил высший из змей, он вытащил сердцевину из травы, дал себе обет и уселся для обретения просветления у корней великого и чистого дерева.

120. Затем принял неколебимое, высшее положение тела, при котором члены сворачиваются как кольца спящей змеи, [и сказал себе]: «Не сменю этого положения пока не будет сделано то, что должно быть сделано».

121. И вот небожители пришли в состояние, [практически] равное блаженству³³, лесные животные и птицы перестали издавать звуки, [и даже] деревья не шелестели, колеблемые ветром, когда Господин определил себя [на достижение поставленной цели], приняв соответствующее положение тела.

³³В тексте: *Tato yaur muditātulaṃ divaukaśaḥ*. Подразумевается предвкушение блаженства.

Ланкаватара-сутра (из главы III)

... Тогда бодхисаттва Махамати¹, великое существо, вновь спросил Господина:

— Однажды, Господин! совершенный, правильно мыслящий, сказал, что локаятику, владеющему различными мантрами и наделенному красноречием, не следует воздавать почести, поклонение или почтение, поскольку почитающий его приобретает только мирские удовольствия, но не дхарму. По какой причине Господин так сказал?

— Потому что локаятик, Махамати! владеющий различными мантрами и наделенный красноречием, многообразными аргументами и толкованиями слов дурачит наивных, и [то, что он говорит], нелогично, не соответствует смыслу, но на деле есть не более, чем ребячий лепет. По этой причине я так сказал о локаятике, владеющем различными мантрами и наделенном красноречием. [Он] привлекает наивных совершенством [в трактовке] значения разнообразных слов, но [никогда] не ведет их по пути обретения истины. Поскольку же [он сам] ничего не знает о вещах, то своим воззрением, подпадающим под двойственность, он смущает наивных, а себя разрушает². «Раздвоение» же не прекращается вследствие постоянного перехода от одного пути к другому, неосознания того, что [так называемые внешние вещи] составляют лишь содержание собственной мысли и привязанности к их существованию. По этой именно причине, Махамати! локаятик, овладевший разнообразными мантрами и наделенный красноречием, дурачит

¹Махамати — основной протагонист «Ланкаватара-сутры», который в первом разделе воодушевляет знаменитого царя демонов Равану (того самого, кто похитил Ситу) задавать Будде вопросы, а начиная со второго задает их сам.

²Подразумевается, что локаятик не в состоянии выйти из мыслительной оппозиции субъекта — объекта и избавиться от веры в отдельное существование вне сознания внешнего мира, что, согласно буддистам-йогачаринам, является корнем заблуждения, а потому и сансары.

наивных разнообразными значениями слов, а также аргументами, примерами и заключениями, но не может освободить себя от рождения, старости, болезней, смерти, печали, горя, страдания и омрачения ума.

Махамати! Индра также был [выдающимся локаятником], чей ум был изострен [изучением] многочисленных текстов, и он сам составил текст, посвященный звуку. Его же ученик, одевшись в змеиную кожу, восшел на небо и присоединился к обществу Индры, выступив с тезисом: «Или пусть твоя колесница с тысячью спицами разобьется вдребезги, или пусть каждый из моих змеиных капюшонов будет отрезан!» И в виде аргумента³ этот ученик локаятника, одетый в змеиную кожу, одержал победу над владыкой богов, разбил [его] колесницу с тысячью спиц и возвратился на эту землю. Такова, Махамати! эта дискуссия локаятников, включающая разнообразные аргументы и примеры, посредством которой они, познав даже [ум] животных, приводят в смущение мир богов и демонов разнообразными значениями слов. И если они даже их заставляют привязываться к понятиям прихода и ухода⁴, то что же говорить о людях! По этой причине, Махамати! локаятников следует избегать, ибо общение с ними является причиной страданий в [будущем] рождении, и не следует воздавать им почести, поклонение или почтение. То, что локаятники отстаивают посредством многообразных значений слов, [ограничивается] лишь восприятием объектов телесного ума. [Разновидностей софизмов] локаятны — сотни тысяч. Но в будущем, через 500 лет, единство [их] разрушится ввиду того, что они будут преданы ложным рассуждени-

³В тексте: *Sahadharmeḍa* — букв. «с тем, что имеет общую характеристику». Буддисты высмеивают диалектическое искусство профессиональных диспутантов и их использование силлогизма: если «тезисом» ученика Индры было: «либо — либо», то «аргументом» (второй член силлогизма) становится переход от слов к делу.

