

В.С. КОСТЮЧЕНКО

КЛАССИЧЕСКАЯ
ВЕДАНТА
И
НЕОВЕДАНТИЗМ



1
K-72 В.С. КОСТЮЧЕНКО

КЛАССИЧЕСКАЯ ВЕДАНТА И НЕОВЕДАНТИЗМ



МОСКВА «МЫСЛЬ» 1983



0140

РЕДАКЦИИ
ФИЛОСОФСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Рецензенты:
докт. филос. наук А. Д. Литман
докт. филос. наук М. Т. Степанянц

К72 Костюченко В. С.
Классическая веданта и неоведантизм. — М.:
Мысль, 1983. — 272 с.
В пер.: 1 р. 10 к.

В книге анализируется история веданты — одной из древнейших философских школ Индии. Автор показывает, как формировались идеи веданты в знаменитых памятниках древнеиндийской мысли («Упанишад», «Гита», «Брахма-сутра»), как происходило выделение трех главных направлений в рамках веданты и, наконец, как трансформировались эти направления в период Нового времени. Особое внимание уделяется видоизменению ведантистских идей в трудах таких выдающихся мыслителей Индии XIX—XX вв., как Вивекананда, Тагор, Гхош, Ганди, Радха-кришнан.

Книга предназначена для преподавателей, аспирантов, студентов, а также для тех, кто интересуется историей индийской философии и в более широком плане — историей индийской культуры.

К 0302010000-056 12-83
004(01)-83

ББК 87.3(3)
1Ф

© Издательство «Мысль» 1983



ВВЕДЕНИЕ

Предлагаемая читателю работа посвящена истории одной из самых древних, влиятельных, богатых разнообразием форм проявления и «живучих» философских традиций. На протяжении трех тысячелетий эта традиция формировалась, развивалась, видоизменялась, накладывая глубокий отпечаток не только на ход развития индийской философской мысли, но и на эволюцию индийской культуры в целом. При всей эзотеричности большинства ведантистских памятников и учений «мир веданты» никогда не был обособленным мирком: множество нитей связывало его с самыми различными сторонами индийской жизни, если не прямо, то косвенно — через мораль, религию, искусство (а в Новое время и через политику).

Но прежде всего влияние веданты обнаруживается, конечно, в сфере истории индийской философии. В древности эта традиция наследует ряд главных идей упанишад, а история ее возникновения представляет собой одну из самых важных глав в истории формирования индийской философии в целом.

В средние века веданта, на свой лад ассимилировав ряд идей, развиваемых в русле иных традиций (в частности, в буддизме и санхье), выдвигается на первый план в качестве наиболее авторитетного (в социальном контексте) и ортодоксального (в контексте религиозном) учения.

В Новое и новейшее время духовная монополия веданты была в значительной мере подорвана. В этот период в Индии не только возрождаются натуралистические (а отчасти и материалистические) традиции древности, но и происходит усвоение ряда западноевропейских философских учений. В XX в. важным фактором в духовной жизни страны становится марксизм, появляются и получают широкое распространение труды индийских философско-марксистов. И все же веданта по-прежнему остается влиятель-

нейшей философской традицией. К ней принадлежит целая плеяда всемирно известных индийских мыслителей — от Рам Мохан Рая и Рамакришны до Рабиндраната Тагора и С. Радхакришнана. Представители этой традиции составляют весьма многочисленную группу в академических и университетских кругах Индии, а количество индийских публикаций по проблемам веданты значительно больше, чем по проблематике любой иной философской школы. Порою ведантистская традиция выступает в самых неожиданных обличьях. Так, в 1975 г. ведущие теоретики КПИ приняли участие в обсуждении книги Б. Дешпанде «Вселенная веданты»¹. В ходе этого обсуждения была подвергнута критике попытка автора упомянутой книги представить веданту в виде... теоретического источника марксизма!

В «модернизированной» трактовке веданты у Б. Дешпанде оказалась полностью «затемнена» ее вполне конкретная историческая связь с *религиозной* традицией в Индии. А между тем история веданты от упомянутой традиции просто неотделима. Не обращая так или иначе к веданте, невозможно сколько-нибудь серьезно осмыслить ни перехода от ведизма к брахманизму, а затем индуизму, ни борьбу шиваистского и вишнуистского течений в индуизме (переплетающуюся с борьбой ведантистских направлений), ни «реформацию» индуизма в Новое время (переплетающуюся с «модернизацией» веданты). Но если индуизм многим обязан веданте, то и веданта ничуть не меньше обязана индуизму, не в последнюю очередь обусловившему ее влияние и «живучесть» и способствовавшему проникновению проповедуемых ею моральных принципов в обыденное сознание миллионов индийцев. Это обстоятельство следует подчеркнуть в особенности, поскольку порою именно эти моральные принципы оказываются — в условиях растущей секуляризации — последним оплотом ведантистского спиритуализма. По словам одного из виднейших теоретиков КПИ, Ш. Г. Сардесаи, «в Индии встречается определенное количество людей, которые в общем и целом придерживаются рационалистического и научного взгляда на жизнь и ее проблемы, но вместе с тем считают, что веданта с ее спиритуализмом представляет собой наиболее решающую и определяющую основу для этических ценностей жизни»².

Укоренению в обыденном сознании миллионов индийцев различных сторон ведантистской традиции в немалой

степени способствовали и ее связи с индийской *литературой* и *искусством*. В самом деле, уже в прославленном эпосе Индии — «Махабхарате» — драма идей занимает не менее важное место, чем драма событий, а среди этих идей почетное место принадлежит ведантистским. Ведь один из самых значительных памятников веданты — «Бхагавадгита» — часть «Махабхараты». И таким образом обстояло дело не только в древности, но и в средние века. Один из известнейших образцов драматургии этого периода, так называемая «Прабодхачандродая» (дословно — «Восход луны знания») Кришна Мишры (XI в.), представляет собою аллегорическое изображение борьбы ортодоксально-ведантистских идей с идеями противников ортодоксии. При этом даже имена героев драмы почерпнуты из ведантистской этики, обозначая ряд проповедуемых ею добродетелей и осуждаемых ею пороков.

Многообразны связи веданты и с индийской поэзией: порою крупнейшие ведантистские мыслители оказываются одновременно и незаурядными поэтами (таков Шанкара), порою поэтические творения играют существенную роль в генезисе тех или иных направлений в веданте (таковы гимны тамильских поэтов, принадлежащие к традиции бхакти, в их отношении к Раманудже и вишишта-адвайте), порою же поэты в значительной мере выступают как наследники уже сложившегося ведантистского направления (таковы Тулси Дас и Кабир по отношению к все тому же Раманудже)³. Да и в Новое время мы находим немало ведантистских мотивов в лирике Рабиндраната Тагора.

Ведантистские мотивы нашли свое отражение и в произведениях индийского изобразительного искусства⁴. Популярнейшие (и чрезвычайно многозначные) символы, используемые в нем, получают наряду с изначальными мифологическими и религиозными также и ведантистские трактовки. Таковы, например, лебедь и лотос, «мировое колесо» и «мировое дерево» с находящимися наверху корнями (в ведантистской традиции соответственно символы души — пуруши, атмана и ее незапятнанности страстями — вайрагьи, а также «круговорота времени» и его вневременного истока — Брахмана). Порою в одном образе оказываются слиты воедино многочисленные представления, связанные с идеями веданты. Таков знаменитый образ танцующего Шивы — Натараджа («царя танцовщиков»). Примечательно, что и сам этот образ, и разнообразные его конкретные воплощения в индийском искус-

стве породили со времен средневековья целый комплекс комментаторских работ, разъясняющих его скрытый смысл. Среди комментаторов оказались и ведантские авторы (включая Шанкару)⁵. Сейчас уже трудно четко разграничить историю образа и историю его интерпретаций. Как бы то ни было, большинство его комментаторов, включая и современных, сходятся в том, что образ символизирует такие фундаментальные ведантские идеи, как порождение мира в ходе божественной «игры» (лила), «скрытость» его сущности — от непосвященных — пеленой «мировой иллюзии» (майя), возможность — для посвященных — достигнуть «освобождения» (мокша) от этой иллюзии и от вовлеченности в поток становления. По мнению многих комментаторов, в образе наглядно представлено единство в (ведантски трактуемом) мировом целом таких противоположностей, как время — вечность, созидание — разрушение, благоприятное — неблагоприятное, устрашающее — снимающее страх, ослепляющее — ведущее к «прозрению»⁶.

Эти связи ведантской традиции с литературой и искусством с особой настойчивостью стали использоваться ее сторонниками в Новое время, когда вслед за Вивеканандой, выдвинувшим лозунг «практической», доступной всем веданты, выступил целый ряд популяризаторов ее как в Индии, так и за ее пределами. Для целей такой популяризации были привлечены сотни притч, аллегорий, сюжетов, часто восходящих к седой древности⁷.

Впрочем, сама эта популяризация была знаменем времени. Уже у Вивекананды она неотделима от его социально-реформаторской деятельности. Впоследствии она окажется тесно связанной с потрясшими Индию очистительными политическими бурями, с движением, принесшим ей в середине нашего века *независимость*. Лидеры этого движения — Тилак, Ауробиндо (в начале века), Махатма Ганди были одновременно и крупнейшими мыслителями неоведантской ориентации. Даже Джавахарлал Неру подчеркивал свои симпатии к веданте (хотя и был далек от мистико-религиозных сторон ведантской традиции)⁸. К числу неоведантских мыслителей принадлежал и один из первых президентов независимой Индии — С. Радхакришнан. Все это не могло не способствовать росту влияния и авторитетности ведантских идей как в Индии, так и за ее пределами.

Что касается роли этих идей, то она была в обоих

случаях весьма неоднозначна. Так, в Индии ряд передовых мыслителей начиная с XIX в. пытались выразить свои гуманистические, антифеодальные и антиколониальные устремления, пользуясь языком ведантских понятий и в то же время радикально пересматривая и видоизменяя многие из них. Но к веданте же, разумеется в ее ортодоксальной, окостеневшей, санкционирующей социальную иерархию форме, прибегали и их противники, идеологи, представляющие интересы феодальных, компрадорских, коммуналистских сил индийского общества. С ходом времени эти идеологи стали «осваивать» в духе ортодоксии и приспосабливать к своим интересам также и определенные (прежде всего религиозно-мистические) аспекты неоведантского наследия (одновременно отказываясь от его гуманистических сторон)⁹.

Столь же неоднородны по своему характеру были и западноевропейские (и американские) рецепции ведантских идей. С одной стороны, веданта становилась «модной» в результате кризиса и распада традиционных религиозных установлений, растущей духовной опустошенности ряда слоев буржуазного общества, утративших былые ценности и не обретших новые, попыток уйти от грозных проблем современности в экзотические мирки восточных по своему происхождению религиозных течений. Именно эти мотивы приводили и приводят немало людей в распространенные ныне на Западе секты, пропагандирующие в вульгаризированном и примитивизированном виде идеи веданты и индуизма («кришнаиты», школа «трансцендентальной медитации», «Арика» и т. п.). В большинстве случаев именно они побуждают к вступлению в различного рода ведантские ассоциации, действующие в западноевропейских странах и США, включая «миссию Рамакришнев» (правда, уровень здесь несколько иной, и среди членов таких ассоциаций немало представителей мира искусства — писателей, артистов, художников). И все же интерес к веданте на Западе был связан и с иными мотивами — с критикой противоречий буржуазной цивилизации (хотя бы и проводимой с утопических и романтических позиций), гуманистическими поисками, стремлением к лучшему взаимопониманию народов (через ознакомление с их культурно-историческими традициями). И в этой связи можно назвать немало имен — от Эмерсона и Торо до Г. Гессе, О. Хаксли и Ромен Роллана¹⁰. Все эти разнообразные мотивы и находят свое выражение в много-

численных посвященных веданте сборниках, которые периодически публикуются на Западе¹¹.

Из сказанного достаточно ясно, насколько актуальной является задача исследования того влиятельнейшего направления в индийской философской мысли XIX—XX вв., которое получило название *неоведантизма*. Такое исследование — одна из важнейших целей настоящей работы. Тематически она в значительной мере связана с двумя уже опубликованными нами монографиями о Шри Ауробиндо («Интегральная веданта». М., 1970) и Свами Вивекананде («Вивекананда». М., 1977). Однако здесь речь пойдет уже не об отдельных представителях упомянутого направления, а о его сущности. Невозможно уяснить себе специфику неоведантизма, не обращаясь к его предистории, а именно к *классической* (древней и средневековой) веданте. Ведь уже в XIX в. крупнейшие представители складывающегося неоведантизма возобновляют и видоизменяют идеи всех трех главных течений (или школ) классической веданты (адвайта, вишишта-адвайта, двайта). Параллельно с этим идет обращение к «истокам», а именно «тройной основе» (прастхана трайя) всех ведантистских течений (упанишады, «Бхагавадгита», «Брахма-сутра»), равно как и к такому «прафеномену» ведийской традиции, как гимны вед. Разумеется, при этом речь идет не о простом возврате к упомянутым «истокам», а о *переосмыслении* классических памятников.

Таким образом, структура работы определена уже исходя из этой ретроспективной точки зрения. Однако основные разделы ее отражают, разумеется, не только логику «ведантистского возрождения», но прежде всего логику исторического развития веданты в целом. В этом смысле речь идет о трех главных этапах истории веданты. Первый (раздел «Истоки») охватывает обширный период от начала I-го тысячелетия до н. э. до начала нашей эры. Это период *зарождения* и *формирования* главных идей и концепций веданты, а также их своего рода «первичной систематизации» (в «Брахма-сутре»). Второй этап («Главные течения») охватывает примерно семь столетий (VII—XIV вв.). Это период *дивергенции* основных направлений внутри веданты и окончательного оформления классических ведантистских систем. Наконец, третий этап — это время *трансформации* классической традиции под влиянием изменившейся социальной обстановки, взаимодействия культур Европы и Индии, развития антифеодального и ан-

тиколонизального движения, трансформации, основные направления которой наметились в XIX, а полностью выявились в первые десятилетия XX в.

Работа завершается рассмотрением первых десятилетий XX в. — времени, когда на арене индийской истории уже выступили такие крупнейшие мыслители неоведантистской ориентации, как Вивекананда и Ауробиндо, Тилак и Ганди, Тагор и Радхакришнан, определившие облик неоведантизма и принесшие ему мировую известность. Конечно, история ведантистской традиции на этом не завершается. С дальнейшими ее судьбами читатель сможет ознакомиться, обратившись к книге лауреата премии имени Д. Неру А. Д. Литмана «Философская мысль независимой Индии» (М., 1966).

Разумеется, настоящая работа не могла бы быть осуществлена без опоры на предшествующие исследования советских и зарубежных индологов, без учета накопленной к настоящему времени научной литературы, посвященной различным аспектам истории веданты. А объем этой литературы поистине огромен¹². Веданте отведено самое почетное место и в фундаментальных курсах истории индийской философии, и в популярных «введениях» в эту историю, созданных такими известнейшими историками философии, как С. Дасгупта, С. Радхакришнан, М. Хириянна, С. Чаттерджи, Д. Датта¹³. Каждый из них по-своему внес значительный вклад в изучение веданты (а Радхакришнан и в саму ее историю). У С. Дасгупты мы находим наиболее детальное, основанное на скрупулезнейшем изучении многочисленных источников изложение философских идей не только главных представителей веданты, но и ряда их менее известных последователей и учеников. С. Чаттерджи и Д. Датта умело отделили главные положения наиболее значительных из конкурирующих школ веданты от второстепенных. С. Радхакришнан способствовал углубленному изучению веданты как выявлением небезынтересных параллелей между учениями европейского и индийского идеализма, так и в особенности изданием блестящих комментированных переводов памятников, входящих в состав *прастхана трайи*. М. Хириянна осуществил интересное сопоставление категориальной структуры адвайты и вишишта-адвайты.

Многие другие индийские историки философии создали ряд ценных специальных исследований, посвященных различным памятникам, представителям и проблемам ведан-

тистской традиции. При работе над настоящей книгой так или иначе учитывались труды Х. Нарахари и К. Раджи, Н. А. Никама и Р. Д. Ранаде, С. Ч. Роя и С. К. Даса, Т. М. П. Махадевана, К. С. Мурти, П. Д. Деванандана, П. Н. Шринивасачари, Б. Н. К. Шармы, С. Л. Мальхотры и ряда других индийских авторов.

Исследованию веданты посвящено большое число трудов западноевропейских индологов. Само знакомство с памятниками древнеиндийской философской мысли в Западной Европе началось именно с публикации (в конце XVIII — начале XIX в.) двух частей из ведантистской «тройной основы» («Бхагавадгиты» и упанишад). Примечательно, что эти памятники немедленно привлекли к себе внимание таких «антиподов» в трактовке индийской философии, как Гегель и Шопенгауэр (второго заинтересовали упанишады, первый же проявил интерес преимущественно к «Гите»¹⁴). Впоследствии испытавший значительное влияние Шопенгауэра и его азицентристской установки П. Дейссен перевел последнюю часть «тройной основы» — «Брахма-сутру» и создал ряд фундаментальных (хотя и отличающихся апологетичностью) работ по философии упанишад и адвайта-веданты. В XX же веке в исследование веданты включились индологи большинства западноевропейских стран. При работе над настоящей книгой учитывались результаты наиболее ценных исследований Ж. Дюмезиля и Ж. Гонды, Б. Хейманн и Э. Фраувайлнера, А. Б. Кита и Р. Зенера, Г. Фейерштейна и Ван Бюитенена, М. Пьянтелли, О. Лакомба, Э. Дейч, С. Сьев и ряда других авторов.

Литература о веданте не только громадна по объему, но и весьма разнообразна по своему характеру. Порою о различных памятниках и школах ведантистской традиции речь идет в рамках истории индийской философии в целом (главы в соответствующих курсах, очерках, компендиях), порою — в рамках истории индийского идеализма¹⁵, порою — в рамках исследования отдельных периодов, течений, представителей, проблем веданты. Однако во всей этой многообразной литературе все еще нет, насколько нам известно, специального исследования, посвященного трем главным этапам истории веданты.

Нет его и в марксистской литературе о веданте. К сожалению, ведантистская традиция исследована философами-марксистами пока еще недостаточно. Так, до сих пор нет специальных работ философов-марксистов, посвященных главным течениям классической веданты. И все же в той

или иной связи различные проблемы истории ведантистской традиции неоднократно рассматривались в трудах марксистских историков философии. Так, о некоторых аспектах ведийской предфилософии писали Ш. А. Данге и Д. Косамби, о таких частях прастхана трайи, как упанишады и «Гита», — В. Рубен, Г. М. Бонгард-Левин, Н. П. Аникеев, о зарождении веданты и эволюции ведантистской мысли от упанишад к адвайте — Д. Чаттопадхьяя, о ряде течений в веданте и ее главных представителях вплоть до Нового времени (в рамках общего курса индийской философии) — К. Дамодаран, о различных представителях и аспектах истории веданты в Новое и новейшее время — А. Д. Литман, В. В. Бродов, Р. Б. Рыбаков, Э. Н. Комаров. Все эти работы представляют немалую ценность для любого философа-марксиста, занимающегося исследованием ведантистской традиции, в том числе и для автора настоящей книги.

Сказанное выше определяет место предлагаемой читателю работы в обширной литературе о веданте и ее специфике, равно как и дает представление о трудностях, с которыми пришлось столкнуться автору. Задача книги — дать исходя из марксистских методологических позиций целостную *теоретическую реконструкцию* всех трех основных этапов в истории ведантистской традиции, определить как устойчивое и сохраняющееся, так и подверженное изменению в ходе этой истории, выявить характер и смысл соответствующих изменений. Решая упомянутую задачу, мы стремились избежать как упрощенно-нигилистического подхода к столь могучей и сыгравшей столь большую роль в истории индийской культуры традиции, так и нередкой в индийской и западноевропейской немарксистской литературе апологии этой традиции. *Критическое* же осмысление истории веданты предполагало размежевание с рядом достаточно широко распространенных в упомянутой литературе установок.

Во-первых, в ней все еще нередки «рецидивы» традиционалистского понимания истории веданты как своего рода «передачи» идей, полученных в результате неких изначальных и «предельных» по своему совершенству прозрений. С этой точки зрения, выраженной вполне последовательно, можно говорить лишь о деградации и «затемнении» первоначального знания (а также его «прояснении» при обращении к истокам традиции), а отнюдь не о его *эволюции*. В таком (крайнем) варианте мы находим традиционалист-

скую установку в некоторых работах А. К. Кумарасвами и в особенности у солидаризирующегося с ним Р. Генона¹⁶. Гораздо более часто, впрочем, встречаются «смягченные» варианты этой точки зрения: либо эволюция ведантской мысли не отрицается, но выносится за рамки известной нам истории, либо сводится к прогрессу в «расшифровке» первоначальных символов¹⁷ и т. д. Вообще говоря, эта установка, подобно индийским богам, поистине многолика. Она проявляется в стремлении некоторых исследователей «смазать» грани между мифологией и философией в Индии или свести содержание одних памятников ведантской традиции к другим (упанишад — к ранним слоям вед, «Гиты» — к упанишадам и т. д.). Попытки подобного рода сведения мы подвергнем критике в соответствующих главах нашей книги. Отметим в этой же связи, что мы будем постоянно обращать внимание не просто на готовые результаты эволюционирующей ведантской мысли, а на *тенденции*, ведущие к этим результатам, на *скрытые механизмы* преобразования предшествующих идей и представлений, *логику* такого преобразования и т. д.

Во-вторых, в немарксистской литературе по истории ведантской традиции достаточно широко распространены представления о веданте как некоей безусловной «вершине» индийской философии вообще. Так, по словам М. Хириянны, «веданта может считаться представляющей подлинное завершение индийской мысли»¹⁸. Аналогична точка зрения С. Радхакришнана¹⁹. Такого рода позиция отнюдь не является монополией индийских историков философии. Уже в XIX в. П. Дейссен, например, пытался представить возникновение различных систем индийской философии, отличных от веданты, как «деградацию» и «отход» от вершины, достигнутой в «монистическом идеализме» упанишад²⁰. Кстати говоря, установка на рассмотрение веданты в качестве вершины индийской философии, подобно первой из рассмотренных нами установок, достаточно многолика: порою речь идет о якобы неизбежной и закономерной конвергенции различных школ в веданте, порою, наоборот, о дивергенции их исходя из нее. Но в обоих случаях игнорируется существовавшая с древнейших времен борьба основных — материалистической и идеалистической — тенденций в индийской философии. Так, по словам С. Радхакришнана, «реализм ньяя-вайшешики, дуализм санхья-йоги и монизм веданты не отличаются друг от друга так, как истина от лжи, но отличаются в каче-

стве более или менее истинных систем. Они приспособляются соответственно к нуждам людей тупых, со средним интеллектом и умных. Различные взгляды — это куски одного камня»²¹. К числу важнейших задач нашей книги как раз и относится рассмотрение противостояния натуралистических и материалистических тенденций в индийской философии, с одной стороны, и тенденций идеалистических и спиритуалистических — с другой, в том виде и в той мере, как это противостояние проявилось в истории веданты.

В-третьих, наиболее распространенной в немарксистской литературе о веданте установкой является рассмотрение ее в качестве своего рода «вечной философии», не зависящей (или очень мало зависящей) от конкретных исторических условий ее существования. Такая установка внешне может показаться оправданной ввиду явного отсутствия каких-либо конкретных социально-политических доктрин в произведениях классической веданты: доктрины эти «оставлены» авторам «дхарма-» и «артха-шастр», а у ведантистов можно встретить самое большее лишь их «отзвуки». И все же явно или неявно, прямо или косвенно социальное развитие и социальные конфликты накладывают свою печать и на историю веданты. Более того, без обращения к социальной истории ведантской традиции не может быть критически осмыслена, а соотношение различных ее стадий остается неразрешимой загадкой.

Впрочем, когда речь идет об эволюции веданты в Новое время, то тут и большинство немарксистских авторов склонно так или иначе связывать эту эволюцию с социальной историей (ввиду явного интереса представителей неоведантизма к социальным и политическим вопросам). Однако эта связь зачастую устанавливается ими не по главному признаку (отношение классов в связи с решающим на данном этапе противоречием между колониализмом и силами, выступающими против него). В результате представители радикально-демократического течения в индийской политической мысли этого времени (Тилак, ранний Гхош) относятся этими авторами к «консерваторам», а либералы — к «прогрессистам» (ведь англофильская идеология последних облечена во внешне более «современные», «нетрадиционные» прозападные формы). Мы подвергнем критике взгляды такого рода в третьей части нашей книги²².

В-четвертых, довольно распространенной в немарксистской литературе о веданте (в особенности индийской) является установка на модернизаторское понимание ее классических форм. Еще в XIX в. П. Дейссен сравнивал идеи ранних упанишад с философией Канта. В XX в. многие индийские авторы сопоставляют их как с идеями крупнейших европейских философов-идеалистов этого века, так и с новейшими естественнонаучными теориями. Как мы уже видели, дело не обошлось и без попыток уподобления Маркса ведийским «провидцам». Такого рода представления мы также подвергнем критике в третьей части нашей книги²³.

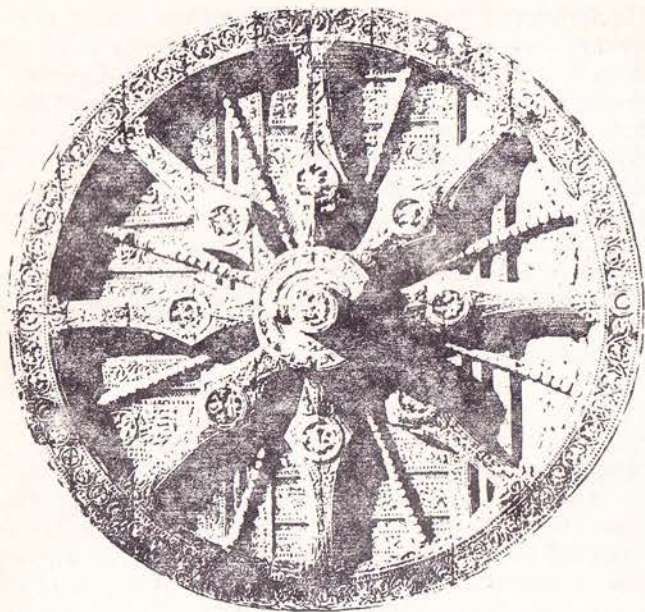
Наконец, в-пятых, в немарксистской литературе мы нередко сталкиваемся с попытками «смоделировать» особенности всей индийской (а порою даже всей «азиатской») мысли исходя из ведантистских образцов. Так, у ряда индийских авторов в качестве специфических черт индийской философии называются такие, как спиритуалистический монизм и «абсолютизм», противопоставление интуиции и священных текстов (шрути) интеллекту, главенствующая роль учения о духовном освобождении и т. д.²⁴ Подобного рода взгляды нередко генетически связаны с неоведантистскими учениями первой половины нашего века о специфике индийской философии, учениями, которые мы подвергнем критическому разбору в 12-й главе этой книги. Однако такого рода «проекция» ведантистских идей на иные по своему характеру учения имеет место и у ряда немарксистских авторов за пределами Индии. Так, В. Хаас, выдвигая тезис об отсутствии философии у восточных народов и наличии у них «филоусии» («любви к сущности»), стремится подчеркнуть (а) особую роль интуиции в «восточной мысли» и (б) ее устремленность к «чистому субъекту», тенденцию к «деструкции» и «снятию» многообразия объектов. При этом он преимущественно апеллирует именно к ведантистским и в особенности адвайтистским образцам²⁵. Современный японский исследователь Х. Накамура выдвигает в качестве характерных черт «индийской мысли» в частности такие, как примат универсального Я (Брахман) над индивидуальным, супратенстический абсолютизм, «отчуждение» от объективного природного мира (то есть, по сути, господство антинатуралистических учений) и т. п.²⁶ Как и у Хааса, здесь в качестве эталона взята именно веданта (и в особенности адвайта).

В действительности ведантистская традиция, конечно, может и должна быть учтена, когда речь идет о специфике индийской философии, однако лишь в сопоставлении с другими, борющимися с ней традициями, лишь как один из полюсов в многообразии соперничающих друг с другом философских учений.²⁷ Нам представляется, что осуществленная в данной работе теоретическая реконструкция истории веданты будет способствовать борьбе с отмеченными выше ошибочными установками.

Как мы убедились, в ходе анализа столь значительной философской традиции, как ведантистская, невозможно обойтись без рассмотрения ряда вопросов, имеющих первостепенное значение для истории индийской философии в целом: о генезисе философии в Древней Индии, о борьбе двух главных (материалистического и идеалистического) направлений в ходе ее развития, о специфике индийской философии и т. д. Внимательный читатель найдет литературу и некоторые дополнительные (по отношению к основному тексту) заметки и соображения по этим вопросам в примечаниях к книге. Развить далее эти заметки — дело будущего. Пока же надеемся, что книга будет способствовать более основательному знакомству не только с критически осмысленной историей веданты, но и с историей индийского идеализма, а в какой-то мере — если не прямо, то косвенно — и со всей панорамой развития индийской философской мысли (включая и противостоящие идеализму натуралистические и материалистические традиции). В конце концов, главные школы индийской философии (а веданта, несомненно, принадлежит к таковым) в своей эволюции своеобразно отражают (через полемику и внутреннее «соотнесение») все остальные.

У каждой книги своя предыстория. Впервые мысль о том, чтобы написать работу на данную тему, появилась у автора много лет назад, после одной из бесед с Юрием Николаевичем Рерихом, с которым я имел тогда счастье общаться. В этой связи мне хочется воздать должное памяти этого выдающегося ученого и замечательного, обладавшего воистину «большой душой» человека.





I ИСТОКИ



Глава 1

ВЕДИЙСКАЯ ПРЕФИЛОСОФИЯ

Истоки веданты¹, скрыты в глубинах, быть может, самого впечатляющего из всех памятников человеческой мысли. Это — веды, в течение тысячелетий бывшие — а в значительной степени остающиеся и поныне — сердцем индийской культуры, символом мудрости и знания для сотен и сотен миллионов индийцев². Веды поистине уникальны и по разнообразию входящей в них или примыкающей к ним литературы, и по объему, и по длительности устной традиции, в рамках которой они существовали, и, наконец, по всесторонности охвата различных сфер культуры.

1070
73
Что касается состава ведийского комплекса, то здесь прежде всего надо выделить четыре «горизонтальных» и четыре «вертикальных» слоя. Существует, во-первых, четыре сборника (самхита), именуемых «Ригведа» (собрание гимнов), «Самаведа» (собрание песнопений), «Яджурведа» (собрание жертвенных формул) и «Атхарваведа» (собрание заклинаний). Это деление по традиции связывается с разделением функций четырех жрецов во время жертвоприношения.

Во-вторых, каждая из вед включает в себя несколько «вертикальных», следующих друг за другом (и в хронологическом, и в смысловом отношении) слоев. Это прежде всего два главных по традиции выделяемых слоя: *мантры* и *брахманы*. Мантры (букв. «орудия духа») — это «первоначальное ядро» вед — гимны, формулы, заклинания. Брахманы — более поздние тексты, содержащие отчасти ритуальные предписания (видхи), отчасти же разъяснения мифологических сюжетов, прямо или косвенно фигурирующих в мантрах. Несколько позднее из брахман развились «лесные» тексты — *араньяки* и *упанишады*, представляющие собой «завершение вед», своеобразный итог



многовековой эволюции ведийского мирозерцания³. Все четыре «вертикальных» слоя вед традиционно связываются с четырьмя стадиями (ашрамами) жизненного пути, проходимого членами высших сословных групп (варн) индийского общества, в особенности членами варны жрецов (брахманов). Первая из этих стадий — обучение, в ходе которого ученик (брахмачарин) под руководством наставника (гуру) заучивает мантры вед. На второй стадии бывший ученик вступает в брак и становится домохозяйном (грихастха). При этом он выполняет необходимые для процветания семьи обряды (приобретение имущества и рождение детей), руководствуясь ритуальными предписаниями брахман. На третьей стадии (обычно после рождения внука) бывший домохозяин удаляется в лес, где изучает араньяки. И наконец, бывший ванапрастха (живущий в лесу) становится одиноко скитающимся аскетом (саньяси), в качестве которого он и приходит к постижению истин упанишад. Таким образом, различные разделы ведийского канона выступают как своего рода «спутники» человека на протяжении всей его жизни, помогающие ему как «включаться» в активную социальную деятельность, так и «отключаться» от нее в конце пути⁴.

Таков состав наиболее важной, собственно канонической части ведийского комплекса, в самом названии которой — «шрути» (досл. «услышанное») — запечатлена многовековая традиция *устной* передачи вед. Но в более широком смысле слова этот комплекс охватывает и целый ряд других текстов, именуемых в отличие от названных выше «смрити» (досл. «запомненное»). Это, в частности, *веданги* (досл. «члены вед»): шесть групп трактатов, написанных большей частью в виде так называемых сутр (афористических сборников)⁵. Нередко их выделяют в качестве особой третьей ступени в развитии ведийского комплекса (наряду с мантрами и брахманами вместе с примыкающими к последним араньяками и упанишадами). Согласно традиции, веданги служат трем главным целям. Это, во-первых, правильное произношение вед (обеспечиваемое с помощью трактатов (1) по фонетике и (2) метрике). Это, во-вторых, правильное понимание вед (обеспечиваемое с помощью трактатов (3) по грамматике, включая знаменитые сутры Панини, и (4) этимологии). Это, в-третьих, надлежащее применение ведийских текстов в ритуале (обеспечиваемое с помощью трактатов (5) по различным видам ритуала и (6) астрономии, с помощью

которой определялось «удачное» или «неудачное» время для совершения жертв)⁶.

Наряду с ведангами к ведийскому комплексу относятся и так называемые *упаведы* (досл. «вспомогательное знание»). Это ряд текстов, считающихся своего рода «приложениями» к четырем главным ведам и охватывающих трактаты о военном деле, музыке и медицине (знаменитая аюрведа)⁷. Разумеется, и это еще далеко не конец ведийского комплекса (полное описание всего, что по традиции относилось к нему, охватывает сотни названий...)⁸.

Но и приведенного материала достаточно, для того чтобы представить себе все многообразие сведений (в том числе и научных)⁹, заключенных в ведийской литературе. Это многообразие было настолько ошеломляющим, настолько превышающим силы и способности как отдельного человека, так и доступных обозрению групп людей, что представление о бесконечном содержании вед, о наличии в них абсолютно всего возможного знания легко могло стать — разумеется, не без участия сословного интереса брахманов — укоренившимся предубеждением. Устойчивость упомянутого предубеждения проливает свет на предпринимавшие на протяжении многих веков и самыми различными индийскими мыслителями попытки осмысления чужих культур с помощью ведийского канона, попытки, предпринимающиеся и в наше время и приводящие ко все новым и новым «переосмыслениям» этого канона, его модернизации, «вкладыванию» в него современных научных и общекультурных представлений¹⁰.

Ведийский комплекс уникален и по своему объему. Одна только самхита «Ригведы» превышает «Илиаду» и «Одиссею» вместе взятые. Что же касается всего комплекса в целом, то он настолько велик и к тому же неопределен (не все его части письменно зафиксированы, граница между ним и остальной санскритской литературой часто весьма условна и т. д.), что его поистине можно считать принципиально необозримым. И весь этот «безграничный океан» текстов возник на довольно четко фиксируемой основе (вначале древнейшая из вед — «Ригведа», затем «Трайи видья» — «тройное знание», включающее также «Сама» и «Яджурведу», затем четыре веды). Это обстоятельство причудливо отразилось в представлении индуизма о единой и безграничной веде (адиведа), существовавшей в золотой век и затем распавшейся на многообразные подразделы¹¹.

Ведийский комплекс уникален и по длительности существования устной традиции. Если учесть, что такая традиция сохранилась и ныне и что она безраздельно господствовала вплоть до позднего средневековья¹², то время ее существования исчисляется тысячелетиями. Правда, верхнюю границу ее существования установить не так-то просто. Еще в конце прошлого столетия Б. Г. Тилак относил время создания «Ригведы» к периоду 6000—4000 гг. до н. э., используя ряд астрономических выкладок, базирующихся на ведийском календаре¹³. Но хотя подобного рода (и даже более ранние) датировки все еще нередки в современных индийских изданиях¹⁴, большинство ученых склоняются ныне к гораздо более скромной дате зарождения этой традиции. Это примерно середина 2-го тысячелетия до н. э. Но и при такой «скромной» датировке устная ведийская традиция насчитывает более трех тысяч лет. К тому же в гимнах несомненно присутствует материал, восходящий к гораздо более раннему времени — еще до начала миграции арьев¹⁵. Сохранение огромных ведийских текстов в течение столь длительного времени было, конечно, весьма непростым делом. Оно вызвало к жизни множество специфических явлений, таких, как специализация брахманских семей на передаче различных редакций вед, возникновение целой иерархии учителей вед, различающихся по титулам в зависимости от количества запомненного материала, культивирование пиетета по отношению к деталям воспроизводимого текста (забвение какой-либо детали приравнивалось к убийству), развитие тончайшей мнемонической техники, создание специальных вспомогательных текстов (падапатх) и т. д.¹⁶ Все это обусловило высокую точность передачи текстов. Кроме того, налицо были и определенные социально-психологические последствия: длительное заучивание и запоминание текста и простое знакомство с ним по книге — вещи различные, в первом случае происходит весьма глубокое и разностороннее (не только на уровне сознания) *укоренение* содержащихся в тексте установок.

Конечно, прочность идеологических традиций в древней и средневековой Индии была обусловлена прежде всего особенностями ее социальной и экономической структуры. Это отмеченная К. Марксом живучесть индийских сельскохозяйственных общин, на протяжении веков сохранявшихся как «маленькие стереотипные формы социального организма»¹⁷. Это могущественная иерархическая система

сословий (варн), а затем и каст (джати). Но нельзя не отметить и то обстоятельство, что сложившаяся на протяжении веков и потребовавшая поистине титанических усилий миллионов индийцев система запоминания и воспроизведения вед, несомненно, была в высшей степени подходящим механизмом для сохранения этих традиций. И видимо, не случайно общее признание авторитета вед, полезности и необходимости обращения к ним нередко оказывалось в условиях древней и средневековой Индии более важным, чем та или иная их конкретная интерпретация¹⁸.

Уходящая в неопределенную даль устная традиция передачи вед была переосмыслена в ортодоксальном индуизме как способ воспроизведения *вечного* текста-образца. С этой точки зрения создатели текстов, знаменитые мудрецы (риши) и поэты (кави), о которых идет речь в ведийских гимнах, предстают лишь как те, кто впервые «узрел» гимны (с помощью особого рода интуиции), т. е. опять-таки как участники (хотя и необычные) процесса их воспроизведения!

Ведийский комплекс сыграл совершенно уникальную роль в самых различных областях индийской культуры. Это был неиссякаемый источник, к которому обращались тем охотнее, что печать старины придавала тому или иному произведению или идее некоторую дополнительную ценность. «Принцип древности» (*санатва*) оказывался в течение многих веков в Индии столь же популярным и способствующим успеху, как «принцип новизны» в условиях современной Европы¹⁹.

При всем многообразии содержания ведийского комплекса его религиозно-мифологическая сторона доминирует. Но религиозные представления в нем отнюдь не однородны. При всей трудности четко обозначить границы происходящих изменений мы все же можем выделить три главные стадии в развитии указанных представлений. Это ведийская религия, брахманизм и индуизм²⁰. Комплекс представлений и идей, характерных для первой из указанных стадий, мы находим в самхитах вед и прежде всего в самой ранней из них — самхите «Ригведы». Этот же источник (в сочетании с данными археологии) позволяет нам восстановить и главные черты жизненного уклада создателей ведийских гимнов — арьев. Арийские племена, пришедшие в Северную Индию в середине 2-го тысячелетия до н. э., живут, трудятся и творят — преимущественно

в небольших укрепленных поселках (пур) — в течение ближайших пяти веков. Это исторический интервал между двумя городскими цивилизациями — старой (доарийской), возникшей в долине Инда и распавшейся в первой половине 2-го тысячелетия до н. э., и новой, оформившейся в долине Ганга в начале 1-го тысячелетия до н. э. Вместе с тем это время весьма интенсивной подготовки новой городской цивилизации. Но пока перед нами племена, занимающиеся к началу периода преимущественно скотоводством, а к концу — земледелием, организующие свою хозяйственную деятельность в рамках общин (гана), а управление общественными делами строящие на основах родо-племенной «военной демократии». Черты преобладающего в этот период первобытнообщинного уклада жизни весьма рельефно прослеживаются в гимнах «Ригведы»²¹. Правда, в них же можно проследить и начинающееся расслоение общины. Есть здесь упоминания и об имущественном неравенстве, и о зарождающейся системе сословий (вари)²².

Ведийская религия соответствует особенностям указанного периода индийской истории. Она фиксирует характерную для него слитность человеческой жизни и общего цикла природных явлений, абсолютизируя и обожествляя различные стороны этого цикла. Данное обстоятельство отмечал еще Ф. Энгельс, усматривавший в индийских ведах проявление «первоначального процесса» фантастического отражения и олицетворения сил природы²³.

Но, будучи *архаичной*, ведийская религия отнюдь не примитивна. Несколько столетий непрерывной устной традиции, отделяющих время зарождения ведийских гимнов от времени их сведения в единый сборник и окончательной редакции, не прошли даром. Каждого, кто знакомится с этими гимнами, поражает не только яркость и свежесть восприятия мира у их авторов, но и их умение передать свое видение с помощью тонко разработанной системы изобразительных средств. Точно так же и первоначально простые представления о божествах ведийского пантеона передаются с помощью богатейшей системы символических средств и в рамках ее приобретают многоплановость, становятся объектом сложных процессов зашифровки и расшифровки, ведущих в конце концов к поискам единого «ключа» для всех шифров²⁴.

Конечно, все это своего рода «вторичный» продукт отмеченного выше «первоначального процесса». В общем

же характер ведийской религии достаточно отчетливо выявляется в связи с главными целями гимнов вед — это чаще всего поиски покровительства божеств. Авторы гимнов просят у богов долголетия, здоровья, богатства и многочисленного потомства. Их отношение к земной жизни *оптимистическое*. Этот оптимизм резко контрастирует с той мрачной картиной скитания всего живого в «океане бедствий», которая была нарисована особенно ярко буддизмом и стала типичной для индуизма.

В самхитах вед еще нет представления о «переселении душ», их воплощении в различных обликах и соответственно нет и такой цели, как освобождение от цепи перевоплощений. Вообще эсхатологическая проблематика занимает умы авторов ведийских гимнов значительно меньше, чем проблематика, связанная с обеспечением земного благополучия. Когда же она все-таки выдвигается на первый план²⁵, то речь идет об обеспечении себе места в блаженном обиталище предков. В этой связи в «Ригведе» появляется упоминание о «сварге» (рае). Характерно, что учение об аде (нарака) как противоположности рая, по видимому, возникает несколько позже (соответствующий термин мы находим в «Атхарваведе»).

При переходе от ведизма к *брахманизму* характер религии во многом меняется. Это происходит и в ритуальной практике, и в пантеоне, и в эсхатологии. Общий исток всех перемен — изменившиеся социальные отношения. В период от возникновения брахман до создания ранних упанишад (первая половина 1-го тысячелетия до н. э.) на смену первобытнообщинному строю в Индии приходит раннеклассовое общество. Утверждение передовой технологии (включая железные орудия труда) приводит к тому, что центрами цивилизации становятся города (в долине Ганга), а сельская община коренным образом модифицируется. Окончательно складывается система четырех сословий (варн). Первые две из них — варны брахманов и кшатриев возникают на основе наследственного закрепления функций исполнения ритуала и управления за жреческой верхушкой и военной знатью. Третью варну (вайшьев)²⁶ образуют все остальные полноправные общинники. Их занятия — скотоводство, земледелие, торговля. И наконец, четвертую варну — шудр (слуг) составляют члены покоренных племен, резко противопоставляемые членам трех остальных варн (члены последних в отличие от шудр именуются «дваждырожденными»²⁷). Их лишают

права изучать веды, занимать ответственные должности в государстве, приобщаться к «престижным» профессиям²⁸. Наряду с процессом окончательного становления варн и оформления варновых привилегий имеют место переплетающиеся с ним процессы имущественной дифференциации (в том числе и в рамках одной и той же варны), а также становления рабовладельческих отношений. В результате всего этого возникает весьма сложная социальная система, включающая эксплуатацию трех типов: членов низших варн — членами высших, неимущих — имущими, рабов (дасью) — свободными. Все это нашло свое отражение в религии. Небывалое значение приобретает ее *ритуальная* сторона: громоздкие и дорогостоящие обряды становятся источником монопольных доходов и средством подкрепления высокого социального статуса варны брахманов. Происходят разнообразные изменения и в пантеоне. Самое важное из них — выделение в качестве главных божеств знаменитой триады богов (тримурти): Брахмы, Вишну и Шивы (олицетворяющих соответственно функции созидания, сохранения и разрушения мира). Брахма, первенствующий в этой триаде, — своего рода теологическая проекция возросшей социальной значимости варны жрецов-брахманов.

Наконец, меняется и *эсхатология*: главным в ней постепенно становится достижение уже не рая (хотя представление о нем всячески культивируется, развивается, усложняется), а «духовного освобождения» (мокша) от процесса повторного воплощения (самсара) и от определяющего этот процесс закона (карма). В данной системе представлений социальная иерархия оказывается «производной» от накопленных членами общества заслуг и прегрешений, результатом функционирования космического закона воздаяния за добро и зло.

В конце 1-го тысячелетия до н. э. брахманизм постепенно перерастает в *индуизм* — тип религии, который — с известными модификациями — продолжает господствовать в Индии вплоть до наших дней. Индуизм достигает расцвета в эпоху средневековья и отражает соответствующие изменения в структуре индийского общества: постепенное складывание феодальных отношений (и соответственно вытеснение отношений рабовладельческих), потери былого значения системой варн, развитие и выдвигание на первый план сложной иерархической системы каст (джати). Различия между брахманизмом и индуизмом

выражены менее ярко, чем между брахманизмом и ведийской религией. В этот период, во-первых, происходит выделение и развитие двух главных культов: *вишнуизма* и *шиваизма*, связанных с двумя входящими в «тримурти» божествами²⁹. Во-вторых, систематически разрабатывается комплекс религиозных представлений, обусловленных учением о космических и исторических циклах (в том числе и представлений о земных «воплощениях» божеств — аватарах). В-третьих, происходит многовековой процесс «поглощения» и ассимиляции различных неведийских культов, причем религиозно-философской основой такой ассимиляции оказываются развитые еще в предшествующий период представления о всеобщей духовной основе (Брахмане), равно как и о круговороте существования (включающем и богов). Наконец, в-четвертых, в результате всего этого окончательно складываются как гигантский пантеон индуизма, так и не менее впечатляющая система бытовых обрядов (*самскар*), сопровождающих ортодоксального индуиста на протяжении всей его жизни — от колыбели до погребального костра³⁰. И в сложных взаимоотношениях божеств этого пантеона, и в разветвленной сети индуистских обрядов по-своему отразилась и получила «освящение» система кастовых отношений.

Таковы (разумеется, в самых общих очертаниях) три главных этапа развития религии в Индии³¹. Формирование и развитие веданты связаны с ним самым тесным образом. Главные идеи этой школы возникают в эпоху брахманизма и в связи с ним, а главные ведантистские направления оформляются в эпоху индуизма и выполняют роль его религиозно-философского «ядра». Что же касается первого этапа — ведийской религии, то с ним связана предыстория веданты³². В дальнейшем мы рассмотрим под этим углом зрения ряд представлений, содержащихся в «Ригведе»³³.

Говоря о подготовке философских идей упанишад в гимназах «Ригведы», мы можем выделить по крайней мере три главных аспекта. Во-первых, философия упанишад оказывается связанной с теми типическими чертами ведийской мифологии, которые либо косвенно способствовали зарождению и утверждению пантеистической тенденции, либо прямо ее выражали. Во-вторых, к философии упанишад тянется ниточка от космогонических концепций «Ригведы», эволюционировавших от сравнительно простых, наглядных, наивно-антропоморфных форм к формам все

более утонченным и абстрактным (и опять-таки тяготеющим к пантеизму). Наконец, в-третьих, в «Ригведе» накапливается обширный запас терминов и зарождающихся понятий, используемых впоследствии мыслителями упанишад в их попытках теоретически осмыслить мир. Все три указанных направления не только фактически выявляются в гимнах «Ригведы», но и тесно связаны друг с другом по существу³⁴.

Начнем с характеристики ведийской мифологии. Первое, что бросается в глаза при рассмотрении пантеона вед, — это его принципиальная недифференцированность. Неопределенно число входящих в него богов, неопределенна их иерархия, смутны и зачастую трудно отчленимы друг от друга сами божества. Перед нами не столько освещенная сцена, на которой выступают индивидуализированные божественные персонажи, сколько смутный мир полувоплощений и полуолицетворений, за которыми постоянно просматривается их безличная космическая подоснова³⁵. В ведийской мифологии — исходный пункт двух путей: один — через повествования о богах и героях (пураны и итихасы) — ведет к характерной для индуизма развитой системе олицетворений; другой — через упанишады — к разработке учения о единой космической основе. Нас, естественно, интересуют здесь предпосылки движения по этому второму пути. Рассмотрим в этой связи более детально некоторые характерные черты ведийского пантеона.

Во-первых, как мы уже отметили, этот пантеон численно неопределен: в разных местах «Ригведы» называется разное количество богов — от 33 до 3339 (РВ I 45, 2; III 9,9). Характерно, что всегда называются числа, делящиеся на три. В традиционных работах, комментирующих веды, это объясняется обычием распределением божеств по трем главным областям, входящим в состав космоса. Это три «мира» (лока): земной, небесный и «промежуточный», охватывающий воздушное пространство между двумя первыми (антарикша). Излюбленными символами этой космической структуры оказываются два колеса колесницы и соединяющая их ось (РВ X 89, 4)³⁶. В соответствии с такого рода представлением к первой («небесной») группе богов относятся прежде всего архаичный бог неба Дьяус, «стражи» мирового порядка Варуна и Митра, различного рода солярные божества (Сурья, Савитар, Пушан, Вишну). Ко второй (связанной с антарикшей) — такие божества, как громовержец и небесный воитель

Индра, грозный бог бурь Рудра (прообраз Шивы) и его сыновья — Маруты. К третьей (земной) — божество огня (Агни), играющее наиболее важную роль в ведийском ритуале, и связанное с ним божество, олицетворяющее жертвенное возлияние, — Сома. Но классификация эта весьма условна. Прежде всего потому что в «Ригведе» образование божеств связано не только с олицетворением различного рода космических сил. Обожествляются и психологические качества (напр., вера — Шраддха или гнев — Манью), и субъекты разных видов деятельности (напр., защитной — Тратар, созидательной — Тваштар), и состояния (напр., разложение — Ниррити и его противоположность — Сунрита). Далее и это для нас наиболее интересно, в ведах существует обширная лестница различного рода полубожественных существ, которые отнюдь не всегда могут быть четко отграничены от богов. Более того, даже грань между людьми и богами оказывается весьма условной. «Бессмертные смертны»: боги первоначально не обладают бессмертием и получают его то ли в результате употребления «напитка бессмертия» — амриты (РВ IV 58, 1), то ли в результате использования таинственных заклинаний — мантр (РВ X 53, 10). «Смертные бессмертны»: в гимнах «Ригведы» неоднократно говорится о потомках первого человека Ману, ставших бессмертными и получивших статус богов (РВ I 89, 7). Такая «размытость» грани между богами и людьми, с одной стороны, делает неопределенными пределы ведийского пантеона, не дает возможности точно установить число богов, а с другой — способствует зарождению пантеистического представления о своего рода континууме живого — *джагате*, охватывающем не только земные существа, но и весь полный богов космос³⁷.