⁴Вероятно, подразумевается, что локаятники заставляют верить своих слушателей в то, что живые существа действительно приходят в эту жизнь и уходят из нее, что предполагает веру — ложную, согласно буддистам, — в существование «континуальных» индивидов.

ям, аргументации и воззрениям и не смогут удерживать учеников. Так, Махамати! дискуссия расколотой локаяты, [которая будет осуществляться средствами] многообразных аргументов, будут практиковать многообразными аргументами [разнообразные] учителя, привязанные к своим аргументам, но не имеющие своей системы взглядов. И ни у какого из [этих] учителей не будет пути его шастры. Локаята будет представлена в многообразных разновидностях, которые будут излагаться сотней тысяч методов. И они не признают, по заблуждению, что их система взглядов⁵ есть локаята.

Махамати спросил:

— Но если, Господин! все учителя учат локаяте, которая не есть их философия, посредством многообразных значений слов, а также примеров и заключений, будучи привязаны лишь к своим аргументам, [а не к какой-либо системе взглядов], то не учит ли и Господин также локаяте, которая не есть [его] собственная система мысли, но содержится в наставлении всех учителей, посредством многообразных значений слов богов, демонов и людей, приходящих из разных стран?

Господин ответил:

— Я не учу, Махамати! ни локаяте, ни «приходу» и «уходу» [живых существ]. Напротив, Махамати! учу тому, что не есть «приход» или «уход», ибо то, что называется «приходом», Махамати! означает возникновение и накопление в результате приращения, а «уход» — разрушение. То, что не «приходит» и не «уходит», обозначается как невозникающее. Не учу я, Махамати! и «раздвоенности», которой учат [все] учителя. Почему? Потому, что «раздвоенность» двух видов не имеет возможности появиться, если признается, что, поскольку внешних вещей нет, и нет, соответственно, «распространения» в них⁶, все существует только как со-

⁵ В тексте: svapaṇa, букв. «свой метод», «своя система взглядов».

⁶ В тексте: ... anabhinivēśāt. Д. Судзуки переводит как «поскольку не к чему привязываться», но здесь, как представляется, ход мысли составителя текста несколько опережается, ибо пока что он утверждает

держание собственной мысли. «Раздвоенность» же в связи с содержанием собственной мысли не появляется, поскольку вследствие отсутствия сферы для ее причины, распознается, что есть только содержание собственной мысли. Поскольку же тот, у кого прекращена «раздвоенность», вступает в тройственное освобождение [как реализацию] отсутствия внешних факторов, [наличия] пустотности и прекращения концентрации сознания, он зовется освобожденным.

... Я вспоминаю, Махамати! как однажды я пребывал в одном месте и ко мне подошел брахман-локаятик. Подойдя ко мне неожиданно, [он тут же] спросил:

— Все ли, господин Гаутама! является созданным?

И я ему, Махамати! ответил так:

— Если считается, брахман! что все создано, то это первый [софизм] локаят⁷.

— А если [считать], господин Гаутама! [что] все несоздано?

— Тогда это второй [софизм] локаят⁷.

— А если [считать], что все невечно или все вечно, что все возникает или ничего не возникает?

— Тогда это [в общей сложности уже] шесть [софизмов] локаят⁷.

И вновь, Махамати! меня спросил брахман-локаятик:

— Все ли, господин Гаутама! едино или все [взаимо] инаково, все и то, и другое или все ни то, ни другое? И все ли опирается на причины, поскольку все можно рассматривать как порождаемое различными причинами?

— Тогда это, брахман! [в общей сложности уже] 11 [софизмов] локаят⁷.

— Далее, господин Гаутама! [можно ли считать, что] ничего не определимо или все определимо, есть Атман или нет Атмана, есть этот мир или нет этого мира, есть другой мир или нет другого мира, или же [он] и есть и [его] нет, есть

ет еще только лишь возможность отстранения сознания от необходимости допускать существование внешних вещей.