Во-вторых, численная неопределенность ведийского пантеона прямо связана с недостаточной дифференцированностью, «размытостью», слабой индивидуализированностью божеств, выступающих в ведах. Нередко они предстают перед нами преимущественно как члены группы или «общины» богов (ганадевата). Таковы (численно не всегда определенные) группы Адитьев — сыновей богини Адити (олицетворяющей безграничность), сыновей Рудры — Марутов, Васу, способствующих благосостоянию, и т. д. Далее, и в том случае, когда речь идет уже не о группах божеств, а об отдельных богах, не всегда просто установить, имеем ли мы дело с производной формой некое-

го божества, с его синонимическим обозначением либо с отличным от этого божества и самостоятельным богом. В ведийской, а затем и индуистской мифологии нередко происходит эволюция от эпитета (характеризующего «старого» бога) к имени (нового) и наоборот (своего рода «развертывание» и «свертывание» богов на основе зафиксированного в текстах мифологического материала)³⁸. Так, то в качестве эпитетов, то в качестве имен выступают в гимнах «Ригведы» такие термины, как «Тваштар» (творец), «Дхатар» (поддерживатель), «Вишвакарман» (творец всего), «Праджапати» (отец творений) и т. д.

Вообще идентификация и выяснение подлинного характера божеств в «Ригведе» зачастую оказываются весьма нелегким делом. Лишь в некоторых случаях это можно сделать на основе антропоморфных характеристик. Но в большинстве случаев они выражены слабо и описания божеств граничат с художественными образами и сравнениями (таковы, например, воздетые вверх «золотые руки» бога солнца Савитара). За всем этим достаточно явно просматривается некоторая обожествленная природная (или природно-социальная) подоснова. Однако более точно определить ее не всегда просто. Ведь с одним и тем же явлением часто оказывается связано несколько божеств. Так, боги солнца — это и Савитар, и Сурья, и Пушан. С грозой связаны такие боги, как Парджанья, Маруты (Рудры), Вата и т. д. Разграничить соответствующие божества можно, лишь разграничив их функции. Так, Сурья — это прежде всего солнце в его ежесуточно наблюдаемом движении, Савитар — солнце как животворящее, пробуждающее к жизни начало, Пушан — солнце в роли покровителя путников и скитающихся скотоводческих племен (сразу же оговоримся, что все это «решающие», но не единственные функции данных богов). Во втором из приведенных нами примеров боги взаимно дополняют друг друга, функционируют совместно, производя некое действие. Вата прогоняет грозовые облака (изображаемые в виде коров), Маруты «доют» их, Парджанья изливает дождь³⁹. Вообще, исходя из соотношения функций и «природного субстрата» богов вед можно дать следующую их классификацию: (I) боги, олицетворяющие функции и лишённые данного субстрата (Дхатар, Тратар и т. д.); (II) боги, имеющие неопределенный субстрат и определенные функции (Митра-Варуна); (III) боги, имеющие определенный субстрат и разграничиваемые сугубо по их функци-

ям (Сурья, Савитар, Пушан). Итак, ведийские боги преимущественно функциональны⁴⁰, а ведийский пантеон прежде всего гигантская сеть переплетающихся и взаимодополняющих друг друга «обоженных» природных и природно-социальных функций. Это взаимодополнение можно особенно ярко проследить на примере многочисленных диад богов в «Ригведе»⁴¹. В гимнах «Ригведы» немало мест, свидетельствующих о по крайней мере смутном осознании их авторами единства упомянутой сети. Такое осознание достигается как при рассмотрении ее отдельных «узлов» (т. е. через осмысление универсальности связей с миром и «охвата» его у тех или иных божеств), так и при рассмотрении целого. В дальнейшем мы проследим, как осуществляется данный процесс на обоих уровнях.

Третьей характерной чертой ведийского пантеона является неопределенность его иерархической структуры. Правда, мы можем выделить по крайней мере два божества, которые в «Ригведе» выдвигались на первый план в качестве главенствующих. Это — Варуна и Индра. В гимнах «Ригведы» мы находим следы их соперничества (RV IV 42), по-видимому своеобразно отразившего и социальные изменения (вначале полное господство первобытнообщинных отношений, затем прогрессирующее их разложение)⁴². Но ни Варуна, ни Индра так и не приобрели того несомненного и неоспоримого положения главы пантеона, как, скажем, греческий Зевс или римский Юпитер. Для гимнов вед стало характерно своего рода временное возвышение, возведение в ранг главного или даже единственного того божества, к которому обращаются в каком-либо конкретном случае. Это явление получило название *генотеизма* (термин ввел в XIX в. М. Мюллер, обозначавший им раннюю, «анархическую» стадию в развитии религии). В индологических работах XX в. оно расценивается по-разному: одни видят в нем простой риторический прием, другие усматривают тут своего рода переходную ступень от политеизма к монотеизму, третьи — специфическую черту религиозных верований в Индии (в особенности, ведизма)⁴³. Многие современные исследователи склоняются к последнему мнению, и нам представляется, что для этого есть достаточно веские основания. В самом деле, такого рода «переходная ступень» от политеизма к монотеизму в других регионах практически не зафиксирована, а в Индии этот «переход» затянулся на 4000 лет, причем монотеизм так и не восторжествовал. Существенность

данного явления для понимания как ведийской религии, так и индуизма выясняется, если учесть прямо связанное с ним стремление приписать тому или иному божеству функции остальных. В этом смысле типичен, например, гимн в начале второй мандалы «Ригведы» (РВ II 1), где функции и действия главных ведийских богов приписываются Агни. В дальнейшем триада основных космогонических функций (созидания, сохранения, разрушения) не просто распределяется между Брахмой, Вишну и Шивой, но приписывается каждому из них (с разной степенью интенсивности)⁴⁴. В более широком плане для мировоззренческих представлений, зафиксированных в ведийском комплексе, оказывается весьма характерным стремление «смоделировать» в структуре части структуру целого. Примеры этого весьма разнообразны, они охватывают множество сфер — от космологии до психологии. Так, тройное членение космоса «дублируется» в каждой из его частей, и в результате перед нами не только три расположенных друг над другом неба, но и три «антарикши» и три земли (РВ II 27, 8—9; IV 53, 5; V 69, 1). Так, в более поздних слоях ведийского канона психологические состояния бодрствования, сна со сновидениями и без сновидений «моделируются» друг в друге⁴⁵. Расшифровка подобного рода представлений сложна (как правило, возникает целый ряд интерпретаций). Но одно несомненно: уже в недрах ведийского комплекса зарождается (вначале в мифологическом облике) смутное представление об универсальности связей части и целого, представление, впоследствии стимулировавшее возникновение ряда теоретических концепций индийской философии о наличии «всего во всем». Как известно, подобного рода представления, зародившиеся в Древней Греции (Анаксагор), впоследствии сыграли немалую роль в истории европейской пантеистической традиции; индийская пантеистическая традиция также тесно связана с ними⁴⁶.

Четвертая характерная черта ведийской мифологии — это разносторонне проявляющийся весьма настойчивый мотив единства — на безличной основе — всей совокупности функционирующих богов. Во-первых, в ведийских гимнах весьма распространено представление о силах (оджас, сахас, майя и т. д.), с помощью которых боги совершают свои деяния и которые нередко оказываются «первичными» по отношению к самим богам. Так, Агни и Индра нередко изображаются «сынами сил»⁴⁷. И вот

в гимнах намечается вывод о единстве всех этих сил, о едином истоке божественного всемогущества. В 55-м гимне третьей мандалы «Ригведы», посвященном «всем богам», рефреном проходит мысль о единой великой силе богов (*mahad devānam asugatvam ekam*). Во-вторых, един не только исток могущества богов, но и закон, в рамках которого они могут проявлять это могущество. Это — *рита*, великий принцип космического порядка, противостоящий принципу беспорядка, хаоса, энтропии (анрита, ниррити). Этот принцип регулирует и общий ход космических процессов, и правильное осуществление социальных функций, и моральную жизнь. Боги (преимущественно Варуна и Митра) выступают как стражи риты. В целом же рита оказывается выше, сильнее, важнее и богов, и людей. Главная цель тех и других — поддержка риты⁴⁸. В-третьих, наряду с представлениями о единстве *силы* богов и *закона* ее развертывания зарождается и представление о единстве *сути* богов. Все они предстают в уже упоминавшемся выше (см. прим. 34) ключевом гимне Диргахатамаса в виде «разных имен» *единого бытия* (РВ I 164, 46).

Перейдем теперь к ведийской космогонии. Большинство исследователей отмечает многообразие космогонических представлений «Ригведы», в особенности если учесть не только явные, но и «скрытые» ее варианты⁴⁹. Последние представляют собой как бы «глубинный» слой десятков ведийских мифов, выделяемый — при их интерпретации — под более непосредственными, близлежащими слоями. Так, миф о «трех шагах» Вишну, прошедшего таким образом «весь мир» (РВ I 154, 1—4), в связи с солярным характером этого божества может быть истолкован как изображение движения солнца (восход, зенит, закат), но он имеет и космогонический смысл. Так, мифы о борьбе Индры с демонами: Валою — за освобождение коров и Вритрой — за освобождение вод (напр., РВ I 6; I 33) — могут иметь по крайней мере три различных истолкования: солярно-метеорологическое (Вритра — имя не только демона, но и грозовой тучи, и соответственно освобождение вод — это дождь), социальное (враги Индры — враги арийских племен) и, наконец, космогоническое⁵⁰. Если говорить о собственно космогоническом смысле указанных мифов, то тут перед нами вырисовывается «предельная» предпосылка различных вариантов ведийской космогонии. Это переход от хаоса к космосу. Хаос (первичное состояние

мира) — это нерасчлененность (слитые вместе небо, земля и антарикша до разделивших их «шагов» Вишну), тьма (до победы Индры над Валой солнце было «скрыто»), неупорядоченность (проявление риты «задерживается»). Космос — торжество света, разделения и упорядоченности. Особенно следует отметить подчеркивание в «Ригведе» значения меры и измерения (РВ I 154, 1; VI 49, 13), а также вычлененности форм (РВ I 6, 3)⁵¹.

Но процесс «оформления» космоса конкретизируется в различных космогонических «моделях». Первой, наиболее архаичной (и простой) из них оказывается модель биологического порождения. Космогонический процесс предстает как акт сочетания обожествленных мужского и женского начал. Древнейшим и чаще всего встречающимся образцом такого рода представлений является миф о брачном сочетании неба (отец) и земли (мать), в результате которого возникло промежуточное пространство (антарикша) да и вообще все наличное в космосе (см., напр., РВ I 185).

В ходе видоизменения этой модели появляются представления о едином отце (РВ I 164, 18—22) или матери (РВ X 72, 4) всего сущего, а также о «перворожденном» (лишенном родителей) зародыше, плавающем в перевозданной стихии вод (РВ X 121, 7; X 82, 5—6)⁵².

Вторая космогоническая модель «Ригведы» основывается на уподоблении процесса «оформления» мира процессу «оформления» изделий в ходе труда ремесленника (таким образом, если первая модель биоморфна, то вторая — социоморфна). Демиург мира (Брахманаспати, Вишвакарман) сравнивается с кузнецом, выковавшим мир из металла (РВ X 72, 2), либо с плотником, изготовившим его из дерева (РВ X 81, 4).

Значительно больший интерес, чем предшествующие две, представляет для нас третья космогоническая модель «Ригведы». Это уподобление возникновения мира жертвоприношению. Модель эта нашла свое наиболее яркое и законченное выражение в знаменитом гимне о Пуруше (РВ X 90). Гимн начинается с описания «тысячеглавого, тысячеглазого, тысяченогого» Пуруши — гигантского человекообразного первосущества, охватывающего все пространство космоса, все три временных модуса его существования, а также всю совокупность живых существ — от животных до богов (РВ X 90, 1—3) и даже возвышающегося «на три четверти» над этой совокупностью, «преизбы-

точного» по отношению к ней (РВ X 90, 4). Этот Пуруша, будучи не ограничен чем-либо иным (во временном и пространственном отношении), сам «порождает себя» (РВ X 90, 5), а точнее, несет в себе источник самой первой из своих дифференциаций (на женское и мужское начало). И лишь затем, в ходе космического жертвоприношения Пуруши, где он выступает одновременно и как объект почитания, и как жертва, и как результат жертвоприношения, происходит «вторичная» (и окончательная) дифференциация, имеющая результатом оформление трех миров (РВ X 90, 14), равно как и их составных частей. Для описанной схемы космогенеза характерно, во-первых, включение (в переосмысленном и «подчиненном» виде) предшествующих моделей. Так, в нее включена первичная биоморфная модель (взаимопорождение мужского и женского начал). То же относится и ко второй из описанных выше моделей (эта модель выступает в стихах 7—8, где функции демиургов в ходе «вторичной дифференциации» Пуруши приобретают боги и риши).

Во-вторых, описание «оформления» космоса из не ограниченного чем-либо в пространстве и времени Пуруши выражает (пусть и смутно) пантеистическую тенденцию⁵³.

В-третьих, в гимне намечаются весьма интересные параллели между структурой человека и космоса. Так, из ума, или духа (манас), Пуруши возникает луна, из глаза — солнце, из уст — огонь, из дыхания — ветер и т. д. (РВ X 90, 13—14). В другом гимне этой же мандалы (РВ X 16) говорится, что при сожжении человека на погребальном костре его глаз отправляется к солнцу, дыхание — к ветру и т. д. Сопоставление обоих мест показывает, что, по-видимому, мыслился своего рода «челночный» процесс, в ходе которого части Пуруши порождают части космоса, а последние — соответствующие части человека. В итоге человек оказывался своего рода средоточием, пунктом перекрещивания различных космических сил и явлений⁵⁴.

В-четвертых, гимн о Пуруше своеобразно санкционирует сложившееся уже к этому времени варновое деление, «освящает» его. Согласно гимну, из рта Пуруши возникли брахманы, из рук — раджаны (кшатрии), из бедер — вайшьи и из ног — шудры (РВ X 90 12). Перед нами космический прообраз социальной иерархии. Таковы главные аспекты этого примечательного гимна.

Но наиболее интересна для нас все же не эта, а четвертая (и последняя) космогоническая модель «Ригведы», показывающая зарождение всего сущего из космического единого. Самое яркое воплощение она нашла в знаменитой «Насадия-сукте» (РВ X 129). Однако с упорными поисками единого истока всего мы встречаемся и в ряде других гимнов «Ригведы» (напр., РВ I 164, 6; III 54, 8; 58, 2), так что появление «Насадия-сукты» отнюдь не случайно. Самое интересное выражение эти поиски находят в одном из так называемых гимнов Валакхильи, в котором автор утверждает, что, подобно тому как один огонь многократно возникает, одно солнце пронизывает все лучами, одна заря все освещает, должно быть некое единое, которое стало всем (РВ VIII 58, 2). Попытка дать развернутый ответ на поставленный вопрос содержится в «Насадия-сукте». Гимн настолько примечателен, что мы приведем его полностью⁵⁵:

1. Тогда не было ни сущего, ни не-сущего;
Не было ни воздушного пространства, ни неба над ним.
Что в движении было? Где? Под чьим покровом?
Чем были воды непроницаемые, глубокие?
2. Тогда не было ни смерти, ни бессмертия, не было
Различия между ночью и днем.
Без дуновения, само собой дышало Единое,
И ничего, кроме него, не было.
3. Вначале тьма была сокрыта тьмою,
Все это [было] неразлично, текуче.
От великого тапаса зародилось Единое,
Покрытое пустотой.
4. И началось [тогда] с желания — оно
Было первым семенем мысли.
Связку сущего и не-сущего
Отыскали, восприемля в сердце,
прозорливые мудрецы.
5. Верь * их простерта поперек. Было ли
Внизу [что], было ли вверху?
Носители семени были, силы были. Вожделение —
Внизу, усилия — вверху.
6. Кто поистине знает, кто теперь бы поведал,
Откуда возникло это мирозданье?
Боги [появились] после сотворения его.
[Но] кто же знает, из чего оно возникло?
7. Из чего возникло это мирозданье, создал ли
[Кто его] или нет?
Кто видел это на высшем небе,
Тот поистине знает. [А] если не знает?

* Верь — связь сущего и не-сущего.

Неопределенность гимна вызвала самые разнообразные его трактовки в индологической литературе. Нашли параллели, в частности, с основоположениями классических идеалистических систем как Запада, так и Востока⁵⁶, с положениями платоновской философии⁵⁷. Так, польский индолог Ст. Михальский сближает порождающие силы, о которых говорится в пятой строфе, с платоновскими идеями и соответственно переводит последнюю строчку строфы (svadhā avastāt prayatih parastāt) как «разнообразии (svadhā) внизу, замысел (prayatih) наверху». С точки зрения Михальского, космогонический процесс, представленный в гимне, не что иное, как описание самодифференциации «космической мысли»: вначале ее единство абсолютно (выше бытия и небытия), затем выступает единое, полагаемое относительно и связанное с различием бытия и небытия, в конце указывается связь единого «образца» с его индивидуальными проявлениями (svadhā трактуется как «индивидуализация») ⁵⁸. Но хотя prayatih действительно может означать также и замысел, а не только усилия, а svadhā может быть истолкована как некоторая индивидуальная «природа» чего-либо ⁵⁹, приведенная выше интерпретация представляется нам явной модернизацией. Во-первых, в платоновской философии уже есть различие материального и идеального. Не случайно в начале платоновского «Парменида» ставится вопрос о том, как объединить, связать различные мысленно идеи и вещи, и излагаемое затем учение о едином содержит в себе (хотя и неявно) предпосылки для ответа на этот вопрос⁶⁰. Развитие же индийской предфилософской, а затем философской мысли от гимна Насадии до возникших значительно позднее упанишад связано как раз с выработкой — долгой, трудной и мучительной — этого различия (даже у мыслителей упанишад оно присутствует далеко не всегда). Во-вторых, хотя в платоновской философии немало перекликающихся с мифологией представлений, но соотношение мифологического и философского у Платона и в гимне Насадии иное. В одном случае — отзвуки былой мифологии, переосмысленные и «рационализированные» ее элементы, в другом — напротив, «предвосхищение» грядущей философии, зарождение ряда мыслей, подготавливающих наступление ее эры, в лоне мифологии. Иными словами, духовный контекст в обоих случаях принципиально различен.

Все это не умаляет, конечно, значения гимна. Уникаль-

ность его состоит уже в том, что он не только (как «Пуруша-сукта») включает в себя в качестве подчиненных элементы предшествующих космогонических моделей (представление о мужском и женском порождающих началах, о космическом зародыше и т. д.), но и (впервые!) выходит за рамки, диктуемые «предельной» предпосылкой ведийской космогонии, а именно предпосылкой о переходе от хаоса к космосу. Дело в том, что сущее (сат) и не-сущее (асат), которых не было вначале, — это отнюдь не абстрактные, логически различаемые категории «бытия» и «небытия» (впоследствии для этих целей в индийской философии будут применяться термины «бхава» и «абхава»). Сат не случайно этимологически связан с *сатьей* (истиной), а последняя выступает как важнейший аспект функционирования мировой закономерности — риты. Сат — это «истинное» бытие, соответствующее законам, упорядочивающим мировой хаос, преобразующим его в космос. Асат, напротив, воплощение анриты, сил, противостоящих упорядочиванию, дезорганизующих космос. В этом смысле содержащийся в одном из гимнов «Ригведы» отрывок, в котором говорится о возникновении сущего из не-сущего (РВ X 72, 2—3), есть не что иное, как обобщенное выражение упомянутой выше космогонической предпосылки о переходе от хаоса к космосу⁶¹. Таким образом, утверждение о том, что вначале не было ни сущего, ни не-сущего, означает, что к первоисточку всего не применимы понятия «хаос» и «космос» и тем самым вводится своеобразное ограничение упомянутой предельной предпосылки. Поскольку отношение «хаос — космос» для ведийского мировоззрения включает в себя иные, более конкретные типы противоположностей, то, выходя за рамки этого отношения, мы приходим к некоему *нераздвоенному*, абсолютно единому началу (типологически, по-видимому, близкому к древнекитайскому «дао») ⁶². Но «снятая» при описании первоисточка предпосылка восстанавливается при описании космогенеза. В четвертой строфе гимна говорится о «связке сущего и не-сущего», которую отыскивали в сердце «прозорливые мудрецы». Более того, в этой «связке» первичным оказывается асат, поскольку дословно соответствующее место (*sato bandham asati*) может быть переведено как «связка (т. е. укорененность) сущего в не-сущем» ⁶³. Итак, «прозорливые мудрецы» — это те, кто, подобно авторам 72-го гимна десятой мандалы, настаивал на первичности не-сущего по отношению к сущему, хаоса по отношению

к космосу. Не удивительно поэтому, что космогенез описывается как уже знакомый нам переход от неформленного к оформленному, от нерасчлененного к расчлененному. При этом намечаются своего рода три параллельные линии: развитие мира (I) уподобляется развитию зародыша (II) и эволюции психической жизни (III) от «смутных» желаний до «ясной» мысли. Отсюда прямая дорога к многочисленным параллелям упанишад, сопоставляющих «тело» космоса, тело человека и психологические состояния последнего. Отсюда принципиальная неоднозначность описываемых в гимне факторов космообразования. Таков, в частности, «тапас», о котором идет речь в третьей строфе. Это и обычное тепло (физический ряд), и «аскетическое усилие», «скрытая сила» подвижничества (психологический ряд). Небезынтересно отметить в этой связи, что и «воды» (*ambhah*), о которых говорится в первой строфе гимна, — весьма многозначный символ, поскольку воды в «Ригведе» выступают отнюдь не только как физическое явление, но и как носители жизни, а порою и сознания (характерен, в частности, повторяющийся образ «океана, говорящего из нашего сердца» — РВ IV 58, 5; X 5, 1). Таким образом, уже в начале гимна в «свернутом» виде присутствуют развиваемые далее параллели.

Из сказанного ясно, что гимн может быть адекватно понят лишь в контексте всего хода развития космогонических представлений «Ригведы». Поэтому мы согласны с мнением, что интерпретация гимна в духе позднейших идеалистических систем является несомненной модернизацией ⁶⁴. То же можно сказать и о встречающемся порой безоговорочном отнесении системы представлений, развиваемых в гимне, к материализму ⁶⁵.

Гимн не содержит в себе схемы какого-либо определенного философского учения, хотя значимость его в подготовке перехода от мифологии к философии несомненна. Ведь гимн (в особенности строфа 6), во-первых, ограничивает роль божеств (и в этом смысле «подтачивает» супранатурализм) еще более решительно, чем «Пуруша-сукта», причем это ограничение осознается автором гимна. Во-вторых, гимн создает наряду с оппозицией «хаос — космос» новую (и очень важную) оппозицию между принципиальной «свернутостью» (в едином) и развернутостью противоположностей. Наконец, в-третьих, в гимне явно проступают контуры понятий, формирующихся в недрах образов и представлений.

Зарождение понятий и выработка терминов, которые стали впоследствии средством воплощения ведантистских концепций, — еще одна линия подготовки в ведах философии упанишад. В языке вед скрыты поистине необозримые возможности формирования философской лексики. Анализ этих возможностей мог бы стать предметом специального исследования⁶⁶. В рамках нашей работы мы вынуждены ограничиться лишь несколькими примерами в пользу данного тезиса. С этой целью мы приведем зарождающиеся понятия и термины, характеризующие в «Ригведе», во-первых, мир в целом, во-вторых, человека (или микрокосм) и, в-третьих, природу (разумеется, грани между всеми этими тремя совокупностями, или рядами, явлений в «Ригведе» весьма подвижны).

Говоря об осмыслении мира в целом в «Ригведе», мы, конечно, должны выделить прежде всего такие неоднократно упоминавшиеся выше понятия (или по крайней мере «протопонятия»), как *единое* (тад экам), *сущее* (сат) и *несущее* (асат).

Они образуют своего рода «посредствующее звено» между поздними гимнами «Ригведы» и ранними упанишадами (не случайно мы находим все три понятия в наиболее философской, шестой главе древнейшей из упанишад — «Чхандогья»). Правда, смысл соответствующих понятий значительно меняется (так, сат и асат уже не сближаются с космосом и хаосом, а осмысливаются как бытие и небытие в собственно философском смысле слова, единое мыслится как субстанция и т. д.). Но генеалогическая связь между обеими триадами понятий несомненна. Переходя от единства мира к его многообразию, авторы ведийских гимнов, как мы видели, усматривают единый закон развертывания этого многообразия (одновременно космический, социальный и моральный). Этот закон, как уже говорилось, именуется *ритой* (реже *дхармой*). И здесь мы видим мостик к двум важным понятиям упанишад. С одной стороны, здесь вызревает идея «морально организованного космоса» (носителем ее станет вытеснивший риту закон «воздания» за добрые и злые дела — *карма*)⁶⁷. С другой — сохранившийся в упанишадах термин «дхарма» будет применяться для обозначения социального и морального «порядка» как органической части «порядка» всемирного, космического. Небезынтересно и то, что в гимнах вед мы находим не только обозначения единого истока многообразия и закона развертывания последнего, но и

ставший популярным в упанишадах способ фиксации такого многообразия. Это — «имя и форма» (*намарупа*). Так, в одном из гимнов «всебогам» (вишведевам) (РВ V 43, 10) автор призывает Агни привести к жертвователю всех Марутов, различаемых по имени (нама) и форме (рупа). Тесное переплетение значений терминов «рупа» и «нама» отмечает Х. Грассман⁶⁸. Возможно, в этом сближении имени и его носителя сказалось архаическое представление о значимости имен для судеб обозначаемых ими существ или вещей (представление, характерное для первобытной магии). Если не только внешняя, но и внутренняя смысловая преемственность всех упомянутых терминов и понятий гимнов «Ригведы» с терминами и понятиями упанишад прослеживается сравнительно легко, то несколько иначе обстоит дело с понятием, чаще всего применяемым в упанишадах при осмыслении единства мира. Это — *Брахман*. Такой термин есть в «Ригведе», и употребляется он весьма часто (свыше 200 раз). Но смысл его существенно иной, чем в упанишадах. Это отнюдь не субстанциальная основа мира, а «священное слово» как таковое, его произнесение и связанная с ним широко *распространяющаяся*⁶⁹ сила. Однако при всей кардинальности различий между значениями данного термина в разных слоях ведийской литературы, различий, в которых сказалось противостояние мифологического и философского видения мира, элементы преемственности есть и здесь. Так, в обоих случаях — и при понимании Брахмана как сакральной силы, и при понимании его как первоосновы — подчеркивается его всемогущество. Так, в «Кена упанишаде» содержится любопытная история о явлении Брахмана (в образе чудесного существа — якши) богам с целью умерить их самомнение. Явившийся перед ними Брахман наглядно показывает им, как они бессильны по сравнению с ним: самые могущественные из богов ведийского пантеона не могут уничтожить поддерживаемую им травинку⁷⁰. Это весьма поучительная история. Ведь и в самом деле в ходе развития религиозных идей в Индии могущественнее богов оказалась вначале сила ритуала (в брахманах), а затем и духовная субстанция мира (в упанишадах). Далее, сакральная сила, о которой идет речь в гимнах, «пронизывает» и мир, и душу произносящего гимны. Отсюда — мостик к позднему (в упанишадах) отождествлению субстанциальной основы мира и человека. Наряду с термином «Брахман» в гимнах вед зарождается и такой важнейший

для объяснения мира в целом термин, как *майя*. И в данном случае мифологический и философский смысл термина различны. В веданте (в особенности в адвайте) майя — синоним космической иллюзии, скрывающей единство и развертывающей многообразие. В самхитах же майя имеет иной (и более «частный») смысл: это сила, с помощью которой совершают чудесные и непонятные деяния те или иные боги (в особенности Варуна), а порою демоны и люди⁷¹. Эти деяния сами по себе не обязательно иллюзорны, но они порождают иллюзии, ослепляя и ошеломляя тех, кто их наблюдает. Итак, и здесь есть мостик к будущему значению термина...

Следующий важный термин «Ригведы», от которого тянется нить к основным понятиям упанишад, — это *атман* (и здесь мы уже в значительной мере переходим к ряду явлений, связанных преимущественно — хотя и не исключительно — с человеком). Термин этот употребляется в гимнах «Ригведы» хотя и реже, чем «Брахман», но все же довольно часто (вместе с сокращенной формой *tman* — около 100 раз). Разумеется, значение его иное, чем в упанишадах. Это еще не глубинная суть человека, совпадающая с сущью мира. Но уже в значениях этого термина в самхите «Ригведы» видны заложенные в нем большие возможности. Здесь перед нами как бы средоточие различных подходов к пониманию человека, наметившихся в гимнах. Во-первых, атман — это человеческое тело в его целостности (отметим этот момент, поскольку он характерен и для других значений «атмана»). Так, в одном из гимнов это обобщающее понятие по отношению к различным органам тела (РВ X 163, 5—6). Во-вторых, атман — это дыхание (РВ X 16, 3). Именно это значение слова, по видимому, первично (*ātman*) происходит от глагольного корня *ан* — «дышать». В-третьих, атман понимается иногда как некое животворящее и одухотворяющее начало вообще. Характерно, что в этом значении термин применяется не только к человеку. Так, Сома именуется «душой» (*ātma*) жертвоприношения (РВ IX 2, 10). В одном из гимнов (РВ I 115, 1) Сурья называется «душой всего, что движется и пребывает неподвижным» (*ātma jagatas tasthushas ca*). Та же формула в другом месте применяется к дождю, оплодотворяющему растения (РВ VII 101, 6). Очевидно, отсюда и тянется ниточка к «вселенскому» атману упанишад.

В самхите «Ригведы» есть и термины более конкретно

выражающие различные аспекты человеческого существования. Это, во-первых, термин «тану» — тело. Характерно, что он обозначает как обычное, наблюдаемое тело, так и «тело», обретаемое человеком в загробном существовании (РВ X 15, 14; X 14, 8; X 16, 5). В этом смысле мы имеем здесь явное предвосхищение идеи упанишад о «тонком теле» (*сукшма шарира*). Но слово «шарира» в самхите «Ригведы» употребляется только как «плоть» (живая или мертвая) и в этом смысле по значению уже «тану» (различие между обоими терминами ярко выявляется, напр., в РВ X 16, 3—5). Во-вторых, мы находим в гимнах специальные термины для обозначения «жизни» и «жизненного дыхания» (*асу* и *прана*). Характерно, что термин «прана» весьма близок по смыслу к соответствующему термину упанишад и что в самхите частично уже есть различие видов дыхания, упоминаемых в упанишадах (РВ I 164, 38; X 189, 2). Наконец, в-третьих, в гимнах «Ригведы» есть и обозначение для духовной стороны человеческой жизни. Это — *манас* (дух или ум). Правда, в отличие от упанишад этим термином обозначается здесь преимущественно вся совокупность психической деятельности человека (лишь изредка вычленяется собственно познавательная ее компонента — ср., напр., РВ I 164, 37). Этот «дух» мыслится, по видимому, как тонкое материальное, а отнюдь не чисто духовное образование. Характерно, что манас, а также органы чувств и части тела человека сопоставляются с различными частями мира (РВ X 90, 13). Один из гимнов «Ригведы» (X 58) целиком посвящен рассмотрению вопроса о возможных «космических убежищах» (солнце, земля, небо и даже «весь мир») манаса. Переходя к терминам, фиксирующим и обобщающим природные явления, мы должны в особенности отметить зарождение терминов, обозначающих элементы. В самом деле, имена четырех элементов (*агни* — огонь, *ап* — вода, *ваю* — воздух, *притхиви* — земля) здесь уже есть (нет лишь термина для обозначения пятого элемента, эфира, — *акаши*). Конечно, все это в «Ригведе» прежде всего боги, а уж затем элементы. Но, как мы видели, боги «Ригведы» вообще антропоморфны лишь до известной степени (и это в особенности относится к богам-элементам). Природные черты проступают здесь под божественной оболочкой весьма недвусмысленно. Следует отметить, что наряду с данными божественно-природными обозначениями элементов зарождаются и преимущественно природные. Так, «удака» (ср. рус-

ское «вода») — это уже не божество, а естественное явление. То же самое можно сказать о таких обозначениях земли, как «кшма» или «гма» (ср. лат. *humus*). Правда, (и это весьма показательно), в качестве названий элементов закрепились впоследствии не эти собственно естественные, а двусмысленные (божественно-природные) термины. Небезынтересно также, что в «Ригведе» смутно намечается столь подробно разрабатываемая в упанишадах мысль о параллелизме органов чувств и элементов (РВ X 16, 3; X 90, 13—14). Наконец, немаловажное значение имеют и мысли «Ригведы» о «круговращении» воды и огня. Так, в знаменитом гимне Диргхатамаса (РВ I 164, 7) высказывается идея круговорота воды под влиянием солнца: солнце извлекает влагу из земли, а затем вновь «отпускает» ее обратно в виде дождя. С этим круговоротом связан и круговорот огня: скрытый в «небесных водах» — тучах огонь (молния) переходит с дождем в растения и деревья (в силу чего он может быть «добыт» оттуда посредством трения), затем попадает в животных и человека и — с дымом погребального костра — возвращается на небо. Сопоставляя различные места ведийских гимнов, французский индолог А. Бергенъ⁷² убедительно показал наличие в самхите всех элементов схемы, которой суждено было «выявиться» и сыграть важнейшую роль в упанишадах (где она — в отличие от вед — связывается с учением о переселении душ). Конечно, не следует модернизировать эту схему. Во-первых, речь идет о схеме неосознанной или полусознанной. Во-вторых, перед нами не порождение мира из данных божеств-элементов, а круговорот в рамках уже созданного мира (в центре схемы скорее не мировая загадка, а «загадка жизни»).

Следует отметить, что в гимнах вед зарождаются не только термины и понятия, которые были призваны сыграть важную роль в упанишадах, но и ставшие весьма популярными в последующей истории веданты образы. Символика упанишад, «Гиты», «Брахма-сутры» немыслима без образов «Ригведы». Таков, например, образ гигантского космического дерева жизни (ньяягродха), корни которого вверх, а ветви вниз (РВ I 24, 7)⁷³. Здесь это символ солнца и его несущих жизнь лучей. Таков же и образ двух птиц, которые находятся на одном дереве, но ведут себя по-разному: одна ест сладкие плоды, а другая лишь смотрит (РВ I 164, 20—22)⁷⁴. Здесь это символ знающего и не знающего источник всего сущего.

Заканчивая эту главу, мы не можем не отметить, как точно передает образ гигантской ньаягродхи историю самой ведийской традиции: могучие корни ее теряются в необозримой дали, а ветви неукротимо простираются к нам через тысячелетия.





Глава 2

ПРАСТХАНА ТРАЙЯ (I): УПАНИШАДЫ

Если гимны вед — предыстория веданты, то с упанишад начинается ее подлинная история. Упанишады — самая древняя, самая чтимая, самая важная часть ведантистской «тройной основы» — «основа в услышанном», *шрути прастхана*. Это также и наиболее эзотерическая ее часть. Характерно само название этих произведений (*upani-shad*), означающее дословно «сидение у ног» учителя¹. В упанишадах немало настойчивых и суровых предупреждений о недопустимости сообщения «высшего» знания широкому кругу людей, рассказов о многолетнем «искусе», проходимом учениками до сообщения им истины, об отборе среди учеников, о постепенном открытии им истины (в меру заслуг или подготовленности) и т. д. Любопытно, что в одной из самых древних упанишад мы находим красочный рассказ о неугодности богам широкого распространения «высшего» знания². Люди, поклоняющиеся ведийским божествам и совершающие для них жертвоприношения, именуется здесь «скотом» богов. Знание же более высоко, чем боги, принципа (предмет поисков упанишад) уменьшает «стадо» богопочитателей. Здесь, как в капле воды, отразился конфликт между зарождающимся в упанишадах философским осмыслением мира и традиционной мифологией, конфликт, правда, смягченный различными компромиссами и все же вполне реальный. С другой стороны, во многом подрывая традиционную ведийскую мифологию, упанишады подготавливали новый этап в развитии религиозной мысли в Индии. Поэтому они и выступают вполне закономерно как завершающая часть «священного» канона. Не случайно, согласно традиции, число упанишад должно в точности соответствовать числу «ветвей» (шакха) ведийского «дерева» (школ устной передачи), а именно 1180. Но как не сохранилась большая часть этих

школ, так не дошли до нас и соответствующие упанишады. В настоящее время известно более 200 упанишад, однако многие из них весьма позднего происхождения (часть создана в средневековье, а часть — даже в Новое время). Такого рода поздние упанишады именуется в Индии «сектантскими» (если они относятся к средневековью) или «искусственными» (если они относятся к Новому времени) в отличие от древних — *ведийских* (вайдика) и *подлинных* (арья) — упанишад. К числу последних относятся прежде всего 13 главных, «классических» упанишад: «Брихадараньяка», «Чхандогья», «Иша», «Кена», «Айтарейя», «Тайттирия», «Каушитаки», «Катха», «Мундака», «Мандукья», «Шветашватара», «Прашна» и «Майтри»³. Датировка их (как это обычно имеет место в истории древнеиндийской философии) весьма условна, но все же можно утверждать, что наиболее ранние из них — а к такому все без исключения исследователи относят «Брихадараньяку» и «Чхандогью» — созданы не позднее VIII—VII вв. до н. э.

Весьма характерна композиция ранних упанишад. Вначале в них рассматриваются различные части ведийского ритуала и мифологии в широком космическом контексте, причем ритуал оказывается исходной точкой для перехода к размышлению о происхождении и структуре человека и космоса. Затем на передний план выступают сами указанные размышления. В конце же порою вновь появляются тексты мифологического характера, в которых под оболочкой мифа скрыто новое, достигнутое в ходе предшествующих размышлений содержание (Чх VIII 7—12; Ке III—IV и т. д.). При этом вычленение собственно философских частей упанишад оказывается чаще всего трудным делом⁴, хотя иногда разграничительную линию можно провести довольно четко (так, явно философский характер носит вся шестая часть «Чхандогья упанишады»). В целом же перед нами синкретическое духовное образование, в котором мифология, поэзия и философия постоянно «пронизывают» друг друга. Быть может, лучше всего говорить поэтому о «протофилософии» упанишад⁵.

Первое, что бросается в глаза при чтении упанишад, — это созданный в них необыкновенный мир образов, сравнений, аналогий. При всей причудливости этого мира в нем все же можно найти некоторый организующий принцип. Хотя сравнения производятся по весьма различным основаниям (от чисто внешнего сходства явлений или обозна-

чающих их слов до подобия, обнаруживаемого с помощью аргументации), в них почти неизменно присутствуют три больших параллельных ряда: *адхияджня* (относящееся к жертвоприношению), *адхьятма* (относящееся к микрокосму — человеку) и *адхидайвата* (относящееся к «обоженному» макрокосму). Сами по себе эти ряды, конечно, не новы: они уже вполне отчетливо выявляются в первой (гимн Дирхатамаса) и десятой (космогонические гимны) мандалах «Ригведы». Но в упанишадах они претерпевают своеобразную трансформацию. Во-первых, «ритуальный» ряд (центральный в ранних частях ведийского канона, в особенности в брахманах) все более отступает на задний план. Сам ритуал переосмысливается: в качестве такового начинают все чаще выступать не столько традиционные акты жертвоприношений, сколько сакрализованные процессы человеческой жизнедеятельности — физиологические и психологические (см., напр., Чх III 17). Развивается учение о так называемой «внутренней жертве», которую оказывается либо сама человеческая жизнь, либо поддерживающее ее дыхание (Чх III 16; Кау II 5). Это учение «освобождает» посвященных в него от необходимости совершать обычный ритуал: «внешний» жертвенный костер вытесняется «внутренним огнем», что, с одной стороны, способствует развитию различного рода психофизиологических упражнений йогического типа, а с другой — фактически сводит ряд *адхияджня* к ряду *адхьятма*⁶. Во-вторых, главное место занимают параллели между явлениями микро- и макрокосма. При этом происходит по крайней мере частичная демифологизация явлений макрокосма. Характерно, что сам термин «адхидайвата» означает «относящееся к божествам». И соответствующие явления: огонь, воздух, земля и т. д. — это части и природного целого, и божества ведийского пантеона (Агни, Ваю, Притхиви). Небезынтересно, что кроме ряда *адхидайвата* в некоторых упанишадах намечается также другой «макрокосмический» ряд — *адхибхауга*. В этом ряду фигурируют уже собственно природные явления (Тай I 7) либо объекты органов чувств (Субала V 1—5). Здесь логическое завершение отмеченной тенденции к демифологизации. В-третьих, параллели между явлениями микро- и макрокосма первоначально выступают на одном и том же уровне рассмотрения (образно говоря, «по горизонтالي»). Так, например, рассуждения о гигантском атмане-вайшваранаре, космическом человеке, «голова» которого — небо,

«глаз» — солнце, «дыхание» — ветер, «мочевой пузырь» — воды и т. д. (Чх V 12—18). Однако в дальнейшем все более важным для мыслителей упанишад становится выяснение скрытой, «глубинной» основы микрокосма, обозначаемой преимущественно термином «атман», и макрокосма, обозначаемой преимущественно термином «Брахман». При этом параллелизм рядов *адхьятма* — *адхидайвата* приводит к сближению и в конце концов отождествлению обеих основ. Эта общая основа и исток всего многообразия явлений макро- и микрокосма не просто декларируется. Осуществляются и поиски этой основы и истока, причем ориентиром служат некоторые необходимые ее свойства (вечность, неуничтожимость, всеобъемлющий характер). Сменяющие друг друга концепции *Брахмана* и *Атмана* в упанишадах и выступают, по крайней мере первоначально, как своего рода «поисковые модели», а отнюдь не просто как разнообразные зашифровки одного и того же раз и навсегда найденного содержания (как это пытались представить традиционно настроенные ведантистские комментаторы упанишад). Поэтому в упанишадах мы находим истоки различных и даже противоположных тенденций. Здесь и первые зачатки материализма и идеализма, и зародыши ряда направлений внутри идеализма (т. е. последующих ведантистских школ)⁷.

В-четвертых, характерным для упанишад оказывается выделение своего рода уровней рассмотрения и соответственно слоев или ступеней в структуре микро- и макрокосма (Тай II; Чх VIII; Ма 1—7). При этом выдвигавшиеся ранее концепции чаще всего представляются как «снятые» в результате отнесения к тому или иному «неокончательному» уровню, а не просто отброшенные. Не следует, однако, забывать, что такого рода «поглощение» осуществлялось постепенно и не без борьбы.

В-пятых, в ходе поисков основы микро- и макрокосма вообще и в ходе выделения соответствующих уровней главной доминирующей тенденцией упанишад становится осмысление макрокосма через «углубление» в микрокосм. Правда, первоначально выступает (и довольно заметно) также и другая тенденция: ведь исходным пунктом для упанишад являются во многом гимны вед с их интересом прежде всего к «развертыванию» макрокосмоса. Однако этот «макрокосмический» аспект оказывается преобладающим лишь в ранних слоях упанишад (да и то не всегда). По-видимому, в этом изменении акцентов сыграло значи-

тельную роль отмеченное выше переосмысление ритуального ряда в духе «внутреннего жертвоприношения», которое неизбежно обостряло интерес к тому, что происходит внутри человека-микрокосма. Характерно, что в упанишадах мы находим самые недвусмысленные призывы к изменению психологической установки с экстравертной на интровертную: «Отверстия (уши, глаза и т. д.— В. К.) наружу просверлил Самосуций, поэтому видят то, что снаружи, а не внутреннее Я. Мудрый, жаждущий бессмертия, обращает взор внутрь и зрит атмана» (Ка II 1, 1). В соответствии с наметившимся уже в гимнах вед пантеистическим принципом «все — во всем» человек-микрокосм рассматривается как модель мира в целом. При этом преимущество обращения к такой модели мыслители упанишад видят в том, что Я известно нам в отличие от внешних предметов непосредственно, интуитивно. Отсюда особая роль так называемых *махавакья* — великих изречений упанишад типа: «Я — Брахман» (*aḥam brahma asmī*), «Этот атман — Брахман» (*ayam ātma brahma*) и т. д.⁸ Отсюда же весьма интенсивное развитие интроспекции, терминологическая фиксация ее данных и использование их для построения картины мира в целом⁹. О богатстве и разносторонности соответствующих наблюдений свидетельствуют как историки психологии¹⁰, так и филологи. Показательно, например, что количество психологических терминов в санскрите в десять раз превосходит количество их в древнегреческом языке и значительно превышает число их в современных европейских языках¹¹.

С учетом всего сказанного выше мы можем проследить некоторые общие закономерности в процессе зарождения философии в Индии и Древней Греции. Во-первых, в обоих случаях речь идет о «демифологизации» миропонимания (хотя в первом случае процесс этот «растянут» во времени и имеет далеко не столь радикальный характер). Во-вторых, наряду с переосмыслением старых проблем (космогония и проблема первоначала) происходит выдвигание на первый план проблем новых (первооснова мира и «уровни бытия»). В-третьих, картина мира во всевозрастающей степени строится с помощью понятий. Если ряд «протофилософских» понятий, как мы видели, зарождается в разрозненном виде еще в гимнах, то в упанишадах они становятся частью своего рода «мыслительных блоков» — первых набросков систем. В-четвертых, при построении картины мира используются уже аргументы (хотя бы

и «наивные», основанные на простейших наблюдениях и т. д.). Так происходит, например, при создании упомянутых выше «поисковых моделей» и выделении уровней макро- и микрокосма. В-пятых, наконец, все это сопровождается растущим осознанием специфики нового подхода к истолкованию мира, его отличия от традиционномифологического мироосмысления. Последнее относится к «низшему» (апара видья), первое — к «высшему» (пара видья) знанию. Более того, мыслители упанишад стремятся выявить суть собственного нетрадиционного подхода. Так возникают первые теоретико-познавательные размышления (Ке I—II, Ка II), включая приведенное выше место о необходимости «интroversии» и т. д.¹²

Немало общего можно обнаружить в обоих случаях и при рассмотрении предпосылок зарождающегося философского знания. В качестве *теоретических* источников такого в Древней Греции достаточно явно и несомненно выступают мифология и наука¹³. В Индии соотношение этих источников иное. Роль мифологии как предпосылки философии очевидна и неоспорима. Роль науки выявить гораздо труднее. На первый взгляд она может показаться весьма малой (чисто «гносеогенная» концепция зарождения философии в данном случае явно не могла бы даже возникнуть). В упанишадах немало пренебрежительных отзывов о науках, входивших в состав «веданг» и неизменно относимых мыслителями упанишад «к низшему знанию». При всем том и в Древней Индии зачатки научного знания сыграли немаловажную роль при возникновении философии. Однако, чтобы выявить эту роль и оценить ее по достоинству, необходимо принять во внимание целый ряд обстоятельств.

Во-первых, поскольку становление философии в Индии растянулось на много веков, следует учесть весь этот длительный период (и в частности, не только упанишады, но и эпос), а также *все* (не только ортодоксальные, но и неортодоксальные) течения и памятники древнеиндийской мысли¹⁴.

Во-вторых, не следует упускать из виду неоднозначность мотивов, руководствуясь которыми мыслители упанишад пренебрежительно отзываются о существовавшем в те времена довольно обширном комплексе научных познаний. Среди таковых, несомненно, присутствует и отрицательное отношение к экстравертной установке, связанной с естественнонаучными поисками, и мысль о бесполезности

таких поисков для достижения религиозно-этического идеала (духовного «освобождения» и бессмертия)¹⁵. Но это отнюдь не единственные мотивы. Так, в седьмой главе «Чхандогьи» мы читаем о почтенном старце Нарада, изучившем множество отдельных наук (от астрономии и математики до военного искусства), но не знающем не только глубоко скрытой основы всего сущего, но и непосредственной основы изученного им (таковой оказывается речь, как «носитель» всякого знания). Это незнание заставляет его обратиться к юному Санаткумаре, блистающему отнюдь не эрудицией, а умением выявлять единство за внешним многообразием. Перед нами типичное противопоставление знания «многознанию», перекликающееся с соответствующими мыслями Гераклита. Интересно, что в шестой главе «Чхандогьи» антитеза «знание — многознание» выступает в виде противопоставления досконально изучившего веды и преисполнившегося надменности Шветакету и его отца Уддалаки. Здесь умение рассуждать самостоятельно противопоставляется механическому воспроизведению религиозно-мифологического материала. Ввиду связи научного знания, содержащегося в ведангах, с ритуалом оба вышеупомянутых смысла антитезы «знание — многознание» чаще всего переплетаются, а в итоге и веды, и конкретные научные дисциплины относятся к одному и тому же виду знания — «низшему» (Му I 1, 5).

В-третьих, необходимо дифференцированно подойти к существовавшему в Древней Индии комплексу научных знаний. Различные его стороны оказали весьма неодинаковое влияние на процесс формирования философии. Существенную роль сыграли не столько наиболее развитые, сколько наиболее обособившиеся от ритуальной практики, автономные по отношению к ней и в то же время наиболее важные для изучения природы человека дисциплины. Характерно, что ни астрономия, ни математика не имели для зарождающейся философской мысли Индии того значения, какое они приобрели в аналогичный период в Древней Греции. Зато заметную роль сыграли зарождающиеся медицина (преимущественно ее теоретическая основа — анатомия и физиология), биология и психология. В упанишадах мы находим развернутые описания различных составных элементов человеческого тела, жизненных процессов, важнейших органов (в особенности сердца, которое обычно рассматривается как центр, в котором сосредотачиваются основные психические функции).

Именно здесь, в упанишадах, появляются первые наброски учений о функционировании органов чувств, о различных «интеллектуальных» органах и функциях (манас, буддхи, читта и т. д.), об «уровнях» сознания (Ма 3—6) и его видоизменениях в процессе познания (сознание, направленное на иное, и сознание, направленное само на себя, «полагающее» себя целостно и «раздробленно», и т. д. — Ай III 1, 2). Весьма характерен постоянный интерес мыслителей упанишад к проблеме сознания (следует добавить, что в особенности от некоторых, так называемых йогических упанишад тянется нить преемственности к психологии йоги с характерной для нее разработкой проблем бессознательного).

Надо сказать, что медицинские, биологические или психологические тексты в упанишадах — не просто мало значащие вкрапления. Характерно, что, пожалуй, самые выдающиеся мыслители упанишад — Уддалака и Яджнявалкья неоднократно обращаются к биологическим и психологическим аргументам в ходе своих рассуждений. И именно в этих рассуждениях наиболее отчетливо намечается переход от мифологии к философии. Зачатки научных познаний оказываются, таким образом, своего рода катализатором в процессе становления философии в Индии¹⁶.

Социальные предпосылки зарождения древнеиндийской философской мысли также во многом сходны с древнегреческими, но отнюдь не тождественны. Особенности структуры раннеклассового общества в Индии (см. гл. 1) сыграли свою роль. Не случайно размежевание с мифологической традицией оказалось здесь гораздо более трудным делом, а процесс становления философии — более сложным и затяжным. И все же общие моменты налицо. Прежде всего в обоих случаях оказывается достигнута та ступень развития производительных сил (включая широкое внедрение железных орудий), которая делает возможным становление классового общества и возникновение противоположностей: город — деревня, умственный труд — труд физический. Хотя наиболее традиционное место поучений мудрецов — тропический индийский лес (не случайно наиболее ранняя из упанишад называется «Брихадараньяка», т. е. «Большая лесная»), мы с самого начала находим в упанишадах описания диспутов, происходивших при дворах царей, в центрах тогдашних городских цивилизаций (Бр III; Чх V). Эти диспуты сыграли, по-видимому, немаловажную роль в процессе становления

философии. Быть может, красочные рассказы авторов упанишад о подарках царей наиболее отличившимся участникам диспутов содержат в себе немало преувеличений. В самом деле, перед нами картина прямо-таки сказочной щедрости правителей, дарящих мудрецам тысячи коров с привязанными к рогам золотыми слитками (Бр III 1, 1), богатые поселения и земли (Чх IV 2, 4), а то и готовых отдать все свое царство (Бр IV 2, 4). Однако за всеми этими полетами фантазии скрывается и нечто вполне реальное. Это — чрезвычайно высокий престиж, которым пользовались обладатели философского знания, и возможность вполне безбедного существования для «профессиональных» участников упомянутых диспутов. Эти обстоятельства и прямую связь их с достигнутой к тому времени ступенью разделения труда справедливо отмечают индийские историки философии-марксисты¹⁷.