⁷В тексте: *prathamam lokāyatam*.

освобождение или нет освобождения, все мгновенно или ничто не мгновенно, являются ли пространство, прекращение потока сознания без рефлексии и нирвана обусловленными, либо же необусловленными, и есть ли промежуточное существование или его нет⁸?

На это я ответил ему, Махамати:

— Если так, то это, брахман! твои [софизмы] локаяты, не мои, и только твои. Я, брахман! [считаю возможным] описать [этот] тройственный мир как имеющий причину [своего существования] в безначальных развертываниях остаточных следов установки на «раздвоение». И это «раздвоение», брахман! распространяется из отсутствия постижения того, что есть лишь [отражение] содержания собственного сознания и нет отражения внешних вещей. Учение брахманистов о том, что познание есть [результат] контакта Атмана, индрий и объектов, не мое. И я, почтенный брахман! не сторонник учения о причинности и не отрицатель его, но учу об обусловленном возникновении состояний существования, признавая, что мир держится на «раздвоении», обусловленном субъектно-объектным различием⁹. Но это и не постигается такими как ты и другими, которые держатся за идеи Атмана и континуальности.

Что же касается пространства, прекращения потока сознания без рефлексии и нирваны, то они, Махамати! существуют [лишь] в [наших] калькуляциях, в реальности же непостижимы. Что же говорить об [их] созданности?!

⁸ В последнем случае подразумевается доктрина сансары некоторых школ традиционного буддизма — сарвастивадинов, самматиев и пурвашайлов (андхаки), — согласно которой между жизненными потоками *A* и *B* располагается, между смертью первого и рождением второго, еще переходное «временное пространство» (*антарабхава*), в течение которого опосредуется переход одной серии существования в другую. Остальные школы традиционного буддизма, прежде всего стхавиравадины, выступили против этой инновации. В предпоследнем случае — выделение трех дхарм в класс абсолютных (необусловливаемых) в таблице дхарм у сарвастивадинов.

⁹ Здесь и далее составители «Ланкаватара-сутры» представляют Будду истинным основоположником виджнянавады.

И вновь, Махамати! брахман-локаятик спросил меня:

— Обусловлен ли, господин Гаутама! этот тройственный мир незнанием, вожделением и действием, или не обусловлен?

— Это [еще] два [софизма] локаяты.

— Но не правда ли, господин Гаутама! что все сущее включается либо в общее, либо в особенное?

— И это, брахман! также [софизм] локаяты. И любая, брахман! активность ума, ведущая к «раздвоению», [обусловленному] привязанностью к внешним объектам, будет локаятой.

И вновь, Махамати! брахман-локаятик спросил меня:

— [В таком случае], господин Гаутама! существует ли какой-либо [вид дискурса] помимо локаят? Ведь любое, господин Гаутама! утверждение, осуществляемое любой школой посредством различных слов и значений, а также аргументов, примеров и заключений, будет моим.

— Но есть, брахман! и то, что не твое, хотя [оно] и есть утверждение, и выражается посредством различных слов и значений, и в нем не отсутствует выражение смысла.

— И что же это такое?

— Это такое, брахман! несофистическое рассуждение, в которое не может проникнуть ум [таких, как] ты и представителей всех школ, которые привязываются к миру вследствие «раздвоенности» в связи с несуществующим посредством [воображения] внешних объектов. Прекращение этой «раздвоенности» означает, что «раздвоенность» не функционирует вследствие обнаружения того, что сущее и не-сущее относятся лишь к содержанию сознания, и вследствие прекращения фиксации внешних объектов «раздвоение» устанавливается в собственном месте¹⁰. Потому это рассуждение не [по софистике] локаяты есть мое, не

¹⁰Смысл в том, что после осознания отсутствия внешних объектов вследствие применения специальной дисциплины сознания, детально разработанной в йогачаре, сама идея субъектно-объектной оппозиции должна перестать получать «питание» через «профанический» опыт и таким образом постепенно сходить на нет.

твое. «Устанавливается в собственном месте» — значит «не функционирует», и поскольку «раздвоение» [больше] не возникает, его функционирование прекращается. Вот это, брахман! не будет локаятой. Короче говоря, брахман! везде, где имеет место «приход» и «уход» сознания, [его] подвижность, устремленность, «искательство», привязанность, аффект, философское воззрение, философский взгляд, «установленность», соприкосновение, привязанность к разнообразным знакам, соединение существ¹¹ и привязанность к причинам вожеления, имеет место локаята, которая твоя, а не моя.

Так меня, Махамати! вопрошал пришедший [ко мне] брахман, и когда я его отпустил, [он] молча ушел.

¹¹В тексте: ... saṃgatīḥ sattvānāṃ. Д. Судзуки отмечает, что, согласно другим версиям, sattvānāṃ замещается saṃtatīḥ. В таком случае речь идет о «континуальности», которая следует сразу за «соединением».

Библиография

ЭНЦИКЛОПЕДИЧЕСКИЕ ИЗДАНИЯ

- Индуизм. Джайнизм. Сикхизм, 1996 — Индуизм. Джайнизм. Сикхизм. Словарь: Словарь / Под общ. ред. М. Ф. Альбедиль, А. М. Дубянского. М., 1996.
- Encyclopedia of Indian Philosophies, 1996 — Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. VII. Abhidharma Buddhism to 150 A. D. / Ed. by K. H. Potter e. a. Delhi, 1996.
- Liddell, Scott, 1940 — *Liddell H. G., Scott R.* Greet-English Lexicon. Vol. I. Oxf., 1940.
- Wörterbuch der Philosophie, 1989 — Historisches Wörterbuch der Philosophie / Hrsg. von J. Ritter. Bd 7. Basel; Stuttgart, 1989.
- Malalasekera, 1960 — *Malalasekera G.* Dictionary of Pali Proper Names. Vol. 1–2. L., 1960.
- Monier-Williams, 1970 — *Monier-Williams M.* A Sanskrit-English Dictionary. Oxf., 1970 (1st. Ed. 1899).
- Rhys Davids, Stede, 1993 — *Rhys Davids T. W., Stede W.* Pali-English Dictionary. Delhi, 1993 (1st. Ed. 1921–1925).

ИСТОЧНИКИ

(издания и переводы)

- Аристотель, 1978 — *Аристотель.* Сочинения в 4 т. Т. 2. М., 1978.
- Будон, 1999 — *Будон Ринчендуб.* История буддизма / Пер. с тибетского Е. Е. Обермиллера; Пер. с английского А. М. Донца. СПб., 1999.
- Вопросы Милинды, 1989 — Вопросы Милинды (Милиндапаньха) / Пер. с пали, предисловие, исследование и комментариев А. В. Парибка. М., 1989 (Памятники письменности Востока XXXVI).

- Диоген Лаэртский, 1986 — *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1986.
- Древняя Индия, 1990 — История и культура Древней Индии. МГУ, 1990.
- Кант, 1994 — *Кант И.* Собрание сочинений в восьми томах. М., 1994.
- Паяси-сутта, 1990 — Паяси-сутта (пер. А. В. Парибка) // История и культура древней Индии: Тексты / Сост. А. А. Вигасин. МГУ, 1990.
- Платон, 1968–1972 — *Платон*. Сочинения в трех томах. М., 1968–1972.
- Ригведа, 1989–1999 — *Ригведа* / Изд. подгот. Т. Я. Елизаренковой. Т. I–III. М., 1989–1999.
- Тевиджджа-сутта, 1980 — Тевиджджа-сутта (пер. В. В. Вертоградовой) // Хрестоматия по истории Древнего Востока. Ч. II. М., 1980.
- Упанишады, 1967 — Упанишады / Пер. с санскр., предисл. и коммент. А. Я. Сыркина. М., 1967.
- Фрагменты греческих философов, 1989 — Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1 / Изд. подгот. А. А. Лебедевым. М., 1989.
- Āṅguttara Nikāya, 1885–1900 — The Āṅguttara Nikāya / Ed. by R. Morris and E. Hardy. 4 Volumes. L., 1885–1900.
- Aśvaghōṣa, 1936 — The Buddhacarita of Aśvaghōṣa. Pt 1. Sanskrit Text / Ed. by E. H. Johnston; Pt 2: Cantos I—XIV / Transl. by E. H. Johnston. Calcutta, 1936.
- Dialogues of the Buddha, 1899 — Dialogues of the Buddha / Transl. from Pali by T. W. Rhys Davids. Pt 2. Oxf., 1899.
- The Dīgha Nikāya. Vol. I–III / Ed. by T. Rhys Davids and J. E. Carpenter. L., 1890–1911.
- Dīghanikāya, 1913 — Dīghanikāya. Das Buch der langen Texte, des Buddhistischen Kanons in Auswahl übers. von R. O. Franke. Goettingen; Lpz., 1913.
- Frauwallner, 1956 — Die Philosophie des Buddhismus von E. Frauwallner. B., 1956.
- Jaina Sutras, 1895 — Jaina Sutras. Pt 2. Uttarādhyāyana and Sūtrakṛtāṅga / Transl. from orig. Prakrit by H. Jacobi // The Sacred Books of the East Oxf., 1895. Vol. 45.
- Laṅkāvatāra-sūtram, 1963 — Saddharma-Laṅkāvatārasūtram / Ed. by P. L. Vaidya. Darbhanga, 1963.