Как и в Древней Греции, в Древней Индии на процесс возникновения философии наложила отпечаток борьба классов в складывающемся раннеклассовом обществе, происходившая здесь прежде всего в специфической форме борьбы и соперничества сословий — варн. Явные следы такого соперничества мы находим в упанишадах. Один из индийских историков философии справедливо замечает, что состав «знатоков», выступающих с поучениями в текстах упанишад, не только весьма разнороден, но и порою неожидан с точки зрения принятых представлений о старшинстве в социально-космической иерархии. В самом деле, тут животные поучают людей, люди — богов, молодые — старших, члены низших варн — членов варн высших¹⁸. Отметим в особенности последнее обстоятельство. Порою в упанишадах в качестве обладающих высшим знанием выступают лица весьма «сомнительного» происхождения. Таков Махидаса Айтарея, автор «Айтарея упанишады», сын шудрянки. Таков и один из персонажей «Чхандогья упанишады», Сатьякама Джабала, тоже сын шудрянки. Но это все-таки скорее исключения. А вот своеобразное соперничество кшатриев с брахманами, в ходе которого кшатрии нередко оказываются обладателями больших познаний, чем брахманы, — явление для упанишад довольно характерное (Бр II, 1; Чх V 11; Кау IV и т. д.). Упомянутое соперничество сыграло немаловажную роль в подрыве духовной монополии последних. А это в свою очередь способствовало появлению новых, нетрадиционных взглядов и представлений. Не случайно, по-видимому, родона-

чальники обоих главных религиозно-философских направлений неортодоксального типа — буддизма и джайнизма были выходцами из варны кшатриев.

Так зарождается философия в Древней Индии. Как и в Древней Греции, она первоначально несет в себе лишь «зерно позднейшего раскола» на материализм и идеализм¹⁹. Материальное и духовное понимаются в ранних слоях упанишад как две стороны одного и того же, слитно, нерасчлененно. Здесь господствуют представления о всеобщей оживотворенности и одухотворенности — гилозоизм и панпсихизм. Жизнью и сознанием сплошь и рядом наделяются как мировые «стихии», так и отдельные вещи (Чх IV 6, 2). Психические и физические явления рассматриваются как взаимообуславливающие, причем многочисленные и, на наш взгляд, «причудливые» переходы от одних к другим оказываются чрезвычайно легкими, ибо все эти явления как бы находятся в одной плоскости (Чх VII)²⁰. Наконец, даже тогда, когда делается попытка отличить телесное от бестелесного (śarīrat), оказывается, что наряду с сознанием к последней сфере относятся также ветер, молния, гром и т. д. (Чх VIII 12). По существу, «бестелесное» оказывается здесь отождествленным с «бесформенным» (amūrta), а оппозиция «телесное — духовное» выступает лишь как частный случай оппозиции «форма — бесформенное».

И все же на общем фоне преобладания подобных представлений мы можем выделить две противоположные тенденции: с одной стороны, попытку объяснить мир исходя преимущественно из *вещественной* стороны первичного материально-духовного континуума и, наоборот, переход к осмыслению мира исходя из *духовной* стороны этого континуума. Именно в связи с оформлением и укреплением этих тенденций происходит переход от расплывчатого пантеистического видения мира («Насадия сукты») к *натуралистическому* варианту пантеизма, с одной стороны, и *религиозно-мистическому* — с другой. Первый вариант не получил широкого распространения в упанишадах (по существу, единственное развернутое выражение его — учение Уддалаки, изложенное в шестой главе «Чхандогья упанишады»). Второй же стал господствующим.

Разумеется, именно вторая из рассмотренных нами тенденций ведет к позднейшей философской школе веданты. Мы рассмотрим, однако, вкратце и первую, ибо в упанишадах они переплетаются и вряд ли можно пра-

вильно понять одну из них изолированно от другой. В русле этой первой тенденции находятся прежде всего представления упанишад, согласно которым «единство в бесконечном многообразии явлений природы» усматривается «в чем-то определенно-телесном»²¹. Таким первоначалом (а порой и первоосновой) оказываются, в частности, вода (Бр V 5, 1), воздух (Чх IV, 3, 1—2), огонь (Ка II 2, 9). К этим же учениям непосредственно примыкает и концепция эфира — пространства (акаша) как первоосновы мира (Чх I 9, 1—2). Нетрудно заметить сходство между указанными учениями и философскими идеями досократиков (Фалес, Анаксимен, Гераклит), и оно и в самом деле фиксируется рядом исследователей²². Пожалуй, наиболее интересен в плане перехода от мифологии к философии вариант с признанием в качестве первоначала огня. Так, в «Брихадараньяке» (I 2) говорится о создании мира из смерти-голода, а по сути, как справедливо отмечает французский исследователь С. Сенар, «всепожирающего» огня (отождествление несомненно обусловлено мотивами знаменитых «погребальных гимнов» десятой мандалы «Ригведы») ²³. Контекст явно мифологический. Вначале возникает вода. Затем под воздействием первоначального жара происходит сгущение выделившегося жидкого вещества и образование земли (последняя сравнивается со «сливками»). В результате противоположного процесса разрежения образуется обычный огонь, характеризующийся как тонкая часть первоначального жара (*tejorasa*). В этом рассуждении, во-первых, содержится попытка раскрыть механизм изменений (сгущение — разрежение). Во-вторых, обычный, наблюдаемый нами огонь (агни) отличается от изначального огня-жара (теджас). Здесь уже есть явное представление о *первооснове*, а не только первоначале (теджас сохраняется и в своем производном — агни).

В качестве «поисковых моделей», применяемых при попытках найти основы всего сущего, и вода, и огонь обладают тем преимуществом, что они как бы воплощают «животворное» начало космоса. Могучие круговороты воды и огня, несущие жизнь во все части космоса, — это постоянный мотив ранних упанишад, развивающих и эксплицирующих в данном случае идеи самхит²⁴. С этим мотивом связаны и загадочные на первый взгляд, настоячивые отождествления жизненного начала в солнце и человеке (Чх I 6—7), и мысль об «отражении» или «отзвуке» солнца в дыхании (прана) (Чх I 3, 2), и представление

о различных лучах солнца, несущих жизнь различным видам живых существ (Чх III). Порою в упанишадах мы находим попытки обосновать тезис об огне — носителе жизни. При этом делаются ссылки на такие обыденные наблюдения, как, скажем, теплота живого тела в отличие от холодности тела мертвого (Чх III 13, 8). Утверждается также, что звук, который мы слышим, когда зажимаем уши пальцами, есть звук плающего в человеке огня (там же). Вот это стремление к обоснованию, к убеждению посредством *доводов*, подчеркиваемое самими авторами упанишад, несомненно, уже явный выход за пределы мифологии. В заключение скажем еще, что в отмеченных нами местах говорится о тождестве не только огня и тепла, но также и света в человеке и в солнце. Здесь, по-видимому, истоки той световой символики, которая сыграет столь важную роль и в рассуждениях упанишад об атмане, и в последующих построениях веданты.

Если вода и огонь прежде всего «животворящие» начала, то воздух и эфир выступают как начала всепоглощающие и всеохватывающие. Так, согласно учению мудреца Райквы (Чх IV 3), воздух «поглощает» огонь, впитывая в себя дым, и воду, впитывая в себя испарения, в нем же «тонут» (при закате) небесные светила и т. д. В другом месте (Бр III 7, 1—2) воздух именуется нитью, на которую «нанизаны» миры. «Пронизывающим» все и все охватывающим оказывается также и эфир — акаша (Чх I 9, 1—2). В обоих случаях перед нами «поисковая модель», которая воплощает в себе свойство безграничности.

Но наиболее интересным и глубоким из всех учений, выражающих натуралистическую (и наивно-материалистическую) тенденцию упанишад, является, несомненно, учение Уддалаки (Чх VI)²⁵. Вот основные моменты этого учения. Главной задачей подлинного знания объявляется нахождение единой *основы* всего существующего. Такая основа усматривается не в чем-то конкретном и чувственно наглядном, а в *бытии* как таковом (*сат*). Формулируется принцип, согласно которому ничто не может возникнуть из небытия (*асат*) (VI 2, 1—2). Итак, старая мифологическая оппозиция *асат-сат* осмысливается уже не как противостояние хаоса и космоса, а как противостояние небытия и бытия. В этой связи впервые закладываются основы так называемой *саткарья-воды* — учения о наличии («предсуществовании») следствия в причине в противоположность *асаткарья-ваде* — учению об отсутствии такого «предсу-

ществования». В полемике между обоими учениями представители веданты, как правило, будут отстаивать саткарья-ваду. Это единое, всепорождающее и всеохватывающее бытие характеризуется также как живое и мыслящее, т. е. гилозоистически и панпсихически. Оно именуется «божеством» (IV 3, 2). Его главными порождениями называются жар (теджас), влага и пища (анна). Как видно из контекста (и из комментариев к «Чхандогье»), имеются в виду три элемента: огонь, вода, земля. Эти три элемента оказываются взаимоохватывающими и взаимопронизывающими, так что мы можем говорить лишь о преобладании какого-то из них в различных вещах (VI 4, 1—7). Все налично во всем. Посредством трех указанных элементов (каждый из которых в свою очередь троичен) объясняются различные функции человека (мысль, дыхание, речь), а также испытываемые им состояния (сон, голод, жажда, умирание). Характерно, что изложение учения Уддалаки постоянно сопровождается своего рода рефреном, «махавакья», — «tat twam asi!» («это — ты!»). Но структура этого «махавакья» отлична от структуры иных изречений подобного рода — акценты были бы расставлены аналогично лишь при перестановке: «twam tat asi!» («ты — это!»)²⁶.

В большинстве случаев ход мысли в упанишадах принимает именно такой характер. При этом возникает ряд концепций относительно сути (атман) человека-микрокосма, совпадающей с сутью мира. По-видимому, не все эти концепции дошли до нас в развернутом виде. Но главная тенденция упанишад вырисовывается достаточно ясно. Это тенденция к постепенной «денатурализации» учений о человеке, к расчленению (а позднее и противопоставлению) духовного и телесного, к утверждению примата духовного, его «глубинности» и «изначальности». Своеобразный «свод» различных концепций человека в упанишадах мы находим (в «снятом» виде) в «Тайттирия упанишаде» (Тай II 1—5). Здесь излагается учение о так называемых оболочках (коща) атмана. Согласно этому учению, в структуре человека-микрокосма можно выделить пять слоев, причем каждый последующий находится «внутри» предшествующего, глубже и фундаментальнее его. Это «телесный» (аннамайя) и «жизненный» (пранамайя) слои, а также слои, состоящие из ума (маномайя), «развернутого» сознания (виджнянамайя) и блаженства (анандамайя). Учение о первых двух слоях «снимает» и «инте-

рирует» в рамках общей схемы два, по-видимому, древнейших учения о груботелесной и тонкотелесной сущности человека. О первом из них мы имеем лишь отрывочные сведения, в основном оно за рамками существующих текстов. Так, понимание человека как по преимуществу телесного существа осуждается в «Чхандогья упанишаде» (VIII 8), как «ведущее к гибели» и «демоническое» (учение асуров); такова же и точка зрения других упанишад²⁷. И все же, например, в рассуждениях Уддалаки (в той же «Чхандогья упанишаде») о влиянии пищи на человеческую психику и о прямой зависимости от нее ума и памяти (Чх VI 5) явно звучат мотивы, перекликающиеся с данным пониманием.

Гораздо более основательно представлено в упанишадах учение о «жизненном дыхании» (*пране*) как сущности человека. И «Брихадараньяка» и «Чхандогья» буквально пестрят различного рода текстами, обосновывающими особую роль и значимость праны. Так, прана описывается как «поглотитель» остальных жизненных функций в микрокосме, подобно ветру в макрокосме (Чх IV 3, 3), подчеркивается невозможность функционирования органов чувств без дыхания — праны (Чх V 1, 1—15), отмечается неутомимость праны в отличие от всех остальных аспектов жизнедеятельности человека (Бр I 5, 21). И так далее.

В третьем слое Я — слое, состоящем из *ума* (маномайя), впервые начинает выделяться психическая сторона человеческой жизнедеятельности. Манас здесь в отличие от гимнов вед по преимуществу обозначает деятельность ума, непосредственно связанную с деятельностью органов чувств. Мыслители упанишад фиксируют психологический феномен внимания. Без внимания, т. е. соответствующей направленности ума, не может быть воспринят никакой цвет, звук, вкус и т. д. даже при наличии соответствующих объектов и нормально функционирующих органов чувств (Кау III 7). Итак, ум оказывается в какой-то мере автономным фактором и условием познания наряду с праной — жизнью. Характерно, впрочем, что отчленение психического от физического, т. е. ума, или «луча» сознания в его направленности на объект, от «жизненного начала» — праны весьма относительно. В конечном счете оба этих условия познания мыслятся в единстве (Кау III 4). Однако и слой «маномайя» не самый глубокий. Еще глубже находится слой «развернутого» сознания (виджнянамайя), которое может функционировать и без непосред-

ственного контакта с объектами (например, во сне со сновидениями). И наконец, слой «блаженства» (ананда-майя), или «свернутого», неразделенного сознания. Здесь мысль об автономности сознания достигает апогея. Истоки вычленения этих двух последних «слоев» Я мы находим в рассуждениях великого оппонента Уддалаки — Яджнявалкьи. Последний настаивает на том, что глубочайшую суть микрокосма (атман), равно как и макрокосма (Брахман), составляет *принципиально не объективируемый субъект*: «...ты не можешь слышать того, кто слышит слышание; ты не можешь мыслить того, кто мыслит мышление; ты не можешь познать того, кто познает познание. Это — твой атман, внутренне всем [присущий]» (Бр III 4, 2) ²⁸. Этот глубинный субъект также характеризуется как некоторый «неугасающий свет» в человеке (Бр IV 3, 6) или «свернутое» сознание (досл. «комочек сознания») (Бр II 4, 12).

Хотя глубинный субъект всегда наличен в человеке, но суть его выявляется во сне лучше, чем в бодрствовании, а во сне без сновидений (сушупти) лучше, чем во сне со сновидениями (свапна). Уже во сне со сновидениями, по Яджнявалкье, видна самостоятельность, самоопределяемость Я (Бр IV 3, 9—10). Но полная автономия Я выступает на первый план во сне без сновидений (Бр IV 3, 18—33). Вообще сближение понятий атмана и Я в состоянии глубокого сна весьма характерно для ранних упанишад ²⁹. Основные идеи наметившегося в этой связи учения могут быть суммированы следующим образом. Во-первых, в соответствии с принципом саткарья-вады сознание не может уничтожаться при погружении в глубокий сон и возникнуть вновь при пробуждении. Значит, во сне без сновидений оно сохраняется. Во-вторых, это не обычное «развернутое» или «раздвоенное» сознание. Здесь нет «осознания» (самджня) чего-либо иного, чем субъект. Но все функции «развернутого» сознания остаются в «свернутом» (Бр IV 3, 23—30). В-третьих, состояние «свернутого» сознания есть состояние освобождения от всех забот и печалей. Это состояние ничем не нарушаемого блаженства (ананда), сопоставимое по интенсивности с самозабвением, которое испытывает человек в объятиях любимой женщины (Бр IV 3, 21). В-четвертых, это «свернутое» сознание вечно и неизменно, оно не зависит от чего-либо иного (тела, органов чувств, объектов) и потому бессмертно (Бр IV 3, 7—8; IV 5, 15).

Но уже в древних упанишадах мы встречаем и неудовлетворенность таким решением «загадки Я», сомнения в благотворности и желательности сближения понятий «атман» и «сушупти» (см., напр. Чх VIII 11, 1—2). В результате возникает учение о четырех состояниях (*стхана*) сознания, которое наиболее четко сформулировано в небольшой по объему, но сыгравшей огромную роль в истории веданты «Мандукья упанишаде».

Различные состояния сознания выступают здесь как своего рода «путеводная нить» для выделения так называемых стоп (пада) атмана. Первая из них — *вайшванара* («охватывающая всех людей»). Ей соответствует состояние бодрствования, в ней сознание ориентировано вовне, на «грубые» объекты, для наслаждения которыми имеется множество «ртов» (органов восприятия и действия), расположенных в теле. Вторая «стопа» — *тайджаса* («светящаяся»). Ей соответствует сон со сновидениями, в ней «свет сознания» направлен внутрь, на так называемые тонкие объекты, для наслаждения которыми служат те же «рты». Третья стопа — *праджня* («самополагающее сознание»). Ей соответствует сон без сновидений, в ней нет дифференциации на внешнее и внутреннее, то и другое «сливаются», оставляя лишь «свернутое» сознание («комочек сознания» — *граждһапаghапа*); ее наслаждение (ананда) неотделимо от нее, и поэтому здесь нет больше нужды ни в теле, ни в его органах. Соответственно при описании этой «стопы» о них более речи нет (Ма 5). Все это красочно завершается метафорой: вместо телесных «ртов» теперь выступает «рот сознания» (*сетомукхас*). Именно это «недвойственное сознание» характеризуется как исток всего сущего, его начало, середина и конец, его владыка (Ишвара) (Ма 6). Есть еще последняя «стопа» атмана, но она принципиально неопишима (Ма 7), а поэтому лишь «условно» именуется «четвертой» (*турия*). Поскольку в самом начале упанишады отмечено полное тождество атмана-Брахмана, то в сущности в ней намечены и соответствующие космические параллели (иногда более, иногда менее явно — как бы «пунктиром»). Во всяком случае, сопоставляя ее с другими упанишадами, комментаторы рисуют картину ³⁰, которую представим в виде таблицы (см. с. 60).

При этом «третье» (наиболее глубинное из поддающихся вычленению состояний) есть, с другой стороны, «первое» (ибо праджня = исток, букв. «лоно» (йони) всего сущего), а «четвертое» = нулевое, ибо его «прямое»,

состояния сознания (стхана)	«стопы» (пада) атмана — микрокосм	«стопы» (пада) Брахмана — макрокосм
1) бодрствование (джаграт)	вайшванара (телесное Я)	Вират (мир «грубых» объектов)
2) сон со сновидениями (свапна)	тайджаса (жизненное Я)	Хираньягарбха (тонкоматериальный «зародыш мира» — мировая душа)
3) сон без сновидений (сущупти)	праджня (состоящее из сознания Я)	Ишвара («мировое сознание» — мировой дух)

(«4» = 0) «турия» = атман = Брахман (= «неизреченное» единое)

или «жесткое», соотнесение с чем-либо нарушило бы «принцип неопишуемости». Здесь идеалистическая линия в упанишадах находит свое предельное выражение. Логически схема явно напоминает нам «Насадия-сукту» («неописуемое» единое, затем «нерасчлененный», но соотнесенный с дальнейшим членением исток и выделение противоположностей). Но принципиальное различие состоит в том, что этот нерасчлененный исток здесь *духовный* (недвойственное сознание — *праджня*). Неудивительно, что при всей своей логической неопишуемости турия неизменно трактуется позднейшими комментаторами как духовное состояние (недвойственное, подобно глубокому сну, но лишенное «затемненности», «свернутости» и т. д.) и нередко отождествляется с йогической «сосредоточенностью» — *самадхи*³¹.

Вообще обнаруживающаяся в конце концов логическая неопишуемость атмана-Брахмана не мешает мыслителям упанишад постоянно давать своего рода «предельные» ориентиры на пути к нему, происхождение которых из изложенных выше размышлений об атмане достаточно ясно. Это такие характеристики атмана-Брахмана, как *сат* (бытие, или реальность), *чит* (дух, сознание) и *ананда* (блаженство). Эти характеристики признаются всеми позднейшими комментаторами упанишад. Но трактовка их различна. Одни (в духе Яджнявалкьи и «Мандукьи») настаивают на негативности любых, в том числе и данных, характеристик Брахмана. С этой точки зрения чит — это «не бессознательное», ананда — «не страдание», а сат — «не реальность». Общая же формула Брахмана — «*neti*,

neti» («не это, не это» — Бр II 3, 6). Именно такое понимание атрибутов Брахмана мы находим у представителей адвайта-веданты. Для них позитивная трактовка Брахмана допустима, но лишь как предварительная, относящаяся к неадекватному познавательному уровню. В конце же концов Брахман истолковывается как лишенное качества (ниргуна) и «всеисключающее» (нишпрапанча) начало. Многообразие же мира оказывается здесь «снято» в Брахмане как иллюзорное. Это так называемая *виварта-вада*, теория иллюзорного возникновения мира (ввиду своеобразного «поглощения» мира Брахманом в данном типе веданты ее именуют иногда *теопанизмом*)³².

Противоположную позицию занимают философские противники адвайты в ведантистском лагере. По мнению этих комментаторов упанишад, Брахман (не с предварительной, а именно с высшей точки зрения) должен быть охарактеризован как позитивное, наделенное качествами (*сагуна*) и «всеохватывающее» (*сапрапанча*) начало. Общая формула Брахмана для них — *tajjalān* (букв. «то, что порождает, поддерживает и поглощает» — Чх III 14, 1). Отрицательные же характеристики типа *neti, neti* для них вспомогательны и показывают отсутствие в Брахмане несовершенств, конечности, его «частичное», а не полное «проявление» и т. д. Ведантисты этого типа — сторонники *паринама-вады*, теории реального возникновения мира из Брахмана (ввиду соединения в этом типе веданты элементов теизма и пантеизма, представлений о трансцендентности и имманентности первоначала; такого рода учения именуют иногда *пантеизмом*)³³. В спорах представителей обоих типов веданты нетрудно заметить аналогии со спорами средневековых европейских мыслителей о соотношении позитивной и негативной теологии. Что же касается трактовок Брахмана как «всеисключающего» и «всеохватывающего» единого, то здесь столь же явно выступает аналогия с абсолютно и относительно полагаемым единым в платоновском «Пармениде» да и вообще с единым в платоновской традиции (в особенности в неоплатонизме). Не случайно поэтому в последние годы и в нашей стране, и за рубежом появились работы, сопоставляющие идеи упанишад и веданты с идеями Платона и представителей платоновской традиции³⁴. В общем такие сопоставления оправданы, но лишь при соблюдении некоторых ограничений. В обоих случаях есть существенные различия и в уровнях «развитости», и в общем контек-

сте рассуждений, и в выводах. И все же в упанишадах зарождаются и тенденция к принижению частных проявлений общего истока и основы, и трактовка этого истока как духовного, и установка на нахождение внутреннего, а не внешнего соотношения мира и его духовного истока (даже в случае адвайтистской виварта-вады мир «внешен» по отношению к Брахману лишь по видимости). Иными словами, общность платоновской и ведантистской традиций есть прежде всего общность разновидностей пантеизма идеалистического типа.

Но эта ведантистская традиция в ее истоках — учение упанишад отнюдь не едина. В споре ведантистских комментаторов о принципах интерпретации этого учения мы не можем просто стать на сторону какой-либо из позднейших школ. Прежде всего вместе с подавляющим большинством современных исследователей надо признать, что в упанишадах есть истоки обоих главных борющихся типов веданты³⁵. Причем обе тенденции в текстах упанишад тесно переплетены и крайне редко противопоставляются (одно из таких редких исключений — Иша 12—14). Чрезвычайную расплывчатость и взаимный переход этих тенденций можно наблюдать, сопоставляя различные места упанишад, в которых понятие Брахмана осмысливается с точки зрения его отношения к противоположностям. Мы встречаем здесь: (1) положение о совпадении противоположностей в Брахмане (он движется и не движется, далек и близок, мал и велик и т. д. — см., напр. Иша 1—5. Чх III 14, 3); (2) положение о Брахмане как пределе, к которому, никогда не достигая его, устремлены противоположности (Ка I 2, 20—21. Шв III 20); (3) положение об отсутствии противоположностей в Брахмане (Бр III, 8, 8. Ма 7)³⁶. При этом второй тип соотношения понятий «Брахман» и «противоположности» является промежуточным и в зависимости от контекста может быть ближе к первому или третьему. Первый тип явно соответствует учению о «всеохватывающем», а третий — о «всеисключающем» Брахмане. Последний из указанных типов сыграл важную роль в адвайте и обосновывался там с помощью своеобразной *негативной диалектики* (начиная с Гаудапады). Но в ранних упанишадах более значим первый тип, который осмысливается в духе, близком к знаменитому «*coincidentia oppositorum*» Николая Кузанского. Именно здесь в связи с соотношением бесконечного целого и конечных частей наиболее ярко выступает диалектическая тенденция упанишад. Единство

обеих тенденций в упанишадах обусловлено тем, что обе они связаны с разными этапами «пути вверх», к искомому духовному основанию («таджджалан» оказывается при этом «поисковой моделью», а «нет, нет» завершением, осознанием невозможности адекватно концептуализировать итоги исканий). Что касается «пути вниз», то он продуман менее основательно. Для истолкования перехода от атмана-Брахмана к миру обычно применяются либо почерпнутые из мифологии «модели» (напр. «волевой импульс» — Бр I, 4), либо метафоры и образы. Так, «механизм» возникновения всего сущего из Брахмана «выясняется» с помощью аналогий с пауком и паутиной (Му I 1, 7) либо с костром и искрами от него (Му II 1, 1). Подобного рода метафоры лишь с большими натяжками могут быть истолкованы в духе теории иллюзорного происхождения мира. По-видимому, следует согласиться с теми исследователями, которые считают, что обычно в ранних упанишадах возникновение мира трактуется как реальный процесс (т. е. в духе паринама, а не виварта-вады)³⁷. Но существует, не являясь еще господствующей, и иная тенденция. Правда, именно тенденция: само понятие «май» как «мировой иллюзии» вводится сравнительно поздно — в «Прашне» (I 16). Обычно же термин этот употребляется в ранневедийском смысле, обозначая «чуждую (божественную) силу»³⁸. И все же у *виварты* есть достаточно основательные корни в ранних упанишадах. Это (1) тенденция саткарья-вады к минимализации значимости частных проявлений Брахмана (так называемых именформ — *намарупа*), причем виварта оказывается своего рода пределом этой минимализации. (2) Тенденция к сближению сна и бодрствования как близких в интроспективно-психологическом отношении явлений (см. в особенности Ай I 3, 12). (3) Тенденция к ограничению сферы того, что поддается разумному истолкованию, связанная с иррационализацией понятия Брахмана; виварта и тут своего рода предел (в ней иррационализируется не только Брахман, но и его отношение к миру, и сам мир).

Последняя тенденция весьма отчетливо выступает в размышлениях мыслителей упанишад о познании. Типичный пример — «Кена упанишада». Здесь относительно познания Брахмана высказывается следующий парадокс: «Его знает тот, кто его не знает, тому же, кто его знает, он не ведом; непознанный — у познавших, познанный — у непознавших» (II 3). Ключ к этому парадоксу — в предше-

ствовавших ему рассуждениях «Кены», начиная с ее первой главы. Здесь утверждается, что Брахман «иное, чем познанное, а также выше непознанного» (I 4)³⁹. Автор упанишады стремится при этом подчеркнуть, что Брахман прежде всего не обычный «предмет» знания. Мы можем знать или не знать тот или иной объект; в первом случае мы способны «зафиксировать» его (чувствами, умом, речью) и дать его описание, а во втором — нет (I 3). «Зафиксировать» и описать безграничный и не находящийся в одном ряду с чем-либо Брахман мы не можем. Итак, «незнание» знатока Брахмана, о котором идет речь в приведенном выше афоризме, необычно. Это если и не «ученое» (как у Н. Кузанского), то по крайней мере «мудрое» незнание, предполагающее предшествующую рефлексию о процессе познания и его возможностях.

Как бы то ни было, и в этом отрывке, и в иных подобно-го рода местах возможность постижения обычных объектов отнюдь не отрицается. И в упанишадах мы достаточно часто находим картину мира, «развернутого» из Брахмана. При всей неясности самого процесса «развертывания» результаты его вырисовываются в общем достаточно четко. При построении картины мира используется представление об элементах (*бхутах*), заимствованное из натуралистически-пантеистической линии упанишад. Таких элементов обычно признается пять (в отличие от ранней трехэлементной схемы Уддалаки): эфир, воздух, огонь, вода и земля.

Учение об элементах в упанишадах может быть суммировано следующим образом. Во-первых, в этом учении четко прослеживается параллель между микрокосмом и макрокосмом. Пять элементов соответствуют пяти органам чувств (см., напр., «Субала» V 1—5). Во-вторых, элементы возникают из Брахмана в определенном порядке: первый — наиболее «тонкий» (эфир-пространство), последний — наиболее «грубый» (земля) (Тай II 1, 1). В «сближении» наиболее «тонкого» и «бесформенного» элемента — эфира с Брахманом сыграли роль, по-видимому, уже известные нам представления ранних упанишад, согласно которым «бесформенное» и «бестелесное» относились к одному «разряду» («тъят»). В-третьих, каждый из пяти элементов мыслится как «включающий» в себя все остальные в виде своего рода «праэлементов» («Пайнгала», I 7). Перед нами еще один образец применения принципа «все — во всем».

В космосе упанишад каждая вещь — неотъемлемый член некоторого континуума, все члены которого внутренне взаимосвязаны. Небезынтересно в этом смысле и учение об эволюционной «лестнице» живых существ (Ай III, 1, 3). Представление о внутренней взаимосвязи всего живого находит свое фантастическое выражение и в знаменитом учении о «перевоплощениях».

И тут мы сталкиваемся с наиболее кардинальными для эсхатологии и этики упанишад представлениями. Прежде всего это представление о *самсаре* (переселении душ). Мы находим его впервые в учении «Чхандогья упанишад» (V 4—10) о так называемых пяти огнях. «Пять огней» — это небо, гроза, земля, мужчина, женщина. Между ними происходит круговорот, в ходе которого возникают дождь, пища, семя, зародыш и человек, сжигаемый в конце концов на костре и возвращающийся «к огню, из которого он пришел» (V 9, 2). В дальнейшем (с тем же дождем) человек возвращается к повторному существованию и т. д. Итак, представления о самсаре оказываются вплетены в уже знакомый нам огненно-водный цикл. В дальнейшем они постепенно «денатурируются» и на первый план выступает закон *кармы*, который «регулирует» процесс перевоплощения, исходя из совокупности совершенных человеком (либо иным живым существом) добрых и злых дел.

Представление о такого рода универсальном моральном регуляторе позволяло снять многие проблемы, столь трудно поддающиеся разрешению в различного рода теодичеях. В данной системе представлений все люди как бы поставлены в равные условия, видимое же различие их судеб зависит не от случайностей «фортуны», а от них самих (заслуг или провинностей, связанных с предшествующими существованиями). Нет здесь и «вечного осуждения» или «вознаграждения» за случайное и конечное существование: все «награды» и «наказания» временны и в точности соответствуют содеянному. Действует своего рода закон «зеркальности», в силу которого каждый человек оказывается в таких же ситуациях, что и те, кому он делал добро или зло, и вынужден пережить все то, что в свое время пережили они. Расплата оказывается «запрограммированной» в самом устройстве мира и поэтому неотвратимой.

Следует отметить, что по отношению к сложившейся в Индии социальной структуре с ее иерархией варн и каст

данная теория выступает преимущественно как апологетическая. Эта иерархия изображается как лестница, по ступеням которой проходят в зависимости от заслуг⁴⁰ А значит, это — воплощенная «космическая» справедливость. И значит, дело не в том, чтобы менять или ломать эту лестницу, а в том, чтобы «перестроиться» самому. Эту-то апологетическую роль и будет прежде всего играть данная теория на протяжении тысячелетий существования ортодоксального индуизма.

И все же здесь были зародыши и иных, неортодоксальных представлений. Ведь любой член «континуума живых существ» мог оказаться на любом месте. Так, в сказаниях о жизни Будды (джатаках) будущий «учитель мира», перед которым склоняются цари, рождается в самых неприглядных обличьях, включая животных и шудр. Но подобные воззрения вели к «релятивизации» социальной иерархии: сегодняшней царь — в прошлом шудра, сегодняшней шудра — в прошлом царь («все — во всем»). Хотя такая релятивизация и выступает преимущественно в учениях настиги, в упанишадах она порою тоже заметна. Еще более релятивизируется существующая иерархия перед лицом «конечной цели» и «конечного убежища» всех — атмана: здесь «вор перестает быть вором... чандала — чандалой» (Бр IV 3, 22)⁴¹. Поэтому приобретает особое значение обладание знанием атмана, которое расценивается мыслителями упанишад выше, чем обладание богатством, властью и т. д. Отсюда и встречающееся порой в упанишадах применение терминов «брахман» и «шудра», обозначающих крайние ступени социальной иерархии, в переносном смысле — для обозначения соответственно «знающих» и «не знающих» истину, независимо от их происхождения (см., напр., Чх IV 2, 3; «Ваджрасучика», 2—9).

Третье кардинальное понятие, выступающее в «практическом учении» упанишад, — это понятие *мокши* (освобождения от цепи перевоплощений). Такое «освобождение» провозглашается высшей жизненной целью. И тут мы наблюдаем существенное различие между зарождающейся ведантой (уттара-мимансой) и сторонниками ведийской обрядности (а впоследствии представителями школы пурва-миманса), для которых такой главной целью была дхарма. В упанишадах же немало мест, в которых говорится о полной бесполезности не только выполнения обрядов, но и соблюдения каких-либо моральных правил для

обладающих «высшим знанием» (см., напр., Кау III). Это не следует, однако, понимать как проповедь имморализма⁴². В упанишадах немало мест, в которых излагаются моральные принципы, необходимые для самоусовершенствования. Другое дело, что достигший мокши уже в них не нуждается, поскольку он «прошел» все ступени «моральной лестницы» и достиг «абсолютного совершенства». Самая знаменитая из таких «моральных лестниц» дана в «Брихадараньяке» (V 2, 1—3). Здесь предписываются три главные добродетели: (а) «низшим» (демоническим) существам, склонным к насилию и упивающимся таким, — милосердие; (б) «средним» — не только «негативная» (воздержание от причинения зла), но и «позитивная» (принесение пользы) добродетель — щедрость; (в) наконец, «высшим» — самообуздание (полное искоренение эгоистических мотивов).

Мыслители упанишад признают, впрочем, необходимость соблюдения не только подобного рода абстрактных моральных требований, но и выполнения совершенно конкретных социальных и религиозных предписаний, связанных с так называемыми *ашрамами*, или стадиями жизни. Знаменитые мудрецы ранних упанишад (включая Яджнявалкью), скрупулезно соблюдают соответствующие правила. На необходимости строго выполнять обязанности религиозного и социального характера всячески настаивает «Иша упанишада». В целом «институт ашрамов», оформившийся в эпоху ранних упанишад, направлен на сохранение своеобразного «равновесия» между деятельной и созерцательно-аскетической жизнью. «Перескакивание» через ашрамы не проповедуется (по крайней мере до появления весьма поздних, «сектантских» упанишад). Нарушение указанного «равновесия» и резкое нарастание (в средневековье) квиетистской тенденции во многом были связаны с влиянием таких неортодоксальных учений, как джайнизм и в особенности буддизм. По-видимому, буддизм же способствовал и укреплению пессимистической тенденции в поздних упанишадах. Что касается ранних упанишад, то в них еще чувствуется связь с былым оптимистическим мирозерцанием эпохи создания ведийских гимнов. В центре внимания здесь в отличие, скажем, от буддизма не столько многообразие бедствий жизни, сколько многообразие ее творческих проявлений, демонстрирующих ее скрытую мощь. Характерно и то, что восхождение по лестнице, ведущей к мокше, есть для мыслителей ранних



упанишад в первую очередь не столько освобождение от страданий (как в буддизме), сколько обретение более интенсивных наслаждений (создается даже учение о соответствующей «лестнице наслаждений» — см., напр., Тай II 8, 1; Бр IV 3, 33).

И все-таки будущая односторонность ортодоксальных религиозно-идеалистических учений средневековья объясняется отнюдь не только внешними влияниями. Основы такой односторонности постепенно закладываются и в самих упанишадах. Ведь саньяса оказывается наилучшей из ашрамов, созерцание атмана — наиболее «благородным» из занятий, мокша — «венцом» всех человеческих усилий. «Шравана» — благоговейное слушание слов учителя, «манана» — размышление над их скрытым смыслом, «нидидхьясана» — интуитивное «уразумение» этого смысла — таковы в конечном счете главные средства обрести этот «венец». Все многообразие человеческих дорог и судеб завершается одним путем — путем отречения и самопознания.



Глава 3

ПРАСТХАНА ТРАЙЯ (II): «БХАГАВАДГИТА»

«Песнь бога» («Бхагавадгита») — вторая часть ведантистской «тройной основы» — основа в «запомненном», или «предании» (*смрити прастхана*). В обширном комплексе *смрити* особую роль всегда играли исторические «сказания» (итихасы), главное из которых — «Махабхарата» — «Великое сказание о сражении потомков Бхараты»¹, в состав которого и входит «Гита». Будучи по своему статусу (как и весь комплекс *смрити*) вторичной по отношению к шрути, «Махабхарата» тем не менее нередко сближается с ним по своей значимости. Ее называют «пятой ведой», а в одной из весьма популярных легенд даже утверждается, что, будучи положена на чашу весов, она оказалась тяжелее остальных четырех².

При этом вряд ли речь идет просто об объеме: ведь при всей внушительности последнего (100 тысяч двустийший — шлок) объем ведийского канона (от гимнов до упанишад) во всяком случае не менее внушителен. В легенде о «весомости» «Махабхараты» запечатлена ее совершенно уникальная роль в качестве своего рода энциклопедии древнеиндийской жизни, культуры, религии, философии. «Махабхарата» на протяжении тысячелетий приобщала (и приобщает) несчетные миллионы индийцев к их гигантскому культурному наследию. Ведь поэма эта (в отличие от вед) не эзотерична: слушать ее могли все индийцы, независимо от места в сословно-кастовой иерархии.

Впрочем, было бы не вполне корректно считать «Махабхарату» лишь популяризацией уже достигнутого ранее, своего рода «передаточным механизмом» в трансмиссии культуры. В рамках самого эпоса, несомненно, осуществляются развитие и трансформация накопленных ранее идей. Недаром в истории индийской культуры вообще и философии в частности нередко выделяют особый «эпический» период.

В философских частях «Махабхараты» («Бхагавадгита», «Мокшадхарма», «Санатсуджатия») продолжается длительный процесс «протофилософской» эволюции, истоки которого — в упанишадах. Здесь перед нами выступают своего рода «наброски» и «варианты» самых различных — и ортодоксальных (астика), и неортодоксальных (настика) — систем. Здесь мы сталкиваемся с ранней санкхьей, йогой, локаятой (а отчасти и своего рода «протовайшешикой») ³, с «отголосками» идей буддизма и джайнизма и т. д. Возникает своего рода новое «духовное поле», в рамках которого зародившиеся ранее ведантистские идеи претерпевают ряд видоизменений. С одной стороны, осуществляется своеобразный синтез ведантистских и неведантистских концепций (в особенности ассимиляция идей санкхьи), с другой — углубляется размежевание ортодоксии и неортодоксии, теизма и атеизма, идеалистической и материалистической тенденций. Борьба идей отражает социальную борьбу. Период складывания главных философских слоев «Махабхараты» (последняя четверть I-го тысячелетия до н. э.) — это время своеобразного «втягивания» в орбиту установившегося на большей части североиндийской территории варно-кастового строя все новых и новых племен и в этой связи активного противостояния раннеклассовой и общинной систем представлений. Это время дальнейшей обострения конкуренции варн (в частности, брахманов и кшатриев). Это, наконец, время видоизменения идей ортодоксального брахманизма, начала перерастания последнего в *индуизм*, как более гибкую и приспособленную для ассимиляции гетерогенных представлений форму религиозного санкционирования сложившихся социальных отношений ⁴.

Все это нашло свое ярчайшее отражение в «Бхагавадгите». Эту небольшую (менее 700 шлок) «дидактическую» вставку в шестой книге «Махабхараты», созданную, по мнению большинства современных исследователей, в IV—II вв. до н. э., нередко называют «библией индуизма». И прежде всего именно религиозное содержание сделало ее наиболее читаемой и почитаемой книгой в Индии ⁵. Но «Гита» одновременно и важный этап в формировании веданты как философской школы. И в этом отношении она непосредственно примыкает к упанишадам.

Связь «Гиты» с упанишадами буквально бросается в глаза. Не случайно каждая из 18 ее глав (а ее членение — «микрокопия» членения «Махабхараты», состоящей

из 18 книг) снабжена примечательной надписью: «Так в упанишадах «Бхагавадгиты». Из упанишад почерпнуты любимые образы «Гиты», отсюда же почерпнуто немало ее шлок, туда же чаще всего уходят корни употребляемой в ней терминологии ⁶. Все эти обстоятельства даже побудили автора одного из наиболее фундаментальных трудов о «Бхагавадгите» С. Роя сделать вывод о том, что «Гита» не что иное, как самостоятельная работа, упанишада, вставленная позднее в текст «Махабхараты» (ведь и в известных нам упанишадах образы, стихи, а порою в слегка модифицированном виде и целые разделы «кочуют» из одной в другую) ⁷. С этим трудно согласиться. На наш взгляд, и связь «Гиты» с упанишадами, и ее «вторичный», по отношению к ним характер хорошо отражены в вишнуистском введении к поэме «Гита-дхьяна» ⁸. Здесь мы находим знаменитый стих, в котором все упанишады сравниваются с коровами, поучающий Кришна — с дояром, слушающий поучения Арджуна — с теленком, а сама Гита — с молоком. И в самом деле, в соответствии с общим духом эпоса идеи упанишад тут «приспособлены» для понимания их более широким слоем слушателей. Это уже не труднодоступные «Гималаи духа», как любят называть в Индии философские части шрути.

В центре внимания «Гиты» проблемы этики, регуляции человеческого поведения. И именно в этой связи обнаруживается самое интересное и оригинальное в поэме. Если в упанишадах мы сталкиваемся с почти безраздельным превознесением «пути знания» ⁹, то в «Гите» мы находим три возможных способа человеческого совершенствования: *пути действия, знания и любви*. Первый из них (карма-марга) состоит в выполнении долга, вытекающего из социального положения человека, безотносительно к результатам такой деятельности. Второй (джняна-марга) заключается в отвлечении сознания от многообразных внешних и внутренних объектов и сосредоточении его на высшем Я. Третий (бхакти-марга) требует полного и самозабвенного подчинения божественному началу. Все эти три пути именуются в «Гите» весьма емким и многозначным термином «йога» (карма-йога, джняна-йога, бхакти-йога). Впоследствии термин этот будет применяться и для обозначения одной из шести ортодоксальных философских школ, и для наименования различных «технических» путей преобразования системы психофизических взаимосвязей (хатха-йога, лайя-йога, мантра-йога и т. д.). В «Гите» же

речь идет о йоге не столько в специальном или «техническом» смысле, сколько в смысле определенной психологической ориентации (или переориентации), затрагивающей основные компоненты человеческой психики (*волю, разум, эмоции*). Из многочисленных же смысловых оттенков термина «йога» в «Гите» преимущественно выделяются такие, как «объединение» (индивидуального и сверхиндивидуального), «подчинение» (низших слоев психики высшим), «интеграция» (различных сторон психической жизни)¹⁰.

Соотношение различных «марг» (или «йога») в «Гите» стало предметом ожесточенных многовековых споров между комментаторами. Так, Шанкара отстаивал превосходство джняна-йоги, якобы обнаруживающееся в поэме, Рамануджа — преимущество бхакти-йоги, а ряд современных индийских комментаторов (начиная с Тилака) — примат карма-йоги. Но эти комментаторы предполагают (а) наличие совершенно четкого разграничения и (б) столь же четкой субординации видов йог в «Гите». Ни того, ни другого там, однако, нет. Во-первых, в «Гите» воплощен некоторый «предсистемный» этап в эволюции индийской мысли (самое большее, здесь можно говорить о своего рода зарождении «первичной систематизации», а отнюдь не о завершенной систематичности, характеризующей построения упомянутых комментаторов). Во-вторых, в ней весьма ярко проявляется уже знакомый нам принцип моделирования структуры целого в каждой из частей. В результате различные йоги в «Гите» не только ведут к одной цели (мокша), но и как бы «пронизывают» друг друга, так что говорить о них «порознь» оказывается невозможным (V4)¹¹. В тексте «Гиты» мы находим немало примеров такого «взаимопронизывания». Так, следующий по пути бхакти должен, подобно карма-йогину, совершать бескорыстные действия (XI 55), а наиболее совершенен он, когда обладает знанием, подобно джняна-йогину (VII 16). Точно так же следование по «пути действия» отнюдь не исключает ни джняны, поскольку «знание завершает все действия» (IV 33), ни бхакти (VI 46—47). Не составляет исключения в этой системе «взаимоопределений» и «путь знания». Так, джняна-йогин в своем почитании неопределенного и «превосходящего разума» духовного праисточника всего оказывается подобен бхакти-йогину (XII 2—3), и т. д.

И все же значение трех «йог» в «Гите» отнюдь не одинаково. Чтобы выяснить, какую именно роль играют

они в системе ее воззрений, полезно обратиться к традиционным индийским правилам истолкования философских текстов. Согласно этим правилам, следует принимать в расчет *упакраму* (начало исследования), *упасамхару* (его заключение), *абхьясу* (повтор), *анурвату* (новизну) и *пхалу* (плод). С точки зрения этих требований нельзя не признать, что центральное место в «Гите» занимает учение о *карма-йоге*. В самом деле «путь знания», например, отнюдь не нов (он достаточно обстоятельно изложен в упанишадах), да и не с ним связаны начало и конец текста, равно как и его «плод». Ведь «упакрама» «Гиты» — это обращенный к божественному аватару Кришне вопрос Арджуны, участника битвы кауравов и пандавов, выражающий сомнение в необходимости сражения, потому что Арджуна увидел перед собою «отцов и дедов, учителей, дядей, братьев, сыновей, внуков и товарищей, а также свекров и друзей, стоявших в обеих армиях» (I 26—27). Упасамхара — решение Арджуны сражаться. Пхала — переосмысление им этической проблематики, связанной с данным действием да и с действием вообще.

Именно поэтому, неоднократно возвращаясь к проблематике карма-йоги, «Гита» выдвигает множество различных дистинкций (специфичных именно для нее), выясняя, например, соотношение между *кармой* (действием), *акармой* (бездействием), *викармой* (неправильным действием) и *найшкармьей* (внутренней «свободой от действия», «невтянутостью» в него) (см. IV 16—18; III 4 и т. д.). При этом данное соотношение оказывается отнюдь не простым, ибо мудрый должен узреть «действие в бездействии и бездействие в действии» (IV 18)... Достаточно сопоставить это «расчленение» понятия «действие» с соответствующим «расчленением» понятия «знание» в упанишадах (джняна, аджняна, виджняна и т. д.), чтобы наглядно убедиться в перенесении центра тяжести в «Гите» с джняна-йоги на карма-йогу.

В этой связи весьма характерным и примечательным оказывается также переосмысление понятия «жертвенное действие» в ряду ритуальная часть вед (карма-канда) — упанишады (джняна-канда) — «Гита». Подобно упанишадам, «Гита» подвергает резкой критике *ритуализм* как способ внешнего «программирования» человеческих действий без попытки внутреннего усовершенствования людей, изменения их обычной мотивации, которая сводится, по мнению автора «Гиты», к двум главным устремлениям:

наслаждению (бхога) и власти (айшварья) (II 42—44). В противовес «внешнему жертвоприношению» упанишады, как мы уже видели, выдвинули идею «внутреннего жертвоприношения», совершаемого стремящимися к знанию и полностью оставившими мирские заботы саньясинами. «Гита» вслед за упанишадами также считает, что «лучше жертвы, состоящей из материального богатства, жертва знания» (IV 33). Однако автор «Гиты» полагает, что наряду с внешним и внутренним ритуалом к «жертвам» могут быть причислены все обычные человеческие действия, если они совершаются бескорыстно и лишь для поддержания некоего установленного космического порядка (III 16—19)¹².

Но этот порядок охватывает также и социальные установления (оказываясь, таким образом, «космически-социальным»). Важнейшее же среди них — это система *варн*, явно санкционируемая «Гитой», автор которой подробно рассматривает вопрос о природе, главных свойствах и обязанностях членов различных варн (XVIII 41—44). Именно апеллируя к долгу Арджуны как члена варны кшатриев, Кришна оспаривает его решение отказаться от участия в сражении (II 31—32). Что касается Арджуны, то его беспокоит несоответствие назревающего сражения иной морали — морали первобытного рода (куладхарме). В этой оппозиции *варнадхармы* и *куладхармы* достаточно четко вырисовывается социальная направленность «Гиты»¹³. Именно в контексте принципиального принятия основ социальной структуры, пришедшей на смену архаичным общинным порядкам, и следует рассматривать ее этику.

Вместе с тем «Гита» весьма резко и настойчиво выступает против ряда психологических последствий в сущности как раз данной структуры (с воплощенным в ней типом разделения труда и соответствующей разбивкой людей на классы, сословия, касты), рассматривая, впрочем, эти последствия в качестве «извечных» свойств «низшей» человеческой природы. Это противопоставление личного и общественного, своего и чужого (пришедшее на смену архаично-родовой общности интересов), «выпячивание» и использование привилегий в ущерб обязанностям. Отсюда проходящие через «Гиту» в качестве рефрена призывы к «со-радванию» благу всех существ (сарвабхутахита) и к служению всем существам (локасамграха) (см., напр., III 20; V 25; XII 4).

Устранению отрицательных психологических явлений призвана способствовать, согласно «Гите», йога как «искусность (или «искушенность» — *каушалам*) в действиях» (II 50). Отметим, что здесь, как и в ряде других мест, под «йогой» подразумевается именно *карма-йога*). Эта «искусность» должна состоять в выработке и усвоении следующей установки: «Лишь действие в твоём ведении, но никогда — плоды его. Да не будут плоды действия твоим побуждением, ни — приверженность к бездействию» (II 47).

Выступление против «приверженности к бездействию» составляет одну из самых примечательных черт этики «Гиты». Квиетистские тенденции отчасти уже наметились в упанишадах, отчасти же стали популярны в Индии под влиянием неортодоксальных религиозных учений (таких, как джайнизм и буддизм). «Гита» же всячески отмежевывается от квиетизма. С ее точки зрения следует стремиться не к «оставлению» самих действий (саньяса), а к «оставлению» их «плодов» (тьяга) (XVIII 2—6). Лишь в результате этого может возникнуть свободное, беспристрастное и лишенное «вовлеченности» отношение к действиям, при котором действующий оказывается внутренне «бездействующим», подобно неподвижной оси вращающегося колеса.