- Majjhima Nikāya, 1948–1951 — The Majjhima Nikāya / Ed. by V. Trenckner and R. Chalmers, Vol. 1–3. L., 1948–1951.
- Majjhima-Nikāya, 1957 — The Collection of the Middle Length Sayings (Majjhima-Nikāya). Vol. 2 / Transl. from the Pali by I. B. Horner. L., 1957.
- Samyutta Nikāya, 1884–1904 — Samyutta Nikāya / Ed. by L. Feer, Vol. 1–6. L., 1884–1904.
- Satapatha-brahmanam, 1938 — Satapatha-brahmanam (ṣaṭkandāt-makah). Kāśī, 1938.

ЛИТЕРАТУРА

- Бехерт, 1993 — *Бехерт Х.* Противоречия в датировке паринирваны Будды и источники тхеравадинской хронологии // Вестник древней истории. 1993. № 1.
- Бонгард-Левин, 1985 — *Бонгард-Левин Г. М.* Индия в древности. М., 1985.
- Елизаренкова, Топоров, 2003 — *Елизаренкова Т. Я., Топоров В. Н.* Язык пали. М., 2003.
- Жмудь, 1990 — *Жмудь Л. Я.* Пифагор и его школа. Л., 1990.
- Коллинз, 2002 — *Коллинз Р.* Социология философий. Глобальная история интеллектуального изменения. Новосибирск, 2002.
- Лидова, 1992 — *Лидова Н. Р.* Драма и ритуал в древней Индии. М., 1992.
- Лысенко, 2003 — *Лысенко В. Г.* Ранний буддизм: религия и философия. Учебное пособие. М., 2003.
- Людвиг Витгенштейн, 1993 — Людвиг Витгенштейн: человек и мыслитель / Пер. с английского; сост. и послесл. В. П. Руднева. М., 1993.
- Маковельский, 1940–1941 — *Маковельский А.* Софисты. Вып. 1–2. Баку, 1940–1941.
- Ольденберг, 1905 — *Ольденберг Г.* Будда. Его жизнь, учение и община. М., 1905.
- Рис-Дэвидс, 1901 — *Рис-Дэвидс Т.* Буддизм. СПб., 1901.
- Розенберг, 1991 — *Розенберг О. О.* Труды по буддизму. М., 1991.
- Сокулер, 1994 — *Сокулер З. А.* Людвиг Витгенштейн и его место в философии XX в. М., 1994.
- Соловьев, 1901–1903 — *Соловьев В. С.* Собрание сочинений. СПб., 1901–1903.