«Оставление плодов действия» — принцип, выдвигаемый «Гитой» в различных контекстах и имеющий ряд существенных импликаций. Во-первых, этот принцип предполагает «неподвластность» будущих результатов действия тому, кто их совершает, непредсказуемость (или по крайней мере неполную предсказуемость) их. В XVIII главе «Гиты» анализируются факторы, влияющие на исход всякого действия. Почетное место отводится судьбе (там же, 13—15). Утверждается, что человек, не принимающий в расчет этого обстоятельства, чрезмерно самонадеян. С другой стороны, «Гита» и против чрезмерной неуверенности в собственных силах, вытекающей из тщетности попыток взвесить все шансы на успех какого-либо действия и продумать все его возможные последствия. Отсюда и общее правило «искусности в действиях»: выполнять наилучшим образом все, что в ведении человека и что составляет его долг, сохраняя спокойствие перед лицом любых непредвиденных последствий (отметим, что «Гита» в конечном счете утверждает *оптимизм* в отношении этих последствий, трактуя судьбу как благое божественное провидение). Во-вторых, «искусность в действиях» требует

«оставления их плодов», поскольку погоня за таковыми отрицательно сказывается на выполнении человеком долга, вытекающего из его собственной природы (*свадхарма*). Ради этих «плодов», по мысли «Гиты», он может либо отказаться от выполнения каких-то подобающих ему, но невыгодных действий, либо приняться за какие-то несвойственные его природе, но выгодные дела. «Гита» категорически предостерегает против такого рода отказа от «сродных» дел и занятия «несродными». Самая скромная, казалось бы, лишенная достоинств собственная дхарма должна быть предпочтена чужой, хотя бы и явно лучшей (III, 35). В-третьих, отказ от «плодов действия», согласно «Гите», связан с внутренним усовершенствованием карма-йогинов, а именно их возвышением над оппозицией «желание приятного» — «отвращение к неприятному» (II 57; III 34). Здесь «Гита» явно направлена против гедонизма. Это отнюдь не означает, однако, безоговорочной защиты популярной аскетической установки. Прежде всего «Гита» весьма резко выступает против крайностей аскезы, называя таковые результатом «демонической решимости» (XVII 6). Гораздо более одобрительно относится она к умеренной аскезе, принципы которой напоминают нам знаменитый «срединный путь» раннего буддизма. В общем же, пожалуй, наиболее адекватно выражает дух «Гиты» описание духовно совершенствующегося человека, который следует своего рода золотой середине, воздерживаясь от обжорства и голода, злоупотребления сном и недосыпания, чрезмерности в работе и развлечениях и т. д. (VI 16—17). К тому же самое главное для «Гиты» отнюдь не избегание удовольствий («связывающее» человека, подобно погоне за ними), а «непривязанность» к ним (асанга), и к соответствующим предметам, приобретение которых, равно как и обладание которыми (йогакшема), все равно не может быть надежно обеспечено. В результате культивирования такой «непривязанности» достигается внутренняя уравновешенность (саматва). Последняя как раз и означает, согласно «Гите», реализацию уже упоминавшихся ранее трех основных целей «йогического совершенствования» человека (подчинение «низшего» Я «высшему», «гармонизация» и «интеграция» диссоциированной психики, выход за пределы эгоцентрических установок). Отсюда и высокая оценка упомянутого качества: «Уравновешенность называется йогой» (II 48). В-четвертых, «оставление плодов действия» создает, согласно «Гите», своего рода новое

«психологическое измерение», в котором фактически существующее (и в качестве такового отнюдь не оспариваемое) неравенство людей «компенсируется» своего рода равенством, ибо с этой точки зрения (1) различия (и неравенство) относятся к «низшей» (материально-чувственной) природе человека, а в «высшей» (духовной) снимаются; (2) путь к такому «снятию» открыт для всех (поскольку для самоусовершенствования важна бескорытность выполнения свадхармы, а не то, какова именно она); (3) для достигших «уравновешенности» (саматвы) наиболее существенным должно быть сходство «высшей», а не различия «низшей» природы. Характерно, что, согласно «Гите», принцип «саматвы» требует не только внутренней «уравновешенности», но и равенства в отношении к своему и чужому благу (VI 32)¹⁴. Но и после выработки внутренней ориентации на нечто общее во всех людях реальные места их в обществе отнюдь не меняются. Более того, «уравнивание» этих мест с точки зрения «Гиты» было бы как раз нарушением «равенства возможностей» совершенствования (которое зиждется на принципе «свадхармы»). Здесь достигает кульминации свойственное «Гите» стремление найти этико-психологический способ преодоления последствий отчуждения людей друг от друга, не затрагивая в то же время (и даже санкционируя) реальные социальные основы такого отчуждения¹⁵.

Если именно карма-йога наиболее полно воплощает в себе кардинальные принципы этического учения «Гиты», то собственно религиозные стороны этого учения особенно отчетливо видны в проповедуемом ею «пути любви». *Бхакти-йога* — самый быстрый и общедоступный с точки зрения «Гиты» путь к достижению «духовного освобождения» — мокши (XII 5—7). Во-первых, в отличие от джняна-йоги «путь любви» не требует радикального изменения всей жизненной обстановки (саньяса!). Во-вторых, здесь существенно не столько длительная «тренировка» ума (джняна-йога) или воли (карма-йога), сколько эмоциональная «открытость» по отношению к божественному началу, участие в нем, равно как и во всех его порождениях («бхакти» — производное от bhaj, «участвовать») ¹⁶. В-третьих, на этом пути человек оказывается не один: ему покровительствует «распределяющий участь», *Бхагаван* ¹⁷. Здесь намечается нечто вроде идеи божественной благодати, доступной абсолютно всем, кто искренне обращается к божеству (XII 7).

Именно в связи с общедоступностью «пути любви» в учении о нем просматриваются некоторые неортодоксальные тенденции, выявившиеся в полной мере значительно позднее — в многочисленных средневековых еретических, антифеодальных движениях, разделявших идеологию «бхакти»¹⁸. Это обнаруживается уже в той форме, в которой выступает здесь в общем-то типично религиозный мотив компенсации наличного неравенства. «Обратившиеся ко мне, о Партха, даже будучи низкорожденными, женщины, вайшьи, да и шудры, — равным образом приходят к высшей цели» (IX 32). Конечно, высказывания подобного рода оставляют основу социальных привилегий незатронутой, но чисто религиозные привилегии все же несколько колеблют.

Одна из самых ярких черт учения «Гиты» о «бхакти-йоге» — это проповедь своего рода религиозного универсализма, терпимости к различным способам богопочитания (и к выбору самих объектов такого почитания). «Как ко мне кто приходит, так я его принимаю», — заявляет Кришна Арджуне (IV 11). И в другом месте:

Какие бы образы с верою
Ни почитал поклонник,
Его нерушимую веру
Я ему посылаю.
(VII 21)¹⁹

Хотя в «Гите» и есть «высший» бог — Вишну — (= Кришна), она — да и зарождающаяся индуистская традиция в целом — настроена примирительно по отношению к самым различным культам, которые так или иначе могли «втягиваться» в орбиту данной традиции. Наиболее существенным для индуизма в конце концов оказывается не тот или иной культ и божество, а именно «индуизированность» его (т. е. признание авторитета шрути, равно как и некоторых центральных понятий типа кармы, самсары, мокши). Это и создало возможность для своеобразного совмещения в некоем общем «духовном пространстве» религиозных учений, весьма различных не только по форме, но и по уровню. В условиях древней и средневековой Индии такая модель религии была наиболее приспособленной для выполнения интегрирующей и коммуникативной функций²⁰. Отметим, однако, что терпимость «Гиты» относительна: к атеистическим и прямо отвергающим авторитет

шрути учениям она относится с нескрываемой враждебностью (XVII).

Такова «практическая» (и главная) часть учения «Гиты». Но в «Песне бога» есть и своего рода онтологическое обоснование этики, правда изложенное довольно отрывочно. Реконструкция его требует прежде всего учета уже упомянутой нами связи учений «Гиты» и упанишад.

Во-первых, мы находим здесь уже знакомую нам по упанишадам схему четырех параллельных рядов явлений, а именно: то, что относится к жертвоприношению (*адхиджня*), к микрокосму (*адхьятма*), к обожествленному макрокосму (*адхидайтва*) и к вещественно-телесной стороне последнего (*адхибхута*) (VIII 1—4). Однако здесь нет столь типичных для ранних упанишад тенденций к постепенной демифологизации указанных рядов, отходу от собственно религиозных представлений, поиску предельных оснований этих рядов с помощью зарождающейся рефлексии и анализа данных интроспекции. Скорее, здесь совершается обратное движение. Характерно, что «образцовым» жертвоприношением оказывается бескорыстная деятельность воплотившегося бога (VIII 4). Соответственно и все остальные ряды сводятся к богу, как предельному основанию.

Во-вторых, в «Гите» с религиозных позиций как бы «осваиваются» итоги движения мысли в упанишадах. Здесь представлены — по-своему — все основные моменты указанного движения. Божественное начало в «Гите» выступает прежде всего как некоторая внутренняя «нить» (сутра), на которой «нанизано» все сущее (VII 7), как «зародыш» (VII 10) этого сущего и — более обобщенно — как «начало, середина и конец» его (X 20). Оно охватывает все противоположности, вплоть до таких, как бытие (сат) и небытие (асат) (IX 19). Иными словами, бог выступает здесь как всеохватывающее (сапрапанча) и позитивно определяемое (сагуна) начало. Однако далее бог представляется как то, что выше указанных противоположностей: он ни сат, ни асат (XIII 12). Перед нами отрицательно характеризующее (ниргуна), всеисключающее (нишпрапанча) духовное начало. Характерно, что «Гита» именует его Брахманом, подобно упанишадам. Но воспроизведя «путь вверх», наметившийся в упанишадах, от позитивного и всеохватывающего к негативному и всеисключающему началу, «Гита» воспроизводит затем (на теистической основе) и «путь вниз». С точки зрения ее автора, даже

«ниргуна Брахман» — не абсолютная и окончательная основа, ибо он сам лишь аспект бога (XIV 27). В боге обе вышеописанные формулы: «*сат — асат*», «*ни сат — ни асат*» — совпадают (XI 37) как описания двух вполне реальных его аспектов (о *майе* в «Гите» говорится не как о мировой иллюзии, но как о «чудесной силе» божества — вполне в духе ранневедийской традиции)²¹. В качестве своего рода наброска «первичной систематизации» итогов ранних упанишад онтология «Гиты в общем не совпадает с онтологическими схемами ее главных последующих комментаторов — Шанкары и Рамануджи (первый сводит все к единственной подлинной реальности в виде ниргуна Брахмана, второй вообще отрицает наличие такового). При всем том «Гита» ближе к последнему, представляя собой, по удачному выражению Г. Фейерштейна, *magnum opus* индийского панентеизма²².

Третья характерная черта онтологии «Гиты» — это синтез ведантистских идей с идеями, почерпнутыми из философии санкхья. Так, мы находим здесь два кардинальных для этой школы понятия — «*праkriti*» (букв. «то, что выступает первым»), или природа, и «*пуруша*» («заполняющее», «главенствующее»), или дух²³. Соотношение этих понятий было различным в различных вариантах санкхья, наброски которых мы находим в «Махабхарате». В «классическом» варианте (или так называемом варианте 25 *таттв-сущностей*) *праkriti* и *пуруша* — два самостоятельных и вечных начала. Именно таково учение позднейшей системы санкхья, входящей в шесть признающих авторитетность вед (астика) школ. Два других варианта — это (А) санкхья 24 *таттв*, в которой категории *пуруши* и *праkriti* совпадают, и (В) санкхья 26 *таттв*, в которой над обеими категориями возвышается понятие божественного первоначала, трактуемого в качестве основы и праистока обоих²⁴. При этом вариант (А) может быть охарактеризован как одно из выражений наивно-материалистического и гилозоистического взгляда на мир. «Классический» вариант — результат своего рода «разрыва» этой первоначальной слитности материального и духовного, дуалистического противопоставления их. Что касается варианта В, то это своего рода восстановление монизма, но уже на *идеалистической* основе. Именно с этим третьим вариантом мы и сталкиваемся в «Бхагавадгите». В данном смысле весьма характерны развиваемые ею учения о «двух *праkriti*» (VII 4—5) и «трех *пурушах*» (XV 16—17).

Согласно первому из них, материальная природа и ее производные (включая пять элементов) есть лишь низшая из «природ», охватываемых и контролируемых божеством; другая же и высшая — духовная (досл. «животворная» или «духотворная» — *дживабхутам*), которой «поддерживается» мир (*джагат*). Характерная для «классической» санкхья оппозиция «*праkriti* — *пуруши*» при этом оказывается относительной, поскольку сами *пуруши* охватываются «высшей» *праkriti* бога²⁵.

Эта объединяющая и синтезирующая роль божественного начала еще более четко выступает во втором учении. Согласно данному учению, в мире есть два вида *пуруш*: «подверженный гибели» (*кшара*) — таковы все живые существа (речь идет о «воплощенных», трансмигрирующих душах) и «не подверженный гибели» (*акшара*), или «стоящий наверху» (*кутастха*), т. е. свободный от самсары с ее чередованием жизни и смерти. До сих пор все «в пределах» классической санкхья. Но далее (XV 17) оказывается, что есть еще третий и наивысший *пуруша* — *Пурушоттама*, который не только свободен (как *кутастха*), но и является правителем (*Ишвара*) мира, причем управляет им изнутри, вступив в него и поддерживая его (отметим, что здесь совершенно четко выявляются оба упомянутых ведийских смысловых оттенка слова «*пуруша*» — «заполняющий» и «главенствующий»). Небезынтересно отметить, что это движение мысли к панентеизму через главные понятия санкхья (*пуруша*, *праkriti*) как бы «перекрещивается» с соответствующим движением через ведантистские понятия. Это «перекрещивание» ярче всего наблюдается в связи с пониманием в «Гите» такого термина, как «*авьякта*» (непроявленное). А именно, мы встречаем в ней указание на наличие двух «непроявленных»: низшее — это материальная природа (до возникновения ее производных — *вьякти*) и высшее — духовное начало, именуемое «высшим убежищем» (VIII 18—22). Анализ характеристик этого последнего приводит к выводу, что здесь явно имеется в виду не что иное, как Брахман²⁶.

Наряду с понятием «*праkriti*» мы находим в «Гите» и понятие ее производных (*вьякти*), причем хотя упоминаются о тех или иных из них довольно беспорядочно разбросаны в тексте, но в совокупности они охватывают почти все то, что вошло в схему «эволюции» в «классической» санкхье. Схема эта выглядела так: *праkriti* → буддхи-махат (высший мировой «замысел», в человеке — интел-

лект) → ахамкара («индивидуализирующий» фактор) и затем две линии, охватывающие ряд человеческих органов (5 «познавательных» — джнянендрий, 5 «осуществляющих действия» — кармендрий и синтезирующий их деятельность ум — манас), а также ряд объектов (5 тонких — тонматры и 5 грубых — бхуты элементов). Характерно, что эти «производные», в сущности, охватывают как макрокосм, так и микрокосм; все они есть в человеке: грубое тело, тонкое тело, совокупность психологических способностей, необходимых для осуществления процесса познания, и т. д.). «Гиту» интересует прежде всего именно *психологический* аспект данной схемы (существенно повлиявший на психологические учения ведантистских школ). Именно это и «осваивается» ею (характерно, что гораздо менее развернут в ней ряд объектов, в том числе отсутствует учение о танматрах да и вообще о соотношении элементов).

Среди «освоенных» «Гитой» понятий санкхьи мы находим также и понятие *гун* (досл. «веревки») — компонентов, входящих в состав всего материального в различных сочетаниях («переплетающихся» там). Это — саттва (легкое, светлое, способствующее познанию начало), раджа (начало бурное, подвижное, обуславливающее страсти) и, наконец, тамас (начало инерционное, темное, пассивное). «Гиту» опять-таки интересуют не физические, а психологические стороны этих компонентов, а именно их влияние на человеческие действия, мысли, чувства, ориентацию в мире, социальную и религиозную позицию (см. в особенности гл. XVII—XVIII). Учение о гунах, как и вся онтология «Гиты», выступает как обоснование излагаемой в ней этической концепции. «Лестнице» гун, в которой низшая ступень — тамас, а высшая — саттва, соответствует лестница более или менее совершенных в моральном и духовном плане людей. Еще выше те, кто сумел освободиться от власти трех гун (ништрайгунья). Но поскольку в отличие от классической санкхьи высшим идеалом здесь оказывается соединение с божественным началом, то наиболее совершенными оказываются те, кто уподобляется Пурушоттаме (XIV 2), сочетающему *свободу* от мира и *действия* в нем. Аналогичным образом мыслится и духовное «восхождение» (уже в ведантистских категориях) от «проявленной» природы божества к непроявленной и к единству обейх²⁷.

Четвертой особенностью онтологического построения «Гиты» является использование новых религиозных идей,

связанных непосредственно с зарождающимся вишнуизмом, а в более широком плане ставших достоянием всего индуизма. Это идеи божественных воплощений (*аватара*), социальных (*махаяога*) и космических (*кальпа*) циклов. Эти идеи связаны друг с другом. В четвертой главе «Гиты» Кришна заявляет: «Всегда, когда справедливость ослабевает, о Бхарата, и усиливается несправедливость, я высылаю себя. Для охраны благих и установления справедливости я возникаю в каждой *юге*» (IV 7—8). Множество *юг* составляет день Брахмы, равный по продолжительности ночи (VIII 17). Этот-то «день Брахмы» и получил название «кальпа». В начале его происходит «сотворение мира», в конце — разрушение (IX 7). Правда, все эти идеи в «Гите» содержатся еще сравнительно в «неразвернутом» виде (более развернуто они предстают в других частях «Махабхараты» и пуранах). Впоследствии же они сыграли весьма существенную роль в истории не только религиозной, но отчасти и философской мысли в Индии.

Так, представления о *югах* и *кальпах* значительно повлияли на картину мира, которую мы находим почти во всех ортодоксальных системах индийской философии (исключение составляет пурва-миманса). Мы не будем здесь детально рассматривать дальнейшее развитие этих идей. Отметим лишь, что социальные циклы обычно будут представляться в виде нисхождения по четырем ступеням — *крита*, *трета*, *двапара*, *кали* (наименования почерпнуты из распространенной в древности азартной игры и обозначают различные стороны игральной кости — от самой «счастливой» — крита до самой «неудачной»). При этом такое «нисхождение» станут трактовать как переход к раздробленности от единства, к неупорядоченности от упорядоченности, к антагонизму от согласия, к бездуховности от духовности. В целом здесь отразились довольно типичные и для других древних регионов представления о золотом веке и о возврате к нему после некоей грядущей катастрофы (один из вишнуистских аватаров, Калки, как раз призван осуществить это грядущее разрушение и создание, являясь своего рода периодически возвращающимся мессией)²⁸. Что касается кальп и периодического разрушения космоса, то здесь также явная перекличка с идеями, возникшими в иных регионах (достаточно вспомнить древнегреческую идею «мировых пожаров»). Особенностью индийских взглядов является, пожалуй, постоянное стремление представить продолжительность мировых циклов

в виде выходящих за человеческие мерки, «необозримых» интервалов времени, исчисляемых в миллиардах лет, что напоминает нам о современных теориях эволюции Вселенной. Быть может, такой выход за пределы «соразмерно-го» человеку не случаен, по-своему отражая некоторые черты древнеиндийского «стиля мышления». Характерно, что в Древней Индии весьма интенсивно разрабатывается проблема бесконечности (причем проводится не только разграничение актуальной и потенциальной бесконечности, но и различение типов актуальных бесконечностей)²⁹. При этом собственно понятийной разработке проблемы предшествует возникновение грандиозной картины мира, который предстает как *безмерность* обожествленного *пространственно-временного континуума* уже в ранних памятниках индийской культуры, включая «Гиту».



Глава 4

ПРАСТХАНА ТРАЙЯ (III): «БРАХМА-СУТРА»

Последняя часть ведантистской «тройной основы» — сутра, по традиции приписываемая Бадараяне, именуемому также *Вьясой*. «Вьяса» означает буквально «расчленение» и «упорядочение» и соответственно применяется как имя инициатора такого рода операций с текстами. Один из легендарных героев «Махабхараты» как раз и выступает одновременно в роли «упорядочивателя» различных частей ведийского канона, «составителя» эпоса и автора «Брахма-сутры». Время создания последней достаточно неопределенно: от второго столетия до нашей эры, до первых веков нашей эры.

В отличие от первых двух частей «тройной основы» эту часть именуют *ньяя прастхана* (букв. «логически упорядоченная» основа)¹. И название это весьма симптоматично. В самом деле, перед нами уже произведение, относящееся к качественно новому этапу в истории индийской философии, этапу, на котором впервые были изложены в систематизированной форме основополагающие идеи всех главных философских школ. Более того, это изложение связано с полемикой, с «самоопределением» взглядов сторонников той или иной системы с учетом контраргументации ее оппонентов. Логическая структура и соответствующие сутры, и комментарий к ним включает в себя не только определенные положения (нирняя), но и сомнения в них (саншья), и изложение позиции оппонента (пурва-пакша), и ответ на аргументы оппонента (уттара-пакша). Правда, в сутрах все это содержится в «свернутом», а порою для «непосвященного» даже «зашифрованном» виде. Ведь сутры — весьма своеобразная форма фиксации и передачи философских идей, форма, которая могла возникнуть и существовать лишь в условиях столь характерного

для Индии многовекового преобладания устной традиции над письменной. В этих условиях сутры не просто фиксируют основные идеи, но и делают это наиболее оптимальным в мнемоническом отношении способом. Отсюда первое из требований, которым должна удовлетворять сутра, — это предельная краткость. Сократить изложение хотя бы на один слог — для авторов сутр творческая удача, радующая их, «подобно рождению ребенка»². Другие требования — убедительность и безупречность (в формулировке принципов), непрерывность (в ходе изложения), максимальная смысловая нагрузка³. Следует заметить, что применение этих принципов на практике привело к тому, что было удачно охарактеризовано С. Радхакришнаном как «конструктивный консерватизм»⁴: достаточно четкое отграничение философской школы от всех иных и выявление минимума необходимого согласия относительно главных принципов, которое сочеталось тут со значительной свободой в том, что касалось незафиксированных вариантов их осмысления. Впрочем, в случае «Брахма-сутры» мы встречаемся и с консерватизмом несколько иного рода, а именно с постоянной опорой на авторитет *шрути*. Другие ортодоксальные системы (за исключением также максимально ориентированной на *шрути* пурва-мимансы), правда, тоже признают авторитет ведийского канона, но фактически формулируют свои принципы во многом самостоятельно (было бы бесполезно, скажем, искать в упанишадах систему категорий вайшешики или учения ньяи об источниках знания и т. д.). Что же касается «Брахма-сутры», то она подобна «букету цветов», составленному из «речений упанишад», как выразится впоследствии Шанкара⁵.

Основные задачи «Брахма-сутры» выявляются уже при ознакомлении с ее структурой. Она состоит из четырех главных частей (*адхьяя*), именуемых *саманвайя*, *авиродха*, *садхана* и *пхала* (IV). Третья и четвертая части («средства» достижения духовной цели и их «плод», т. е. *мокша*) подчеркивают практически-жизненную направленность сутры. Но наиболее существенны для понимания ее специфики по сравнению с упанишадами и «Гитой» задачи, сформулированные в названиях первых двух частей: установление *саманвайи*, или взаимосогласованности основных положений упанишад, а также отставание *авиродхи* (непротиворечивости) их в полемике с оппонентами, представляющими взгляды отличных от веданты философских школ.

Начнем с *саманвайи*. В чем именно совпадают, по мнению Бадараяны, высказывания упанишад при всем их видимом многообразии? Исследованию этого он посвящает четыре начальные сутры. В первой из них указывается цель изучения упанишад — это удовлетворение желания познать Брахмана. Последующие комментаторы будут во многом по-разному трактовать условия, необходимые для такого рода изучения. Однако все они сойдутся в одном: подлинный предмет упанишад — не ритуальные предписания, а учение о Брахмане. В следующей (второй) сутре Брахман характеризуется как источник всего существующего. Поскольку же при этом говорится о «порождении» и т. д. мира, то все комментаторы единодушно отмечают, что речь идет о «триединстве» функций порождения, сохранения и разрушения (ср. Тай III 1; Чх III 14, 1 и т. д.). Разногласия между ними начинаются, когда встает вопрос о реальности или иллюзорности процесса изменения. Следует сказать, что сам автор «Брахма-сутры», по-видимому, ближе к теории паринама-вады, нежели виварта-вады. Во всяком случае, как отмечают современные исследователи, нет ни одной сутры во всем сочинении Бадараяны, в которой прямо и недвусмысленно утверждалась бы иллюзорность мира, а учение о мировой эволюции объявлялось бы относящимся к «низшей» и «предварительной» ступени познания⁶. Но некоторая неопределенность (и в этом смысле свобода для принятия различных интерпретаций) в «Брахма-сутре» все же сохраняется.

Во всяком случае, к минимуму, принятие которого необходимо для всех комментаторов, относится, согласно Бадараяне, принцип *саткарьявады* (содержания следствия в причине). В этой связи Брахман выступает с самого начала как некое абсолютное бытие (*сат*). В других местах «Брахма-сутры» он характеризуется (вслед за упанишадами) как сознательное (*чит*) и блаженное (*ананда*) начало (I 1, 5—11; 12—19). Все эти характеристики постигаются с помощью *шрути*. Это последнее обстоятельство подчеркивается в третьей из четырех начальных сутр Бадараяны. Здесь перед нами уже вполне явно вырисовывается весьма характерное отношение к *шрути* как высшему источнику (*прамане*) достоверного знания, столь типичное для последующих ведантистских комментаторов и существенно отличающее веданту от ряда иных ортодоксальных (*астика*) систем.

Так, некоторые из них (вайшешика) вообще не считают

шрути самостоятельной праманой. Другие (ньяя) признают ее наряду с иными праманами. Третьи (раннеклассическая санкхья) «корректируют» шрути как источник знания, исходя из логических оснований (и фактически ставят выше его *ануману* — умозаключение). Не то в веданте. Шрути объявляется уникальным (если речь идет о познании Брахмана), безошибочным и непротиворечивым источником знания. На последнем и настаивает четвертая из сутр. Здесь говорится о полном совпадении всех текстов упанишад в учении о Брахмане как высшей реальности. В этой связи автор «Брахма-сутр» принимает такой подход к упанишадам, при котором отрицается поисковый характер выдвигаемых там моделей, их неоднородность (в особенности наличие натуралистических тенденций) и т. д. При данном подходе получается, что в упанишадах речь идет от начала и до конца об одном и том же (*идеалистическом*) воззрении, при изложении которого лишь используется различная символика. Категорическое отрицание натуралистических (и наивно-материалистических) тенденций в текстах шрути фактически направлено против ряда школ, в которых такого рода тенденции выявились более отчетливо. В дальнейшем эта полемика разворачивается в полную силу.

Каковы же особенности полемики, ведущейся в «Брахма-сутре», и против кого конкретно выступает их автор?

Среди его оппонентов мы находим не только представителей неортодоксальных (настика), но и сторонников ортодоксальных (астика) философских школ. Характерно, что прежде всего критические замечания высказываются Бадараяной в адрес классической санкхьи (I 1, 5—11). Автор «Брахма-сутр» стремится размежеваться вначале именно с теми, кто хотя и признает, подобно ему, авторитетность высказываний шрути, но истолковывает их по-иному. И лишь после развернутой критики санкхьи, йогии, ньяи и вайшешики (в первом и втором подразделах второй части работы) он приступает к критике неортодоксальных учений (буддизм, джайнизм, локаята). Правда, в подходе Бадараяны к ортодоксальным и неортодоксальным системам есть разница: полемизируя со сторонниками первых, он явно и открыто ориентируется прежде всего на авторитет шрути; споря же со вторыми, он стремится прежде всего опираться на собственно логические аргументы (хотя скрыто и продолжает основываться на шрути)⁷. И тем не менее рассмотрение этой полемики показывает относитель-

ность разделения школ на настику и астику (ведь спор Бадараяны с санкхьей и вайшешикой, например, ведется не по частным вопросам, а по вопросам коренным, и прежде всего о природе той реальности, которая лежит в основе мира явлений). Во всяком случае, выдвигавшийся впоследствии тезис о «принципиальном согласии» шести ортодоксальных школ, различавшихся якобы преимущественно тематически⁸, оказывается при ближайшем рассмотрении явно несостоятельным.

Показательна также направленность этой полемики против натуралистических и материалистических тенденций. Так, главным пунктом разногласий с санкхьей (I 1, 5—11; II 2, 1—10 и т. д.) становится принятие последней в качестве материальной и действующей причины мира (*пракрити*, или *прадханы* (т. е. лишенной сознания первичной материи). Критике подвергается также учение вайшешики (II 2, 11—17), в котором материальной (нонедействующей) причиной мира оказываются атомы. В дальнейшем (II 3, 1—6) Бадараяна отстаивает сотворенность (производность от Брахмана) всех пяти элементов (*бхутов*), опровергая мнения оппонентов об извечности существования по крайней мере некоторых из них. Итак, круг оказывается замкнутым, перебраны и подвергнуты отрицанию все существовавшие в Древней Индии формы проявления материалистических тенденций (или, по крайней мере, натурализма, тяготеющего к материализму). Это — чувственно-наглядное, логически «не расчлененное» учение об элементах как материальной первооснове мира (зародившееся еще в ведийском каноне и достигшее апогея в локаяте); учение о *пракрити*, подчеркивающее непрерывность материи, и учение об атомах, подчеркивающее ее дискретность⁹.

Важное место в полемике Бадараяны занимает отстаивание характерного для веданты идеалистического монизма в понимании человека. Главным противником его в этом смысле оказывается материалистический монизм *локаяты*, с точки зрения которой человек есть существо, возникающее в результате сочетания элементов, как и все в природе, а его сознание — лишь результат особого типа такого сочетания (III, 3, 53—54). В самом деле, понимание сущности человека локаятиками начисто снимает проблему «высшей» и «низшей» природы человека, столь важную с точки зрения поставленной в веданте цели «духовного освобождения» (*мокши*).

Другие школы индийской философии не снимают этой проблемы, но истолковывают ее по-разному. И тут существенную роль играют различные теории причинности, определяющие соотношения между изначальной (высшей) человеческой природой и производной (низшей) (а в более широком плане, между субстанцией и акциденциями вообще). Этих теорий три: *саткарья-вада* (следствие содержится в причине), *асаткарья-вада* (следствие не содержится в причине) и *садасаткарья-вада* (следствие частично содержится в причине). В соответствии с этими теориями все учения о человеке в индийской философии (исключая локаяту) можно расположить в рамках некоего ряда, в середине которого будет учение садасаткарья-вады (джайнизм), а полюсами окажутся крайние выражения саткарья-вады (веданта) и асаткарья-вады (буддизм)¹⁰. При этом веданта будет тяготеть к умалению роли модификаций при абсолютизации постоянного, субстанционального, а в буддизме, напротив, будет абсолютизировано непостоянное. Бадараяна подвергает резкой критике как «центральной» позицию джайнистов, которую он считает «эклктической» (II, 2, 33—36), так и «крайнюю» (в смысле проведения линии асаткарья-вады) позицию буддистов (II 2, 18—27), в которой он усматривает внутреннее противоречие, поскольку отрицание постоянства и субстанциональности подрывает вообще основы всякого «причинения». В обоих случаях перед нами критика не только собственно философских позиций, но и чуждых религиозных традиций. Однако по крайней мере косвенно отвергается и ряд относящихся к системам «астика» представлений о человеке, характерных для санкхьи (и йоги), а также вайшешики (и ньяи). Дело в том, что эти школы «минимализируют» высшую природу человека по сравнению с ведантией (в веданте это «сат + чит + ананда», в санкхье «сат + чит», а в вайшешике только «сат», ибо сознание трактуется как модификация изначального Я) и придают определенную самостоятельность «низшей», материальной природе. Все это неприемлемо для Бадараяны.

Защита идеалистического монизма в «Брахма-сутре» прямо связана с «отстаиванием тезиса о божественности духовного основаначала. Брахман выступает как Ишвара (верховное божество). Здесь перед нами столь характерное уже для «Гиты» и поздних упанишад сочетание теизма и пантеизма. С этих позиций Бадараяна критикует те учения, которые минимализируют роль Ишвары, как, на-

пример, йога, отрицающая «проистекание» мира из него, его имманентно-созидательную функцию (II 2, 37—41). Само собой разумеется, что собственно атеистические теории (локаята, классическая санкхья и т. д.) оказываются для него и вовсе неприемлемыми. В конце концов и в Индии, как в Европе, философский идеализм оказывается «утонченной, рафинированной формой фидеизма»¹¹. Небезынтересно заметить, что монотеистическая тенденция в индуизме достигает своего апогея именно в веданте. Здесь понятие Ишвары становится своего рода *моделью*, с помощью которой осмысливается роль наиболее популярных божеств (Вишну или Шивы).

Отстаивая роль Ишвары в качестве «созидателя» мира, Бадараяна сталкивается с необходимостью защитить это учение от возражений двоякого рода. Во-первых, не предполагает ли «созидание» некоторый «недостаток», а также стремление устранить этот недостаток в виде мотива действия? Но если это так, то не противоречит ли «созидание» тезису о божественном совершенстве? Во-вторых, не противоречит ли этому совершенству и несовершенство созданного Ишварой мира (наличие в нем страдания, зла и т. д.). Отвечая на эти возражения (II 1, 32—36), Бадараяна выдвигает идею, сыгравшую впоследствии существенную роль в различных вариантах индуистских «теодицей». Это — идея «лилы» (игры)¹². С точки зрения Бадараяны и его позднейших комментаторов, творение есть не подчиненная некоей схеме активность, а «божественная игра», т. е. нечто, характеризующее свободой от заранее заданной цели, творческой спонтанностью, легкостью и свидетельствующее не о недостаточности, а о преизбыточности. Эта «игра» в целом оказывается выше полярности добра и зла (существующей на «низшем» уровне и регулируемой законом кармы, который представляет собой «правило», но не жесткую схему «игры»). Ишвара беспристрастен к персонажам, выступающим в ходе «игры» (что сравнивается комментаторами «Брахма-сутры» с «беспристрастностью» дождя, одинаково проливающегося на разные существа, но воздействующего на них по-разному — в зависимости от их собственной природы). Играя «по правилам», Ишвара создает возможность духовного совершенствования — вплоть до возвышения над полярностью добра и зла и уподобления ему самому — абсолютно для всех. Не существует предопределения и предызбрания. «Игра» подразумевает снятие дилеммы «вечное наказание» — «вечное

вознаграждение» (и награды, и наказания предстают как нечто временное). Вечны лишь свобода «играющего» божества и возвращение к свободе тех, кто временно «втянут» в игру¹³.

Идея *лилы* прочно войдет после Бадараяны в идейный арсенал веданты. Правда, роль ее в разных направлениях ведантистской мысли будет разной: в одних (адвайта) она будет подчинена идее *майи*, в других (вишишта-адвайта, двайта) — напротив, окажется господствующей. Проникнет она и в различные сферы индийской культуры (в особенности в искусство). Широко известным символом ее станут многочисленные изображения «танцующего владыки» мира — Натараджа...

«Брахма-сутра» завершает первый этап в истории ведантистской традиции — этап ее становления. В гимнах «Ригведы», как мы видели, лишь предыстория этой традиции при всем многообразии нитей, связывающих ведийскую мифологию с зарождающимися в упанишадах философскими идеями. В упанишадах — ряд набросков, в рамках которых намечаются в первую очередь основные онтологические принципы ведантистского учения и предвосхищаются в своем многообразии споры будущих школ веданты. В «Бхагавадгите» — аналогичный набросок «практической» части веданты, учения о «путях», ведущих к «освобождению», об основах ведантистской этики. В «Гите» же — одна из первых попыток синтеза ведантистских идей с идеями санхьи.

Но вплоть до «Брахма-сутры» контуры ведантистского учения все еще смутны и расплывчаты. Лишь здесь оно приобретает отчетливые очертания: закончено формирование основных понятий, произведено размежевание с чужеродными учениями, сформулирован своего рода «ведантистский минимум», достигнут уровень «первичной систематизации» веданты. Бадараяна устанавливает — на многие века — теоретические рамки, в пределах которых будет разворачиваться борьба конкурирующих течений внутри веданты.



II ГЛАВНЫЕ ТЕЧЕНИЯ



Глава 5

ГАУДАПАДА: ОБОСНОВАНИЕ АДВАЙТЫ

В средние века начинается новый этап в истории веданты. При продолжающемся размежевании с противостоящими идеализму и ортодоксии учениями все более четко выступает на первый план разграничение различных тенденций внутри самой веданты (слабо дифференцированных даже в последней части «тройной основы» — «Брахма-сутре»). Эти тенденции приводят к основанию различных противостоящих друг другу течений (или школ) веданты, главными из которых стали *адвайта*, *вишишта-адвайта* и *двайта*¹. Школы эти, оставаясь последовательно идеалистическими и принимая в качестве краеугольного камня всех своих построений духовное основоначало — Брахман, тем не менее различались по ряду существенных вопросов, таких, как природа Брахмана (степень его «описуемости» или неопишуемости рациональными средствами, его «бескачественность» или «качественность» — *ниргу-натва* и *сагунатва*), природа мира и человека в связи с их отношением к Брахману (степень их «сводимости» или несводимости к последнему, реальный или иллюзорный характер макрокосмических и микрокосмических дифференциаций), сущность практики духовного усовершенствования — садханы (примат уже известных нам из «Бхагавадгиты» путей «знания» или «любви»). В решении всех этих вопросов своеобразный «полюс» составила *адвайта-веданта*. Эта школа признавала подлинную природу Брахмана неопишуемой, лишенной атрибутов, мир — не обладающий подлинной реальностью, «подлинное» я — полностью тождественным с абсолютом, систему микро- и макрокосмических дифференциаций — порождением мировой иллюзии. Наивысшим же «путем освобождения» был для нее путь «знания», понимаемого как своего рода «обесценивание» и «снятие» указанных иллюзорных дифференциаций².

Все эти взгляды весьма последовательно, резко, не страшась возникающих при этом парадоксов, выразил первый исторически достоверный представитель адвайты — Гаудапада. Хотя традиция и называет семь адвайтистских учителей до Гаудапады, усматривая истоки школы в самых древнейших временах, но в списке этих учителей — боги (Нараяна, Брахма) и легендарные риши ранневедических времен. Лишь с Гаудапады начинается «человеческая» трансляция идей адвайты (манава-сампрадайя)³. Правда, и о Гаудападе мы знаем немного. Известно лишь, что он происходил из местности, населенной племенем гауда (гауда-деша), где-то на севере Бенгала, впоследствии покинул эту местность и подвизался, по-видимому, на севере Индии — в районе Гималаев, был «учителем учителя» Шанкары (последний нередко начинает свои работы хвалебным словом в адрес Гаудапады как высшего и истинного учителя) и жил, скорее всего, в VII—VIII вв. н. э.

Столетия, прошедшие между периодом создания «Брахма-сутры» и годами жизни Гаудапады, были временем окончательного утверждения феодальных отношений в Индии, создания и гибели ряда крупных феодальных империй, преобразования сословно-кастовой системы, в ходе которого в пределах старых сословных единиц — вары приобретали всевозрастающее значение касты — джати. Система джати оказалась весьма сложным социальным образованием, в рамках которого нашли «свое место» не только различные профессиональные, но и этнические группы, религиозные секты и т. д.⁴ Эта расплывчатая, запутанная и в то же время (как показали века последующего развития) чрезвычайно прочная система нуждалась в идеологическом обосновании. Таким обоснованием стал *индуизм*, вытеснивший к концу 1-го тысячелетия буддизм на большей части территории Индии.

Торжество индуизма было также и торжеством хранителей «священного знания» — брахманов (ведь буддизм при всех его модификациях и приспособлении к феодальной структуре общества сохранял слишком явные следы своего «неортодоксального» происхождения⁵). Характерно, что это вытеснение буддизма совершалось не столько посредством прямого насилия, сколько своего рода «удушением в объятиях», ассимиляцией (весьма показателен тот факт, что в вишнуизме, например, Будда был включен в число аватар Вишну). Такого рода ассимиляция про-

исходила не только в чисто религиозной области, но и в сфере философии. В этом процессе особую роль сыграл Гаудапада.

Учение Гаудапады известно нам по единственной достоверно принадлежащей ему работе «Мандукья-карика» (другие ее названия — «Гаудапада-карика» и «Агамашастра») ⁶. *Карика* — своеобразный средневековый жанр, который использовался также и философами. Это собрание стихотворных афоризмов, излагающих суть или главный аспект какого-либо учения (ввиду ограничения задачи «карика» обычно значительно «понятнее», чем «сутра» с ее избытком туманных намеков на всевозможные детали, остающиеся «за кадром», хотя и карика нуждается в комментариях) ⁷. В данном случае цель карики — обоснование недвойственной природы мира. Соответственно одна из ее частей (3-я) называется «Адвайта пракарана» (раздел о недвойственности). Начинается же карика с комментария к «Мандукья упанишаде» за которым следуют аргументы, свидетельствующие об иллюзорности двойственности (часть 2-я), и опровержения противников недвойственности (часть 4-я).

Излагая в первой части («Агама-пракарана») уже известное нам учение «Мандукьи» о четырех состояниях сознания и четырех «стопах» атмана и Брахмана, Гаудапада всячески подчеркивает «тройное единство»: единство основы (турия-атман-Брахман), единство законов «свертывания и развертывания» микро- и макрокосма и, наконец, единство каждого звена этого развертывания и цепи в целом. В качестве оригинального вклада Гаудапады в трактовку упанишады следует отметить в особенности последний аспект. Так, в бодрствовании, по Гаудападе, есть и нечто роднящее его с другими, более глубокими состояниями сознания, что проявляется в воображении чего-то реально неналичного (ср. сновидения) и не восприятия наличного (ср. сон без сновидений) (МК I 14—15). Соответственно в «глубинном» состоянии сна без сновидений потенциально есть то, что может обнаружиться в других состояниях (МК I, 13). И разумеется, «турия» скрывается не за каким-либо одним из этих состояний, а в глубине всех них. В одной из средневековых упанишад соответствующие мысли были использованы для развертывания «четверичной» схемы состояний сознания «Мандукьи» в «шестнадцатичную», где имеются, например, такие звенья, как «бодрствование бодрствования», «сновидение

бодрствования», «глубокий сон бодрствования», «турия бодрствования» и т. д. ⁸ Аналогичное «учетверение» стоп атмана и Брахмана приводило к преобразованию общей «двенадцатичной схемы» в «сорокавосьмиричную». При всей схоластичности такого рода построений в них все же содержалась весьма важная (и характерная не только для веданты ⁹) мысль о «моделировании» структуры целого в структуре части. Впоследствии эта идея получила яркое воплощение в ведантистской концепции так называемого *вьяшти-самашти* (досл. «раздельного» и «целокупного» взаимопроникновения) мирового континуума и его частей ¹⁰.

Однако наибольший интерес в работе Гаудапады представлял не его непосредственный комментарий к «Мандукье», имеющий в значительной мере «предварительный» характер и оперирующий с различного рода дифференциациями микро- и макрокосма, а система аргументации в пользу реальности «недвойственности» и иллюзорности «двойственности» (да и вообще всякого многообразия).

Вторая часть «Мандукья-карики» носит характерное заглавие — «Вайтатхья пракарана» (о «неподлинном», или «отклоняющемся от подлинного»). И здесь Гаудапада стремится показать «неподлинность» всего воспринимаемого нами в состоянии бодрствования посредством сопоставления этого состояния и сна. Сама по себе эта тема не является новой для ведантистской традиции: мы находим ее в одной из старейших упанишад, а именно «Айтарее» (I, 3, 12), где говорится о «трех снах» атмана (бодрствование, сон со сновидениями, сон без сновидений). Но здесь нет еще и следа какой-либо аргументации: перед нами скорее отчасти мифологический, отчасти же поэтический образ (образ, который будет все вновь возникать в последующей индийской поэзии, — отметим, что и крупнейший представитель адвайты Шанкара был одновременно незаурядным поэтом). Пожалуй, сопоставление «жизнь — сон» относится к «вечным» темам не только индийской, но и мировой поэзии, и, как таковая, она связана с целым миром полуосознанных психологических ассоциаций ¹¹. Как и все в большой поэзии, мир этот открыт для самых различных эпох, он по-своему созвучен мироощущению эпох как трагических, переломных, так и неподвижных, «застойных». В одном случае внешние обстоятельства меняются быстрее, чем внутренний мир участников соответствующих событий, что и вызывает чувство «эфмерности» собствен-

ного существования; в другом — напротив, это чувство возникает под влиянием осознания неизменности окружающего по контрасту с изменчивостью личных судеб¹². Пожалуй, именно с этим вторым случаем мы и сталкиваемся в средневековой Индии. Однако у Гаудапады речь идет не только и не столько об определенном типе мироощущения, сколько о типе миропонимания. Он стремится обосновать тезис о принципиальном сходстве «мира сновидений» и «мира бодрствования» и равной «иллюзорности» обоих теоретически.

Ход его рассуждений при этом таков. Во-первых, устанавливается иллюзорность образов сновидений (МК II 1—3, ср. IV 33—35). Последние не могут быть чем-то подлинным, поскольку различные объекты, включая и те, которые значительно превосходят нас по своим размерам, воспринимаются во время сна внутри тела (в уме) и исчезают по пробуждении. Во-вторых, утверждается, что объекты, воспринимаемые во время бодрствования, столь же ирреальны (МК II 4—5, ср. IV 36; 40). В пользу этого утверждения приводится соображение о необходимости признания соответствия между обоими типами объектов, поскольку воспринимаемое в бодрствовании «питает» сновидения, обуславливает их содержание, а нереальное не может порождаться реальным (МК IV 40). Нереальность объектов, предстающих перед нами в бодрствовании, по Гаудападе, выявляется, далее, в том, что они суть (а) *воспринимаемое* (дришьям), а «*все* воспринимаемое — несубстанциально (авастукам)» (МК IV 36), и в том, что они (б) *преходящи*, а «*все*, что не есть в начале и конце, не есть равным образом и в середине» (МК II 6, ср. IV 31). В-третьих, Гаудапада стремится опровергнуть возможные возражения, согласно которым объекты, воспринимаемые в бодрствовании, принципиально отличны от объектов сновидений, поскольку они вплетены в ткань человеческой жизнедеятельности, связаны с повседневной практикой (реальная пища утоляет голод в отличие от воображаемой). Согласно Гаудападе, здесь следует сделать существенное уточнение: пища, воспринимаемая во сне, не утоляет голод в бодрствовании, но и, наоборот, пища, воспринимаемая в бодрствовании, не утоляет голод во сне (МК II 7, IV 32). Так завершается у Гаудапады процесс теоретико-познавательной релятивизации объектов бодрствования и сна.

Нетрудно убедиться в субъективно-идеалистическом

характере аргументов Гаудапады. В самом деле, согласно карике, в бодрствовании (как и во сне) мы имеем дело отнюдь не с объектами вне нас, а лишь с модификациями нашего сознания, с лишенным субстрата, или субстанциальной основы, «воспринимаемым». Практическая деятельность людей сводится к ее субъективной стороне, к переживаниям (например, голода, жажды и их утоления) у отдельного человека. Но, как это обычно имело место и в истории европейского субъективного идеализма, философия Гаудапады отнюдь не завершается солипсизмом. Отдельный человеческий субъект, или, в индийской терминологии, индивидуальная душа — джива, согласно Гаудападе, лишь одна из иллюзий (наряду с иллюзией объектов) (МК II 16). Реально же лишь надындивидуальное, космическое сознание (там же). Итак, последним словом оказывается — в соответствии с общим характером веданты — идеализм объективный.

Как бы то ни было, весь «обычный» мир с наблюдаемым в нем множеством «воспринимаемого» (объектов) и «воспринимающего» (субъектов) объявляется подобным сну, выражу, «небесному городу» (МК II 31). Но иллюзорна не только эта наблюдаемая множественность, но и процесс ее порождения. В действительности «нет ни возникновения, ни разрушения», заявляет Гаудапада (II 32). И тут он выступает как противник всех, в том числе и ведантистских, учений о реальной эволюции мира (паринама-вада) и сторонник учения об иллюзорности этой эволюции (*ви-парта-вада*).

Соответствующая аргументация приводится отчасти в третьей, а главным образом в четвертой части карики. Гаудапада стремится показать *немыслимость* причинно-следственных связей (без которых, в свою очередь, немыслимо и движение). С этой целью он подвергает критике основные разновидности теории причинности, существовавшие в древнеиндийской философии: «Никакая вещь не рождается из себя или другого. Не возникает сущее, несущее или сущее и не-сущее одновременно» (МК IV 22). Здесь по существу отвергается *саткарья-вада*, или теория качественной однородности причины и следствия и в этом смысле «предсуществования» последнего в первой (санкья), *асаткарья-вада*, или теория, отвергающая такое «предсуществование» (ньяя, вайшешика) и *сидасаткарья-вада*, или теория частичного совпадения причины и следствия (джайнизм). При этом в отличие от Бадараяны

Гаудапада ведет свою критику отнюдь не во имя утверждения идеалистического варианта саткарья-вады. Последняя, с его точки зрения, несостоятельна в любых вариантах, ибо говорить о возникновении уже наличного противоречиво (МК IV 4). Если следствие содержится в причине, то отпадает необходимость в процессе причинения. Но если оно не содержится там (асаткарья-вада), то рушится само понятие причинной связи как чего-то необходимого, поскольку тогда возможно было бы появление чего угодно из чего угодно, вплоть до рождения сына от бесплодной женщины (МК III 28). Наконец, джайнистская теория частичного совпадения причины и следствия отвергается Гаудападой как эклектическая.

Некоторые дополнительные соображения против признания мыслимости (и реальности) причинно-следственных связей высказаны Гаудападой в контексте соотношения причинности и модусов времени, а также причинности и вечности. По Гаудападе, причину и следствие невозможно мыслить как *разъединенными* во времени в силу их внутренней соотнесенности (МК IV 21), так и существующими *одновременно*, поскольку тогда исчезает специфическое отличие причинно-следственной связи от связей иного типа, синхронных, а не диахронных, например таких, как взаимоотношение частей организма (МК IV 16). Далее, при рассмотрении цепи «невечных» причин и следствий, т. е. расположенных во временном порядке, либо возникает бесконечный регресс, если цепь *линейна* (IV 13), и без «первого звена» вся она «повисает в воздухе», либо — если цепь *циклична* и в силу этого замкнута — причина и следствие оказываются взаимообусловлены и как бы постоянно меняются местами, что представляется Гаудападе абсурдным, подобно порождению отца сыном (МК IV 15, 17—18).

Но, может быть, существует «вечная» причина как начало всей цепи? Однако, по Гаудападе, согласовать понятия *вечности* и *причинности* невозможно. Признание вечной реальности — необходимый коррелят уже знакомого нам сближения «преходящего» и «нереального». Но эта вечная реальность не может быть связана причинно с временным «быванием», поскольку такая связь «совлекла» бы бессмертное в сферу смертного, пребывающее в сферу изменчивого, а это противоречило бы внутренней сути такой реальности (МК III 20—22; IV 6—8). Итак, между вечно пребывающим и изменчиво-временным — зияние,

незаполнимое с помощью причинной связи. Что же заполняет эту пропасть? *Майя*, мировая иллюзия, создающая видимость порождения многообразного и изменчивого, отвечает Гаудапада (МК III 23—24).

Все эти рассуждения о «немыслимости» причинности в сущности представляют собой индийский вариант того, что получило в европейской философии наименование *отрицательной диалектики*. Гаудапада фиксирует трудности, появляющиеся при попытках осмыслить движение и причинность с помощью «жестко» противопоставленных «полярных» понятий (тождество или различие, непрерывность или прерывность, пребывающее или изменчивое). Трудности эти возникают отнюдь не случайно. «Мы не можем представить, выразить, смерить, изобразить движение, не прервав непрерывного, не упростив, угрубив, не разделив, не омертвив живого. Изображение движения мыслью есть всегда огрубление, омертвление, — и не только мыслью, но и ощущением, и не только движения, но и **всякого** понятия»¹³.

Вместе с тем направленность этой отрицательной диалектики принципиально иная, чем, скажем, у элеатов. У последних разум противопоставляется чувственности как единственное подлинное мерило мира, средство его достоверного знания. У Гаудапады мистическая интуиция противопоставляется разуму, который сам по себе бессилен якобы познать мир и запутывается в неразрешимых противоречиях. Именно с такого рода противопоставлением связаны итоги каррики.

Итогами же этими стали два связанных друг с другом учения «о непорождении» (*аджати-вада*) и «о бесприкосновенном единстве» (*аспарша-йога*). Согласно этим учениям, весь мир, наблюдаемый нами, с его множественностью тел и душ есть нечто иллюзорное, подобно траектории вращающегося огненного колеса (МК IV 47—50). «Прорыв» к реальности возможен лишь посредством остановки «огненного колеса», ликвидации противостояния объекта и субъекта и тем самым обретения «вечного знания», лишённого связей (*асангам*) и соприкосновений (*аспаршам*) (МК IV 96; III 39).

Исследователи уже давно обратили внимание на буддийское происхождение упомянутого образа мира, проходящего через всю четвертую часть каррики Гаудапады. Они отметили также явную переключку многих употребляемых Гаудападой терминов с буддийскими (в частности, терми-

на «дхарма», в обоих случаях используемого для обозначения элементов мировой множественности) ¹⁴. Они зафиксировали, наконец, и поразительное сходство аргументации Гаудапады по вопросу о причинности с доводами мадхьямиков (и в частности, Нагарджуны), и его сопоставления сна и бодрствования с соответствующими рассуждениями виджнянавадинов ¹⁵.

И в этой связи мы сталкиваемся с возникшим еще во времена средневековья и особенно остро поставленным противниками адвайты вопросом: не является ли адвайта своего рода «замаскированным» или «перереженным» буддизмом? Вопрос этот все еще остается дискуссионным. В современной Индии это тема ряда философских симпозиумов и конференций ¹⁶. Дискуссии эти показали, что, во всяком случае, утверждения о «замаскированном буддизме» адвайты являются упрощением и огрублением реального взаимоотношения обоих учений. Чтобы правильно оценить суть этого взаимоотношения, следует учесть ряд существенных обстоятельств.

Во-первых, уже в классических упанишадах, несомненно, есть тенденция, ведущая к адвайте, и намечены многие из ее наиболее существенных положений («ниргуна» и «анирвачания» Брахман в «Брихадараньяке», «три сна» в «Айтарее», майя как мировая иллюзия в «Прашне» и т. д.). Другое дело, что тенденция эта там еще не является господствующей.

Во-вторых, сам буддизм возник и развивался отнюдь не без влияния упанишад. И если он первоначально в значительной мере противостоял зарождающемуся ведантизму, то впоследствии произошло сближение позиций обоих учений. Так, в махаяне учение о нирване как некоторой духовной сущности значительно ближе к ведантистским представлениям, чем хинаянистское учение о нирване как о простом «угасании» элементов — дхарм ¹⁷. Аналогичное сближение можно отметить и при сопоставлении махаянистского учения об Адибудде и ведантистской концепции Ишвары (правда, в махаяне намечается — в отличие от веданты — лишь концепция мироправителя, но не творца мира). По-видимому, это сближение не было односторонним и до Гаудапады (так, в постклассических упанишадах уже в первые века нашей эры начинает преобладать все более мрачный, «буддистский» тон при оценке мира и человека) ¹⁸. Гаудапада же представляет собой своего рода пункт максимального сближения обеих традиций

(и усвоения буддистского философского наследия ведантой). Уже начиная с Шанкары (яростно критикующего буддизм во всех его вариантах) пути вновь начинают расходиться.

В-третьих, не следует забывать, что и в момент максимального сближения обеих традиций исходные различия отнюдь не исчезли полностью. Так, адвайта возникает в итоге крайнего заострения *саткарья-вады*, приводящего к такому же иррационалистическому выводу, что и крайнее заострение *асаткарья-вады* в буддизме ¹⁹. Но это «схождение к крайностям» не означает, что исходные позиции просто «отброшены» — они постоянно выступают в контексте рассуждений (хотя бы и в качестве «предварительных»). Это особенно ярко выявится в содержании ²⁰ последующего учения адвайты об «уровнях» познания и существования.

Наконец, в-четвертых, если виджнянавадины «деобъективировали» содержание познания, а мадхьямики «деонтологизировали» его, то адвайтисты не удовлетворяются этими операциями в качестве основных (хотя и продельвают их вслед за буддистами). Главным для них оказывается в конце концов выяснение символики, позволяющей прорваться за рамки обычного понятийного познания, уловить своего рода «отблески» интуитивного постижения абсолюта ²¹. Такая символика обретается ими в *шрути*, которое и становится предметом обширных комментариев, отличающихся поистине благоговейным отношением к текстам. И в связи с этой ортодоксально-брахманской установкой различия обеих традиций выступают в дальнейшем все более резко.

Как бы то ни было, буддизм, несомненно, существенно повлиял на ведантистскую традицию, с одной стороны обогатив ее новыми типами аргументации, а с другой — изменив саму окраску «духовного ландшафта» ведантистов. Последний приобретает более мрачный колорит, на смену красочному миру ранних упанишад приходит сумрачный мир скользящих теней, где все цвета блекнут перед впитавшим в себя сияние солнца желтым одеянием саньен...





Глава 6

АДВАЙТА-ВЕДАНТА ШАНКАРЫ

Если Гаудапада — основоположник адвайты, то Шанкара — самый выдающийся ее представитель. Именно он, создав ряд фундаментальных и в течение многих веков считавшихся наиболее ортодоксальными комментариями на «прастхана-трайю», способствовал тем самым упрочению авторитетности этой школы. Именно он придал ее учению систематический характер. Наконец, именно он, установив многообразные и тесные связи между учением адвайты и индуистской практикой, конституировал объединение адвайтистов как общиндийский религиозный и социальный институт.

Не случайно мы знаем о Шанкаре гораздо больше, чем о Гаудападе, — уже в средние века было создано множество его биографий (и в этом смысле он, пожалуй, самый популярный из всех представителей «ортодоксальных» школ)¹. Собственно биографии Шанкары обычно предпосылается своеобразный мифологический пролог, участники которого — наиболее популярные из божеств индуистского пантеона во главе с *Шивой*. Эти божества в ходе беседы на священной горе Кайласа (резиденция Шивы) решают принять людское обличье, чтобы способствовать восстановлению индуистской *дхармы*, поколебленной еретическими учениями в *кали-югу* — «сумрачную» эпоху человеческой истории. Так оказывается «предрешено» рождение и самого Шанкары (воплощение Шивы²), и его учеников (воплощения Вишну, Варуны, Агни, Ваю), и покровительствующего ему раджи (воплощение Индры), и участников диспутов с ним (в числе их воплощение Брахмы)³. В этом эпизоде отражены и шиваизм адвайтистов, и их связь с брахманской ортодоксией, и их враждебность по отношению к представителям настики (от чарваков до конкурировавшего с индуизмом буддизма).

Что касается фактического содержания биографий Шанкары, то здесь вырисовывается примерно следующая картина. Человек, которого будут называть «украшением земли дравидов»⁴, родился в Керале (селение Калади) в семье небогатых брахманов из рода Намбудри (восходящему, согласно преданию, к ведийскому риши Атри). Произошло это где-то в конце VIII в. (традиционно жизнь Шанкары датируется 788—820 гг.)⁵. Все биографы подчеркивают раннее развитие и чрезвычайную одаренность Шанкары. Его короткая (всего 32 года!) жизнь по традиции подразделяется на три периода: в первые восемь лет он овладевает ортодоксальным религиозно-философским наследием (веды, веданги, трактаты главных школ «астики»), в последующее восьмилетие создает собственные работы, а последние 16 посвящает проповеди учения адвайты⁶. Приняв обет бродячего аскета — саньяси в восемь лет, Шанкара встречает своего учителя Говинду (ученика Гаудапады), посещает религиозную столицу Индии — Варанаси, живет в Бадаринатхе (Гималаи) у истоков Ганга. Начав с комментария к «Мандукья-карике» Гаудапады, он создает ряд других своих прославленных комментариев, трактатов, стихотворений и поэм. Затем следуют многочисленные диспуты с противниками веданты, обретение учеников, путешествие по Индии, основание пяти монастырей-матхов (соответственно четырем сторонам света и воображаемой «середине» между ними) и десяти монашеских орденов.

Практическая деятельность Шанкары обнаруживает поистине неукротимую энергию этого «проповедника квиетизма»; то же можно сказать и о его творчестве. Теоретическое наследие Шанкары поистине огромно (традиция приписывает ему свыше 400 работ)⁷. Правда, авторство многих из них спорно. Пожалуй, наиболее несомненным трудом Шанкары является его знаменитый комментарий к «Брахма-сутре». Большинство исследователей признают, что Шанкаре принадлежат также комментарии к «классическим» упанишадам и «Гите». К числу обычно признаваемых работ Шанкары относятся и философские трактаты: «Атмабодха» («Постижение Я»), «Вивекачудамани» («Сокровище различения»), «Апарокша-анубхути» («Неопосредствованное познание»), «Упадешасahasри» («Тысяча поучений»). Среди работ более спорных, но сыгравших немаловажную роль в ведантистской традиции стоит, пожалуй, выделить «Таттвабодху» («Постижение исти-

ны») — популярное изложение адвайтистской философии, согласно легенде написанное Шанкарой для больной матери и имеющее целью облегчить понимание и усвоение основных положений адвайты⁸. Немалую часть наследия Шанкары составляют и его поэтические произведения (носящие религиозный характер и посвященные обычно Шиве или Вишну)⁹.

В своих произведениях Шанкара прежде всего связал основные положения сформулированной уже Гаудападой адвайты с многовековой религиозной и философской традицией индуизма во всем его многообразии, истолковал эту традицию в последовательном адвайтистском духе, представил неадвайтистские тенденции как совокупность предварительных, подчиненных, «низших» точек зрения. Все это было реализовано в ходе гигантской комментаторской работы, требовавшей поистине фантастической эрудиции, тончайшего чутья к родственному и чужеродному и неистощимой изобретательности, когда речь шла о «согласовании» явно неадвайтистских частей шрути и смрити с адвайтистскими. Однако рассматривать теоретическую деятельность Шанкары лишь под этим углом зрения было бы односторонностью. Шанкара не только применяет идеи Гаудапады при интерпретации священных текстов, он развивает эти идеи далее, строит на основании их развернутую систему философии¹⁰.

Разумеется, при этом остается неизменной суть адвайты, предельно сжатым образом выраженная в знаменитом афоризме: «brahma satyam, jagan mithyā, jīvo brahmaiva pārāṅ» (Брахман — подлинен, мир — неподлинен, джива — не что иное, как Брахман)¹¹. И все же у Шанкары нередко появляются новые — по сравнению с Гаудападой — нюансы, происходит существенное смещение акцентов при трактовке ряда проблем. Это особенно четко выявляется в двух центральных для теории познания (да и всей философии) Шанкары вопросах, а именно о роли шрути (священного писания) в познании и об уровнях познания и существования.

Начнем с первого. Уже у Гаудапады мы находим характерную для всего последующего развития эпистемологии адвайты цепочку: шрути — разум — интуиция. В самом деле, его карика начинается с изложения содержания одной из упанишад, затем делается переход к аргументации в пользу адвайты и, наконец, рациональному способу постижения противопоставляется выходящая за его преде-

лы «аспарша-йога». При всем том в рамках карики особая роль шрути при познании подлинной реальности скорее подразумевается, чем обосновывается (и потому суть ее остается не вполне ясной). В центре внимания Гаудапады стоит отнюдь не этот вопрос, а вопрос о «разумном», подтверждаемом аргументами способе интерпретации шрути (МК III 23), о достижении своего рода «гармонии» открытия и разума.

Иное дело — Шанкара. Для него как раз центральным оказывается вопрос о шрути как о *единственном* источнике познания (прамана), открывающем путь к постижению Брахмана. Ход рассуждений Шанкары при этом в основе своей таков (БСБ I 1, 2—3): это постижение не может быть достигнуто с помощью *чувств*, ибо посредством таковых мы можем воспринимать лишь объекты, а Брахман (= атман!) принципиально необъективируем; оно не может быть также достигнуто с помощью не опирающихся на авторитет умозаключений, ибо последние должны быть в таком случае связаны с данными чувств, а значит, и все с теми же объектами; таким образом, из трех главных источников достоверного знания после исключения чувственного восприятия (*пратьякши*) и умозаключения (*ануманы*) остается лишь авторитетное свидетельство (*шабда*) и именно свидетельство *шрути*¹².

Но быть может, искомым источником познания Брахмана является интуиция (анубхава)? Последняя, однако, будучи вершиной, достигаемой при таком познании (БСБ I 1, 2), если и может быть отнесена к «средствам», то не в обычном, прямом смысле слова. Это, скорее, *цель*, и здесь нет уже характерного для праман разделения на познающего, познаваемое и познание. В сфере же такого разделения монополия «священного слова» незыблема.

В этой связи безынтересна полемика Шанкары со сторонниками *йоги* (БСБ II 1, 3), в ходе которой утверждается, что путь йоги не ведет к освобождению, если соответствующая практика не подчинена полностью авторитету вед и почерпнутому из них знанию. Здесь йогическая интуиция оказывается столь же неспособной дать знание сама по себе, как и обычные ощущения или разум. Все дело в том, следовательно, что именно «завершает» интуиция: «подлинная» анубхава немислима без предшествующего познания вед и, следовательно, ссылки на интуицию, скажем, у сторонников неортодоксальных религиозных течений, согласно Шанкаре, несостоятельны...

Однако шрути — уникальная прамана не только потому, что оно выводит за пределы обычно познаваемого, в область «сверхчувственного». Вторая его способность, по мнению Шанкары, — это его причастность *вечности*, безначальность и нетленность. Правда, «вечность» вед несколько иная, чем вечность Брахмана; последнему присуще вечное пребывание вневременного, «высшего» вида (кута-стха нитьята), первым — временная, «процессуальная» вечность (правахарупа нитьята). «Вечность» во времени — лишь отблеск подлинной вечности, и в этом смысле веды сотворены: они проистекают из «лона» Брахмана (БСБ I 1, 3) в качестве его наивысшего и со-протяженного со временем проявления. Развивая тему о ведах как «высшем творении», Шанкара утверждает даже *производность* всего остального мира от них (БСБ I 3, 28). При этом он опирается на наметившиеся уже в упанишадах мысли о примате *общего* над частным. По его мнению, общее, будучи определяющим по сравнению с отдельным, связано постоянной связью с изначальным «словом». В этом смысле веды представляют собой своего рода «план творения», сообразно которому возникают и гибнут миры в крайних точках космических циклов (БСБ I 3, 30). Правда, в «энтропийных» промежутках между циклами, в так называемых периодах «пралайи», или всеобщего распада, не существует «имен и форм», всякое расчленение и упорядочение гибнет. Но затем мир возникает в точности по тому же «ведийскому» общему плану (и в этом смысле «план» непреходящ)¹³.

Третья уникальная черта шрути, согласно Шанкаре, — его *непогрешимость* (БСБ I 1, 7). Шанкара примыкает к тому направлению в индийской философии, которое отстаивало так называемую теорию самодостоверности знания (сватахпраманья)¹⁴. Согласно этой теории, погрешности в познании вытекают не из природы его; сами по себе, при «нормальных» условиях, праманы дают верное знание; причина же погрешностей — во «внешних» по отношению к знанию факторах (например, дефекты чувств познающего или удаленность объектов приводят к ошибкам в восприятии). Эти факторы влияют на познание в той мере, в какой они воздействуют на его субъект (и притом в силу ограниченности последнего). Но веды не созданы людьми (или вообще какими-либо конечными существами), они представляют собой безличный или сверхличный (*апаурушея*) источник знания (БСБ I 1, 3), а значит, они

должны быть чужды каким-либо проявлениям несовершенства.

В данном рассуждении, как, впрочем, и вообще в отношении Шанкары к ведам, чувствуется явное влияние *пурва-мимансы*. У мимансаков тоже отстаивается наличие особой (недоступной чувствам и разуму) сферы, постигаемой с помощью вед, вечность и безличность последних, равно как и их непогрешимость. Правда, есть и существенные отличия. Так, если для мимансаков главное в ведах — дхарма и соответственно их ядром объявляются предписания и запреты, то для Шанкары наивысшее в ведах — учение о Брахмане и духовном освобождении, излагаемое в джняна-канде (и соответственно он стремится показать автономность познания Брахмана по отношению к ритуальным предписаниям, равно как и подчеркнуть принципиальное различие знания и действия вообще — БСБ I 1, 3). Кроме того, мимансаки (в отличие от Шанкары) считают веды лишенными не только конечного, но и бесконечного творца, признают их непреходящими не только по существу, но и в силу непрерывности существования (мировые циклы ими отрицаются). Можно сказать, что перед нами два варианта апологии вед — оба, вдохновляемые необходимостью защиты ортодоксально-брахманских интересов, но опирающиеся на разные стороны ведийского наследия и выдвигающие на первый план разные стороны индуизма¹⁵.

Апология вед, которую мы находим у Шанкары, оказалась существенное влияние на всю его теорию познания. И прежде всего она определила кардинальное ограничение роли разума. Характерно, что в полемике с одним из основных своих противников — классической санкхьей Шанкара с самого начала выступает против тезиса о способности постижения подлинной реальности чисто рациональными средствами столь же резко, как и против теории самостоятельного существования материи (БСБ I 1, 5). *Рационализм* санкхьи, признание ею автономности разума, представляется ему столь же неприемлемым отходом от ортодоксии, как и ее *натурализм*. С точки зрения Шанкары, «чистая» логика (кевала-тарка) заводит в тупик при попытке найти основу всего сущего, равно как и глубинную суть человека, — она оказывается «бесплодной» (шушка) (БСБ II 1, 6). Это выявляется в многообразии противостоящих друг другу точек зрения, в гипотетичности каждой из них, в принципиальной незавершенности возникающих

мысленных конструкций, их приблизительности и т. д. (БСБ II 1, 11)¹⁶. Правда, Шанкара признает, что в определенных случаях разум может быть последней инстанцией, но это сферы более частного и конкретного порядка, чем та, о которой идет речь в упанишадах (см. там же).

Итак, разум должен быть подчинен авторитетным свидетельствам вед и выступать в виде «союзника» шрути (БСБ II 1, 11). Какова же при этом его роль? Во-первых, с помощью его достигается единая и непротиворечивая интерпретация различных канонических текстов (и здесь Шанкара применяет свою концепцию уровней познания). Во-вторых, разум доставляет аргументы для опровержения взглядов противника (в особенности когда речь идет о системах «настики», для которых апелляция к шрути сама по себе не убедительна). И наконец, в-третьих, разум как бы подводит вплотную к положениям шрути, так что при всей недостаточности его для строгого доказательства этих положений он все же делает их максимально вероятными и правдоподобными (и в этом смысле «обосновывает» их). Так, именно разум (в сочетании с интуицией) убеждает нас, согласно Шанкаре, в необходимости принять в качестве наиболее достоверного наше собственное Я. Ведь даже подвергая сомнению наше Я, мы тем самым утверждаем его, поскольку сомнение без сомневающегося невозможно (СН 4, ср. БСБ II 3, 7)¹⁷. Разум говорит нам также, что объяснения менее достоверного следует достигать исходя из более достоверного, а не наоборот (и в этом смысле свидетельствует в пользу объяснения исходящего из Я, а не из не-Я). И все же разум, продолжает Шанкара, недостаточен для того, чтобы понять истинную природу Я. К такому пониманию приводит лишь шрути (в учении об атмане-Брахмане). В качестве другого примера можно привести встречающиеся у Шанкары аргументы в пользу существования высшей духовной причины сущего (в частности, телеологический аргумент БСБ II 2, 1). Опять-таки эти аргументы еще не дают-де нам подлинного знания сути этой причины, но они подкрепляют соответствующие высказывания упанишад, служат своего рода «лестницей», ведущей к ним.

В целом понимание соотношения разума и откровения у Шанкары (с вырисовывавшимся подразделением сферы частных и конкретных знаний, подлежащих юрисдикции разума, сферы, где разум и откровение выступают совме-

стно, и сферы «сверхразумной») показывает, что проводимое некоторыми исследователями сопоставление его с Аквинатом в данном пункте не лишено оснований.

Апология вед у Шанкары во многом связана и с его социальной позицией.

Дело в том, что изучение вед в средневековой Индии было запрещено членам низших каст под угрозой жесточайших наказаний. И вот этот-то категорический запрет и соответствующие наказания (вплоть до заливания ушей расплавленным оловом) Шанкара и поддерживает самым решительным образом (БСБ I 3, 34—38)¹⁸. Следовательно, здесь речь идет об отстаивании монопольных прав на философское знание для представителей высших каст.

Но правильное истолкование шрути, с точки зрения Шанкары, возможно лишь с учетом различных уровней познания и существования. Уже во введении к «Брахмасутра-бхашье» он выделяет обыденно-профанический уровень, к которому и относятся собственно все обычные средства познания. Уровень этот (*вьявахара авастха*) предполагает «вовлеченность» познающего субъекта в множественный и изменчивый мир «имен и форм» (*намарупа*), в котором все упорядочено посредством сети пространственных, временных и причинных отношений (БСБ I 1, 2). Статус *вьявахара авастхи* отличается, с одной стороны, от статуса неупорядоченного мира иллюзий и сновидений (получившего у учеников Шанкары название «отраженного» — *пратибхасика*)¹⁹, а с другой — от статуса того, что оказывается истиной с высшей, необыденной точки зрения (*парамартхика*), при которой уже нет ни разделения на субъект и объект, ни какой-либо множественности (упорядоченной или неупорядоченной) вообще (БСБ II 1, 14).

Учение о *вьявахара* имеет у Шанкары ряд существенных импликаций. Во-первых, оно предполагает различение понятий реального (*сат*) и существующего (*бхава*). «Обыденное», эмпирически фиксируемые вещи (*вьявахара вишая*) не суть подлинно реальные, но они не являются и несуществующими (*туччха*) (Щат 23).

Ведь в некотором смысле даже сновидения и иллюзии существуют. Другое дело, насколько они *реальны*. Согласно Шанкаре, «обыденные» объекты суть лишь *отблеск* подлинной реальности (*парамартхика сатта*), а сновидения или миражи — своего рода «отблеск отблеска».

Подобно тому как мираж «накладывается» на обычные вещи, мир обыденно воспринимаемого «накладывается» на высшую реальность. Познание сути мира, по Шанкаре, есть не что иное, как «снятие» такого накладывания (адхьяса) (БСБ, введение). В качестве же такового оно совпадает с духовным совершенствованием, понимаемым как устранение деградации подлинно реального. Теоретико-познавательный подход, как видим, тесно переплетается здесь с аксиологическим²⁰.

Во-вторых, характерными чертами познаваемого на уровне «вьявахарика» оказываются (а) общезначимость соответствующих объектов (в отличие от образов сновидений и других продуктов индивидуального воображения) и (б) связь их с практическими²¹ действиями познающего. При этом, с одной стороны, признается относительная ценность практической проверки наших представлений (с точки зрения их пригодности или непригодности для обеспечения жизненных потребностей), а с другой — утверждается, что такого рода практическое отношение к познаваемому во многом общо нам и животным (там же). Подлинно же человеческое выступает отнюдь не у тех, кто вовлечен в сферу обыденно-практического, а у тех, кто сумел отвлечься от нее, — мыслителей, созерцателей, святых. Это противопоставление подлинного знания и *практической деятельности*, возведение первого в ранг абсолютной и высшей ценности за счет умаления ценности второй — весьма характерная черта идеалистической теории познания адвайты (а в значительной мере и ведантистской традиции вообще)²².

В-третьих, характерно, что Шанкара с самого начала говорит не только об обыденно-жизненной (*лаукика*), но и о ведийской (*вайдика*) практике в качестве двух аспектов вьявахарика (там же). Этот аспект ценится им гораздо выше первого, хотя и он относится, строго говоря, к сфере не подлинной, а «заимствованной» реальности. И тут-то перед нами выступают наиболее глубокие мотивы характерного уже для Шанкары (а еще более для последующих представителей адвайты) стремления подчеркнуть «срединность» вьявахарика, ее отличие от собственно воображаемого, ее относительную устойчивость и ценность. Ведь к вьявахарике относятся веды. Ведь в ее сфере и ритуал, и учение о богах, и религиозные медитации. Отсюда ясен далеко не просто академический смысл различий между *вьявахарикой*, *пратибхасикой* и *туччхой*.

В-четвертых, в свете вышесказанного становится понятной и полемика Шанкары с виджнянавадой, и его отход от гаудападавской релятивизации познавательных содержаний бодрствующего сознания и сновидений. На первый взгляд полемика эта представляется в высшей степени странной. В самом деле, в ходе ее Шанкара (БСБ II 2, 27—32; ср. III 2, 1—6) методически, шаг за шагом разрушает как раз те аргументы, которые во второй части «Мандукья-карики» приводились в пользу нереальности воспринимаемых в бодрствовании объектов и к которым он сам же присоединился в качестве комментатора Гаудапады! Дело в том, что Шанкара отнюдь не отказывается от сравнения бодрствования со сном, когда речь идет об отстаивании виварта-вады против паринама-вады, о защите тезиса, согласно которому эмпирический мир не есть «подлинная», или «высшая», реальность. Такими сравнениями буквально пестрят его сочинения (см., например, АБ 6 ВЧ 170. АА 57—58 и т. д.). В то же время Шанкара против чрезмерного сближения мира сновидений с миром бодрствования. Ведь теперь речь идет о различии «индивидуального творения» в сновидениях и «универсального творения», воспринимаемого наяву и непосредственно связываемого с божественным началом (БСБ III 2, 4). Стремясь обосновать это различие, Шанкара апеллирует к здравому смыслу (БСБ II, 2, 28) и подчеркивает, что причины сновидений — «подсознательные впечатления» (васаны), обусловленные восприятием объектов во время бодрствования (II 2, 30).

В-пятых, учение об уровнях сущего и познаваемого заставляло по-новому посмотреть на учение «Мандукьи» о четырех состояниях сознания. В самом деле, становилось ясно, что об этих состояниях можно говорить лишь на определенном уровне познания, а именно уровне вьявахарика. Ведь сновидения, миражи и т. п. (уровень пратибхасика) сами по себе исключают в принципе и общезначимость, и возможность рефлексии. На уровне же парамартхика любое многообразие исчезает, остается «внизу», в сфере «неподлинного бытия» (и таким образом турья оказывается не только единым, но и единственным). Далее. «Удаление» и «сближение» с турией в системе разных состояний сознания оказывается процессом противоречивым. В самом деле, глубокий сон психологически ближе всего к турии (сознание здесь «недвойственно»), но путь к ней (и к духовному «освобождению») ведет все же черз

наиболее «удаленное» состояние бодрствования (ведь именно здесь действуют все праманы, включая абсолютно необходимое для освобождения *шрути*). И в этом (познавательном) смысле нормально функционирующее бодрствующее сознание оказывается уже не «дальше», а «ближе» к турии (и мокше).

Наконец, достижение турии (и мокши) оказывается процессом, охватывающим и «снимающим» все аспекты обуславливающей многообразие иллюзии *майи* (а не только какой-либо один из них). Так, в «сушупти» проявляется лишь одна из двух главных функций майи, а именно *аварана* («сокрытие», «затемнение»), а в иных состояниях сознания также и другая — *викшепа* (букв. «расщепление») (ВЧ 111—113; ср. МКБ I 13—15). Кроме того, как мы уже видели (БСБ III 2, 4), в сновидениях выступает непосредственно «индивидуальное» творение иллюзорного многообразия (согласно позднейшей адвайтистской терминологии, «туля авидья», или своего рода «вспомогательное» незнание), а в мире бодрствования — творение непосредственно универсальное (согласно той же терминологии, «муля авидья» — «главное незнание») ²³.

Итак, теория уровней познания и существования оказывается самым тесным образом связанной с кардинальным адвайтистским учением о майе. Примечательно, что тот вариант виварта-вады, который мы находим у Шанкары, обычно именуют именно *майя-вадой* в отличие от аджати-вады Гаудапады ²⁴. Здесь опять-таки выявляется характерное смещение акцентов: для Шанкары важно не только показать конечную нереальность изменений и множественности, но и пределы, в которых о таковых все-таки можно говорить. Это и определяет как раз теория майи ²⁵. Мир, рассматриваемый через призму майи, в связи с ней — это и есть мир на уровне вьявахарики. При этом в нем вычленяются три основные стороны: сама *майя*, совокупность *джив* (воплощенных душ) и *Ишвара*.

Майя характеризуется прежде всего как не реальная, но в то же время и не нереальная (*ни сат, ни асат*) — и это непосредственно связано с соответствующей характеристикой объектов вьявахарики. В этом же смысле она именуется «неописуемой» — *анирвачания* (ВЧ 109). Среди других ее характеристик: *джада* (лишенная сознания), *авьякта* (непроявленная), *анади* (безначальная), порождающая мир и состоящая из трех гун — *тригунатмика* (ВЧ 108). Все упомянутые характеристики невольно напомина-

ют нам о пракрити санкхьи. И это сходство еще более усиливается тем обстоятельством, что в качестве производных майи называются традиционные эволюты пракрити: буддхи, манас, ахамкара и т. д. (ВЧ 122—123). Вслед за «Бхагавадгитой» Шанкара синтезирует идеи санкхьи с идеями веданты ²⁶, но в отличие от автора «Божественной песни» исходит при этом из позиций виварта-вады. Упомянутый синтез осуществляется им в прямой связи с резкой критикой классической санкхьи и коренным переосмыслением ее положений.

Применительно к *пракрити* такое переосмысление заключается в следующем. Во-первых, категорически отрицается ее независимость. При этом Шанкара выступает, с одной стороны, против дуализма классической санкхьи (подлинная реальность одна!), а с другой — против ее натурализма (это реальность чисто духовная!). Бездуховная майя-пракрити (ВЧ 135) оказывается не более чем тенью этой реальности, существующей лишь в качестве таковой и обращающейся вне того, что ею затемняется и разделяется, в чистоте ничто. Более того, даже эти «де-реализующие» функции осуществляются майей отнюдь не бесконтрольно: она выступает как сила (шакти) Ишвары (ВЧ 108). Во-вторых, в соответствии с таким пониманием переосмысливается и сущность компонентов пракрити — *гун*. В классической санкхье борьба этих гун оказывается источником мировой эволюции. В адвайте же такой источник — в спонтанной и лишенной внешних мотивов деятельности *Ишвары* (БСБ II 1, 33). Соответственно гуны оказываются лишь сторонами божественной *шакти* (= майи), влияющими на структуру мировой «игры». Так, тамас соответствует силе затемнения — аваране, а раджа — силе «разделения» — викшепе (ВЧ 111—113). В-третьих, в адвайте Шанкары принимается отличный от классической санкхьи порядок возникновения производных майи-пракрити, ее эволют (*викара*). Порядок этот определяется стремлением Шанкары ассимилировать в рамках своей системы натуралистические идеи ранних упанишад. В результате получается примерно следующая картина (БСБ II 3, 1—9. ТБ II, 1—6. ССС XII 20—22). Первым продуктом майи-пракрити оказываются так называемые чистые, или несмешанные, элементы, возникающие в последовательности: эфирное пространство (кхам, акаша, вият), воздух (ваю), огонь (агни), вода (джала), земля (притхиви). Эти «чистые» элементы составляют тон-

котелесную основу «мирового зародыша» (и носителя «мировой души») — *Хираньягарбхи*. Далее из них возникают, с одной стороны, органы действия и познания (включая и то, что в санхье возникло в качестве первых эволютов пракрити, а именно интеллект — *буддхи* и принцип индивидуализма — *ахамкару*), а с другой — пять «грубых» элементов, представляющих собой смесь из $1/2$ преобладающего элемента и «восьмушек» всех остальных и образующих «грубое» тело космоса — *Вират*. В итоге все «викары» санхьи не только оказываются соотносены с эволюционными схемами ранних упанишад, но и находят свое место в кардинальной для адвайты схеме «Мандукьи»...

Второй аспект мира на уровне «вьавахарика» — это наличные в нем души — *дживы*. Здесь, как полагает Шанкара, «покров истины» как бы становится тоньше. В самом деле, если майя сама по себе не реальна, то джива по своей внутренней сути как раз реален (более того, он и есть атман, т. е. подлинная реальность!). Нереально лишь то, что ограничивает и отделяет его от целокупности бытия. Такие ограничения порождены майей и обозначаются в адвайте термином «упадхи» (букв. «фантом»).

Для уяснения того, что разделение джив является мнимым, Шанкара прибегает к двум аналогиям. Первая — это мнимое разделение неделимого, по сути, пространства с помощью находящихся в нем предметов, вторая — мнимое раздробление солнца (или иного источника света) с помощью отражений²⁷. В ходе дальнейшего развития адвайты из этих аналогий выросли два конкурирующих учения, так называемые доктрина разграничений (*авачххеда-вада*) и доктрина отражений (*бимба-пратибимба-вада*)²⁸. Сам же Шанкара не отдает явного предпочтения какой-либо из аналогий, используя их попеременно (см., напр., БСБ I 1, 5. II 3, 50. Шат 51—54. АБ 16, 35 и т. д.).

Будучи в основе своей тождествен атману, джива в системе упадхи предстает как *сакшин* (сознание — «свидетель») в сочетании с так называемыми тремя телами (АБ 11—13). Одно из них — обычное, «грубое» тело, состоящее из пяти «смешанных» элементов (*стхула шарипра*). В произведениях Шанкары немало по духу своему вполне буддистских, резко отрицательных характеристик этого тела, как «нечистого», безобразного и внушающего отвращение (см., напр., АА 19. ВЧ 87, 154). Другое тело —

«тонкое», так называемое *сукшма шарипра*, и состоит оно из обусловленных «чистыми» элементами органов познания и действия, равно как и из «жизненных дыханий» — пран. Следует, впрочем, отметить, что число частей «тонкого тела» варьирует: их 17 в «Атмабодхе» (АБ 12), но 24 в «Вишвакшудамани» (ВЧ 96), и обусловлено это в первую очередь выделением или невыделением самих тонких элементов в качестве самостоятельных компонентов. Как бы то ни было, функции сукшма-шарипры в системе адвайты ясны — с этим телом связываются психические проявления не только в бодрствовании, но и во сне со сновидениями; с ним же связан и механизм перевоплощений дживы, поскольку именно оно переходит из одного «грубого тела» в другое. Однако и это тело не последнее: в состоянии сна без сновидений «чистое сознание» дживы, будучи разбеднено с обоими «производными» телами, соединено, однако, с недифференцированным незнанием — авидьей (АБ 13. ВЧ 120). Это так называемое причинное тело (*карана-шарипра*), именуемое так в силу того, что в нем заключен как бы «росток», из которого вырастает дерево самсары (ВЧ 145). Нетрудно убедиться, что и при построении учения о «трех телах», так же как это было при создании картины возникновения природного мира, Шанкара использует в качестве путеводной нити схему «Мандукья упанишады».

Третий (и самый существенный) аспект мира на уровне «вьавахарика» — божественное начало, *Ишвара*. Здесь, как полагает Шанкара, «покров истины» еще тоньше. В сущности, перед нами уже Брахман, хотя все еще в связи с майей, а значит, и с упадхи.

Однако связь эта принципиально иная, чем у дживы. В самом деле, джива (до освобождения) «ослеплен» майей, введен ею в заблуждение. Ишвара же неизменно всеведущ (БСБ I 3, 42) и чужд всяких заблуждений, да и сама майя подчинена ему (в связи с чем в послешанкаровской адвайте обычно подчеркивается, что майя выступает по отношению к Ишваре как развертывающаяся многообразия, но не затемняющая единства сила, как викшепа, но не аварана)²⁹. Точно так же, если джива (до освобождения) связан с ограниченными, конечными упадхи, занимая определенное (хотя и иллюзорное по сути) место в цепи временных, пространственных и причинных отношений, то Ишвара связан с неограниченными, *бесконечными* упадхи (БСБ II 3, 45), причем осуществляет контроль над

ними и всеми их частями, а значит, и над дживами, вовлеченными в самсару (БСБ II 1, 14).

Итак, Ишвара наделен типичными атрибутами бога монотеистических религий (включая всезнание и всемогущество). Но отношение его к миру в системе Шанкары отнюдь не внешнее, а внутреннее. Ишвара не создает мир из ничего, он не создает его и из противостоящего ему извечно наличного материала. В адвайте мир пронстекает из Ишвары и понижывается им (БСБ II 1, 25; II 3, 14). Представление об Ишваре как о божественном начале, понижывающем мир и в то же время возвышающемся над ним и проявляющемся в нем лишь частично (БСБ IV 4, 19), имеющем как безличный, так и личный аспект, явно носит панентеистический характер.

Но в отличие от иных течений веданты в адвайте Шанкары панентеизм — отнюдь не последнее слово. Совокупность божественных совершенств есть также своеобразное ограничение, как и всякая *differentia specifica*, а потому в чистом, лишенном ограничений виде Брахман выступает лишь как определяемый чисто отрицательно (ниргуна) и исключающий всякое многообразие (нишпрапанча) (БСБ III 2, 11; I 3, 1). *Ниргуна Брахман* и есть последнее слово адвайты — высшая реальность, постигаемая адекватно лишь на уровне *парамартхика* (и притом уже не дискурсивно, а интуитивно). Этот переход к интуиции оказывается в адвайте неизбежен, ибо дискурсивное познание исчерпывает свои возможности. В самом деле, хотя к пониманию Брахмана и можно продвигаться, используя понятие причины всего, всеобщего бытия и т. д., но в конце концов все полярные понятия к нему оказываются неприложимы в силу его абсолютного единства. Более того, даже такие общепринятые в веданте «атрибуты» Брахмана, как сат, чит и ананда, характеризуют его, в сущности, лишь символически, ибо в прямом смысле отношение субъекта и предиката здесь уже немислимо. Брахман как таковой остается «неизреченным» (*авактавья*), а следовательно, и «немислимым». И здесь «круг замыкается», оказываются очерчены границы применимости мышления в системе адвайты; ведь «неизреченны» и нижний предел сущего (мая), и его высший предел (АА 108), «обычное» же (неинтуитивное) познание может лишь (с помощью вед) способствовать продвижению по пути от одного предела к другому.

Но такое продвижение требует, согласно адвайте, от-

нюдь не только интеллектуальных предпосылок. Ведь и суть его не сводится к «совершенствованию ума»: это скорее радикальное преобразование всех сторон человеческого существования, включая мысли, волю, эмоции (а значит, изменение не только миропонимания, но и мироощущения)³⁰. Не случайно поэтому и в «Брахма-сутра-бхашье», и во многих других произведениях Шанкары (БСБ I 1, 1. ВЧ 17—30. АА 5—9 и т. д.) в качестве предпосылок постижения Брахмана выдвигается как раз совокупность не только познавательных, но и волевых и эмоциональных установок. Характерно также, что Шанкара в отличие от ряда других ведантистских комментаторов «Брахма-сутры» считает такого рода предпосылки достаточными и в том случае, если стремящийся к познанию Брахмана не освоил предварительно ритуальной части вед, руководствуясь учением пурва-мимансы (БСБ I 1, 1). Оппозиция «знание — действие», столь типичная для всей системы Шанкары, принимает здесь форму оппозиции «знание — ритуальное действие» — в соответствии с разными значениями термина «карма»³¹ (правда, как выясняется в дальнейшем, отношения ритуала к знанию более сложны и наряду с «прямой» оппозицией включают и «косвенное» содействие первого второму).

О каких же именно психологических предпосылках постижения Брахмана идет речь? Это — различие (*вивека*) вечного и не вечного, внутренняя отрешенность (*вирага*) от всех возможных земных и «небесных» наслаждений, желание освобождения (*мумукшатва*) и так называемых шесть совершенств (*шам*, или спокойствие ума, *дама*, или контроль над органами чувств, *титикша*, или терпеливое перенесение всех бедствий, *упарати*, или отвлечение от объектов, *шраддха*, или вера в учение, излагаемое шрути, и, наконец, *самадхана*, или самососредоточенность). Нетрудно заметить, во-первых, что эти качества, являясь предпосылками ведантистского «постижения», в усовершенствованном виде воспроизводятся в ходе его: ведь, скажем, полное различие вечного и не вечного (реального и нереального) возможно лишь после познания Брахмана, а значит, в некотором смысле начало и конец процесса познания смыкаются. Во-вторых, для культивирования соответствующих качеств в наибольшей мере подходит жизненная стадия *саньясы*. И не случайно у Шанкары мы находим настоящую апологию этой стадии. Согласно Шанкаре, она не только узаконена упанишадами, но и со-

вершенно необходима для полного познания Брахмана (БСБ III 4, 20); к этой стадии можно перейти, минуя «срединные», даже с начальной ступени «брахмачарьи» (БСБ III 4, 17), «вернуться» же от нее к предшествующим стадиям нельзя ни при каких обстоятельствах (БСБ III 4, 40).

Вся эта абсолютизация саньясы происходит в то же время на фоне недвусмысленного признания сложившейся социальной системы (включая *ашрамы* и *варны*) в целом. В данном смысле весьма характерно перечисление лучших «даров судьбы» в начале «Вивекачудамани», среди которых — рождение человеком, рождение мужчиной, а не женщиной, рождение брахманом, а не членом более низких варн (ВЧ 2). И так, саньяса при всей ее «привилегированности» — звено определенной системы. И в этой связи религиозная практика в «низших» звеньях оказывается небезразлична для достижения высшей духовной цели — «освобождения», хотя такая практика непосредственно, прямо к данной цели и не ведет.

Соотношение различных форм религиозной «практики» вырисовывается более четко в связи со своеобразной иерархией посмертных судеб, которую мы находим в третьей и четвертой частях шанкаровского комментария к «Брахма-сутре». Иерархия эта в общем виде такова. Самое низшее (I) место занимают те, кто не совершает жертвоприношений, то ли (а) в силу непричастности ведийской дхарме, то ли (б) в силу уклонения от нее. Удел таковых либо «непрерывный», либо «прерываемый» лишь пребыванием в аду поток земных перевоплощений (БСБ III 1, 13—16). Выше (II) стоят те, кто, выполняя предписанные ведами ритуалы, достигает райской обители на луне и вкушает там плоды своих благочестивых дел, а затем возвращается на землю в новом облике. Это люди, следующие по так называемому пути предков (БСБ III 1, 7—8). Еще выше (III) те, кто следует по «пути богов». Это те, кто, не ограничиваясь «внешними» ритуалами, переходит к своего рода «внутреннему ритуалу» — *упасанам*, или медитациям о наделенном атрибутами (сагуна) Брахмане (на уровне *вьявахарика*). В результате таких медитаций может быть достигнуто «восхождение» к Хираньягарбхе, а затем (в период «мирового распада» — *праляйи*) окончательное воссоединение с Брахманом благодаря знанию, даруемому по милости Ишвары (БСБ IV 3, 1—10). Здесь, таким образом, достигается так называемое *крама-мукти* (постепенное освобождение). Но еще выше те (IV), для

кого вообще нет необходимости в этом посмертном «путешествии» (БСБ IV 2, 12—13). Такие люди достигают своей цели не постепенно, а в результате молниеносного «озарения», подготовленного, впрочем, их предшествующим продвижением по пути постижения Брахмана. Это «прозрение» есть *садьо-мукти* (немедленное освобождение). Получивший же такое «прозрение» еще при жизни есть «освобожденный при жизни», или *дживанмукта*. После же смерти он «становится» *видехамукта* (причем все здесь надо понимать с точки зрения адвайты условно, ибо и «смерть», и «становление» выступают в качестве таковых для окружающих, но не для самого дживанмукты). Таков высший духовный идеал адвайты (БСБ, III 4, 51. IV 1, 15)³².

Из приведенной выше схемы эсхатологической «иерархии» можно сделать несколько существенных для понимания «практической» стороны учения Шанкары выводов. Во-первых, непосредственно к «освобождению» ведет лишь знание (либо обретенное самостоятельно, либо дарованное Ишварой). Поэтому Шанкара самым резким образом отрицает возможность «спасения» посредством действий (либо даже синтеза знания и действия (джняна-карма-самуччая) (БСБ III 2, 21)³³. Во-вторых, ритуал (как внешний, так и тем более внутренний) все же косвенно способствует возникновению знания, влияя на судьбы человека и усовершенствуя, «очищая» его (БСБ III 4, 26—27). В-третьих, в качестве средств такого «очищения» могут выступать методы карма-йоги и бхакти-йоги — оба они вполне уместны, пока речь идет о постижении «низшего вида» (апара видья) и о сфере медитаций — *упасан*, но уступают место «пути знания», когда речь идет о постижении «высшем» (пара видья), открывающем природу nirгуна Брахмана³⁴.

Итак, у Шанкары санкционируются различные уровни религиозной «практики» (хотя все они в конце концов и «снимаются» знанием). Эта же модель («сохранение» на определенном уровне, «включение» на высшем, «снятие» на наивысшем) характерна и для его отношения к религиозным представлениям. Так, у Шанкары монотеистическая тенденция, связанная с понятием Ишвары, преобладает над политеистической и все же не исключает последней (так что в итоге получается *супраполитеистический*, но не *антиполитеистический* тип монотеизма³⁵). Точно так же шанкаровский *супратеизм* не только не является *анти-*

измом, но и «включает» в себя, внутренне предполагает теизм как некий исходный уровень всего построения картины мира. Насколько серьезно трактовал все это Шанкара, нетрудно убедиться хотя бы из его отношения к богам традиционного индуистского пантеона. Эти боги в значительной мере «поблекли» даже в различных ортодоксальных (астика) системах философии. В одном случае (пурвимианса) они были сведены к своего рода «вспомогательным конструкциям», аллегориям, полезным в качестве составных частей жертвенных формул, но вне таковых просто не существующих. В другом (санкхья) они оказывались в некотором смысле менее совершенны, чем человек, поскольку к «освобождению» был призван именно он. Шанкара выступает самым резким образом против такого «унижения» богов. На уровне «вьявахарика» боги для него не менее реальны, чем все другие существа, включая людей; к тому же они отнюдь не менее последних способны к познанию Брахмана (БСБ I 3, 26—27). Вот этот-то «уравновешенный», синтетически-апологетический подход (в результате которого нашли свое место и «частные» индуистские боги, и «супербожества» Шива и Вишну, осмысленные как Ишвара в его разных аспектах, и супратеистический Брахман)³⁶ и сделал Шанкару на многие века знаменем индуистской ортодоксии.

Но достигнутое «равновесие» было довольно неустойчивым. Так, если сам Шанкара признает хотя бы служебную, косвенную пользу ритуала для достижения знания, то некоторые из его последователей отрицают даже это³⁷. Точно так же если для самого Шанкары боги отнюдь не простой продукт воображения, но обладают некоторой степенью реальности (в «надличном» смысле), то у ряда его последователей, сторонников так называемого дришти-сришти-вады (досл. «учения о созерцании-творении»)³⁸, боги относятся только к числу субъективных порождений человеческого сознания (как, впрочем, и весь космос). Но особенно «взрывоопасным» для ортодоксии было положение о конечной нереальности всех различий между людьми, об одинаковости природы всех жив с высшей точки зрения. Правда, осознать таковую могут, по Шанкаре, лишь посвященные, а для посвящения нужно знание вед, а к ведам допущены не все. Но снятие запрета на изучение вед вело бы к подрыву всей жестко фиксированной социальной иерархии. Неоднозначность и шаткость адвайтистской позиции в данном вопросе наглядно предстают в легенде,

согласно которой в Бенаресе перед Шанкарой предстал чандала, окруженный собаками (предел нечистоты!), и заставил его признать свою человеческую ценность и достоинство с помощью адвайтистских стихов³⁹. И даже благочестивая концовка (преображение чандала в Шиву и собак в веды) не меняет крайней двусмысленности этой истории с точки зрения брахманской ортодоксии.





Глава 7

ВИШИШТА-АДВАЙТА РАМАНУДЖИ

«Полная» (кевала) адвайта Шанкары явилась не только первой из систем средневековой ведантистской мысли, но и своеобразной точкой отсчета в ее дальнейшем развитии. Последующие ведантистские системы, возникая в полемике с нею, располагаются в рамках своеобразного континуума между этим полюсом и его противоположностью — дуалистической ведантой (двайта). В развертывании этого континуума особую роль сыграли южноиндийские мыслители, выступавшие в течение огромного (примерно половина тысячелетия) периода после возникновения адвайты. Среди них и основоположники двух самых крупных «конкурирующих» с адвайтой ведантистских систем — Рамануджа и Мадхва. Расцвет религиозно-философской мысли на юге Индии отнюдь не случаен. X—XIV вв. н. э. были периодом интенсивного экономического и политического развития этого региона¹. Здесь складываются крупные централизованные государства (наиболее известное из них — империя Чолов, в рамках которой и протекала деятельность ряда представителей неадвайтистской веданты, включая Рамануджу). В этих феодальных по своей сути империях брахманы становятся особо важной экономической, политической и идеологической силой: первое обеспечивается системой так называемого брахманского и храмового землевладения, второе — широким проникновением брахманов на все ступени иерархической лестницы госаппарата, третье — сосредоточением культурной жизни в основном в рамках индуистских храмов и монастырей (матхов). Укрепление мощи брахманов шло рука об руку с ростом могущества индуизма. Последний все в большей степени становится не просто господствующей, но и претендующей на монополию идеологической силой. Отсюда усиление борьбы с остаточными

влияниями неиндуистских вероучений — буддизма и джайнизма. Отсюда стремление к оптимальной интеграции экзотерического и эзотерического аспектов самого индуизма, с тем чтобы обеспечить всесторонность его влияния. Отсюда, наконец, и стремление по возможности полностью ассимилировать различные сектантские традиции (порою не столько «ведийского», сколько «аборигенного» происхождения). В решении всех этих задач важную роль призвана была сыграть и веданта как философское «сердце» индуизма. Не случайно подобного рода «внефилософские» мотивы легко просматриваются уже в работах первых критиков кевала-адвайты, таких, как Бхаскара и Ядавапракаша (X—XI вв.)². Во-первых, они бросают Шанкаре обвинение в «криптобуддизме». Времена взаимосближения буддистской и индуистской традиций остались позади, и теперь уже не только гаудападовский синтез, но и тонкая система размежеваний ведантистского и буддистского вариантов идеализма у Шанкары представляются неудовлетворительными. Учение об иллюзорности всех различий слишком уж смахивает на *шунья-ваду* — «доктрину пустоты» Нагарджуны. Вряд ли спасает дело и рьяное обоснование авторитетности вед, так как и последние с «высшей» (парамартхика) точки зрения всего лишь часть мировой иллюзии. Во-вторых, положения Шанкары о несовместимости знания и действия, о спасении посредством одного лишь знания, о ненужности как внешнего, так и «внутреннего» ритуала для продвинувшихся по пути ведантистского самоусовершенствования вели к самому резкому противопоставлению экзотерического и эзотерического аспектов индуизма. Считая такое противопоставление недопустимым, Бхаскара и Ядавапракаша настаивают на единстве «действия» и «знания» — ритуальной и мистико-спекулятивной сторон индуизма (*джняна — карма — самуччая*).

Но обосновать такое единство можно лишь при признании реальности внешнего мира (а значит, и действий, совершаемых в нем). И мы находим такое признание как у Бхаскары, так и у Ядавапракаши. Они всячески отстаивают теорию реального (паринама), а не иллюзорного (виварта) развития мира из Брахмана. С их точки зрения, без насилия над текстами упанишад нельзя защищать противоположное мнение: шрути явно свидетельствует о переходе от первоначального единства к последующему многообразию как о действительном порождении, а не как о призрачном «самооборотничестве» (и в этом смысл

многочисленных аналогий, в которых мировая эволюция сравнивается с отделением искр от пламени, разворачиванием паутины из паука и т. д.). При этом и лишенности различий, и обладание ими оказываются двумя одинаково реальными характеристиками Брахмана: первая характеризует его как причину, вторая — как следствие (ведь многообразии духовных и материальных образований не вне Брахмана, а в нем самом, так что эти образования — лишь его собственные модификации). Данная точка зрения получила впоследствии наименование *бхеда — абхеда — вада* (учение о тождестве и различиях, или единстве и многообразии).

Взгляды Бхаскары и Ядавапракаши были и в самом деле более близки к основному содержанию «Прастхана трайи»: в конце концов в упанишадах точка зрения виварты лишь намечается, а авторы «Гиты» и «Брахмасутры» явно отдают предпочтение идее паринамы. И все же роль *главных* оппонентов Шанкары выпала отнюдь не им. Для этого были достаточно весомые причины. Во-первых, представители «бхеда-абхеды» при попытках объяснить переход от недифференцированного Брахмана к миру различий сталкивались с теми же трудностями, что и основатели адвайты. Приведение аналогий, почерпнутых из упанишад, не могло заменить логической разработки вопроса, что же касается этой последней, то тут предлагались в лучшем случае элементы переосмысленной адвайты. Так, Бхаскара для объяснения «раздробленности» индивидуальных сознаний — джив (в отличие от первоначально всеединства) прибегает к адвайтистской теории «ограничителей» — *упадхи*, трактуя, правда, последние как реальные, а не как иллюзорные. Конечно, такого рода «зависимость» от учения противника делала критику адвайты у представителей «бхеда-абхеды» половинчатой. Во-вторых, учение «бхеда-абхеды» в одном весьма существенном аспекте совпадало с учением адвайты. Оба учения представляли собой своего рода «супратеизм». Так, у Ядавапракаши бог (Ишвара), подобно духу (чит) и материи (ачит), — продукт безличного Брахмана. Итак, статус Ишвары (при всей реальности последнего) по сути здесь столь же подчиненный, как и в системе Шанкары.