- Терентьев, 1984 — *Терентьев А. А.* К интерпретации логико-методологических схем индийской религиозной философии // *Философские вопросы буддизма.* Новосибирск, 1984.
- Томас, 2003 — *Томас Э.* Будда: история и легенды. М., 2003.
- Топоров, 1971 — *Топоров В. Н.* О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией мирового дерева // *Труды по знаковым системам.* V. Тарту, 1971.
- Хейзинга, 1992 — *Хейзинга И.* Homo Ludens. М., 1992.
- Шичалин, 2000 — *Шичалин Ю. А.* История античного платонизма в институциональном аспекте. М., 2000.
- Шохин, 1988 — *Шохин В. К.* Древняя Индия в культуре Руси. М., 1988.
- Шохин, 1994 — *Шохин В. К.* Брахманистская философия. Начальный и раннеклассический периоды. М., 1994.
- Шохин, 1994 а — *Шохин В. К.* Санкхья-йога и традиция гностицизма // *Вопросы философии.* 1994. № 7–8.
- Шохин, 1995 — *Шохин В. К.* История индийской философии. Первые философы Индии. Программа курса. М., 1995.
- Шохин, 1997 — *Шохин В. К.* Первые философы Индии. Учебное пособие для университетов и вузов. М., 1997.
- Шохин, 1999 — *Шохин В. К.* Буддийский пантеон в становлении (по текстам Дигха-никаи) // *Фольклор и мифология Востока в сравнительно-типологическом освещении.* М., 1999.
- Шохин, 2004 — *Шохин В. К.* Школы индийской философии. Период формирования IV в. до н. э. — II в. н. э. М., 2004.
- Щербатской, 1995 — *Щербатской Ф. И.* Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Ч. 1. СПб., 1995.
- Эрман, 1980 — *Эрман В. Г.* Очерк истории ведийской литературы. М., 1980.
- Юнг, 1988 — *Юнг К. Г.* Различие восточного и западного мышления // *Философские науки.* 1988. № 10.
- Varua, 1970 — *Varua B.* A History of Pre-Buddhist Indian Philosophy. Delhi etc., 1970 (1st Ed. 1921).
- Basham, 1981 — *Basham A. L.* History and Doctrine of the Ājīvikas. A Vanished Indian Religion, Delhi etc., 1981.
- Behert, 1983 — *Behert H.* The Date of the Buddha Reconsidered // *Indologica Taurinensia,* 1983. Vol. 10.
- Bonus, 1979 — *Bonus T.* The Presocratic Philosophers. Vol. 1. L., 1979.

- Caillat, 1987 — *Caillat C.* Mahavira // The Encyclopedia of Religion. Ed. by M. Eliade. Vol. 9. N. Y., 1987.
- Carter 1987 — *Carter J. R.* Buddhaghosa // The Encyclopedia of Religion. Ed. by M. Eliade. Vol. 2. N. Y., 1987.
- Chesterton, 1924 — *Chesterton G. K.* St. Francis of Assisi. N. Y., 1924.
- Cousins, 1987 — Buddha // Routledge Encyclopedia of Philosophy / Ed. by E. Craig. Vol. 2. L.; N. Y., 1998.
- The Dates of the Historical Buddha, 1991 — The Dates of the Historical Buddha. Die Datierung des Historisches Buddhas / Ed. H. Behert. Göttingen, 1991.
- Daya Krishna, 1992 — Daya Krishna. Indian Philosophy: A Counter Perspective. Delhi, 1992.
- Faddegon, 1926 — *Faddegon B.* The Catalogue of Sciences in the Chāndogya-Upaniṣad (VII. 1. 2) // Acta Orientalia (Leiden), 1926. Vol. 4.
- Franke, 1904 — *Franke O.* Kant und die altindische Philosophie // Zur Erinnerung an E. Kant. Halle, 1904.
- Hacker, 1983 — *Hacker P.* Inklusivismus. // Inklusivismus: Eine indische Denkform / Herausg. von G. Oberhammer. Wien, 1983.
- Halbfass, 1981 — *Halbfass W.* Indien und Europa. Perspektiven ihrer geistigen Begegnung. Basel/Stuttgart, 1981.
- Inada, 1979 — *Inada K.* Problematics of the Buddhist nature of the self // Philosophy East and West. 1979. Vol. 29.
- Jayatilleke, 1963 — *Jayatilleke K. N.* Early Buddhist Theory of Knowledge. L., 1963.
- Jain, Upadhye, 1974 — *Jain H., Upadhye A. N.* Mahāvīra: His Times and His Philosophy of Life. New Delhi, 1974.
- Keith, 1923 — *Keith A. B.* Buddhist Philosophy in India and Ceylon. Oxf., 1923.
- Larson, Deutsch, 1988 — Interpreting Across Boundaries. New Essays in Comparative Philosophy / Ed. by G. J. Larson and E. Deutsch. Princeton, 1988.
- Lancaster 1987 — *Lancaster L. R.* Literature of Buddhism (Canonization) // The Encyclopedia of Religion / Ed. by M. Eliade. Vol. 2. N. Y., 1987.
- Law, 1947 — *Law B. Ch.* Mahāvīra: His Life and Teachings. L., 1937.
- Lloyd, 1979 — *Lloyd G. E. R.* Magic Reason and Experience: Studies in the Origin and Development of Greek Science. Cambridge, 1979.