Главным противником адвайты стал Рамануджа, выступивший не только против учения об иллюзорности мира, но и против адвайтистского супратеизма и против

концепции первоначально лишённого внутренних различий Брахмана. Его учение, получившее название «вишишта-адавайта»³, в отличие от «бхеда-абхеды» есть учение о тождестве в различиях.

Рамануджа не только философский, но и религиозный противник Шанкары, и притом до такой степени, что их имена стали своего рода символом противостояния вишнуизма и шиваизма. Традиция, на которую опирается Рамануджа, — это традиция вишнуистского «пути любви» — бхакти, представленная в лице прежде всего так называемых 12 альваров⁴ — авторов тамильских гимнов в честь Вишну. В сказаниях об альварах немало вымыслов и преувеличений (таково, например, отнесение их деятельности к глубочайшей, многотысячелетней древности — современная наука указывает временной интервал с VI по VIII в.). И все же в этих сказаниях немало интересных сведений, позволяющих уточнить характер представленного альварами религиозного направления. Первое, что бросается в глаза, — это связь альваров с низами индуистского общества. Самый известный и влиятельный из них, Намальвар, по происхождению шудра. Среди альваров есть и бродячий музыкант, и женщина неизвестного происхождения, и даже «благочестивый разбойник», сочетавший сочинение гимнов с грабежом и раздачей награбленного бедноте. Святости альвары добиваются не традиционными путями. В их глазах совершение многочисленных жертвоприношений или суровые аскетические подвиги теряют свое значение перед лицом такого легкого и универсального средства самоусовершенствования, как преданность богу и «соучастие» в нем (*бхакти*). В связи с этим особое значение приобретает личный аспект божества, к которому обращаются авторы гимнов. Как мы уже видели, ведийское представление о божествах подверглось переработке в двух различных направлениях. Первое вело к дезантропоморфизации (упанишады), второе усиливало антропоморфные характеристики (пураны). Альвары опираются именно на пураны, и в связи с этим выявляется и такая черта их воззрений, как предпочтение «детского», наивно-непосредственного отношения к богу и миру перед отношением «взрослым», серьезным и учено-схоластическим. Справедливости ради отметим, что такого рода тенденция была и в упанишадах, где мы находим сравнение совершенного человека с ребенком⁵, но в ходе развития ведантистской мысли она не стала господствующей (как мы уже видели,

Как показывает уже «Веда-артха-самграха», философия Рамануджи возникает в ходе острого противоборства с адвайтой. Из трех главных положений адвайты: *Брахман истинен, мир ложен, джива и Брахман одно и то же* — Рамануджа согласен лишь с первым, да и то кардинально переосмысливая его («истинный» Брахман для него не «безмолвная бездна» безличного и недифференцированного мирового сознания, а живой, саморазличенный, синтезирующий личностные и безличные характеристики абсолют). Несогласие с этими главными положениями влечет за собой целый ряд противоречий, касающихся самых разнообразных проблем онтологии, теории познания, этики (впоследствии один из последователей Рамануджи — Веданта Дешика систематизирует его полемику с адвайтой, выделив в ней 100 различных предметов рассмотрения)¹¹. Наиболее «конструктивное» значение в критике адвайты имели *два* направления.

Первое острейшим своим было обращено против адвайтистской концепции *майи*: оно сразу же поставило учение Рамануджи в ряд теорий паринама-вады, отмежевывая его от всех возможных вариантов виварты. Второе было направлено против концепции внутренне *не дифференцированного Брахмана*: оно отделяло Рамануджу уже и от некоторых вариантов паринама-вады.

Обратимся к первому направлению критики. С самого начала у Рамануджи наметились *три* основные линии в аргументации против майя-вады (ВАС 40—52). Во-первых, линия *онтологическая*. Согласно Раманудже, принятие концепции мировой иллюзии ведет к неразрешимым трудностям при осмыслении природы Брахмана и майи и отношении между ними. С одной стороны, эфемерная майя накладывает на «затемняемого» ею Брахмана тень своего несовершенства (что противоречит постулируемому всесовершенству последнего), с другой — существуя в нем как в единственно реальной основе всего, она оказывается не столь уж эфемерной (ВАС 40—44). Во-вторых, линия *эпистемологическая*. Согласно Раманудже, ни один из источников достоверного знания (праман) не может свидетельствовать об иллюзорности мира: ведь, согласно адвайте, все они сами «укоренены» в майе (их логическая предпосылка — «ложное» многообразие, психологическая — «ложные» подсознательные импульсы развертывания такого многообразия — васаны и т. д.) (ВАС 52). В-третьих, линия *практическо-этическая*. Согласно Рама-

нудже, принятие концепции майи делает невозможным логическое обоснование мокши и средств ее достижения (ВАС 46—48). Так, знание, устраняющее (согласно адвайте) незнание (авидья), должно быть противоположно последнему по своей сути. Авидья неопишима (анирвачания), следовательно, знание описуемо (нирвачания). В таком случае оно представляет собой либо сущее (сат), либо несущее (асат). Во втором случае оно не может производить действия. В первом — знание либо тождественно с Брахманом, либо отлично от него. Но в случае различия сохраняется двойственность, а значит, и незнание. В случае же тождественности знание оказывается столь же вечным, как и Брахман, а значит, незнание не может возникнуть вообще (что противоречит исходной для всего рассуждения ситуации).

Все эти три линии критики майя-вады были продолжены и развиты в «Шри-бхашье». Здесь мы находим знаменитые *семь аргументов* Рамануджи против концепции иллюзорности мира, так называемые сапта-анупапатти (ШБ I 1, 1 [59—79]). Технически они обозначаются терминами: (1) ашрая-анупапатти (недостижение основы), (2) тиродхана-анупапатти (недостижение сокрытия), (3) сварупа-анупапатти (недостижение собственной природы), (4) анирвачаниятва-анупапатти (недостижение неопишемости), (5) прамана-анупапатти (недостижение источников достоверного знания), (6) нивартака-анупапатти (недостижение «устранителя» [незнания]), (7) ниврти-анупапатти (недостижение устранения [незнания]). Нетрудно убедиться, что первые четыре аргумента относятся к онтологической, пятый — к эпистемологической, шестой и седьмой — к практическо-этической линиям. Рассмотрим их подробнее.

Доводы третий и четвертый имеют целью показать шаткость «логического статуса» природы (сварупа) майи. Эта природа не может быть ни реальной (сат), ни нереальной (асат). В первом случае получаются две реальности (Брахман + майя), что противоречит главному тезису адвайты о единственности (айкья) реального. Во втором — майя-авидья (как и небытие вообще) оказывается в сфере «расколотого», «расчлененного» (на триаду: «субъект — знание — объект»), «зияющего» пустотами существования. Но откуда берутся сами эти «нереальные» (асат) «зияния»? Быть может, от иной авидьи? В таком случае перед нами regressus ad infinitum (анавастанха). Правда,

адвайта считает возможным избежать этих и других подобных трудностей путем признания майи «анирвачания» (неописуемой), т. е. не являющейся ни реальной (сад), ни нереальной (асад). Однако в данном случае, по мнению Рамануджи, нарушается логический закон исключенного третьего.

Второй аргумент основывается на неожиданных последствиях для признания Брахмана при принятии майявады: «затемнение» или «скрытие» его света авидьей означало бы, согласно Раманудже, гибель (полную или частичную) «собственной формы» высшей реальности, а ведь она постулируется вечной и неуничтожимой! Наконец, первый аргумент направлен на то, чтобы показать невозможность логического определения отношения Брахмана и майи. Вопрос ставится об основе или опоре (ашрая) майи. И при этом обнаруживается, что такой опорой не могут быть (1) индивидуальные души (дживы), ибо сами они обусловлены майей, благодаря ей вычленяются из единственно реальной духовной непрерывности. Но не может быть ею и (2) Брахман, ибо он противоположен ей по своим свойствам.

Пятый аргумент Рамануджи развивает соображения, наметившиеся в «Веда-артха-самграхе». С точки зрения Рамануджи, и ощущения, и основывающиеся на них умозаключения служат познанию реальных, а не иллюзорных объектов. А значит, даже так называемые иллюзии имеют под собой вполне реальную основу. Дело лишь в правильном восприятии пропорций различных качеств в вещах (ШБ I, 1 I [66]). Более того, с точки зрения Рамануджи (вопреки Гаудападе!), реальны даже объекты сновидений, создаваемые Брахманом (хотя их реальность и особого рода ввиду их кратковременности) (ШБ I 1, I, [67]; III 2, 3). Что же касается третьей — (наряду с ощущениями и умозаключениями) — (и главной!) праманы, а именно шрути, то, согласно Раманудже, майя трактуется здесь не как мировая иллюзия, а как реальная мирозозидающая сила Ишвары (ШБ I 1, I [68]).

Шестой и седьмой аргументы также развивают идеи, наметившиеся в «Веда-артха-самграхе». Кто является «носителем» освобождающего знания, спрашивает Рамануджа. Если это отличный от Брахмана джива, то незнание все еще не преодолено. Если это сам Брахман, то он оказывается внутренне расчленен на субъект знания и знание, что противоречит исходному тезису адвайты (ШБ I 1,

I [79]). Далее, если устраняющее авидью знание возникает, то оно все еще пребывает в сфере иллюзорного (и значит, требуется «устранитель» данной иллюзии, и так далее, до бесконечности), если же оно не возникает, а вечно дано, то как согласовать с этим наличие авидьи? (там же). Вообще концепция мокши в адвайте представляется Раманудже не только противоречивой, но и чрезвычайно непривлекательной; ведь здесь уничтожается индивидуальное существование, а это не может быть целью человеческой деятельности (там же, ср. также I 1, I [37]).

Аргументация Рамануджи против майявады породила целую систему контраргументации в стане адвайтистов. При этом противники Рамануджи подчеркивали обычно, что у него не различены адвайтистские уровни познания, выступали против самого требования логического обоснования связи главных категорий адвайты и т. д.

Критика Рамануджи имеет принципиальный характер и направлена против наметившегося в адвайте типа противопоставления интуиции и обычных средств познания, а также знания, почерпнутого из вед, или из остальных праман (в частности, из чувств) (ВАС 52—53; ШБ I 1, I [46—47]). С точки зрения адвайты чувства свидетельствуют о многообразии сущего, веды и интуиция — о его абсолютном единстве. Таким образом, картина мира, получаемая при посредстве чувств и опирающегося на их данные ума, должна быть в конечном счете снята и преодолена, а отнюдь не интегрирована в некое высшее целое. Рамануджа же исходит не из прерывности и расхождения, а из *непрерывности и согласуемости* всех познавательных средств. Правда, и с его точки зрения, именно веды доставляют нам знание о подлинной реальности — Брахмане и тем самым являются высшим познавательным средством. И с его точки зрения, ни чувства, ни разум принципиально не могут дать нам познания того, что постигается с помощью шрути. И все же при построении общей картины мира, с точки зрения Рамануджи, данные чувств и разума должны быть именно *интегрированы* в ней, а отнюдь не просто сняты. Поэтому-то он принципиально против адвайтистской схемы трех познавательных уровней¹², равно как и против пресловутой «неописуемости» (анирвачания) Брахмана.

В отличие от Шанкары Рамануджа считает, что подлинная реальность поддается *логическому* описанию (хотя, разумеется, и не полному). Разумеется, критика

майя-вады и адвайтистской теории уровней постижения реальности связана отнюдь не только с теоретико-познавательными соображениями. Рамануджа уже в «Веда-артхасамграхе» подчеркивает, что отнесение вед к «вьявахарике» фактически обесценивает их в качестве источника познания реальности вопреки всем по форме ортодоксальным заверениям адвайтистов (ВАС 49). Что же касается адвайтистского метода интерпретации вед, то тут Рамануджа выражается еще более энергично, прямо называя его «разрушением шрути»¹³ и противопоставляя ему свой метод, согласно которому надо стремиться к интегрированному (без разбивки на «уровни»), логически связному и учитывающему основной смысл всех отрывков толкованию (ВАС 84).

Со спором о методах толкования шрути была непосредственно связана и полемика Рамануджи против концепции внутренне недифференцированного Брахмана. Концепция эта была настолько существенна для адвайты, что она даже нашла отражение в одном из распространенных наименований адвайтистского учения («нирвишеша-брахма-вада») ¹⁴. Уже в «Веда-артхасамграхе» (ВАС 27—30), а затем и в «Шри-бхашье» (ШБ I 1, 1 [28—31]) Рамануджа развивает ряд возражений против допущения недифференцированного бытия в качестве высшей реальности. Такое бытие, с его точки зрения, вообще не может быть объектом знания, наличие его недоказуемо. Обосновывая данный тезис, он разбирает каждую из трех основных праман. Ощущения, по Раманудже, могут быть определенными (савикальпа) и неопределенными (нирвикальпа), но в обоих случаях они включают в себя элемент не только тождества, но и различия. Разница лишь в том, что определенные ощущения соотносят единичный объект с другими объектами данного класса, а неопределенные — не делают этого. Умозаключения основываются на сопоставлении признаков вещей и, естественно, невозможны без выявления как сходств, так и различий. Наконец, словесное знание — шабда (а значит, и свидетельства шрути) выражено с помощью системы грамматических и семантических различий. Если же и говорится о «недифференцированном» объекте, то тем самым осуществляется лишь различение его по отношению к остальным объектам, т. е. имеет место своего рода «вторичный» познавательный процесс, в конце концов все равно основывающийся на — хотя бы и неявном — признании различий (ВАС 27—28). Соответ-

ственно все «отрицательные» (ниргуна) определения Брахмана в упанишадах, согласно Раманудже, свидетельствуют лишь о стремлении отмежевать атрибуты Брахмана в силу их бесконечности и совершенства от качеств обычных объектов. При этом речь идет как о бесконечности самих атрибутов, так и о бесконечности их числа (см., напр., ВАС 38, 84; ШБ I 1, 1 [50—52]) ¹⁵.

Развивая свое учение о единстве тождества и различий во всех объектах знания, вплоть до высочайшего из них — Брахмана, Рамануджа выступает не только против адвайты, но и против *бхеда-абхеды* (ВАС 54—64). При этом он подчеркивает, что его не устраивает своего рода временное «разведение» тождества и различий, характерное для Бхаскары и Ядавапракаши (вначале тождество, затем различия). С его точки зрения, они так же неразрывны по существу, как, например, индивидуальность и родовые свойства, и могут быть изолированы лишь мысленно. Реально же изолированный, «чистый» род, как и реально изолированное, «чистое» тождество, не более чем химера (ВАС 62). Кроме того, Раманудже представляется, что принятие точки зрения бхеда-абхеды ведет к такому «вовлечению» Брахмана в поток изменений, которое наносит ущерб абсолютности его совершенств. И в этом смысле он настаивает на различении изменчивого и неизменного, «вовлеченного в поток» и «возвышающегося над потоком» в «саморазличенном» Брахмане. Итак, направление критики Рамануджи двойное: с одной стороны, он подчеркивает *диалектическую* связь и взаимообусловленность тождества и различий, с другой — стремится (в духе панентеизма) возвысить Брахмана над совершающимися в нем, но не затрагивающими его глубинной сути (сварупа ¹⁶) изменениями — и эта вторая тенденция по существу своему, скорее, *антидиалектична*.

Стремясь отмежевать свое учение от иных вариантов паринама-вады (в особенности от бхеда-абхеды), Рамануджа выдвигает основополагающий для его системы тезис о том, что взаимоотношение Брахмана и мира аналогично связи души и тела (ВАС 60). Правда, Рамануджа сознает, что это, скорее, образ, наглядная модель. Он стремится внести ряд логических уточнений, выявить понятия отношения Брахмана и мира может быть охарактеризовано как отношение поддерживающего (адхара) и поддерживаемого (адхея), управляющего, или ограничивающего

(ниянтр), и управляемого, или ограничиваемого (ниямыя), и, наконец, как главного и существенного (шешин) и вспомогательного и случайного (шеша) (ВАС 76). Рамануджа формулирует также понятие особого рода связи, выступающей в данном случае. Это так называемая *апритхаксиддхи* (недоступная расчленению). Она характеризуется признаками нераздельности, внутреннего существования, существенности, асимметричности (соотносимые члены выступают как «высший» и «низший») и нередуцируемости членов. Как таковая, она отличается от выработанных индийской философской традицией типов связей: так называемых *саньйоги* (связь несущественная), *самавайя* (связь существенная и неразрывная, но существующая внешне по отношению к связываемым членам, в виде особой онтологической реальности), *тадатми* (связь асимметричная, но редуцирующая один член к другому)¹⁷.

Таким образом, на основе указанных логических положений Рамануджа уточняет свое отношение к проблеме тождества и различия Брахмана и мира (ВАС 85—87). При этом оказывается, что, во-первых, все многообразие духовного (чит) и материального (ачит) включено в понятие Брахмана в качестве поддерживаемого, ограничиваемого, вспомогательного, акцидентального (составляя таким образом «тело» Ишвары). В этом смысле мир не отличен (*абхеда*) от Брахмана, «охватывается» им. Но такая «абхеда» не тождественна адвайтистской (в силу нередуцируемости членов отношения «апритхаксиддхи»). Во-вторых, упомянутое многообразие отлично (*бхеда*) от Брахмана как поддерживающего, ограничивающего, главного и существенного начала. Но это отличие не ведет к дуализму либо хотя бы к признанию «автономности» мира (вследствие неразрывного, внутреннего и асимметричного характера связи «апритхаксиддхи»). Наконец, в-третьих, сопоставление первой и второй точек зрения приводит к признанию наличия как тождества, так и различия множественности модификаций и Брахмана. Но это отнюдь не восстановление обычной позиции бхеда-абхединов: в силу существенности связи «апритхаксиддхи» принципиально немислимо существование недифференцированного, лишённого всякого соотношения «со своим иным», характеризуемого лишь с помощью понятия тождества Брахмана (до развития из него мира и соответствующих дифференциаций).

В рамках уточненного таким образом учения о соотношении мирового многообразия и Брахмана Рамануджа решает и весьма существенный для любого ведантиста вопрос о Брахмане как причине мира. С его точки зрения, Брахман является *и действующей* (нимитта), *и материальной* (упадана) причиной наличной мировой структуры (ВАС 69—71; ШБ I 1, 5 [117]). В качестве первой он выступает как «управляющее» начало, в качестве же второй — как своеобразная основа «грубого» тела космоса, которое возникает из первоначального «тонкого» состояния душ и тел в «нулевой» точке космического цикла — пралайе. И в этом смысле Брахман в связи с тонким телом мира является *natura naturans*, а «грубое» тело организованного космоса есть *natura naturata*. Таково в общих очертаниях философское обоснование учения Рамануджи в соотношении Брахмана и мира. Однако логически-конструктивные аспекты его идеализма оказываются «дополненными» аспектами мифологическими и мистико-религиозными, а в конце концов подчинены последним¹⁸. Поэтому учение Рамануджи может быть охарактеризовано словами Ленина (высказанными в адрес неоплатонизма) как «философский идеализм, открыто, „всерьез“ подводящий к богу»¹⁹. Брахман в учении Рамануджи оказывается отождествлен со всемогущим «владыкой» (Ишвары) всего сущего, а для объяснения взаимоотношения этого «владыки» с миром привлекается многовековая вишнуистская традиция. И здесь Рамануджа выступает уже не столько как философ, сколько как теолог. Характерная особенность его теологии — стремление сочетать такие противоположные аспекты божества, как его трансцендентность и имманентность, личностность и безличность, сохранение «единицы» (паратва) в силу «вознесенности» надо всем и «доступность» для всех (саулабхья)²⁰. Для решения этой задачи Рамануджа строит весьма сложную иерархическую лестницу «форм» Ишвары. Она включает пять ступеней. Первая (и высшая) — *пара* — трансцендентная природа бога. Вторая — *вьюхи* (досл. «разворачивания»), система эманаций, управляющих разными сторонами мировой эволюции. Третья — *аватары* (воплощения), уже знакомая нам совокупность инкарнаций Вишну. Четвертая — *антарьямин*, природа бога скрыто присутствующая во всем (в особенности во всем живом — как «душа душ»). И наконец, пятая — *арча*, природа божества как «освященная» культовые объекты²¹. Ключ к этой сложной теоло-

гической системе мы находим в нескольких шлоках «Гиты» (и соответствующем комментарии Рамануджи), в которых речь идет о том, что божество — в существах и не в них (в силу его многообразной, но частичной проявленности), а существа — в боге и не в нем (ввиду его «сокровенного» всеприсутствия и в то же время свободы от несовершенства) (ГБ IX 4—5).

Итак, божество «пронизывает» все материальные и духовные образования. Какова же роль материи (пракрити) и индивидуальных душ? Определяя эту роль, Рамануджа резко выступает против наивно-материалистического натурализма и атеизма классической санкхьи. Правда, в отличие от адвайты он признает реальность материи — пракрыти и, кроме того, ассимилирует в рамках своей системы представления не только обо всех основных ступенях развития пракрыти, но и о порядке их возникновения²². Но это лишь оттеняет различие учений Рамануджи и санкхьи о материи. Во-первых, Рамануджа всячески подчеркивает *несамостоятельность* пракрыти, ее неспособность произвести мир без контролирующего и упорядочивающего ее действия фактора; а таковым, с его точки зрения, и является Ишвара (ШБ II 1, 1 [294]). Во-вторых, в этой же связи он переосмысливает понятие так называемых *гун*. В санкхье это составные части, компоненты материи, обеспечивающие ее эволюцию посредством временного «напряжения» и противостояния, взаимной борьбы. У Рамануджи это качества, которые сами по себе ничего произвести не могут. Для их сочетания, разделения и соиздания на их основе тех или иных композиций оказывается нужна божественная *сила*. Итак, материя мыслится как сама по себе лишенная не только способности организованно действовать, но и способности действовать вообще. Наконец, в-третьих, если в санкхье материя охватывает все в мире, кроме сознания (пуруши), то у Рамануджи признается наличие особого, тонкотелесного мира — обиталища «совершенных» существ (ВАС 128—131). Впоследствии эта идея получит в «вишишта-адвайте» дальнейшее развитие в виде представления о так называемой *шуддха-саттае*, или «тонком» и «лишенном инертности», «чисто саттвическом» (просветленном) начале за пределами пракрыти²³.

Значительный контраст обнаруживается и при сопоставлении взглядов Рамануджи и санкхьи на природу индивидуальных душ. Правда, и тут на первый взгляд существует сходство: в самом деле, в обеих системах —

в отличие от адвайты! — признается реальность, вечность, неслиянность бесчисленного множества «духовных единиц». Но, во-первых, если пуруши в санкхье по природе своей независимы, то дживы у Рамануджи как раз, напротив, по природе зависимы от Брахмана, представляя собой «части» (амша), или подчиненные модификации последнего (ШБ II 3, 42, [352]). Соответственно, если в санкхье иллюзорно (и подлежит «снятию») представление о сущностной *зависимости* пуруши от чего бы то ни было вне его, то в вишишта-адвайте иллюзорно как раз представление о сущностной *независимости* дживы! Во-вторых, в соответствии со своей общей установкой на обнаружение «тождества в различиях» Рамануджа трактует индивидуальные души не как «чистый свет сознания» (наподобие пуруш санкхьи), а как субъекты, наделенные разными предикатами и таким образом внутренне дифференцированные. Среди предикатов — традиционно ведантистские знание (джняна) и блаженство (ананда). Причем эти качества не являются неизменными. Так, знание может испытывать «сокращение» и «расширение» (ВАС 43), являясь, впрочем, по природе своей устремленным к бесконечности. Но джива, с точки зрения Рамануджи, не только познающий (джнятр) и чувствующий (бхоктр), но и действующий (картр) субъект. Правда, если первые два свойства присущи ему изначально и неотъемлемо, то третье имеет место лишь при контакте с гунами пракрыти и потому производно и вторично (ШБ II 3 33—39 [349]). Как бы то ни было, в связи с признанием этого свойства дживы перед Рамануджей весьма остро встает проблема свободы воли и ответственности. Ведь и сам джива, и пракрыти подчинены божеству. Не является ли в таком случае индивидуальный «дейтель» лишь марионеткой, а не подлинным субъектом действия? Нет, отвечает Рамануджа (ШБ II 3, 41 [351]). С его точки зрения, Ишвара допускает свободное волеизъявление дживы, дает согласие на него, что, с одной стороны, не делает дживу абсолютно независимым, а с другой — предполагает его моральную ответственность (там же). Впрочем, упомянутая «свобода» оказывается в значительной мере похожа на «свободу» ребенка, отпущенного родителем ходить на помочах. Его рассуждения о божественной помощи тем, кто руководствуется добрыми побуждениями, поначалу напоминают теологическую аргументацию, известную также и по европейским (патристина) образцам²⁴. Однако в дальнейшем оказывается, что

Ишвара «способствует» не только тем, кто совершает добрые дела, но и тем, кто совершает дела злые (ШБ II 3, 41 [351], ср. ВАС 90). При этом он как бы приводит зло к «саморазоблачению», тем самым способствуя отказу от него тех, кто был ему подвержен, и их спасению. Таким образом, мир уподобляется своего рода школе, где и добрые, и злые получают свой урок и в итоге и те и другие научаются одному и тому же (хотя и разными путями). Характерная с самого начала для веданты идея «спасения» не избранников, а всех четко вписывается и в рамки пантеизма Рамануджи.

Как общефилософские, так и теологические представления Рамануджи накладывают печать на всю практически-этическую часть его системы. Если для Шанкары знание и действие (в том числе и религиозно-культовое) должны быть резко противопоставлены как относящиеся соответственно к сферам реального и иллюзорного, то для Рамануджи они должны быть соединены. Ведь для него и акты непосредственного религиозного служения, и акты выполнения индуистского долга вообще вполне реальны и направлены на реальный же объект. В этом смысле весьма типичны и рассуждения Рамануджи о единстве пурва и уттара-мимансы, высказываемые в пику адвайтистам уже в начале «Шри-бхашьи» (ШБ I 1, I [12—17]), и его подчеркивание «включенности» знания в карма-йогу в «Гита-бхашье» (ГБ III, 8). Далее, если для Шанкары любовь (бхакти) к божеству может иметь лишь относительную ценность по сравнению со знанием (ведь само представление об Ишваре относится к сфере «профанического», неподлинного знания), то для Рамануджи эта любовь, причем в сочетании с выполнением религиозно окрашенного долга, — главное и высшее средство «спасения» (ГБ VI 47; ВАС 91—92). В результате «практическая» часть философии Рамануджи оказывается ориентированной на более широкие круги, чем это имело место у Шанкары. Обычная религиозная практика здесь гораздо более сближена с ведантистскими идеалами. В то же время Рамануджа всячески стремится подчеркнуть не только доступность, но и ортодоксальность своих эτικο-религиозных представлений. Не случайно в его работах ссылки на вишнуистское «смрити» постоянно перемежаются и тщательно согласуются со ссылками на тексты упанишад, рассматриваемые как высший авторитет. В «Шри-бхашье» (ШБ I 1, I [12—17]) Рамануджа сближает такие понятия, как

«бхакти», «упасана» (почитание), «дхьяна» (медитация). Медитация, трактуемая как «непрерывное воспоминание» (ШБ I 1, I [14]) положений упанишад, оказывается не чем иным, как лучшим средством «со-участия» (бхакти) в природе божественной реальности. Но такая медитация доступна далеко не всем: как и Шанкара, Рамануджа категорически против допущения шудр к ознакомлению с шрути (ШБ I 3, 33—39 [199—201]).

И все же следы неортодоксальной тамильской традиции видны в работах основателя вишишта-адвайты. Это проявляется, во-первых, в выдвижении им в качестве особо важного аспекта бхакти так называемой «самоотдачи», или препоручения себя божественному покровительству (*прапатти*, *щаранагати*). Наметившись в комментарии к «Гите», идея эта получила свое развитие в «Щаранагати-гадье»²⁵. Но ведь такая «самоотдача» не требует ни учености, ни искушенности в медитациях — она доступна практически всем (независимо от касты!). Характерно, что ученики Рамануджи не только подхватили идею «прапатти», но и сделали ее краеугольным камнем своих учений²⁶. Во-вторых, весьма характерно настойчивое варьирование религиозно интерпретированной идеи равенства в ряде работ Рамануджи (в особенности в «Гита-бхашье»). Дживы оказываются равны изначально (по природе), в конечном счете (после освобождения) и в «промежуточном состоянии» самсары — ввиду «нелицеприятного» отношения бога к членам разных каст и ввиду возможности достижения святости в рамках любой касты (ГБ IX 29).

Конечно, все декларации такого рода были лишь иллюзорной компенсацией действительного неравенства. И все же они сыграли определенную роль в истории средневековой Индии. Характерно, что на них опирались оппозиционные движения, участники которых выступали против господствующей иерархической системы каст. В этой связи следует особо упомянуть последователя Рамануджи — Рамананду и его влиятельных учеников (XV в.) Кабира и Гуру Нанака. Последний стал основателем сикхизма, под знаменем которого по Северной Индии прокатилась волна мощных антифеодальных выступлений²⁷. В средневековой Индии, как и в Европе того времени, «все революционные — социальные и политические — доктрины должны были по преимуществу представлять из себя одновременно и богословские ереси... Революционная оппозиция феода-

лизму... выступает, соответственно условиям времени, то в виде мистики, то в виде открытой ереси, то в виде вооруженного восстания»²⁸. Наследие альваров (как и ранее наследие буддизма) не удалось надолго скрыть под панцирем брахманской ортодоксии.



Глава 8

ДВАЙТА-ВЕДАНТА МАДХВЫ

Если Рамануджа был самым влиятельным и самым основательным из всех критиков Шанкары, а вишишта-адвайта оказалась главной исторической альтернативой адвайты, то Мадхва создал учение, которое, несмотря на его сравнительно меньшую влиятельность, явилось своего рода противоположным «полюсом» по отношению к адвайте, крайним воплощением противостоящих ей тенденций. Правда, целый ряд ведантистских мыслителей, критикуя Рамануджу с иных позиций, чем Шанкара, претендует на более радикальное преодоление абсолютизации тождественности сущего и иллюзорности эволюции. Так, Нимбарка (живший где-то в промежутке между Рамануджей и Мадхвой) выступает против проповедуемого вишиштой «тождества в различии» (с приматом тождества), настаивая на одинаковом значении обеих категорий. Так, позднее Валлабха (XV в.) выступает против характерного для Рамануджи понимания различного и многообразного мира как «тела» Брахмана, считая, что этим «стирается» эволюция мира из духовного основачала¹. Но типологически взгляды обоих мыслителей — своего рода вторая эволюция мира из недифференцированного начала). Если первая (Бхаскара, Ядавапракаша) подготавливала переход к Раманудже, то вторая (в лице Нимбарки) облегчает переход к Мадхве. Но подлинный логический полюс адвайте составило учение именно этого последнего: *безусловному монизму* (айкьям) Шанкары противостоят *дуализм* (двайта) Мадхвы. С собственно философскими рассуждениями связаны и расхождения теологические. Для Шанкары в силу супратенестического характера его учения вопрос о высшем божестве решается еще настолько неоднозначно, что при всей шиваистской направленности адвайты у ее

основоположника в качестве Ишвары в разных стихотворных работах выступают попеременно то Шива, то Вишну. У Рамануджи Ишвара уже совершенно отождествляется с Вишну. Для Мадхвы же весь индуистский пантеон (включая и главные божества ведийского периода) должен быть соотнесен с Вишну, поставлен в зависимость от него и соответственно схематизирован и классифицирован. Индуизм приобретает здесь жесткий и даже в значительной мере *замкнутый* характер. Он становится также воинствующим, угрожая нарушителям индуистской «санатана дхармы» уже не временными наказаниями, но вечным осуждением. Он санкционирует различия и неравенство людей уже не как нечто относящееся к «промежуточному» уровню существования и в конце концов иллюзорное (адвайта), а также не как реальное, но для индивида временное (вишишта-адвайта), а как нечто и реальное, и в основе своей непреходящее (не только в целом, но и для индивида). Все это, с одной стороны, определило границы возможного влияния учения Мадхвы: оно носило уж слишком явно выраженный сектантский характер и никогда не смогло приобрести всеиндийского значения (в отличие от возвышающегося над сектантскими схемами и в религиозном отношении толерантного варианта Шанкары). С другой же стороны, это учение оказалось весьма показательным, поскольку в нем нашли свое предельное выражение ортодоксально-апологетические стороны индуизма (и в этом смысле Мадхва — антипод радикально-оппозиционных истолкователей идей «бхакти» от Рамананды до Кабира). Два века, которые разделяют время жизни Рамануджи и Мадхвы, были веками окончательной консолидации феодальной системы в Индии, укрепления и «окостенения» как иерархической сословно-кастовой системы, так и ее ортодоксальной религиозной идеологии. Это были также века начинающейся конфронтации индуизма со все более проникающим в различные части Индии исламом. «Ужесточение» индуизма у Мадхвы и явилось своеобразным отражением всех этих процессов.

Основоположник двайта-веданты родился в деревне Паджакашетра в Южной Индии (нынешний штат Майсор) в семье брахмана Мадхьягеха. Единодушно относился к жизни к XIII в., исследователи расходятся, однако, при определении точных дат его рождения и смерти. Согласно одной версии, это 1198—1278 гг., согласно другой (более современной) — 1238—1317². При рожде-

нии он был наречен Васудевой (один из эпитетов Вишну). Впоследствии же — после обучения у адвайтиста Аччютапрекши, разрыва с учителем и принятия обета санньяси — ему были даны новые имена, которые традиция и связала с его учением, — Пурнапраджня («полнота мудрости»), Анандатиртха («источник блаженства») и Мадхва («сладостный» или «медоточивый») ³. Биография Мадхвы, написанная одним из его учеников ⁴, включает в себя ряд традиционно-мифологических мотивов. И как обычно, они небезынтересны с точки зрения уяснения сути вполне «земной» деятельности описываемого лица. Так, Мадхва провозглашается одним из аватаров Ваю (двумя другими были сподвижник Рамы — Хануман и Кришна — Бхима). Здесь на жизнь Мадхвы как бы «проецируется» весьма характерное для него стремление связать божества древнего ведийского пантеона с более поздней вишнуистской мифологией, соответственно перетолковав их.

Что касается «обыденных» аспектов жизни Мадхвы, то они во многом похожи на те, что выступают в жизнеописаниях Рамануджи: здесь и отречение от идей бывшего учителя, и полемика с представителями адвайты и бхедабхеды, и поездки в священные места (в том числе на севере Индии), и основание собственной общины. Но, конечно, самым значительным итогом жизни Мадхвы были его многочисленные (свыше трех десятков!) сочинения ⁵. Среди них и комментарии к «прастхана трайе» (принесшие Мадхве, как до него Шанкаре и Раманудже, титул и славу ачарьи), и комментарии к ритуальным частям ведийского канона, и разъяснения к «смрити» («Махабхарате» и пуранам), и, наконец, ряд кратких философских трактатов ⁶. Особое значение для выяснения внутренней структуры и главных идей философии Мадхвы имеют комментарий к «Брахма-сутре» (так называемая «Мадхва-бхашья»), повторные разъяснения к данному комментарию (так называемая «Анувьякхьяна») и небольшой, но чрезвычайно важный трактат, в котором содержится своего рода резюме философии Мадхвы, — «Таттвасамкхьяна» («Перечисление сущностей») ⁷.

В ходе интерпретации «священных» текстов Мадхва во многом продолжает тенденции, наметившиеся уже у Рамануджи в противовес Шанкаре. Так, он, подобно Раманудже, против шанкаровского противопоставления ритуальной (карма-канда) и созерцательно-теоретической (джняна-канда) частей ведийского канона. Точно так же

он стремится как можно основательнее опереться не только на шрути, но и на (вишнуистское) смрити, трактуя их как некий единый по сути комплекс, не противопоставляя друг другу. Однако Мадхва делает при этом гораздо более далеко идущие выводы. Так, если для Рамануджи обе части ведийского канона (и обе их интерпретации: пурва и уттара-миманса) составляют единое целое вследствие того, что они непосредственно продолжают друг друга, то для Мадхвы они скорее пронизывают друг друга, вследствие чего вообще исчезает грань между ними, и с самого начала веды имеют своим предметом не только действие, но и знание, и даже прежде всего его (позиция, «зеркально» противоположная позиции пурва-мимансы, согласно которой даже в упанишадах «знание» есть лишь подчиненный действию, вспомогательный элемент)⁸. Точно так же он стремится не просто связать вишнуистское смрити со шрути, но и отыскать в самом ведийском каноне *вишнуизм*, «вкладывая» в ранние слои религиозных текстов содержание слоев последующих. Все это отнюдь не случайность. Предельно четко у Мадхвы нашло свое выражение свойственное многим индийским мыслителям (вплоть до новейших времен!) стремление к универсализации смысла и значения ведийского канона. С его точки зрения, веды не только вечны, безошибочны, «надличны» и т. д., но и содержат в себе знание абсолютно обо всем (МБ II 1, 16). А значит, все дело в том, чтобы извлечь из них разнообразные «смысловые ряды», скрытые за первым, непосредственно данным рядом. И Мадхва занимается таким «извлечением», причем его прежде всего интересуют ряды теологического и философского типа.

Что касается первого, то тут он «реконструирует» своего рода иерархию ведийских божеств (АВ III 3, 87—88, 124—125, 193—203). Каковы же наиболее характерные особенности этой «реконструкции»? Во-первых, вместо весьма *пластичной* и неоднозначной системы соотношений ведийских божеств, системы, в которой даже место главного бога никогда не было вполне четко определено, представляется система, жестко регламентированная и основанная на постоянном соблюдении принципа субординации. Во-вторых, в качестве главного бога выдвигается *Вишну* (отнюдь не игравший подобной роли в ведийские времена), а в качестве непосредственно соподчиненного ему начала — богиня Шри (Лакшми, Рама) — традиционная женская ипостась этого бога. В-третьих, высочай-

шее среди остальных богов место занимают такие божества, как Брахма и Ваю, попеременно сменяющие друг друга при смене космических циклов. Любопытно, что эти боги, согласно Мадхве, «воплощают» в себе *брахманское* и *кшатрийское* начала, так что их попеременное правление является своего рода космическим санкционированием особой социальной роли этих двух высших варн. В-четвертых, специально подчеркивается чисто *служебная* роль основного «конкурента» Вишну в рамках индуизма — Шивы. Последний, именуемый ведийским именем Рудра, выступает в качестве такого же слуги Вишну, как и его знаменитый «носитель» (вахана) — гигантская птица Гаруда. Наконец, в-пятых, вся иерархическая система в целом трактуется как извечная (хотя и циклически разрушаемая и воссоздаваемая, за исключением ее верхушки Вишну и Шри). Она не возникает на креационистский манер «из ничего» (поскольку всегда воссоздается структура, характерная для предшествующего космического цикла, а сами циклы безначальны), не возникает она и посредством эманаций из высшего божества (Мадхва не прибегает в данном случае к теории выюх или чему-то подобному). Характерно при этом извлечение Вишну (и его женской ипостаси) из потока космического становления — тем самым он выступает не просто как высший бог, но и как бог в собственном смысле слова (в отличие от всех остальных), как единственная устойчиво пребывающая и независимая опора всей системы в целом. Перед нами ярчайшее воплощение доктрины *супраполитеистического* (но не *антиполитеистического*) теизма, который определяет свои позиции (с помощью категорий: «зависимость» и «независимость») *посередине* между такими теоретически возможными полюсами, как эманационизм и креационизм⁹.

Многие характерные черты этой «божественной иерархии» находят свои корреляты и в «иерархии сущностей» (четче всего обрисованной в «Таттвасамхьяне»). При построении этой своей главной онтологической схемы Мадхва исходит из основополагающего для него принципа различий (бхеда), отражающих внутреннюю специфику всего сущего. «Вечно пребывающими», во всех «состояниях» (авастха) мироздания он объявляет *пять* основных различий: между Ишварой и иными одушевленными существами, Ишварой и неодушевленными существами, одушевленными (джива) и неодушевленными (джада) сущ-

ностями, между различными дживами и, наконец, между различными частями неодоушевленного (джада) мира¹⁰. Главным в этой системе различий, согласно Мадхве, является различие между Брахманом (Вишну) и всем остальным. Соответственно он следующим образом суммирует свою доктрину в «Анувьякхьяне»: «У Вишну полнота всех совершенств и отсутствие всего несовершенного; остальное зависит от него — таково верное определение. Независимость всегда у Вишну в отличие от всего прочего — этим обеспечена его свобода от несовершенств; если бы он не был отличен от всего, то не избежал бы участия в несовершенстве. Зависимость же сохраняется даже у освобожденных для полноты [в лестнице] совершенству. Различие есть и среди освобожденных: различенному не стати неразличенным» (АВ III 82—84). Итак, самым существенным из всех возможных различий оказывается независимость (сватантра) Вишну, с которой связаны все его характеристики и которая сохраняется при всех возможных во времени видоизменениях. Соответственно строится и онтологическая схема «Таттвасамкхьяны», где (1) все сущее подразделяется на: независимое (*сватантра*) и зависимое (*паратантра*), (2) зависимое делится на бытие (*бхава*) и небытие (*абхава*), (3) бытие охватывает духовное (*четана*) и недуховное (*ачетана*) и, наконец, (4) выделяются виды духовных и недуховных сущностей (ТС I 1—4). Характерно, что здесь деление на зависимое и независимое вводится до деления на бытие и небытие, что представляется довольно странным нарушением логических правил — ведь, в конце концов, «независимый» Брахман (Вишну) существует и, значит, должен быть включен в один из разделов «бытия». Строго говоря, над дихотомией бытия — небытия может возвышаться лишь неконцептуализируемое, «супрарациональное» начало (типа платоновского абсолютно полагаемого Единого или адвайтистского Брахмана на уровне парамартхика). Но как раз такое начало отрицается Мадхвой, категорически настаивавшим на концептуализируемости Брахмана (МБ I 1, 5). Чтобы понять точный смысл вышеприведенной классификации, надо иметь в виду два обстоятельства. Во-первых, чрезвычайно тонкую терминологическую разработку различных аспектов понятия «бытие» в индийской философской традиции. Так, в вайшешике (оказавшей, судя по подразделению «небытия» — абхавы, некоторое влияние на Мадхву) мы находим довольно сложно соотносящуюся

систему терминов, связанных со своеобразным «расщеплением» данного понятия: это и *сатта* (бытие как высшая универсалия, или «бытийность»), и *аститва* (онтологический аспект категорий в отличие от гносеологического и языкового аспектов), и *бхава* (позитивный аспект существующего в отличие от его негативных — но отнюдь не нереальных! — аспектов). Не разделяя ряда сторон учения вайшешики о соотношении «сатты», «аститвы» и «бхавы» (в частности, отрицая самостоятельное существование универсалий), Мадхва тем не менее сходен с ним в ограничении термина «бхава», означающего у него (во всяком случае, в «Таттвасамкхьяне») отнюдь не всякое бытие вообще. Во-вторых, при уточнении смысла этого термина у Мадхвы важно иметь в виду общую направленность его классификации таттв в целом. А она состоит в показе строгой онтологической *иерархии* во главе с «единолично» увенчивающим ее Брахманом. При этом Брахман, как абсолютно неизменная и абсолютно могущественная в силу своей независимости реальность (*сат*), возвышается над взаимно соотносенными позитивными (*бхава*) и негативными (*абхава*) аспектами «зависимо-реального». В отличие от высшей и суверенной реальности в сфере «зависимого» есть и изменения (с ними Мадхва связывает два из признаваемых им типов абхавы — так называемые предшествующее и последующее небытие), и ограниченность могущества, а значит, принципиальная нереализуемость ряда возможностей («постоянное небытие»)¹¹.

Глубинный смысл оппозиции «зависимое — независимое» у Мадхвы еще более рельефно выступает в связи с его трактовкой традиционного для веданты тезиса о Брахмане как причине мира. Эта трактовка значительно отличается от общепринятой. И автор «Брахма-сутры», и Шанкара, и Рамануджа, и представители «бхеда-абхеды» единодушно признавали Брахмана и материальной (*упадана*), и движущей (*нимитта*) причиной мироздания. Мадхва же считает его *лишь движущей* причиной, настаивая на вечном сосуществовании с божественным первоначалом подчиненных ему (но кардинально отличных от него) «материалов» для создания космоса, в том числе и материи — *праkriti* (МБ II 1, 18—20; II 3, 4). Действия Брахмана в этой связи сравниваются с действиями ремесленника, изготавливающего изделие из наличного сырья. Таким образом, от теории имманентного порождения вещей происходит поворот к теории порождения (или «оформле-

ния») под воздействием внешней причины, от панентензма к теизму. Но Мадхва останавливается на полдороге. Дело в том, что в индийской философии уже существовали учения о внешнем порождении мироздания из «наличных материалов» под воздействием бога как движущей причины. Это — учения ньяи и вайшешики (в том виде, как они представлены в позднейших комментариях к сутрам обеих систем)¹². Не означало ли сведение роли Брахмана при создании мира к роли движущей причины перехода на позиции этих школ в столь кардинальном вопросе? Мадхва стремится избежать этого вывода (ведь онтологическое учение вайшешики единодушно осуждается предшествующей ведантистской традицией!). И тут-то он привлекает и конкретизирует свою доктрину «зависимости» всего сущего от Брахмана. Зависимость эта, по Мадхве, отнюдь не внешняя и косвенная, а самая прямая и внутренняя, включающая обусловленность Брахманом самой «природы» того или иного существа (АВ III 2). И хотя непосредственно речь идет тут о душах — дживах, то же, по существу, относится и ко всем «зависимым» таттвам. В конце концов эта идея оформляется в своеобразную теорию так называемого *вечно творения* — «парадхиваишешапти»¹³. Дословно этот санскритский термин означает «зависимое обретение особенностей». Согласно Мадхве, вечное существование ряда таттв и их несозданность в этом смысле не мешают их специфическим чертам быть вечно обусловливаемыми Брахманом. Иными словами, не только структура циклически возникающего и гибнущего мироздания, но и структура его вечного материала обусловлена божеством. Здесь, разумеется, теория Мадхвы кардинально отличается от «минимализированного» теизма ньяя-вайшешики. Ведь у представителей этих школ бог лишь приводит в движение совокупность атомов, сущность же их (да и сущность образуемых ими структур) от него *никак* не зависит. Нетрудно заметить, что сформулированная таким образом доктрина Мадхвы оказывается не чем иным, как философским коррелятом наметившейся уже в его учении об иерархии божеств позиции, а именно отстаивания своего рода «середины» между эманационизмом и креационизмом¹⁴.

Наряду с главным различием (сватантра-паратантра) в иерархии таттв у Мадхвы конкретизируются и остальные из намеченных им кардинальных онтологических различий. Так, «недуховное» (ачетана) делится на вечное (нитья),

вечно-невечное (нитья-анитья) и невечное (анитья) (ТС 4). При этом Мадхва ополчается против тех, кто признает реальность либо только непостоянного (буддисты), либо только постоянного (адвайта). Сам он стремится ассимилировать и идеалистически интерпретировать в рамках своей системы *натуралистические* идеи, развивавшиеся в древнеиндийской философии (главным образом в санкхье). К вечным «недуховным» таттвам он относит так называемое несотворенное пространство (авьякрита акаша), отличая его от акаши (эфира) как продукта материи. К вечно-невечным — материю (пракрити) и время (кала): оба они безначальны (подобно пространству), но в отличие от него изменчивы. Наконец, к невечным — 24 эволюта пракрити. Итак, у Мадхвы (как и у Рамануджи) признается извечность материи и образование космоса в ходе ее эволюции. Но и здесь роль ее (в отличие от санкхьи) всячески ограничена. Во-первых, материя занимает не высшее, а лишь «срединное» место в системе ачетана таттв. Во-вторых, наряду с ней существуют иные вечные «недуховные» сущности: вполне самостоятельное (по отношению к пракрити) пространство и зависящее наполовину от материи, а наполовину от бога время¹⁵. В-третьих, связь этих вечных сущностей осуществляется божеством. В-четвертых, внутреннее расчленение всех их зависит от бога (в том числе даже расчленение пракрити на гуны)¹⁶. В-пятых, эволюция пракрити была бы невысказима, по Мадхве, без Брахмана как организующей силы.

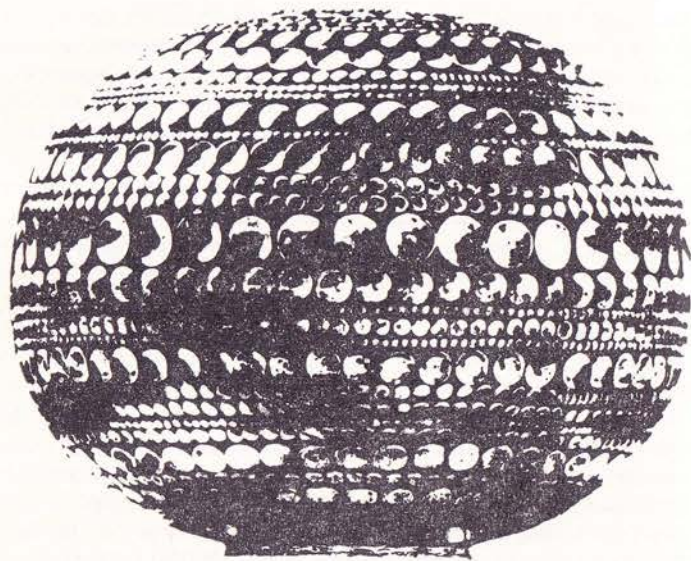
Окончательно конкретизируется учение Мадхвы о всеобщих различиях в его подразделении *душ* (джива). Последние характеризуются им как «отражения» (абхаса) Брахмана (АВ III 2, 120—137). При этом Мадхва резко выступает против интерпретаций этого распространенного в веданте сравнения в духе Шанкары (отражение обусловлено не реальными ограничениями — упадхи) и в духе Бхаскары (отражение зависит от реальных ограничений — упадхи). С его точки зрения, каждая из душ является и зеркалом, и отображением одновременно. Итак, весь мир живого предстает в виде своего рода «королевства зеркал», безграничными способами преломляющих единый свет высшей духовной субстанции. Но зеркала эти весьма различны по природе, так что отображения варьируют от прекраснейших подобий до безобразных карикатур. *Иерархия джив*, по Мадхве, такова (ТС 3—4): наверху «не соприкасающиеся со злом» (духкха-асприштам) — такова

женская ипостась Вишну — Шри (Лакшми), ниже «соприкасающиеся со злом» (духкха-сприштам), среди которых выше «освобожденные» (вимукта), ниже «пребывающие во зле» (духкха-самста), в свою очередь делящиеся на «способных к освобождению» (мукти йогья) и неспособных к нему, в том числе постоянно «блуждающих в самсаре» (нитьясамсарини) и «вечно осужденных» (тамойогья — досл. «связанные с тьмой»). Каждый из больших разделов иерархии, в свою очередь, иерархически подразделен. Так, даже среди «освобожденных» различаются пять видов существ: боги, риши, предки, правители (па) и обычные люди (нара). Эта иерархическая система, подробнейшему изложению которой Мадхва уделяет особое внимание в своих работах, во многих отношениях показательна. В ней нашли свое концентрированное отражение главные особенности *практической*, религиозно-этической части его системы. Здесь, казалось бы, много общего с его предшественником Рамануджей. Мадхва отстает, подобно ему, и необходимость связи действия и знания, и верховенство «пути любви», и особое значение божественной милости (прасада) и т. д.¹⁷ И все же произошли существенные изменения. Мадхва пошел по пути, *противоположному* пути таких учеников Рамануджи, как Рамананда (а затем и Кабир). Неортодоксально-оппозиционные стороны учения о бхакти (общедоступность божественной помощи, изначальное равенство всех и т. д.) у него оказались стерты и затушеваны. Вместо этого жесткое разделение на «овец» и «козлищ» («способных» и «неспособных» к освобождению), «избирательность» божественного милосердия, своего рода «предопределение», неравенство как постоянный (а не иллюзорный или временный) фактор и, наконец, вездесущая и все пронизывающая иерархия! Необычность некоторых аспектов учения Мадхвы, своего рода «запредельность» ряда его представлений по отношению ко всей предшествующей индуистской традиции (доктрины «вечного осуждения», «предопределения» и т. д.) заставили многих исследователей искать неиндуистские истоки соответствующих идей (в этой связи, в частности, упоминаются сохранившиеся сведения о его контактах со сторонниками ислама¹⁸). Как бы то ни было, главным фактором, обусловившим его взгляды, была все же сама индийская действительность. Трудно не согласиться с французским индологом С. Сьез в том, что в «видении мира» у Мадхвы «весьма очевидно интегрирова-

ны ценности индуистского общества, касты и их иерархическая организация»¹⁹. Более того, Мадхва воплотил в своем учении нечто чрезвычайно типичное для определенной эпохи не только индийской, но и всемирной истории. Ведь «иерархия есть идеальная форма феодализма...»²⁰. Именно *время*, а не случайные влияния «извне» наложило неизгладимую печать на ход развития ведантистской мысли, приведя ее к схоластической изолированности, с одной стороны, а с другой — к отходу от свежего, *наивно-диалектического*, далекого от догматического «окаменения» видения мира у тех, кто стоял у истоков веданты, — мыслителей упанишад...

В учениях Шанкары, Рамануджи и Мадхвы исчерпаны главные варианты возможных отношений между такими тремя важнейшими ведантистскими категориями, как Брахман, мир и джива. В самом деле, для Шанкары отношение между Брахманом и миром (как и сама природа Брахмана) в конечном счете неконцептуализируемо. Для Рамануджи это отношение концептуализируемо, но лишь частично и приблизительно. Для Мадхвы оно концептуализируемо четко и недвусмысленно. Далее, при восхождении к «высшей реальности» у Шанкары предельным ориентиром является абсолютное единство (кевала адвайта), у Рамануджи — единство различенного (вишиштасья адвайта), у Мадхвы же — коренное различие Брахмана и мира, дополняемое абсолютной зависимостью последнего от первого. Наконец, джива для Шанкары (на уровне «парамартхика») тождествен с Брахманом. Для Рамануджи джива, не совпадая с Брахманом, связан с ним неразрывной связью, предполагающей единство тождества и различия. Для Мадхвы джива коренным образом отличен от Брахмана (причем, как и мир, он абсолютно зависим от последнего). Между полюсами адвайты и двайты располагаются — помимо Рамануджи — всевозможные варианты бхеда-абхеды. В этом определенном кругу ведантистских учений и вращается ведантистская мысль на протяжении ряда столетий — вплоть до Нового времени, когда наступает коренной перелом в истории ведантистской традиции и возникает *неоведантизм*.





III

НЕОВЕДАΝТИЗМ



Глава 9

ЗАРОЖДЕНИЕ НЕОВЕДАΝТИЗМА

Принципиально новый этап в истории веданты, как и вообще в истории Индии, начинается в XIX в. Пять столетий, отделяющих этот век от периода, когда закончилось формирование главных течений классической веданты, были полны политических потрясений: волны чужеземных завоевателей накатывались одна за другой на Индостанский полуостров, великие империи возникали и рассеивались, подобно миражу. Но все эти события, «каким бы бесконечно сложным, бурным и разрушительным ни представлялось их действие на Индостан, затрагивали его лишь поверхностно»¹. Социальная структура Индии модифицировалась, но не претерпевала коренных изменений.

Однако последнее из завоеваний Индостана оказалось во многом не похожим на все предшествующие. Это было английское завоевание, датируемое обычно 1757 (битва при Плесси) — 1859 (окончание Великого восстания) гг. Правда, методы, которыми оно осуществлялось, не блистали новизной: как и в предшествующие столетия, захватчики всемерно использовали межнациональные, межплеменные, религиозные, кастовые распри между индийцами. Но результаты оказались существенно иными. Сохранявшийся на протяжении многих веков уклад жизни оказался подорван в течение нескольких десятилетий: сокрушительный удар был нанесен традиционной индийской общине, пришла в упадок жизненно важная для населения ирригационная система, поток дешевых английских товаров разорил миллионы индийских ремесленников. В течение значительного времени это разрушение былых социальных устоев отнюдь не сопровождается столь же интенсивным их обновлением, происходит «потеря старого мира без приобретения нового»².

И все же новый социальный и экономический строй постепенно набирает силу в Индии. При этом сами же англичане невольно создают предпосылки для краха колониальной системы правления. После подавления Великого восстания Англия усиленными темпами строит сеть железных дорог, причем последним придается также и стратегическое значение³. Но цепь исторических последствий создания этой сети оказывается неожиданной для создателей. И уже в середине XIX в. ее отчетливо видит по крайней мере один человек. Это — Карл Маркс. «Железные дороги, — по его словам, — станут... в Индии действительным предвестником современной промышленности... Современная промышленность... приведет к разложению системы наследственного разделения труда...» И наконец, «население Индии не сможет пожать плодов созревания тех элементов нового общества, которые посеяла среди него британская буржуазия... пока сами индийцы не станут достаточно сильными, чтобы навсегда сбросить с себя английское иго»⁴. История оправдала эти предсказания. К концу XIX в. в Индии возникают сотни фабрик и заводов, формируются рабочий класс и промышленная буржуазия, приобретает все больший размах освободительное движение. Создается в 1885 г. и организация, которая выражает интересы национальной буржуазии и которой суждено было возглавлять борьбу за освобождение Индии вплоть до ее победоносного завершения, — Индийский национальный конгресс (ИНК). К концу века отчасти в рамках Конгресса, а отчасти и вне его оформляются два противоборствующих политических течения — радикально-демократическое и либеральное, представители которых получают в те годы наименования «умеренные» и «крайние»⁵. В лозунгах «крайних» о единстве *свараджа* (независимости) и *сураджа* (совершенного правления) находит свое отражение характерная для передовой политической мысли Индии тенденция к объединению антифеодальных и антиколониальных устремлений.

Характерно при этом, что «крайние» не только формулируют свои лозунги и призывы, пользуясь несомненно способствовавшим популярности их идеологии религиозным языком, но и обращаются к идеям веданты. Последние выдвигаются лидерами «крайних» (в особенности такими, как Б. Г. Тилак и Ауробиндо Гхош, — в начале XX в.) в противовес модным среди умеренного крыла конгрессистов увлечениям английской социальной философией,

прежде всего позитивистского и утилитаристского типа. Надо сказать, что многие сторонники позитивизма, в особенности подвизающиеся в рамках колониальной администрации, развернули в Индии довольно интенсивную, но одностороннюю деятельность, причем резкая и справедливая критика ряда обветшалых догм индуизма нередко сочеталась в ней с социальным и политическим консерватизмом⁶. Вот этому-то консервативному по существу и радикальному по форме направлению и противопоставляют свои радикальные идеи «крайние», пользуясь во многом архаизированным языком ведантистских понятий. Впрочем, в работах Тилака и Гхоша в начале XX в. перед нами предстает уже не столько средневековая, «классическая» веданта, сколько *неоведантизм*, возникший и оформившийся в ходе развития индийской философии в XIX в. (от Рам Мохан Рая до Вивекананды)⁷.

Этот особый, переломный этап в истории индийской философской и социальной мысли именуют обычно — в особенности в самой Индии — «философским ренессансом», причем индийские историки философии нередко проводят аналогию между идейными устремлениями основоположников индийского и европейского Возрождения. Впрочем, данный период в истории индийской культуры вообще и философии в частности нередко сравнивают также с европейской Реформацией и Просвещением⁸. Все эти сопоставления достаточно обоснованы: в прогрессивной индийской мысли XIX в. действительно оказались «спрессованы» черты духовных формообразований, которые в Европе хронологически и по существу отличны друг от друга. То, что в Европе составило ряд культурно-исторических эпох, в Индии выступает как совокупность переплетающихся тенденций в рамках одной эпохи.

Присмотримся к ним поближе. Что представляла собой первая из трех указанных — *гуманистически-возрожденческая* тенденция и насколько правомерна здесь аналогия с европейским Возрождением? Вообще говоря, настойчивость индийских авторов в ее проведении вполне понятна. Свою близость мыслителям европейского Возрождения нередко подчеркивали сами передовые индийские философы прошлого столетия. Так, Рам Мохан Рай апеллирует в борьбе со схоластикой к идеям такого завершающего великие традиции Ренессанса мыслителя, как Фрэнсис Бэкон; Ишвар Чандра Видьясагар издает книгу «Великие европейцы», в которой речь идет о Бруно, Галилее и Ко-

пернике; автор патриотического гимна «Банде матарам» Банким Чандра Чаттерджи считает Возрождение эпохой наиболее созвучной своему умонастроению, как и умонастроению других передовых индийцев⁹.

Но дело отнюдь не только (и даже не столько) в подобном рода примерах. Дело в том, что в передовой индийской мысли XIX в. утверждается в самом деле новое отношение к памятникам классической древности. Ведь средневековые мыслители обращались к ним преимущественно через длинную цепь предшествовавшей традиции. Мыслители же XIX в. стремятся обратиться к этим памятникам прежде всего *непосредственно*, минуя средневековые наслоения. И хотя сложившиеся типы веданты, разумеется, фактически влияют да и не могут не влиять на них, но воспринимаются эти типы уже отнюдь не просто в силу их авторитета и отнюдь не без самостоятельного обращения к истокам. Такое обращение, впрочем, не является самоцелью. Как и в Европе, оно используется для критики устаревших средневековых догм, обычаев, представлений, для переосмысления места человека в мире и обществе, для выдвижения на первый план новых, нетрадиционных ценностей. Как и в Европе, речь идет при этом, по существу, о конфронтации феодальной и зарождающейся буржуазной идеологии.

Разумеется, все эти сходные черты европейского и индийского ренессанса отнюдь не исключают существенных различий между ними. Во-первых, индийской буржуазии приходится самоутверждаться в борьбе не только с феодальными силами, но и с иноземным капиталом. А поэтому обращение к наследию «исполненного славы» прошлого преследует здесь также и такую цель, как отпор попыткам принизить роль этого наследия, предпринимаемым с европоцентристских позиций. Во-вторых, в отличие от мыслителей европейского Возрождения индийские философы XIX в. имеют дело не только с древними памятниками и их средневековыми интерпретациями, но и с уже выработанной в странах Европы буржуазной идеологией. Отношение же к ней в высшей степени противоречиво: с одной стороны, это влиятельный союзник в борьбе с феодальными идеями (и это более всего важно, например, для Рая), а с другой — такого рода идеология нередко воспринимается как нечто чужеродное, занесенное извне для ослабления национальных традиций и «духовного закабаления» индийцев (и этот мотив наиболее силен у Даянанды).

В-третьих, «духовная дистанция» между классической древностью и средневековьем в Индии гораздо меньше, чем в Европе, и «обращение к истокам» здесь (сколь бы радикальны ни были его реальные цели) *по форме* чаще всего выглядит не столь уж неортодоксально¹⁰.

Все эти обстоятельства наложили глубокий отпечаток на философию индийского ренессанса. Здесь фактически нет сколько-нибудь серьезной самостоятельной разработки методологии научного исследования природы — в этом европейская философия ушла далеко вперед, — да и не это было для индийских мыслителей XIX в. самым актуальным. Не характерны здесь и по-настоящему оригинальные натурфилософские построения: преимущественно возобновляются (и частично «модернизируются» в свете данных европейской науки) древнеиндийские учения натуралистического характера, причем немаловажной в тогдашних условиях задачей оказывается отстаивание тезиса о том, что постижение природы отнюдь не было чем-то необычным для индийской культуры. Поскольку, однако, большинство крупнейших мыслителей этого периода в Индии — ведантисты, то и соответствующие натуралистические учения выступают чаще всего как ассимилированные в рамках ведантистского идеализма¹¹. Само по себе это не было, конечно, новостью, новыми были цели такой ассимиляции (попытка «сблизить» или хотя бы «совместить» веданту с естественнонаучным знанием через посредство частично модернизированных натуралистических схем) и ее широта (различными ведантистски настроенными мыслителями индийского Возрождения фактически «осваиваются» все три главные концепции структуры материи в древнеиндийской философии — архаично-элементарная, «непрерывная» и дискретная)¹².

Где больше всего проявляется новизна и во многом неортодоксальность взглядов крупнейших представителей прогрессивной индийской мысли XIX в., так это в подходе к центральной для них *проблеме человека* (выдвижение этой проблемы на первый план в известном смысле аналогично выдвижению ряда «адхьятма» в упанишадах¹³). Именно решая ее, эти мыслители выдвигают ряд идей, радикально противостоящих средневековому мировоззрению. Так, идея равенства (или по крайней мере относительности различий между людьми) противопоставляется идее застывшей социальной иерархии, идея свободы — идее «запрограммированности» поведения человека его поло-

жением в системе каст, идея социальной активности — квиетизму, идея значимости «мирских благ» — аскетическому идеалу.

Все эти по сути своей достаточно радикальные идеи выступают, как правило, в религиозном облачении. Правда, традиционный индуизм с ними согласовывается плохо. И здесь мы сталкиваемся со второй важнейшей тенденцией, проявляющейся в истории прогрессивной индийской мысли XIX в., а именно тенденцией *реформаторской*. Крупнейшие индийские философы этого периода — одновременно основатели религиозных организаций реформаторского типа: Рам Мохан Рай (1772—1833) — «Брахмо самаджа», Даянанда (1824—1883) — «Арья самаджа», Вивекананда (1863—1902) — «Миссии Рамакришны». В теории и практике этих организаций было немало общего с теорией и практикой протестантизма на заре его возникновения: упрощение культа, ограничение прав священнослужителей, смещение акцента на личное, а не опосредствованное церковью отношение человека к богу. Влияние их на массовое сознание было по преимуществу косвенным. Дело в том, что самаджи связывали свои планы и надежды с возрождением былого величия Индии, так что идеология их нередко сочеталась с идеологией национально-освободительного движения. Ведь в условиях XIX в. в Индии «показательным было возведение патриотами-демократами религии в ранг идейного знамени»¹⁴. И вот эта связь и обусловила достаточно широкую популярность «неоиндуистских» идей (несмотря на сравнительную немногочисленность состава самаджей).

С самого начала реформаторская тенденция переплеталась в Индии с *просветительской*. В конце концов именно ознакомление с идеями европейского Просвещения наложило самый глубокий отпечаток на всю деятельность первого индийского философа Нового времени — Рам Мохан Рая. Вера в великую «очистительную» и «освободительную» роль разума и науки стала характерной чертой мировоззрения большинства передовых мыслителей Индии этого периода. Все они видят в широком распространении знаний радикальное средство борьбы с голодом, болезнями, предрассудками, варварскими обычаями, унаследованными от средневековья. Но при этом просвещение представляется им обычно вполне совместимым с религией, правда «очищенной» и «рационализированной». И эта «рационализированная» религия даже призвана, по их

мнению, сыграть особую историческую роль. По мере того как в Европе рушатся просветительские иллюзии, а витавшее перед умственным взором просветителей «царство разума» оказывается не чем иным, как «идеализированным царством буржуазии»¹⁵, в Индии все более широкое распространение получает утопическое представление о том, будто «очищенный» индуизм даст индийскому народу возможность после преобразования традиционной структуры общества избежать бедствий и пороков «европейской цивилизации».

Таковы были в общем виде главные тенденции в развитии европейской философии XIX в., оказавшие существенное влияние на формирование неоведантизма. Конкретные же проявления их оказывались достаточно разнообразными, и тут следует иметь в виду по крайней мере три обстоятельства.

Во-первых, эти тенденции отнюдь не во всех случаях выступали совместно. Если говорить о крупнейших мыслителях Индии XIX в., то в их творчестве упомянутые традиции в полной мере выражены лишь в начале (Рам Мохан Рай) и в конце рассматриваемого периода. У Даянанды с достаточной несомненностью прослеживаются реформаторская и просветительская тенденции, переплетаясь, однако, с элементами ревайвэлизма, попытками возродить архаизированные установления и обычаи ведийских времен. У Рамакришны начисто исчезает мотив просветительства. И все же у его ученика Вивекананды все три главные тенденции вновь выявляются, и притом с наибольшей (во всяком случае, среди ведантистски ориентированных мыслителей) силой¹⁶.

Во-вторых, упомянутые тенденции существуют не просто рядом, они взаимодействуют и переплетаются друг с другом, порой весьма причудливым образом. Ярким примером может служить выдвинутый Вивеканандой утопический проект ликвидации неграмотности в Индии, всеобщего просвещения (включая популярное изложение основ современного естественнонаучного знания) с помощью... ордена бродячих монахов — саньяси!¹⁷

В-третьих, характер выявления упомянутых тенденций существенно меняется на разных этапах развития философской мысли в Индии XIX в.¹⁸ Этапы эти могут быть установлены с учетом таких факторов, как социально-экономическое развитие страны (кризис феодализма, выжившийся уже в первой половине века, становление капи-

талистического уклада, более отчетливо выявившееся во второй)¹⁹, изменение методов колониального правления, наконец, развитие национально-освободительного движения и оформление буржуазно-националистической оппозиции.

С самого начала обнаруживается антифеодалная направленность взглядов передовых индийских мыслителей этого века. Но степень их противостояния колониальному режиму разная: вначале неблагоприятная роль этого режима в поддержке феодальных установлений еще неосознана ими (хотя столкновения с ним по частным вопросам и имеют место); затем происходит теоретическое и, наконец, практически-политическое размежевание англофильских и антианглийских установок в развившейся и окрепшей буржуазной идеологии.

С учетом всего этого мы можем говорить, во-первых, о раннем периоде развития буржуазной идеологии в Индии (начиная с Рам Мохан Рая и созданного им «Брахмо самаджа»), когда противостояние феодальным идеям и установлениям сочетается с открытым обращением к европейским идеям и установлениям, с поиском в Европе и в Англии союзников. В то же время обращение за помощью в такого рода борьбе к колониальным властям постепенно приводит к изживанию многих иллюзий о цивилизаторской роли Англии, поскольку упомянутые власти стремятся опереться как раз на ретроградные силы индийского общества и «законсервировать» устаревшие социальные институты.

Далее, после подавления восстания 1857—1858 гг. в условиях усиления колониальной эксплуатации и насаждения (по рецепту Маколея) так называемой англо-индийской прослойки²⁰, наступает второй этап в развитии буржуазной философской и общественно-политической мысли в Индии, когда происходит теоретическая поляризация англофильских и антианглийских течений. В ведантистской философии резко выраженная антианглийская ориентация была характерна для Даянанды и созданного им «Арья самаджа»²¹.

Наконец, в 90-х годах приходит черед третьему этапу в истории индийской философской мысли, когда философия (и в том числе веданта) оказывается прямо вовлечена в сферу освободительной борьбы и связана с размежеванием либерального и радикально-демократического крыла ИНК.

Интересно, что на разных этапах происходит выдвижение на передний план различных частей ведантистского наследия. На первом этапе Рай апеллирует преимущественно к упанишадам, на втором Даянанда — к ведам²², на третьем Тилак (вслед за Вивеканандой) — к «Гите». Так «завершается круг», оказываются привлечены и переосмыслены самые важные религиозно-философские памятники индуизма.

Что же скрывалось конкретно за этой апелляцией?

К упанишадам Рай обращается в связи, по крайней мере, с тремя главными целями. Во-первых, ему импонирует полемика против ритуализма, умаление роли былых ведийских божеств (у Рая оно доводится до «логического предела», т. е. до нуля), выдвижение на первый план единого божественного начала — Брахмана, иными словами, то, что перекликается самым непосредственным образом с реформаторской деятельностью самого Рая. Отсюда и филиппики против политеизма и идолопоклонства во введениях к выполненным им переводам «Мундаки» и «Катхи»²³. Во-вторых, Раю представляется, что в виде концепции Брахмана в упанишадах перед ними предстает учение, наилучшим образом согласованное с требованиями разума²⁴ (а значит, и с отстаиваемой им необходимостью просвещения, освобождения от власти суеверий, предрассудков, вековых заблуждений и т. д.). И здесь Рай опирается на абсолютизацию хотя и имеющегося в упанишадах, но отнюдь не завершенного там движения от мифологии к философии (от «мифа» к «логосу»). Наконец, в-третьих, Раю импонируют и антибрахманские мотивы упанишад, где в роли знатоков Брахмана выступали порою женщины или шудры. Не случайно, Рай резко критикует кастовую систему во введении к переводу «Кены»²⁵. Сам Рай был решительным поборником ликвидации каст, утверждения равенства всех людей независимо от пола и сословия. Новое, гуманистическое понимание человека у Рая, впрочем, противостояло старому, средневековому не только в этом отношении. Так, Рай — принципиальный противник господствовавших в идеологии позднего средневековья квиетизма и пессимизма. И здесь он находит себе союзников в классическом наследии. Не случайно Рай переводит одну из самых жизнерадостных упанишад, проповедующую синтез знания и действия (и предваряющую в этом отношении «Бхагавадгиту!»), — «Иша упанишаду»²⁶.

Несколько иной характер носит обращение Даянанды

к ведам. Даянанда — решительный противник абстрактно-всеобщей, «обезличенной» (и с его точки зрения, «обескровленной») религии брахмоистов. Сближение с «конкурентами» индуизма (в особенности с христианством, что было характерно для части деятелей «Брахмо самаджа»), отдаление рафинированного реформаторского меньшинства от масс²⁷, растущая «европеизация» его — все это представляется Даянанде свидетельством ущербности брахмоизма. В виде альтернативы он выдвигает призыв возвратиться к «религии арьев» с ее специфическим, почерпнутым из шрути ритуалом. В главном труде Даянанды «Свет истины» мы находим детальное изложение этого ритуала, включая описания орудий, применяемых для жертвоприношений²⁸. Еще более подробно излагаются предписания и обряды, связанные с четырьмя ашрамами и «сопровождающие» сторонников «религии арьев» на протяжении всей жизни. Все это разительно контрастирует со столь характерным для Рая (а во многом и для мыслителей упанишад) антиритуализмом. По крайней мере по форме это движение от джняна-канды к карма-канде представляется полностью противоположным устремлениям Рая, да к тому же ведущим к возврату от тех слоев ведийского комплекса, где зарождался «логос», к слоям, где господствовал миф.

Однако дело обстоит не так просто. И просветительская, и реформаторская тенденции по-своему проявляются также и у Даянанды. И это становится возможным с помощью своего рода «модернизаторской» интерпретации вед. Так, Даянанда категорически отрицает наличие политеизма даже в самых ранних слоях ведийского комплекса. С его точки зрения, в гимнах вед с начала и до конца проповедуется последовательный и строжайший монотеизм. Что касается упоминаемых там имен многочисленных божеств, то это, по Даянанде, лишь эпитеты единого бога²⁹. Для обоснования своего тезиса Даянанда привлекает, во-первых, соображения этимологического характера, показывающие связь упомянутых имен с разнообразными функциями. Как мы уже видели, преимущественно функциональная трактовка божеств была действительно характерной для ведийской религии, но это отнюдь не исключало тогда представления о различных носителях этих функций. Во-вторых, Даянанда апеллирует к знаменитой формуле гимна Диргхатамаса (РВ I 164, 46) о «едином шуме» (экам сад), скрытом за многообразными именами богов³⁰.

В данном случае тенденция (причем, как мы видим, пантеистического типа) выдается за изначальный факт (причем интерпретируемый в духе монотеизма). В действительности супраполитеистические представления об Ишваре, теистическая интерпретация Брахмана и т. д. характерны как раз для поздних, а не ранних слоев ведийского комплекса³¹.

Как бы то ни было, вооружившись такого рода интерпретацией, Даянанда самым решительным образом выступает за «очищение» индуизма от политеистических представлений (укоренившихся, по его мнению, под влияние пуран), от идолопоклонства, суеверий и «чудес», предрасудков, поощряемых жрецами в корыстных интересах, и т. д.³² Вполне в духе Рая, Даянанда объявляет поклонение идолам не лестницей, ведущей к более высоким религиозным представлениям, а «бездонной ямой»³³. Вполне в духе Рая же он перечисляет многочисленные моральные, религиозные, гигиенические и даже политические (ослабление нации из-за бесплодных распрей) вредные последствия господствующего в Индии политеизма и идолопоклонства³⁴.

С помощью модернизаторского подхода к ведам Даянанда стремится согласовать свою позицию и с просветительской тенденцией в индийской мысли, приверженцем которой он, несомненно, является, поскольку отстаивает необходимость всеобщего (охватывающего все варны) образования, включающего также и естественнонаучные познания³⁵. При этом он не ограничивается заявлением, что «все ведийские принципы совместимы с наукой»³⁶. Даянанда стремится (вслед за Мадхвой) представить веды как источник всяческого знания, причем делает акцент именно на знании естественнонаучном. В итоге весьма причудливым и неожиданным образом истолковывается уже сам смысл ведийских ритуалов. Так, жертвоприношения сомы якобы имеют целью... предотвращение инфекционных заболеваний³⁷. Более того, ведийским риши, согласно Даянанде, уже было известно не только огнестрельное оружие, но и телеграф, электричество, теплоэнергетика и т. д.³⁸

Все это имело весьма неоднозначный смысл. С одной стороны, Даянанда по-своему противостоял европоцентристским идеям об изначальной ущербности древнеиндийской культуры (в конце концов, естественнонаучные идеи — и притом для своего времени передовые — дей-

ствительно имелись в ведангах и упаведах). С другой стороны, его позиция есть позиция азиацентризма (или, еще точнее, индоцентризма). Веды, с этой точки зрения, оказываются подлинным истоком всей человеческой культуры. Этот индоцентризм Даянанды не остался без последователей в XX в. По словам Ауробиндо Гхоша, «Даянанда утверждает, что в ведийских гимнах можно найти истины современного естественнонаучного знания... Я хотел бы добавить к этому, что, по моему убеждению, веды содержат в себе, кроме того, ряд таких истин, которыми еще не обладает современная наука»³⁹.

Даже в учении Даянанды о правилах, регулирующих поведение членов варн на разных стадиях (ашрама) их жизненного пути, порою «новое вино» оказывается влито в «старые меха». И здесь встречаются, хотя и в ином контексте, мысли, созвучные Раю. Так, идеализация варн (трактуемых в виде ненаследственных объединений, образованных по принципу выявления способностей в ходе всеобщего обучения) используется для критики реально существующей наследственной системы каст. Точно так же древняя система четырех жизненных целей и ашрамов противопоставляется средневековому преувеличению роли последней ашрамы (саньяса) и последней жизненной цели (мокша). Антиквиеизм Даянанды выражается не только в объявлении стадии грихастхи (домохозяина) основой всех остальных и в этом смысле «высочайшей», но и в провозглашении необходимости заниматься общественно полезной деятельностью даже на стадии саньясы⁴⁰. В политической области формулы, почерпнутые из «Дхармашастры» Ману и «Артхашастры» Каутилы, нередко используются Даянандой для защиты, в сущности, буржуазных политических идей, таких как разделение властей, конституционные ограничения прерогатив королевской власти и т. д.⁴¹ Но наиболее примечательны выступления Даянанды в пользу независимости Индии⁴². Не случайно из среды «Арья самаджа» вышли некоторые видные участники освободительной борьбы, включая одного из лидеров «крайних» — Лала Ладжпат Рая.

При всем том многое в учении Даянанды явно не соответствовало актуальным задачам национально-освободительного движения («воинствующий индуизм» отнюдь не способствовал объединению представителей различных вероучений, обращение к архаическим установлениям и «эзотерическим» толкованиям тонкостей вед — вопреки

мнению самого Даянанды — отнюдь не могло быть эффективным средством пробуждения национального самосознания и т. д.).

Для третьего этапа в эволюции индийской философской мысли Нового времени характерно обращение к «Бхагавадгите». Во-первых, эта часть ведантистской «тройной основы» — «смрити прастхана» никогда не носила эзотерического характера. С помощью ее чеканных афоризмов и ставших всеобщим культурным достоянием образов можно было апеллировать не только к разуму, но и к сердцу миллионов жителей Индии. Во-вторых, обращение к поэме позволило по-новому подойти к проблеме религиозного реформаторства. В сущности, во многом следуя именно «Гите»⁴³, Вивекананда выдвигает в конце века свою теорию «универсальной религии», позволяющую осуществить синтез реформаторских идей Рая и Даянанды. Если у первого — своего рода «дистилляция» религиозных представлений и отказ от большинства специфических черт индуизма, а у второго — «воинствующий индуизм», то у Вивекананды — попытка выделить общую основу религий с сохранением (но одновременно и релятивизацией) конкретных форм религиозного поклонения. А это соответствовало, с одной стороны, потребностям борьбы с религиозной нетерпимостью и межобщинной рознью, а с другой — стремлению опираться на отечественные, а не «импортированные» религиозные традиции. В-третьих, апелляция к «Гите» была чрезвычайно удобной формой выявления гуманистических идей в индийской философии Нового времени. Характерно, что в отличие от средневековых комментаторов, споривших о примате джняна-марги (Шанкара) и бхакти-марги (Рамануджа и Мадхва), уже Вивекананда (а вслед за ним Тилак) выделяет «путь действия» — карма-маргу. Антиквиеизм, наметившийся в комментариях Рая к «Ише», проявившийся на фоне архаизированной схемы ритуалов у Даянанды, выступает здесь наиболее ясно. В этом смысле весьма характерны лекции Вивекананды, посвященные карма-йоге⁴⁴. Здесь действие рассматривается не в рамках оппозиции «внешний» — «внутренний» ритуал⁴⁵, а с точки зрения его значимости для «самовыражения» человека, формирования его характера, установления правильных взаимоотношений с другими людьми и т. д. Характерно, например, что «правритти» и «ниврритти» — понятия, у средневековых комментаторов означавшие обычно оппозицию «развертывания»

и «свертывания» деятельности, у Вивекананды означают эгоистическое и эгоцентрическое действие, с одной стороны, и отказ от эгоцентризма — с другой⁴⁶. Следующие затем рассуждения о достоинстве человека при всей их абстрактности имели, в сущности, *антифеодалную* направленность. И это ярко иллюстрируется обращениями к неортодоксальным «антибрахманским» преданиям⁴⁷. Наконец, в-четвертых, проблематика «Гиты» включала в себя и такие вопросы, как конфликт исторически различных ценностных ориентаций, соотношение личного и общественного идеала, допустимость насилия в справедливых целях и т. д. А все это позволяло связать интерпретацию ее учения с актуальными социально-политическими задачами. Такая связь, отчасти наметившаяся уже у Вивекананды⁴⁸, в полной мере выявилась в начале XX в. (в работах Тилака, Ауробиндо, а впоследствии и Ганди).

Хотя такое завершающее звено «прастхана трайи», как «Брахма-сутра», не стало предметом непосредственного рассмотрения у крупнейших философов Индии Нового времени, основополагающие идеи различных ведантистских школ вновь предстают перед нами в XIX в. При этом характерно, что возобновляются *все три* главных направления, оформившиеся в ходе предшествующего развития веданты. Так, Рам Мохан Рай, защищая концепцию, согласно которой Брахман наделен бесконечными атрибутами (сагуна) и относится к природе и индивидуальным существам как «одушевляющий» и «контролирующий» их фактор, в сущности близок к позиции вишишта-адвайты⁴⁹. Даянанда (во всяком случае, в последнем варианте «Света истины») явно стоит на позициях двайта-веданты. Брахман трактуется им лишь как действующая причина мира, материальной же признается материя (пракрити)⁵⁰.

Наконец, Вивекананда заявляет о своем согласии с тремя главными положениями адвайты: о неопределенном (ниргуна) и «всеисключающем» (нишпрапанча) Брахмане как подлинной реальности, о «неподлинности» мира изменчивых и разнородных вещей и, наконец, о глубинном совпадении индивидуальной и мировой души⁵¹.

Нетрудно заметить, что упомянутые выше направления в XIX в. выдвигаются в порядке, обратном их историческому возникновению: адвайта, оформившаяся ранее других, выступает последней — преимущественно в конце века. Это не было случайностью. Господствующее положение данной системы в позднем средневековье обусловило свое-

го рода идентификацию ее с индуистской ортодоксией (и связанными с ней отрицательными последствиями). Такая идентификация характерна уже для Рая⁵². И лишь в конце века в так называемой *практической веданте* Вивекананды выступают на первый план исторически существовавшие возможности интерпретации адвайты в духе, отличном от религиозной ортодоксии. Бросается в глаза также и то обстоятельство, что главные ведантистские течения в XIX в. выступают в значительно менее четком, как бы «размытом» виде по сравнению с их историческими прототипами. Здесь нет ни характерной для средневековья филигранной разработки категориального аппарата, ни тщательного обоснования причин размежевания с конкурирующими течениями. Однако именно эта неопределенность позволяет во многом выявить специфику ведантистских учений Нового времени. За этой порою нарочитой аморфностью скрывается множество причин: здесь и нежелание воспроизводить конкретную форму ведантистских построений средневековья, и стремление не «ужесточать» сектантские споры⁵³, и «переключение» на разработку более тесно связанных с историческими запросами этико-психологических и социальных сторон веданты.

Для эволюции ведантистской мысли в XIX в. характерно, далее, признание особой роли такого типа ведантизма, как *бхеда-абхеда-вада*. Наиболее ярко его влияние выступает в учении Рамакришны. Реконструировать суть этого учения, выраженного преимущественно в форме притч и афоризмов и записанного не самим мыслителем, а его учениками, вообще-то непросто. На первый взгляд оно кажется по преимуществу популярным изложением адвайты. В самом деле, мы находим здесь и ссылки на неопределенную (ниргуна), неопишущую (анирвачания) природу Брахмана, и на «затуманивающую» и скрывающую лик подлинной реальности майю, и на конечное поглощение мировым сознанием индивидуального⁵⁴. Однако при ближайшем рассмотрении в учении Рамакришны выявляется ряд существенных отличий от адвайты, сближающих его, скорее, с мыслителями типа Бхаскары и Ядавапракаши. Во-первых, Брахман, наделенный формой, объявляется здесь столь же реальным и истинным, как и лишенный ее⁵⁵. Во-вторых, сфера изменчиво-многообразного, порожденного «божественной игрой» (лила) оказывается отнюдь не иллюзорной. По Рамакришне, лила реальна так же, как и нитья (неизменный абсолют), хотя и производна по

отношению к нему⁵⁶. В-третьих, о «неподлинности» мира говорится в смысле его зависимости от абсолюта и изменчивости⁵⁷. Майя, согласно Рамакришне, как раз и затемняет эти аспекты, причем у него (в противоположность Шанкаре) она, в сущности, подчинена лиле (и даже порою сводится им к этой последней)⁵⁸. В итоге свое учение Рамакришна сравнивает с плодом, в котором важны не только сердцевина («семечки»), но и то, что ее окружает, а также с лестницей, ведущей не только на крышу хижины, но и с нее⁵⁹. Он многозначительно указывает на необходимость пройти «путь вниз» наряду с «путем вверх» (аналогичный аргумент мы находим у оппонентов виварты, начиная с Бхаскары).

При этом Рамакришна оказывается отнюдь не одинок в своих симпатиях к «бхеда-абхеде». В самом деле, мы находим учение о реальном развитии мира из первоначально не дифференцированного Брахмана в ранних работах Даянанды⁶⁰. Более того, приближение к взглядам Бхаскары и Ядавапракаши можно найти и в некоторых трактовках майи у Вивекананды⁶¹. Во всем этом прослеживается определенная закономерность. Подобно тому как исторически «бхеда-абхеда» была формой отхода от адвайтистского иллюзионизма она нередко выполняет эту же функцию и в Новое время.

И здесь мы можем отметить третью характерную черту развития ведантистской мысли в XIX в., а именно преобладание у прогрессивных мыслителей-ведантистов тенденции к признанию *реальности* мира⁶². Правда, арсенал применяемых при критике майя-вады теоретических средств не расширился сколько-нибудь значительно по сравнению с аргументацией «классических» противников Шанкары. Так, у Даянанды, в сущности, повторяются уже знакомые нам аргументы Рамануджи («воспроизведенные» и у Мадхвы) о трудности «совмещения» понятий майи и Брахмана⁶³. Точно так же отказ от иллюзионизма отнюдь не означал здесь (как и у классических ведантистских противников Шанкары) отказа от идеализма.

И все же данная тенденция была весьма показательна. Главное тут — *мотивы* отхода от майя-вады. Ведь адвайта была, по меткому выражению одного из ее современных исследователей, Р. В. Брука, не просто теоретическим (sublation), но и аксиологическим (subratiōn⁶⁴) «снятием» мира. И вот против этого-то *обесценивания* мира как раз и возражают передовые индийские мыслители XIX в.,

включая представителей формирующегося неоведантизма. Именно этот мотив выступает уже у Рая, который настаивает на вредности майя-вады с точки зрения воспитания индийцев в духе ответственности за судьбы страны⁶⁵. Характерно также, что даже мыслители адвайтистской ориентации (Вивекананда, Тилак) признают чрезвычайную искусственность интерпретации «Гиты» у Шанкары и выдвигают на первый план не джняну, а карма-йогу. Проблема же пресловутого «криптобуддизма» Шанкары в ее средневековой постановке в значительной мере теряет свою остроту. Дело в том, что отход от религиозной ортодоксии вообще становится среди передовых мыслителей Индии господствующей тенденцией.

Эта более или менее радикальная неортодоксальность, отход от вековых традиций — четвертая характерная черта зарождающегося неоведантизма. *Отход от ортодоксии* (в том виде, как она предстает не только в религиозной практике, но и в авторитетных комментариях на «Брахмасутру») выступает в многообразных формах. Начать с того, что для всех без исключения средневековых комментаторов «Брахма-сутры» был характерен *супраполитеизм*, но отнюдь не *антиполитеизм*. Даже у Шанкары (как мы видим) — на уровне вывахарики — божества традиционного пантеона не более, но и не менее реальны, чем остальные существа (включая людей)⁶⁶. Между тем уже у Рая выступает именно антиполитеизм. То же можно сказать и о Даянанде, который следует за Мадхвой в общей онтологической схеме, но отнюдь не разделяет его убеждение в существовании иерархии богов. И хотя Рай и Вивекананда формально вроде бы противостоят друг другу, поскольку первый яростно выступает против попыток «загнать» наличие политеизма в религиозной практике индийцев ссылками на «символичность» богов, а второй громко и ясно объявляет, что «в Индии нет политеизма!»⁶⁷, по существу оба по-своему выражают одну тенденцию: первый — прямо отрицая индуистский пантеон, второй — «релятивизируя» его и сводя к чистой символической. Далее, для ряда представителей формирующегося неоведантизма типична своего рода *минимализация* религиозных представлений. Это наиболее характерно для Рая, отказавшегося даже от фундаментальнейшего традиционного догмата кармы. Но — хотя и в меньшей мере — эта же тенденция выступает, скажем, и у Вивекананды, весьма иронически относившегося к традиционным представлениям о рае

и аде, чудесах и т. д.⁶⁸ Это резко контрастирует с работами всех крупнейших средневековых ведантов — от Шанкары до Мадхвы. Весьма характерны также происходящие в веданте XIX в. изменения соотношения таких источников знания (праман), как *разум* и *шрути*. Если для классических ведантов шрути является единственным источником знания об основе мира — Брахмане, а разум может в лучшем случае играть при этом лишь вспомогательную роль⁶⁹, то у мыслителей ведантской ориентации в XIX в. разум получает новое значение при постижении сути мира. Уже у Рая, в общем признающего авторитет шрути, тем не менее утверждается, что к понятию божества (Брахмана) можно прийти и «на основе правильного умозаключения»⁷⁰. У Вивекананды наряду с расширением полномочий разума мы видим и своего рода экспликацию существенных изменений, происшедших в отношении к шрути в передовой индийской мысли XIX в. А именно Вивекананда выступает против Шанкары (как и других главных представителей веданты), отрицая вечность вед (с его точки зрения, «вечно» лишь истинное в них, подобно «вечности» законов науки), их непогрешимость, самодостоверность⁷¹. Но это, по существу, разрушало ту сложную систему «охранных мер», которые (как мы уже видели) были так тщательно разработаны Шанкарой для строгого согласования адвайты и ортодоксии. Зато это хорошо увязывалось с общей просветительской (а как мы далее увидим, также и гуманистической) тенденцией в развитии индийской философской мысли этого периода.

В отличие от средневековых комментаторов «Брахмасутры» веданты XIX в. не могут быть прямо соотнесены с каким-либо традиционным течением в индуизме. Близость к идеям Рамануджи у Рая или Мадхвы у Даянанды, разумеется, не делает их вишнуитами, точно так же как адвайтизм Вивекананды не приводит его к шиваизму. Отказ от конфессионалистских теологических схем, как мы видим, тесно переплетавшихся в веданте с собственно философскими, смягчает резкость их противостояния.

Пятой особенностью зарождающегося неоведантизма становится попытка *синтеза* различных видов веданты. Так, уже Рамакришна считает, что три главных типа веданты отражают различные стадии йогического опыта, а Вивекананда даже утверждает, что выявление единства этих трех типов — одна из главных задач его жизни⁷². С его точки зрения, все они представляют собой как бы

этапы в постижении абсолюта и одновременно в эволюции религиозного сознания. Так конкретизируется учение о единстве «круга» религий: адвайта оказывается при этом как бы воображаемым идеальным центром упомянутого «круга», адвайта и вишишта-адвайта — ступеньками на пути к нему. По этим ступенькам и «располагаются» у Вивекананды такие религии, как иудаизм и мусульманство, христианство и, наконец, индуизм⁷³. Но «объединение» типов веданты было связано не только с попыткой решить (правда, сугубо утопическими средствами) актуальную в тогдашней Индии проблему смягчения религиозно-общинных распрей. Оно позволяло также синтезировать ряд ценных, с точки зрения Рамакришны и Вивекананды, «практических» тенденций, которые были характерны для направлений веданты, оппозиционных по отношению к адвайте. Шестая характерная черта зарождающегося неоведантизма как раз и состояла в особом внимании к этико-психологическим и социальным импликациям ведантских теорий. И в этом смысле весьма характерно то, что Вивекананда называет свое учение *практической ведантой*⁷⁴. Конечно, по-своему «практичной», т. е. ориентированной на создание определенных жизненных установок, была и традиционная веданта. Но в ее средневековой, схоластической форме она была слишком эзотеричной. Для XIX же века характерно как раз устремление (от популярных переводов упанишад Раем и бесед Рамакришны до выступлений Вивекананды) сделать веданту общедоступной. И Вивекананда доводит до логического завершения эту тенденцию, когда говорит: «Мы заставим зазвучать у всех очагов, на всех рынках, на высотах холмов и на равнинах барабан адвайты»⁷⁵.

Но дело было, конечно, не только в популяризации веданты. Вслед за другими прогрессивными мыслителями Индии Вивекананда стремится «спустить» идеалы веданты с высот схоластического теоретизирования на землю и при этом демократизировать их. Характерно, что он выступает против применения адвайтистской теории уровней в социально-этическом плане (на уровне парамартхика — равенство, на уровне вьявахарика — иерархия). Сторонников такого (столь типичного для Шанкары!) способа защиты существующего неравенства он именует «фарисеями индуизма»⁷⁶. С точки зрения самого Вивекананды, из признания духовного всеединства следует прежде всего принципиальный отказ от всех привилегий. Последние он считает

величайшими препятствиями на пути развития человечества⁷⁷. Отказ от привилегий (обязательный для «практического» ведантиста), по Вивекананде, ведет к максимально возможному (хотя и не абсолютному, не «механическому», не исключающему различий) равенству. Из признания духовного всеединства делаются также выводы о необходимости свободы (в том числе и в обществе, что предполагает отказ от устаревших традиций, препятствующих «самовыявлению» людей) и братства⁷⁸. Таким образом, на язык веданты, по существу, переводятся великие лозунги, зародившиеся в ходе антифеодальных революций в Европе⁷⁹.

Седьмой характерной чертой формирующегося неоведантизма была наметившаяся тенденция новой интерпретации ряда традиционных понятий.

В прошлом, как мы видели, учение о *карме* обычно использовалось в апологетических целях. Для Вивекананды это принципиально неприемлемо⁸⁰. Он выступает против фаталистической трактовки кармы, в особенности против проповеди предопределенности бедственного положения индийского народа. О карме Вивекананда пишет прежде всего как о законе связи не столько настоящего с прошлым, сколько настоящего с будущим: «Карма — это то, что предполагает способность и силу преобразовать сложившееся»⁸¹. Подчеркивание значения человеческих проектов (и притом не только личных, но и общественных) — самая характерная черта понимания кармы в «практической веданте» Вивекананды⁸².

Характерные изменения претерпевает и понятие *мокши*, которое трактуется у Вивекананды не как индивидуальное, но как коллективное «освобождение», достигаемое на определенной стадии эволюции общества. Это позволило Вивекананде поставить вопрос о необходимости не только «внутренних», но и «внешних», не только индивидуальных, но и социальных предпосылок осуществления намеченного им идеала. В число их было включено и создание минимума материальных условий, позволяющих массам избежать голода, нищеты и болезней и тем самым способствующих пробуждению в них духовных интересов. По словам Вивекананды, в Индии «нет ни бхоги (удовлетворения потребностей), ни йоги. Когда кто-то насытится бхогой, тогда он поймет и полюбит красоту йоги»⁸³.

По существу, видоизменяется и понимание *самсары* как бесцельного и бессмысленного «круговорота» душ. Прав-

да, Вивекананда отдает дань этому традиционному значению понятия, сравнивая порою попытки усовершенствовать общество с потугами «выпрямить собачий хвост»⁸⁴. И все же выдвинутый Вивеканандой идеал «всеобщего освобождения», поскольку он рассматривался как принципиально реализуемый, заставил его внести существенные коррективы в традиционное понимание самсары применительно к человеческой истории: он начинает высказываться в пользу признания возможности общественного прогресса в глобальных масштабах⁸⁵.

Все перечисленные особенности, выявившиеся в ходе формирования неоведантизма, во многом обусловили его дальнейшие модификации и направления развития. Растущая связь неоведантистской традиции с конкретными социальными проблемами приводит уже в начале XX в. к тому, что веданта оказывается вовлеченной в сферу политики. Наряду с «политизацией» веданты наблюдается ее своеобразная *модернизация* (не только отдельные понятия, но и контуры ведантистских построений в целом видоизменяются, в частности под влиянием ассимиляции — хотя бы и на идеалистический манер — идеи *прогресса*). Поскольку оба указанных выше процесса прямо связаны с социальными и духовными изменениями в Индии, происшедшими в ходе ее «столкновения» с западной буржуазной цивилизацией, индийские мыслители все более настойчиво ставят проблему соотношения индийской и европейской цивилизаций (Востока и Запада). Подобно буддизму в средние века, веданта в Новое время перестает быть (в теоретическом и практическом отношении) явлением, ограниченным пределами Индии. Знаменитое путешествие Вивекананды, пересекшего запретные для ортодоксального индуиста «черные воды» (кала пани) океана, чтобы посетить Всемирный конгресс религий, наглядно символизирует ее новое положение в изменившемся мире.





Глава 10

ВЕДАНТА И ПОЛИТИКА

Из всех видоизменений веданты, пожалуй, самое поразительное то, что произошло с ней в первые десятилетия XX в., когда окончательно оформился тот феномен, который Ауробиндо Гхош метко назвал *политическим ведантизмом*¹. Еще более поразительно то, что в сферу политики оказалось вовлеченным — через посредство Тилака — такое наиболее рафинированное и далекое от «злости дня» течение, как *адвайта*... И все же феномен этот был достаточно хорошо обоснован всем ходом предшествующего идейного и политического развития в Индии. Уже Вивекананда писал о необходимости «наводнить» страну духовными идеями, чтобы затем «наводнить» ее идеями политическими². Ему же принадлежат и такие ставшие «крылатыми» слова: «Если вы хотите говорить о политике в Индии, вы должны говорить языком религии»³. Но ведь для Вивекананды именно веданта представляла собой сокровенную сущность как индуизма, так и пропагандируемой им «универсальной религии» (порою он даже употребляет эти понятия как взаимозаменяемые)⁴. Не случайно поэтому и его «практический» ведантизм должен был в конце концов соприкоснуться и со сферой политики, несмотря на неоднократно выраженную самим Вивеканандой «неприязнь» к этой сфере да и его личное неучастие в собственно политических акциях. И в самом деле, Вивекананда недвусмысленно высказывается в пользу «крайних» в их полемике с «умеренными» по поводу таких кардинальных вопросов, как методы осуществления политических преобразований («самопомощь» или петиции к властям) и их цели (независимость или подражание английским порядкам). При этом им проводилась характерная параллель между действиями наций и отдельных людей в духе карма-йоги (следование своему долгу — свадхарме, опора при

этом на собственную природу свабхава и т. д.)⁵. Характерно, что, несмотря на спорадичность такого рода высказываний Вивекананды, его учение воспринималось прогрессивной молодежью Бенгала именно как логически ведущее к ним. Как вспоминает Хемчандра Гхош, эта молодежь считала Вивекананду «скорее прозорливым политиком, чем религиозным наставником»⁶. Разумеется, такого рода оценка Вивекананды была связана с наивным преувеличением встречающихся у него элементов политического мышления. Но в них — отзвук своего времени. А это было время, когда в Индии шел интенсивнейший процесс выработки политической идеологии «национализма угнетенной нации». Это было время глубочайших и поистине «судьбоносных» потрясений в жизни индийского общества, время революционного подъема, вступления на политическую арену наряду с деревенскими также и городских низов, время оформления того массового общендийского антиимпериалистического движения, которое в течение последующих десятилетий, расширяясь и укрепляясь, привело в конце концов к ликвидации британского колониального владычества. В этот период растет влияние «крайних» (во главе с Тилаком и Гхошем), под их воздействием ИНК в 1906 г. принимает резолюцию, требующую для Индии *самоуправления*. Подлинной кульминацией революционных событий в Индии в начале века стали массовая забастовка в Бомбее в 1908 г. (в связи с судебным процессом над лидером «крайних» Тилаком). Правда, после 1908 г. волна протестов пошла на спад, британским властям удалось стабилизировать обстановку в стране. Однако стабилизация эта не была долгой: после первой мировой войны движение развернулось с новой силой (на этот раз во главе его стал Махатма Ганди) и в течение двух последующих десятилетий привело к завоеванию Индией независимости. Оправдалось предсказание В. И. Ленина, который, оценивая значение событий в Бомбее, писал: «Пролетариат и в Индии дорос уже до сознательной политической массовой борьбы, а раз это стало так, песенка английско-русских порядков в Индии спета!»⁷

И в самом деле, в борьбе за освобождение Индии пролетариат и крестьянство составили главные движущие силы. Но возглавила эту борьбу индийская национальная буржуазия, использовавшая в ходе ее выработанную в первые десятилетия XX в. религиозно-националистическую идеологию. Главным ее творцом стал Ганди, но немало-

важную роль в выработке ее сыграли и такие политические лидеры начала века, как Тилак и Ауробиндо Гхош. И все они по-своему были причастны к уже упомянутому феномену — «политизации веданты». При этом особую роль сыграло их обращение к «Бхагавадгите». По словам Неру, «о ней («Гите». — В. К.) писали даже современные власти: дум и действия — Тилак, Ауробиндо Гхош, Ганди, причем каждый давал ей свое толкование»⁸. Соответственно если Вивекананда был своего рода «предтечей» применения идей веданты в сфере политики, то Тилак (1856—1920) в комментарии к «Гите» («Гита Рахасья»⁹) дал своего рода «общую теорию» такого применения. Конкретные же образцы его мы находим в начале века отчасти в речах и выступлениях самого Тилака, отчасти же (и притом в наиболее характерной форме!) в статьях Ауробиндо Гхоша (1872—1950), в революционных изданиях тех лет (таких, как «Банде Матарам», «Карма-йогин», «Дхарма»)¹⁰. Своего рода альтернатива этому применению (наряду с видоизменением «общей теории») была дана Ганди (1869—1948)¹¹.