- Masson-Oursel, 1923 — *Masson-Oursel P.* Philosophie comparée. P., 1923.
- Miyamoto, 1960 — *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.
- Murti, 1955 — *Murti T. R. V.* The Central Philosophy of Buddhism. A Study of the Madhyamika System. L., 1955.
- Mylius, 1983 — *Mylius K.* Geschichte der Literatur im alten Indien. Lpz., 1983.
- Nakamura 1980 — *Nakamura H.* Indian Buddhism. A Survey with Bibliographical Notes. Tokyo, 1980.
- Ñāṇamoli, 1972 — *Ñāṇamoli B.* The Life of the Buddha as it Appears in the Pali Canon: The Oldest Authentic Record. Kandy, 1972.
- Ogden, Richard, 1923 — *Ogden C. K., Richards I. A.* The Meaning of Meaning. L., 1923.
- Oldenberg, 1881 — *Oldenberg H.* Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde. B., 1881.
- Oldenberg, 1915 — *Oldenberg H.* Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus. Göttingen, 1915.
- Pye, 1979 — *Pye M.* The Buddha. L., 1979.
- Raju, 1953–1954 — *Raju P. T.* The Principle of Four-Cornered Negation in Indian Philosophy // Review of Metaphysics. 1953–1954. Vol. 7.
- Ryle, 1953 — *Ryle G.* Categories // Essays on Logic and Language / Ed. by A. Flew. Second Series. Oxf., 1953.
- Shokhin, 1993 — *Shokhin V.* Ancient Samkhya-Yoga: An Aspect of Tradition // History of Indian Philosophy: A Russian Viewpoint. New Delhi, 1993.
- Schrader, 1902 — *Schrader F. O.* Über den Stand der indischen Philosophie zur Buddhas und Mahāvīras. Lpz., 1902.
- Schmidt, 1829 — *Schmidt I. J.* Geschichte der Ost-Mongolen. St. Petersburg, 1829.
- Schumann, 1993 — *Schumann H. W.* Der historische Buddha. Leben und Lehre des Gotama. München, 1993.
- Schumann, 1997 — *Schumann H. W.* Buddhismus: Stifter, Schulen und Systeme. München, 1997.
- Ui, 1917 — *Ui H.* The Vaishesika Philosophy. L., 1917.
- Warder 1967 — *Warder A.* Pali Metre. A Contribution to the History of Indian Literature. L., 1967.

-
- Winternitz, 1983 — *Winternitz M.* History of Indian Literature / A New Authoritative English Translation by V. S. Sharma. Vol. II. Buddhist Literature and Jaina Literature. Delhi etc., 1983.
- Wittgenstein, 1958 — *Wittgenstein L.* The Blue and Brown Books. Oxf., 1958.

Содержание

Предисловие	3
1. «Индийская философия» и индийская философия	6
2. Основные периоды истории индийской философии	16
3. Философия и «дофилософия»	34
4. Философия и «предфилософия»	46
5. Эпоха первых философов. Основные источники, общие характеристики	60
6. Предметы и участники шраманского дискуссионного клуба	75
7. Локаятики, семейства Сабхьи, Саччаки и другие эристы	84
8. Аджита Кесакампала и другие материалисты	96
9. Пурана Кассапа и его философия имморализма	104
10. Пакудха Каччаяна и его «атомистический метод»	111
11. Маккхали Госала и его пандетерминизм	120
12. Арада Калама — первый санкхьяик и йогин	135
13. Первые брахманы-традиционалисты	147
14. Поттхапада и Ваччхаготта — паривраджаки-«метафизики»	153
15. Утгахамана и паривраджаки-«моралисты»	164
16. Дигханакха и Санджая Белаттхипутта: парадокс радикального нигилизма и разработка «антитетралеммы»	170
17. Джина Махавира: философия «активизма» и контекстуальной истины	182
18. Будда: философия «срединного пути»	201
19. Индийские и греческие философы	241
20. Начальная и последовавшая индийская философия	262
Приложение	265
Брахмаджала-сутта	270
Саманнапхала-сутта (1–33)	318
Апаннака-сутта	332
Поттхапада-сутта	347
Аггиваччхаготта-сутта	368
Ашвагхоша. Буддачарита (Глава XII)	375
Маханидана-сутта	395
Ланкаватара-сутра (из Главы 3)	408
Библиография	415

Учебное издание

Шохин Владимир Кириллович

**Индийская философия. Шраманский период
(середина I тысячелетия до н. э.)**

Редакторы *В. Э. Кувалдина, В. В. Серебровский*

Обложка художника *Е. А. Соловьевой*

Корректор *А. И. Овчинникова*

Компьютерная верстка *Ю. Ю. Тауриной*

Подписано в печать 28.11.2006. Формат 84 × 108¹/₃₂.
Печать офсетная. Усл. печ. л. 22,26. Тираж 1000 экз. Заказ 577

Издательство СПбГУ.
199004, Санкт-Петербург, В. О., 6-я линия, д. 11/21
Тел. (812)328-96-17; факс (812)328-44-22
E-mail: editor@unipress.ru
www.unipress.ru

По вопросам реализации обращаться по адресу:
С.-Петербург, В. О., 6-я линия, д. 11/21, к. 21
Телефоны: 328-77-63, 325-31-76
E-mail: post@unipress.ru

Типография Издательства СПбГУ.
199061, С.-Петербург, Средний пр., 41.

Широкий выбор научной, образовательной, справочной
литературы в объединенной книготорговой сети
«Книги университетских издательств»

в Санкт - Петербурге:

Книготорговая сеть Издательства СПбГУ

Магазин № 1 «Vita Nova»:

Университетская наб., 7/9

Тел. 328-96-91;

E-mail: vitanova@it13850.spb.edu

Филиал № 2:

Петродворец, Университетский пр., 28

Тел. 428-45-91

Филиал № 3:

В. О., 1-я линия, 26

Тел. 328-80-40

Филиал № 5:

Петродворец, Ульяновская ул., 1

(физический факультет)

Филиал № 6 «АКМЭ»:

В.О., Менделеевская линия, дом. 5

(здание исторического и философского факультетов)

Филиал № 7:

В. О., наб. Макарова, 6

(факультет психологии)

Филиал № 8:

Университетская наб., 11

(в холле филологического факультета)

Книжный магазин «Александрийская библиотека»

Наб. р. Фонтанки, 15 (здание РХГА)

в М о с к в е :

Книжные ассортиментные кабинеты Издательств МГУ и СПбГУ

Воробьевы горы, ул. Хохлова, 11

(здание типографии МГУ)

Б. Никитская, 5/7

(здание Издательства МГУ)

В.К.Шохин

ИНДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

ШРАМАНСКИЙ ПЕРИОД

Шохин Владимир Кириллович (род. 1951) — доктор философских наук, профессор, заведующий сектором философии религии Института философии РАН и кафедрой метафизики и сравнительной теологии Государственного университета гуманитарных наук. Области научных интересов — индийская философия, философская компаративистика, философия религии, теология, аксиология. Автор монографий: Брахманистская философия: начальный и раннеклассический периоды. М., 1994; Лунный свет санкхьи. Ишваракришна, Гаудапада, Вачаспати Мишра. М., 1995; Сутры философии санкхьи: «Таттвасамаса», «Крамадипика», «Санкхья-сутры», «Санкхьясутра-вритти». М., 1997; Первые философы Индии. М., 1997; Ньяя-сутры. Ньяя-бхашья. Историко-философское исследование, перевод с санскрита, комментарий. М., 2001; Школы индийской философии: период формирования (IV вв. до н.э. II в. н.э.). М., 2004; Стратификации реальности в онтологии адвайта-веданты. М., 2004.



9 785288 040856