Что же представляет собой «Гита Рахасья» Тилака? В отличие от написанных в свободной манере популярных очерков о карма-йоге Вивекананды¹² это фундаментальный, созданный в поистине классической манере труд, в котором дана принципиально новая интерпретация «Гиты». Надо сказать, что при этом в ряде отношений Тилак оказывается ближе если не букве, то духу «Гиты», чем ее традиционно-схоластические истолкователи.

Исходным и главным пунктом в интерпретации «Гиты» у Тилака оказывается тезис о преимущественном значении карма-йоги. В пользу этого тезиса приводится целый ряд аргументов. Во-первых, Тилак отмечает односторонность и предвзятость средневековых комментариев на «Гиту» (включая наиболее авторитетный из них, написанный Шанкарой), стремление их авторов «втиснуть» «Гиту» в узкие рамки собственных систем¹³. С его точки зрения, уже во времена классической древности в религиозно-философской мысли Индии наряду с путем отречения от действий (нивритти) отстаивался и путь правильно ориентированной активности (правритти). Именно отстаивание этого пути и составляло специфическую задачу «Гиты», отличающую ее от других частей «прастхана трайи». Как полагает Тилак, в соответствующем духе были написаны и самые ранние (в настоящее время утраченные) комментарии

к поэме¹⁴. Более того, как сама поэма, так и первые комментарии к ней наиболее адекватно выражали подлинный дух «активистской» в своих истоках ведийской религии¹⁵. Один из сыновей Тилака и издателей «Гита Рахасья» своеобразно суммировал взгляды своего отца по поводу отношения традиций «нивритти» и «правритти» в истории индийской религиозно-философской мысли в виде наглядной схемы так называемой *реки времени*¹⁶. В этой «реке» широкие места («ведийский век» — «век Гиты») сменяются узкими («век Будды, век Шанкары» и «века» других средневековых комментаторов), и, наконец, «река» вновь широко простирает свои воды в Индии Нового времени — в связи с участием ведантистски ориентированных лидеров в общественной и политической жизни страны.

Во-вторых, Тилак предпринимает тщательный анализ текста «Гиты» с точки зрения уже известных нам¹⁷ принципов текстологического исследования, развитых представителями «пурва-мимансы». Анализ этот приводит к выводу, что целостное и учитывающее контекст толкование поэмы возможно лишь с позиций утверждения преимуществ *правритти*, или пути активности. И здесь автор «Гита Рахасья» безусловно прав.

В-третьих, Тилак критически рассматривает ряд положений, связанных с традиционно-пессимистической установкой по отношению к счастью. При этом он выделяет вопрос о соотношении счастья и желаний. Именно в этом вопросе пессимизм выступает как союзник квиетизма. В общем виде ход рассуждений представителей «объединенной» пессимистически-квиетистской традиции суммируется Тилаком следующим образом. (I) Всякое удовольствие есть лишь временное прекращение состояния страдания, и в этом смысле оно чисто негативно. (II) Желание (кама) эквивалентно жажде (тришна) и, подобно удовольствиям, укоренено в страдании. (III) Поэтому счастье, достигаемое путем отказа от всех желаний, несравненно выше их удовлетворения. И наконец (IV), такой отказ должен вести к бездействию, ибо следует отказаться именно от всех желаний (т. е. не только направленных на плоды действия, но и на само действие)¹⁸. В противовес этой аргументации Тилак (с многократными ссылками на «Гиту») утверждает, что (I) не все удовольствия чисто негативны, существуют и удовольствия позитивного типа¹⁹ (таковы, напр., удовольствия эстетические); (II) желание и жажда не эквивалентные понятия (жажда — бескон-

трольное желание); (III) счастье не состоит в отказе от всех желаний; (IV) тому, кто стремится к счастью, достаточно отказаться от желания плодов действия, оставив желание действовать²⁰. По мнению Тилака, «Гита» предлагает нечто принципиально отличное как от необузданной погони за желанными объектами, так и от квиетистского отрешения от мира с его «искушениями», а именно контроль над желаниями, отнюдь не исключающий, а даже предполагающий «искусность в действиях»²¹.

Весьма существенно, что Тилак не только защищает «путь действия», но и всячески настаивает на необходимости светской и социально ориентированной деятельности. Поэтому он относит Рамануджу к числу сторонников нивритти-марги. И тут все дело в уже упоминавшейся нами многоаспектности термина «карма»²². В споре Шанкары и Рамануджи на первом плане соотношение религиозных действий и мистически интерпретируемого «бездействия». Поскольку акты поклонения божеству у Рамануджи предписаны для самых «совершенных» адептов его учения, «знание» и «действие» синтезируются (в предельно обобщающем понятии «бхакти»). Но для Тилака установка Рамануджи ничуть не лучше установки Шанкары, ибо всепоглощающее поклонение божеству так же уводит от обычной, «мирской» деятельности, как и мистическое слияние с абсолютном²³. Характерно также, что при обсуждении вопроса о счастье (и желаниях) Тилак выделяет особо его социальный аспект. Так, он утверждает, что отождествление счастья с полной удовлетворенностью равнозначно стагнации общества, а «неудовлетворенность — семя всякого процветания в будущем»²⁴.

Социальные аспекты обращения Тилака к карма-йоге выявляются также и в ходе производимого им анализа возможных принципов построения этики и соотношения их с учением «Гиты»²⁵. Этот анализ содержится преимущественно в главах III—VI «Гита Рахасьи». Тилак начинает с того, что показывает неудовлетворительность простой опоры на традиционную систему запретов и предписаний в этике. Ссылки на традицию, по Тилаку, недостаточны, поскольку с помощью их нельзя выяснить, почему свод предписаний носит именно такой, а не иной характер, что лежит в основе всех многообразных правил поведения, чем объяснить изменчивость этих правил, их конфликт и т. д.²⁶ Соответственно «Гита», посвященная определению именно высшего и единого принципа поведения, суще-

ственно отличается, по Тилаку, от различных «дхармашастр»²⁷. Но каков же этот принцип? С целью установить его Тилак последовательно рассматривает и отвергает различные варианты утилитарно-гедонистических учений, интуитионистское учение о непосредственном усмотрении неких «извечных» моральных идеалов и приходит к выводу, что этот принцип — бескорыстное следование некоему объективному закону поддержания (и усовершенствования) космического и социального порядка — *Дхарме*. Небезынтересно сопоставить ход рассуждений Тилака с соответствующими рассуждениями Ауробиндо в «Очерках о Гите». В обоих случаях устанавливается довольно сходная «лестница» возможных типов моральной регуляции человеческого поведения. Внизу ее — следование либо эгоистическому принципу пользы и удовольствия, либо «бездумное» подчинение традиции. Выше — подчинение «статичным» идеалам. Еще выше — сообразование с «динамическим» космическим и социальным законом — *Дхармой*²⁸. Итак, здесь вырисовывается некая «инвариантность» обоих учений. Что же лежит в ее основе? Прежде всего близость социальных позиций обоих мыслителей. Оба они, будучи представителями «националистами угнетенной нации», выступают против насаждения европейских «культурных образцов» (а таковым представляется им в области этики утилитаризм, активно насаждавшийся рядом представителей колониальной администрации)²⁹. С другой стороны, они отнюдь не за простое следование обветшалой традиции. В этом смысле характерно следующее высказывание Тилака: «Точно так же как стародавние и ортодоксальные мнения и их сторонники страдают односторонностью, новые, воспитанные в англійском духе «реформаторы» односторонни и догматичны»³⁰. Еще более решительно высказывается по поводу традиций Ауробиндо: «Нередко задачей человека морали является борьба с обычаями общества, в котором он живет, их активное отвержение, разрыв с бытующими социальными нормами и утверждение новых норм»³¹. Все это следует иметь в виду, тем более что в современной англо-американской литературе встречается порою противопоставление «крайних» и либералов исходя прежде всего не из радикальности их оппозиции к колониализму, а из их отношения к реформам, осуществлявшимся колониальной администрацией. При таком подходе реальные исторические соотношения резко «перекашиваются»: «крайние» характеризуются

преимущественно как консерваторы, а «умеренные» — как подлинные сторонники прогресса³². В действительности дело обстоит как раз наоборот, поскольку противоречие между английским империализмом и индийским народом было *главным, определяющим* противоречием в общественной жизни Индии начала века³³.

Следует отметить, что и Тилак, и Ауробиндо (вслед за Вивеканандой), по существу, неправоммерно отождествляют понятия «утилитаризм» и «материализм» в этике³⁴. Оба они противопоставляют натуралистическому пониманию человека спиритуалистической. Оба они порою «огрубляют» позицию своих противников. И все же нередко они попадают в цель, критикуя абсолютизацию утилитаристами понятия пользы в ущерб иным этическим категориям, неудовлетворительность построения этики на основе абстрактных представлений о неизменной эгоистической природе противостоящих друг другу индивидов, ограниченность «торгашеской» морали, основанной на принципе «дать, чтобы взять» (give and take), и т. д.

Есть нечто общее и в интенциях Тилака и Ауробиндо при критике попыток обосновать правильное поведение с помощью неких неизменных и годных в любых ситуациях моральных идеалов. Тилак вполне мог бы подписаться под словами Ауробиндо о том, что «мораль войны отлична от морали мирного периода»³⁵.

У Тилака критика данного типа моральной регуляции (в качестве гипотетически «высшего») связана с критикой интуиционизма в этике. Интересно, что он частично солидаризируется с «материалистическими» доводами против интуиционизма. А именно, с позиций этого последнего невозможно объяснить релятивность моральных предписаний в различных обществах, их изменчивость, конфликты между моральными предписаниями и т. д.³⁶

Однако главное при критике «жесткого» морализма — в уже указанном выше различии морали в принципиально несходных ситуациях, т. е. различие «морали мира» и «морали войны» (включая и борьбу с навязанным извне колониальным режимом). Правда, в самой «Гита Рахасье» этот аспект морального учения Тилака не выявлен достаточно ясно. Здесь речь идет о таких «бытовых» случаях, когда употребление насилия оправдано в борьбе с насильниками (несмотря на, в общем-то, сохраняющийся, но не применяемый в данном случае идеал ахимсы) или сокрытие истины оправдано перед лицом бесчинства и требова-

тельства (несмотря на опять-таки сохраняющийся в общем виде идеал сатья)³⁷. И все же индийским читателям Тилака (и в особенности тем, кто был знаком с его политической деятельностью) было достаточно ясно, что за этими «бытовыми» иллюстрациями скрывается и другой, более глубокий план рассмотрения проблемы. Так, образцом карма-йогины в «Гита Рахасье» является Шиваджи — национальный герой маратхов³⁸. В конце XVI в. он достиг значительных успехов в борьбе с моголами, используя при этом широкий арсенал средств — от беспощадных военных действий до хитроумного обмана противника³⁹.

Данный исторический экскурс Тилака не был чем-то случайным. Дело в том, что начиная с 1895 г. он выступает в качестве инициатора ряда массовых празднеств в Махаращре, посвященных памяти Шиваджи. Празднества эти проходили в обстановке значительного обострения антианглийских настроений. И вот в своих речах во время организуемых им фестивалей Тилак не только именуется Шиваджи «знатоком веданты» и ее «применителем на практике», но и одобряет (ссылаясь на «Гиту») применяемые им средства в борьбе с чужеземными захватчиками⁴⁰. Небезынтересно отметить, что политическую подоплеку интерпретации «Гиты» у Тилака, «проступающую» при обсуждении *сатья* и *ахимсы* и «пределов» их применения, хорошо понял его будущий оппонент Махатма Ганди⁴¹. Речь шла о соотношении цели и средств в политической борьбе. И в решении этого вопроса Тилак далек от пуризма или ригоризма при выборе средств. И все же было бы упрощением причислять его к сторонникам теории, оправдывающей любые средства для достижения благой цели⁴². В «Гита Рахасье» Тилак настаивает на необходимости минимализировать число отступлений от предписаний сатья и ахимсы, учитывать неизбежный вред таких отступлений, даже когда с помощью их устраняется большее зло, и т. д.⁴³ Осознавая возможность «прикрытия» весьма прозаических и своекорыстных устремлений под личиной преследования высоких целей, Тилак стремится опереться на выдвигаемый в «Гите» идеал совершенного человека — «стхита праджня» («обладающего устойчивым разумом») ⁴⁴. По Тилаку, именно такой человек, будучи начисто лишен эгоистических соображений, лучше всего подготовлен к тому, чтобы оперировать всеми необходимыми средствами борьбы, тщательно взвешивая их, избегая субъективных преувеличений и злоупотреблений, не впадая

в панику при неудачах и не обольщаясь успехами и т. д. К тому же он призвал подавать тем самым пример всем остальным, «увлекая» их собственным типом поведения.

В общем, можно согласиться с теми, кто считает, что пропаганда таких «воплощений» упомянутого идеала, как Шиваджи, в условиях тех лет была призвана воодушевить участников освободительного движения и преисполнить их доверия к своим лидерам⁴⁵. В то же время бросается в глаза весьма неисторическая трактовка деятельности Шиваджи, который при всех его заслугах в деле борьбы за независимость страны оставался типичным представителем маратхской феодальной верхушки. Выдвигаемый Тилаком идеал с неизбежностью вел к такого рода метафизическому «переряживанию» исторических персонажей: ведь он не только обосновывался с помощью спиритуализма, но и был связан с сугубо *утопическими* представлениями. Характерно, что Тилак (вслед за «Гитой»), выступая за преодоление эгоистической ориентации индивидов, считает возможным такое преодоление при сохранении классового деления общества. Это ярко выявляется в его трактовке дхармы как высшего регулятора человеческого поведения.

Следуя наметившемуся еще в «Махабхарате» делению, Тилак различает два аспекта в понятии дхармы. С одной стороны, речь идет о так называемой мокшадхарме, или о пути, ведущем к четвертой «жизненной цели», с другой — об определенном типе этической и социальной регуляции⁴⁶. Оба аспекта совпадают в идеале стхитапраджни: это и «освобожденный при жизни» (дживанмукта), и высший моральный образец. В чем же суть упомянутой этической регуляции? Вслед за «Гитой» Тилак определяет ее как бескорыстную деятельность, направленную «на благо всех существ» (сарвабхутахита) или на обеспечение «общественного благополучия» (локасамграха)⁴⁷. Поясняя эту достаточно расплывчатую формулировку, он подчеркивает необходимость обеспечения некоего оптимального функционирования общества при сохранении традиционных устоев и упрочении связей между его различными слоями (характерно, что и «дхарма» и «самграха» означают именно «удерживание единства», «сплочение»)⁴⁸. В качестве примера такого рода дхармы Тилак приводит отстаиваемую в «Гите» систему обязанностей четырех варн. И тут важно учесть ряд обстоятельств, чтобы точно определить его позицию (включающую *элементы* традиционализма, но

не сводящуюся к ним). Во-первых, характерно, что Тилак говорит о «варнашрама дхарме» именно как о примере, отмечая существование иных социальных структур (также направленных, по его мнению, на достижение «локасамграхи») и оставляя открытым вопрос об оптимальной структуре общества в современный период⁴⁹. Во-вторых, «релятивизируя» таким образом значение «варнадхармы», Тилак в то же время ищет некий инвариант, скрытый за конкретными социальными структурами (включая варновую)⁵⁰. Таким инвариантом оказывается, с его точки зрения, разделение труда в соответствии с «природными» особенностями индивидов. В этом смысле Тилак выступает за сохранение не столько сословно-кастового, сколько классового деления общества. Средством же «гармонического» сочетания интересов соответствующих классов он считает так называемую атмаупамью⁵¹, или осознание — в духе «Гиты» — всеобщей «укорененности» в единой духовной основе (атмане). В-третьих, оставляя за рамками своей работы вопрос о конкретных направлениях видоизменения традиционной структуры индийского общества, Тилак всячески подчеркивает необходимость его *саморазвития* и *самоусовершенствования*⁵². И в данном случае «Гита Рахасья» явно перекликается с политическими выступлениями Тилака, в которых он недвусмысленно подчеркивал, что «дхарма лишена смысла в отсутствие свараджа» и что «сварадж — естественное последствие «карма-йоги»⁵³. Упомянутые аспекты учения о дхарме недвусмысленно характеризуют Тилака как представителя буржуазной идеологии «национализма угнетенной нации»: (I) главной политической целью объявляется национальная независимость (сварадж), (II) на основе свараджа признается возможность движения к совершенному обществу (дхармарадж), (III) отмечается, что это усовершенствование не должно упразднить классового деления общества и его следует проводить мирно (в отличие от борьбы за сварадж, где насилие допустимо).

Еще более ярко политический смысл новой трактовки идей «Гиты» выявился в статьях и выступлениях другого представителя «крайних» — соратника Б. Г. Тилака (в начале XX в.) — Ауробиндо Гхоша. Можно выделить три наиболее существенных аспекта интерпретации «Гиты» в духе провозглашенного им «политического ведантизма».

Во-первых, признавая национальную независимость главной целью деятельности карма-йогинов, Ауробиндо

истолковывает в духе «служения нации» основные понятия, употребляемые в «Гите» (да и в веданте вообще). Он спрашивает: «Как можем мы жить для свараджа?» И отвечает: «Оставив идею собственного Я и заменив ее идеей нации»⁵⁴. Это и есть, продолжает он, подлинная *त्याга* (оставление плодов действия) и истинная *мумукштва* (стремление к духовному освобождению). Но нация, по Гхошу, не только главный ориентир в духовном горизонте карма-йогинов. Она сама возводится в ранг своего рода «суперсубъекта». Гхош говорит о «трех телах» нации, употребляя при этом понятия, разделявшиеся всеми различными ведантистами, — карана шарира, сукима шарира, стхула шарира, и трактуя их как духовное, разумное и телесное бытие народа⁵⁵. Это дает ему возможность говорить о мокше как об освобождении Индии, йогической практике (садхане) — как методе борьбы с англичанами (бойкот, свадеши), майе — как совокупности иллюзорных представлений, мешающих достижению нацией свободы, и т. д.⁵⁶ Этот своеобразный словарь «политического ведантиста» включал в себя десятки переосмысленных традиционных понятий. Мы не будем проследивать во всех деталях особенности их новой интерпретации. Уже из сказанного вполне ясна основная интенция Ауробиндо — использовать в политической борьбе мощную духовную традицию веданты, «освящая» тем самым злободневные политические лозунги. Характерно, что в качестве своих предшественников, подготовивших подобного рода использование ведантистских понятий, Ауробиндо называет представителей формирующегося в XIX в. неоведантизма (выделяя в особенности Вивекананду)⁵⁷.

Во-вторых, Гхош считает, что «Гита» дает прочную основу для воспитания высоких моральных качеств у участников борьбы за освобождение Индии. Их решимость могут колебать неудачи, неизбежные в единоборстве с более сильным поначалу противником⁵⁸. «Гита», рекомендуя исполнять долг независимо от результатов действия, тем самым вселяет в сердца карма-йогинов, борющихся за независимость отечества, веру в конечный успех их борьбы.

Другим важным качеством борца за независимость, по мнению Гхоша, должна быть готовность к жертвенному служению долгу: «Работа, направленная на освобождение нации, — великая и священная жертва»⁵⁹. И здесь выступает на первый план такой аспект карма-йоги, как требования личного бескорыстия.

Наконец, в ходе борьбы на карту может быть поставлена сама жизнь борющихся. Поэтому «бесстрашие — это третье, что необходимо иметь в виду, и оно является лишь другим наименованием веры и бескорыстия. Что могут сделать все суды и правительства находящемуся внутри вас вечному, недоступному рождению и смерти духу? Его нельзя заключить в тюрьму или сослать на галеры»⁶⁰. Итак, старый довод Кришны о бессмертии души как основе бесстрашия, по Гхошу, должен был укрепить сердца узников английских тюрем...⁶¹

Третий аспект интерпретации «Гиты» в ранних работах Гхоша — вывод о моральной оправданности насилия в политической борьбе за независимость⁶². Не ограничиваясь общей постановкой вопроса, Гхош достаточно подробно разрабатывает учение о различных методах борьбы с колониальными властями. Таких методов, с его точки зрения, три. Движение «пассивного сопротивления» по образцу движения Парнелля в Ирландии (неуплата налогов, бойкот правительственных учреждений и т. д.). «Активное» или «агрессивное» сопротивление по образцу русской революции 1905—1907 гг. (демонстрации, забастовки, стачки). И наконец, прямое вооруженное восстание⁶³. Характерно, что сам Гхош считает именно последний путь лучшим из всех (при наличии соответствующих условий). Для Индии, однако, он признает целесообразным (в первой декаде века) путь «пассивного сопротивления»⁶⁴. В то же время Гхош ясно видит границы последнего и отмечает, что, как только колониальная администрация перейдет к прямому насильственному подавлению движения, на повестку дня для всех его участников встанет вопрос о переходе к контр-насилию и к методам «активного» сопротивления⁶⁵.

Уже в первую декаду XX в. в связи с деятельностью Тилака и Ауробиндо Гхоша явственно обнаружилась позитивные и негативные аспекты «политического ведантизма». С одной стороны, представителям его удалось, апеллируя к религиозным чувствам миллионов индийцев, сплотить значительную массу населения в совместной антиколониальной борьбе. С другой — религиозно-идеалистическое облачение освободительных идей нередко вело (помимо воли Тилака и Ауробиндо, всячески настаивавших на веротерпимости) к обострению коммуналистских распрей между индусами и мусульманами, препятствовало росту классового самосознания рабочих и крестьян Индии, а в условиях спада движения приводило порой его участников

к отходу от него и к выдвинуто на первый план мистических сторон веданты (ярчайший пример — отход Аурубиндо от прямого участия в борьбе и отъезд его в 1910 г. в Пондшерри для «решения» задачи «духовного усовершенствования» Индии и человечества).

Еще более ярко эти противоречивые аспекты использования религиозно-идеалистического наследия в процессе освободительной борьбы выявились в деятельности Махатмы Ганди. Уже в 1909 г. этот молодой индийский юрист, получивший известность благодаря своей борьбе против расовой дискриминации в Южной Африке, но отнюдь не являющийся пока заметной политической величиной в самой Индии, выступает с примечательным политическим памфлетом «Хинд сварадж»⁶⁶. Ганди высказывается здесь против обоих главных направлений ИНК: и «крайних», и «умеренных»⁶⁷. Но отнюдь не потому, что он противник независимости Индии, — наоборот, он горячий ее сторонник. Но, с его точки зрения, тогдашние лидеры ИНК неверно понимают суть свараджа и ошибаются в вопросе о средствах его достижения. Что касается сути, то сварадж, по Ганди, должен состоять не просто в политической независимости, но в обретении Индией утраченного ею собственного «лица», национальной специфики. В поисках ее Ганди обращается к классической древности, противопоставляя ее современной «машинной» цивилизации. Эта последняя представляется ему своего рода «болезнью». И Ганди всячески отстаивает идею «выздоровления», возвращения к «подлинной» цивилизованности. Последняя предполагает, с его точки зрения, отказ от «засилья машины», «власти денег», «погони за наслаждениями», эгоизма и аморализма и соответственно «возрождение» морали и религии, возврат к «простоте нравов», к преимущественно деревенской, а не городской цивилизации, к патриархальному единству людей в противовес их нынешнему взаимоотношению и т. д. Перед нами типично мелкобуржуазная, а еще точнее, крестьянская утопия⁶⁸. Что касается средств достижения мыслимого таким образом свараджа, то Ганди решительно против таких «европейских» методов, как петиции или насильственная борьба. В противовес обим позициям он выдвигает идею «морального возрождения» нации и «морального противостояния» колонизаторам. По его мнению, оба процесса должны идти «рука об руку» (и в этом смысле борьба за сварадж и дхармадж для Ганди принципиально совпадают).

Вернувшись в 1915 г. в Индию, Ганди становится (с 1919 г.) фактическим (хотя и не формальным) лидером ИНК да и индийского национально-освободительного движения вообще. Этому отчасти способствовали и его личные свойства, такие, как близость к рядовым индийцам в «словах, мыслях и делах» (если воспользоваться традиционной формулой), его незаурядный организационный талант, его умение тысячами нитей связать частные интересы различных слоев населения с национальными, сплотить эти слои в общем патриотическом порыве через самые разнообразные починь⁶⁹. Но главное состояло в том, что Ганди выработал и дал мастерские образцы применения специфического метода политической борьбы — так называемой *сатьяграхи* (досл. «упорство в истине»). Метод этот предполагал активное, но ненасильственное сопротивление колонизаторам в различных формах (включая бойкот правительственных учреждений, иностранных товаров, отказ от уплаты налогов). Успешное проведение сатьяграхи предполагало соблюдение целого ряда условий: тщательная моральная и организационная подготовка кампании, соблюдение ряда фундаментальных правил (включая непременно гласность осуществляемых действий), выполнение требований своего рода «дисциплинарного кодекса», постепенность в наращивании борьбы (переговоры, инсруктаж «групп действия», агитация, выдвижение ультиматума, несотрудничество, «перехват» функций правительства и т. д.⁷⁰). Все это важно подчеркнуть, поскольку по форме многие из кампаний Ганди весьма сходны с теми, которые применялись в начале века — в период «свадешии». Своеобразие тактики Ганди состояло как раз в использовании глубоко продуманной «техники», обеспечивающей массовое развертывание движения с одновременным удержанием его в ненасильственных рамках. Именно это и сделало Ганди наиболее подходящим, с точки зрения национальной буржуазии, лидером ИНК: он был достаточно радикален для эффективной оппозиции колониальным властям и в то же время достаточно осторожен, чтобы не допустить перерастания конфликта с ними в борьбу не только с чужеземными, но и с «отечественными» привилегированными классами. В этом использовании национальной буржуазией крестьянской по своим истокам идеологии гандизма, в сущности, не было ничего необычного или неожиданного. По словам Ленина, «главный представитель или главная социальная опора этой, способной еще на

исторически прогрессивное дело азиатской буржуазии — крестьянин»⁷¹.

Необходимость «морального сплочения» участников сатьяграхи да и вообще понимание этой последней как своего рода «морального противостояния» противнику обусловили особый интерес Ганди к принципам морали вообще и своего рода *политической морали* в частности. Но таковые в сознании миллионов индийцев (и в особенности крестьян) не могли выступать иначе, как в религиозном облачении. Соответственно в центре философии Ганди проблемы, связанные с религиозно-идеалистическим обоснованием морали. Вообще говоря, философия эта представляет собой довольно сложный синтез идей, почерпнутых из весьма различных — и не только индийских — источников (среди мыслителей, повлиявших на Ганди, такие, как Рескин, Торо, Толстой)⁷². Нас будет здесь интересовать лишь *ведантистская* «составляющая» в структуре этой философии. Она наиболее четко вырисовывается в связи с интерпретацией Ганди «Бхагавадгиты». Со времени первого знакомства с поэмой (1889) и до самого конца жизни «Гита» постоянно оставалась для него самым любимым, глубже всего почитаемым и чаще всего используемым священным текстом. Достаточно сказать, что Ганди специально изучил санскрит, чтобы читать «Гиту» на языке оригинала, и ежедневно читал несколько ее шлок. В своих статьях и выступлениях он обращается к «Гите» постоянно и по самым разным поводам. Но наиболее концентрированно характерная для Ганди интерпретация «Гиты» нашла свое отражение в трех изданиях. Первое — это перевод «Гиты», выполненный Ганди и опубликованный с разъяснениями его секретаря М. Десаи; второе — комментарий к «Гите» в форме поучений, обращенных к членам «Сатьяграха ашрамы» в Сабармати (1926); третье — опубликованный после смерти Ганди сборник, включающий наиболее типичные из его высказываний о поэме⁷³.

Интерпретация «Гиты» у Ганди во многом *продолжает* линию, намечившуюся еще в работах неоведантистски ориентированных мыслителей XIX в. В своем комментарии к «Гите» Ганди отстаивает ряд положений, сближающих его, в частности, с Рамакришной и традицией «бхедабхеды»: о реальности как личной, так и безличной формы Брахмана, о реальности пространственно-временного континуума и охватываемого им многообразия и в то же время о единой вневременной «подоснове» его⁷⁴. В то же время

у Ганди веданта принимает еще более «размытые» очертания, чем у мыслителей XIX в.: он не только характеризует себя как сторонника синтеза всех трех основных видов веданты (от адвайты до двайты), но и переходит от формулы «Бог — истина» к формуле «Истина — бог» (стремясь к «универсальному» синтезу, позволяющему в духе терпимости вести диалог не только с представителями различных вероучений, но и с соблюдающими правила традиционной морали атеистами)⁷⁵.

Подобно другим представителям неоведантистской традиции, Ганди выступает (в комментарии к «Гите») с позиций религиозного и социального реформаторства (так, он критикует традиционное учение о жертвоприношениях, выступает против деления каст на низшие и высшие и в особенности против «неприкасаемости»)⁷⁶.

В ряде отношений близок Ганди в своей трактовке «Гиты» и к «Гита Рахасье» Тилака. Так, он присоединяется к тилаковскому антиквиезму, к его оценке первостепенности учения о бескорыстном действии в «Гите»⁷⁷. Читая «непривязанность» (анасакти) к плодам действия центральным понятием «Гиты» (и именуя ее учение «анасакти-йогой»)⁷⁸, Ганди в то же время резко предостерегает от квиетистских трактовок этого понятия (в духе Шанкары)⁷⁹. В полном согласии с Тилаком Ганди настаивает также на необходимости прежде всего светских и общественно полезных дел для практикующих карма-йогу. У Ганди (в соответствии с его идеалами) это принимает (в комментарии к «Гите») форму проповеди всеобщей обязательности физического труда, и в частности ручного прядения — кхадхи⁸⁰. Согласен Ганди с Тилаком и в том, что к числу этих светских дел принадлежит также и политика и, более того, главная задача карма-йогинов в современной Индии — сварадж⁸¹.

Разногласия с Тилаком возникают у Ганди тогда, когда речь заходит о применении моральных принципов *правдивости* (сатья) и *ненасилия* (ахимса) в политической борьбе⁸². С точки зрения Ганди, оба этих принципа должны неукоснительно соблюдаться в ходе сатьяграхи для достижения моральной победы над противником. Такая победа представляется ему важнее «физической», поскольку в результате ее противник лишается лучших из своих сторонников да и поддержки лучшей части собственного «я»⁸³. Интересно, что в этой связи Ганди применяет ведантистско-пантеистический принцип «все во всем» (в дан-

ном случае «благое — в злом») к морально-психологической трактовке сатьяграхи.

Для Ганди «сатья» и «ахимса» неразрывно связаны (как цель и средство, «корень» и «плод» и т. д.)⁸⁴. Ввиду многоаспектности понятия сатья (включающего, по крайней мере, онтологический, гносеологический и этический аспекты)⁸⁵ эта связь выступает на разных «уровнях». В объективно-идеалистической онтологии Ганди «сатья» — истинное бытие (Брахман), а значит, синоним всеединства (в противовес разобщенности), любви (в противовес ненависти), утверждения жизни (в противовес ее уничтожению)⁸⁶. В не чуждой элементов релятивизма гносеологии Ганди «сатья» — некий недосыгаемый для нас предел «частных» и «конечных» истин, познание чего должно, по его мнению, вести к терпимости по отношению к мнениям оппонентов и к отказу от насильственного насаждения собственных (всегда несовершенных) мнений⁸⁷. Наконец, в моральной сфере, по Ганди, в защите с помощью насилия нуждается не истина, а ложь, маскирующаяся под истину: «ложь — мать насилия»⁸⁸.

Нетрудно убедиться в абстрактности и неисторичности моральных рассуждений Ганди. Но нельзя не видеть и того, что в его рассуждениях на свой лад отразились вековые мечты индийских крестьян о золотом веке. И не случайно Ганди обращается к великим народным сказаниям, воплощавшим эти мечты, — «Махабхарате» и «Рамаяне» в поисках поддержки для своих моральных принципов⁸⁹. Ищет он эту поддержку и в «Гите».

При этом Ганди сталкивается, однако, с весьма характерной трудностью: ведь «Гита», в сущности, санкционировала применение насилия в целях поддержания сословно-классового порядка (варна-ашрама дхарма). Тут-то и выявляется вся слабость абстрактно-неисторического подхода к морали (и памятникам этической мысли). Чтобы как-то справиться с этой трудностью, Ганди вынужден пускать в ход целый арсенал теоретических средств (прибегая порою к довольно надуманным построениям). Так, он объявляет, что рассказ о битве на Курукшетре следует трактовать не как легенду (и не как историческое описание), а как аллегорию. С этой точки зрения Курукшетра — человеческое тело, Арджуна — воплощение «высших», а Дурьйодхана — «низших» побуждений в человеке и т. д.⁹⁰ Любопытно, что искусственность такой трактовки усматривал даже Аурубиндо, в поздний период своего творчества

сам нередко прибегавший к сложной мистической символике при интерпретации «Гиты»⁹¹.

Впрочем, эту искусственность сознает и сам Ганди. И тогда он прибегает к иным средствам согласования своей позиции с позицией «Гиты». Одно из них — неортодоксальная теория эволюции в понимании смысла священных текстов (с этой точки зрения их подлинное понимание обнаруживается не «у истоков», не в древности, а с ходом времени). По словам Ганди (а речь идет об авторе «Гиты»!), «поэт, когда он пишет, не сознает всех интерпретаций, которые могут быть даны его творению. Красота поэзии в том, что творение превосходит поэта...»⁹². В сказанном немало верного: великие творения искусства действительно обладают «тайной метаморфозы», оборачиваясь с ходом времен к тем, кто их воспринимает, все новыми сторонами. Но суть этого процесса можно понять, лишь обращаясь к происходящим социально-историческим изменениям, к анализу того, как повлияли они на читателя, обусловив изменение его установок по отношению к культурному наследию. Для Ганди же главное не это, а личный «духовный опыт» и некое более пристальное «всматривание» в суть якобы вечных (но не сразу постигаемых) моральных истин. Признавая всю новизну и необычность своего истолкования «Гиты», Ганди как раз и стремится опереться именно на упомянутый «опыт»⁹³.

Пожалуй, наиболее интересной попыткой согласовать собственную позицию с исходной установкой «Гиты», попыткой, проливающей свет и на само понимание ахимсы у Ганди, является его разъяснение о связи *ненасилия* и *силы*. С точки зрения Ганди, Кришна осуждает отказ Арджуны от участия в битве потому, что такой отказ обусловлен не духовной силой, а слабостью (сомнениями, унынием, жалостью по отношению к родственникам). Между тем подлинная ахимса несовместима со слабостью⁹⁴. Она требует, по Ганди, силы и бесстрашия. У этих мыслей Ганди есть примечательная предыстория. Еще в конце XIX в. Вивекананда выступил с осуждением «ненасилия слабых», подчеркивая, что насильственное сопротивление злу лучше, чем такой тип ненасилия (хотя и не лучше, чем некое «совершенное» ненасилие)⁹⁵. Интересно, однако, что впоследствии экстремисты и Ганди сделали прямо противоположные выводы из этого тезиса Вивекананды. Экстремисты настаивали на его *средней* части и на оправданности насилия в борьбе за независимость. Ганди настаивает на

части *завершающей* и на необходимости опереться на «ненасилие сильных».

По Ганди, «ненасилие», основанное на слабости и трусости, не есть подлинная ахимса; более того, слабость и трусость представляют собой в сущности то же насилие, только скрытое и замаскированное: «Человек, который, столкнувшись с опасностью, ведет себя подобно мыши, справедливо именуется трусом. Он лелеет насилие и ненависть в своем сердце и убил бы своего врага, если бы не получил вреда при этом. Он чужд ненасилию»⁹⁶. Таким образом, постановка проблемы существенно меняется: на поверхности речь идет о выборе между *двумя видами ненасилия*, с одной стороны, и насилием — с другой, в глубине — о противопоставлении ненасилия *двум видам насилия* (причем «замаскированное» насилие оказывается худшим). Отсюда и формула: «Ненасилие и трусость — противоречащие понятия. Ненасилие — величайшая добродетель, трусость — величайший порок»⁹⁷.

Во всех этих рассуждениях явно проступает связь учения Ганди об ахимсе с учением о *сатьяграхе*. Ведь последняя мыслится им отнюдь не как пассивное непротивление злу, а как мужественное противостояние ему, включающее готовность умереть, но не отступить перед грубой силой. Именно в этой связи и вырисовывается специфика отстаиваемого Ганди учения об ахимсе, его отличие от традиционных пониманий данного идеала в школах индийской религиозно-философской мысли⁹⁸. Отзвуки традиционных идей мы находим в работах Ганди (в том числе и посвященных «Гите»). Так, подобно джайнам, он выступает против насилия по отношению к животным (включая и опасных для человека хищников и змей), подчеркивает неизбежность ряда «ограничений» идеала ахимсы в обыденной жизни, подобно классическим представителям веданты, обосновывает идею ахимсы как «устойчивой» (дхарана) дхармы с помощью ссылки на единство атмана всех существ⁹⁹. Но за сходствами не менее явственно проступают различия. В отличие от джайнов Ганди считает, что, если выбор идет между нанесением вреда людям или животным, следует предпочтительно учитывать интересы людей. В этой связи нельзя не согласиться с А. Д. Литманом, отмечающим антропоцентристскую в целом ориентацию Ганди¹⁰⁰. Далее, система практических ограничений идеала ахимсы в обыденной жизни у джайнов предполагала сужение возможных сфер дея-

тельности, профессий, занятий сторонников этого идеала. Ахимса, таким образом, выступала в качестве идеала для части общества; согласно же Ганди, она «может и должна быть практикуема обществом в целом»¹⁰¹. Что касается сфер общественной жизни, то Ганди, как мы уже видели, стремится сделать ахимсу руководящим принципом даже в такой как будто «противопоказанной» ей области, как политика. Но если Ганди существенно отличается в трактовке ненасилия от джайнов, то не менее существенны и его отличия от классического ведантизма (и от точки зрения «Гиты»). Ведь в «Гите» «всеобщий долг» мыслится как идеальное дополнение «варнадхармы», которое должно «смягчить», но не изменить принципиально способ осуществления последней. Так, насилие в личных целях аморально, а в сословных (варновых) — оправданно... Для Ганди же речь идет именно о принципиальном устранении насилия из жизни общества, к чему должна была привести Индия, по его убеждению, практика сатьяграх, осуществляемых в ходе борьбы за свададж.

И тут явственно выступает перед нами принципиальная слабость политической и социальной программы великого индийского мыслителя. Ганди не только абсолютизировал мирные средства борьбы за независимость в ущерб иным, но и считал возможным мирное решение конфликта между эксплуататорами и эксплуатируемыми классами. Действительность нанесла его надеждам жестокий удар: в период обретения независимости, начало которого совпало с концом жизни Ганди, этот конфликт не только не был решен, но и чрезвычайно обострился, обусловив вспышки коммуналистских страстей и насилия¹⁰². И дело было не в несовершенстве «техники» сатьяграхи, как склонен был думать сам Ганди, а именно в утопичности упомянутых надежд.

Утопия, в сущности, была постоянной спутницей «политического ведантизма», принимая лишь различные формы и по-разному сочетаясь с теорией и практикой политической борьбы. Так, в социальном идеале его «предтечи» — Свами Вивекананды, писавшего о грядущем «царстве шудр» и о необходимости ликвидации всех привилегий, можно проследить ряд сходств с европейским утопическим социализмом. У Ганди (и отчасти у раннего Ауробиндо) — крестьянский или «мелкобуржуазный» социализм. У позднего Ауробиндо (а отчасти уже у Тилака) выдвигается идеал примирения классов в рамках своего рода консервативного, или «буржуазного» социализма¹⁰³.

Что касается отношения соответствующих идеалов к практике борьбы за независимость, то у Вивекананды выступает идея *союза* между движениями за национальное и социальное освобождение: у Тилака борьба за сварадж должна предшествовать преобразованиям и усовершенствованиям общества (и достижению дхармараджа); у Ганди наблюдается стремление интерпретировать подлинный сварадж как дхармарадж и «объединить» борьбу за то и другое в рамках общей концепции «морального усовершенствования» нации; наконец, у позднего Ауробиндо проблема спиритуалистически толкуемого дхармараджа выступает на первый план, заслоняя сварадж и уводя от участия в политической борьбе. В последнем случае мы сталкиваемся с наиболее ярко выраженным религиозным мессианством, стремлением представить веданту как панацею от мировых зол, «ключ» к решению проблем не только индийского, но и европейского общества. Это в свою очередь ведет к попыткам «глобально» переосмыслить, преобразовать, модернизировать ведантистскую доктрину. Такая «модернизация» становится весьма существенным направлением в эволюции неоведантизма в XX в. И в этом смысле отъезд Ауробиндо Гхоша (1910) в Пондишерри для переосмысления ведантистской традиции (осуществленного им на страницах журнала «Арья») не менее символичен, чем обращение (в том же году) Тилака в тюремной камере к «Бхагавадгите» для обоснования «политического неоведантизма»...



Глава II

«МОДЕРНИЗАЦИЯ» ВЕДАНТЫ

Среди многочисленных «мессианских» организаций, возникших на почве Индии и распространивших свою деятельность на различные регионы мира, особую роль в истории неоведантизма сыграли две: основанная Вивеканандой (1897) «миссия Рамакришны» и основанный Ауробиндо (1926) «ашрам». Обе организации активно проповедуют идею «духовного синтеза» ценностей восточной и западной цивилизаций и в этой связи стремятся к сопоставлению не только реформированного и «очищенного»¹ индуизма с другими религиями, но и веданты (понимаемой в качестве глубинной сути индуизма) с современной европейской научной и философской мыслью. В результате такого сопоставления ведантистские идеи все чаще приобретают (порою внешне, а порою и по существу) нетрадиционный характер. Показательно, что если философские воззрения главных представителей ведантистской мысли XIX в. все еще можно (хотя и со значительными оговорками) соотнести с традиционно сложившимися типами веданты как их прообразами, то наиболее влиятельная в XX в. «интегральная веданта» Ауробиндо (если рассматривать ее структуру *в целом*) такого прообраза уже не имеет.

Правда, первоначально упомянутое сопоставление представляется самим его инициаторам, скорее, выявлением, экспликацией внутренних достоинств ведантистского учения, чем его видоизменением. Именно такова позиция Вивекананды. Последний стремится продемонстрировать якобы имеющее место «принципиальное соответствие» как выводов, так и методологических принципов *адвайты* и современной *науки*. При этом, однако, уже в самой постановке проблемы четко выявляется нетрадиционность неоведантистской ориентации. Ведь именно ограничение компетенции разума, подчинение его авторитету, спор со

сторонниками самостоятельного значения не основанных на шрути логических построений при истолковании мира в целом были столь показательны для Шанкары (стоит лишь вспомнить его полемику с санкхей по данному вопросу). И это было по существу методологическим размежеванием не только со свободным от авторитета исследованием в философии, но и с возможной ориентацией такого исследования на научные образцы². Поэтому знаменитая формула Вивекананды о веданте как «научной религии»³ при всей ее апологетичности была в то же время глубоко нетрадиционной, генетически связанной с просветительскими установками.

Отстаивая эту формулу, Вивекананда выдвигает ряд аргументов, которые стали в XX в. поистине «классическими», на протяжении десятилетий переключивая из одной неоведантистской работы в другую — вплоть до настоящего времени⁴. Эти выявившиеся у Вивекананды *типические* формы аргументации в пользу «согласования» веданты и науки включают в себя (I) подчеркивание преимуществ всякого (в том числе и идеалистического) пантеизма по сравнению с креационизмом, (II) «минимализацию» собственно религиозных аспектов веданты, (III) выдвижение на первый план «освоенных» ведантой элементов натуралистических учений, (IV) модернизацию натурфилософских схем, содержащихся в веданте, и, наконец, (V) поиски методологических соответствий между ведантой и научным знанием.

Присмотримся поближе к указанным формам. Пожалуй, наиболее настойчиво выдвигается Вивеканандой антитеза *пантеизм — креационизм*. С его точки зрения, трудности «согласования» религиозных и научных представлений в научном мире связаны именно с несостоятельностью креационизма. Последний, как подчеркивает Вивекананда, во-первых, вступает в противоречие с законом сохранения материи и энергии, во-вторых, связан с понятием «оконечной» во времени и пространстве Вселенной (вопреки достигнутой к XIX в. научной картине мира) и, наконец, в-третьих, не согласуется с восторжествовавшей (благодаря Дарвину) концепцией эволюции⁵. Poleмика Вивекананды с креационизмом порою напоминает нам знаменитые антитезисы кантовских «математических» антиномий⁶ «Если вы сможете установить начало времени, — пишет Вивекананда, — само понятие времени окажется полностью уничтоженным. Попробуйте представить себе нача-

ло времени, и вам придется мыслить о времени, протекшем до этого начала. Попробуйте представить себе границы пространства, и вам придется мыслить о пространстве вне этих границ. Время и пространство бесконечны, а следовательно, не имеют начала и конца»⁷. В целом эта полемика относится к числу наиболее сильных сторон аргументации Вивекананды. В связи с нею им выдвигается ряд *диалектических* идей: о взаимосвязи целого и частей (и отражении структуры целого в частях), о единстве и взаимопроникновении конечного и бесконечного, о «совпадении противоположностей» в абсолюте. Особенно настойчиво подчеркивается Вивеканандой пантеистический принцип «все — во всем» (в его «практической веданте» принцип этот выступает как основа всеобщей ответственности за каждого единичного человека, равно как и ответственности каждого за всех, а также неотъемлемости человеческого достоинства ввиду скрытого наличия бесконечного потенциала позитивных качеств за любым количеством «актуализированных» отрицательных проявлений)⁸. Порою мы находим у Вивекананды своего рода «ведантистское переложение» знаменитых формул Николая Кузанского. Так, бог предстает у него в качестве бесконечного круга, центр которого везде⁹ (человек при этом сравнивается с бесконечным кругом, центр которого фиксирован).

Однако, несмотря на сильные стороны позиции Вивекананды, выступающие в его полемике с креационизмом, его аргументация отнюдь не доказывает «совпадения» позиций веданты и науки по рассматриваемым вопросам. Во-первых, все упомянутые выше диалектические и антикреационистские рассуждения относятся с точки зрения адвайты (на позиции которой Вивекананда в главном остается) к уровню *вьяхарика*, к уровню же подлинного знания — «парамартхика» понятия движения, времени и пространства неприменимы. Во-вторых, и применяемые адвайтаведантой на уровне «вьяхарика» понятия чаще всего далеки от тех, которые применяются при построении научной картины мира. Так, понятие Ишвары, краеугольное в ведантистской картине мира, трактуется здесь в духе пантеизма: это духовное и сочетающее безличные и личные черты начало. В науке же «фундамент» мира материален и безличен. Стремясь как-то смягчить возникающее в этом пункте противоречие, Вивекананда прибегает ко второму из перечисленных выше средств аргументации, а именно к *минимализации* собственно религиозного со-

держания веданты. При этом он в духе реформаторства XIX в. отказывается от ряда традиционных религиозных представлений (о рае и аде, подчиненных божествах и т. д.). Бог обычно трактуется им (хотя и не всегда последовательно) как преимущественно безличное духовное начало. Но и эта минимализация (не говоря уже о духовности постулируемого первоначала) все-таки оставляет достаточно сталкивающихся с научной картиной мира представлений. Таково, например, ведантистское представление о тонкоматериальной душе мира (Хираньягарбха), равно как и о входящем в ее состав множестве «тонких тел» (сукшма шарира), необходимых для осуществления метемпсихоза. Подобно другим ведантистам Нового времени¹⁰, Вивекананда отнюдь не отказывается от понятий кармы, самсары, мокши (хотя и трактует их, как мы видели, достаточно своеобразно). И характерно, что сам он в какой-то мере осознает возникающие здесь противоречия между позицией науки и собственной позицией. В одной из своих работ он отмечает возражения, которые выдвигаются в связи с теорией переселения душ представителями точных наук, объясняющими врожденные особенности человека с помощью наследственности¹¹. Вивекананда вступает в полемику со сторонниками данной точки зрения, настаивая на необходимости «ограничить» представления о биологическом механизме наследственности, признав «дополнительный» механизм передачи свойств, осуществляемой в ходе переселения душ¹².

В то же время показательно, что Вивекананда пытается истолковать некоторые мифологические представления, связанные с учением о самсаре, в *натуралистическом* духе, одновременно модернизируя их. Так, движение душ по «пути предков» (питрияна), осуществляемое, согласно брахманистской мифологии, между луной и землей, сопоставляется им с модной на рубеже XIX и XX в. теорией «переноса» жизни с одних небесных тел на другие¹³. В более широком плане используются Вивеканандой действительно натуралистические по своему происхождению схемы, почерпнутые ведантой отчасти из ранних упанишад, а отчасти из санкхьи и применяемые ею при описании эволюции мира (после его порождения Брахманом). В частности, неоднократно делаются ссылки на схему развития элементов (по принципу «от тонкого — к грубому»), в которой первое место занимает эфир (акаша), а последнее — земля (притхиви). Характеризуя эту схему,

Вивекананда не только сопоставляет ее с концепцией эфира в европейской физике конца XIX в., но и утверждает, что ведантистская концепция является якобы лучше разработанной¹⁴. Не говоря уже о том, что учение об акаше не столько «разрабатывалось», сколько «включалось» в состав веданты и переосмысливалось ею, оно с самого начала развивалось в принципиально ином контексте, чем физическое учение, упоминаемое Вивеканандой. Чтобы понять его первоначальный смысл, надо обратиться к уже упоминавшимся параллелям упанишад (в частности, рядам «адхьятмика» и «адхидайвика»), процессу медленно и сложно протекавшей демифологизации космологических представлений в упанишадах и т. д. Разумеется, ни об экспериментальной основе, ни о научной теории здесь еще не может быть и речи. А значит, сопоставляя соответствующие учения, возникшие в столь различных контекстах, можно было бы самое большее говорить о «догадках» (какую, скажем, была насчитывающая тысячи лет «догадка» об эфире)¹⁵.

Тенденция к *модернизации* натуралистических учений упанишад, «освоенных» ведантой, оказалась в высшей степени устойчивой. В наши дни в ведийском каноне и в веданте пытаются найти современные космологические и космогонические представления, эйнштейновскую теорию относительности и т. д.¹⁶ Порою эти сопоставления основаны на явных передергиваниях. Так, частная теория относительности и адвайта-веданта сопоставляются на том основании, что в обеих отрицается абсолютность времени и пространства (причем «смазывается» то, что адвайта отрицает также и их объективность — на уровне «парамартхика») ¹⁷. Примечательно, что в сфере подобных модернизирующих представлений включали и марксизм. Так, один из современных ведантистских авторов находит главные идеи «Тезисов о Фейербахе» в... «Бхагавадгите»¹⁸. В этой связи следует отметить, что в 1975 г. в Дели была проведена конференция с участием виднейших теоретиков КПИ на тему «Марксизм и веданта». Участники дискуссии единодушно осудили концепцию Б. Дешпанде, нашедшую отражение в книге «Вселенная веданты», отвергнув следующие положения, резюмирующие суть упомянутой книги

(1) что марксистская диалектика была «открыта» ведантистами и достигла у них более высокого уровня, чем у основоположников марксизма;

(2) что борьба материализма и идеализма не суще-

ственна для истории индийской философии, и в частности для истории веданты,

(3) что новейшие открытия XX в (включая теорию относительности Эйнштейна) были наличны в учении ведантистов («опередивших», таким образом, Маркса и Энгельса)

(4) что веданта представляет собою недостижимую вершину человеческого мышления во все времена,

(5) что древние ведантисты могли предвидеть будущий ход событий, вплоть до установления социализма в мире;

(6) что все это было возможно благодаря интуиции,

(7) что классовая борьба, по существу, не имела места в Древней Индии и потому не существенна для истории древнеиндийской философии;

(8) что классики марксизма были «увлечены» ведантой и призывали к ее «распространению»¹⁹.

Нетрудно убедиться, что Бани Дешпанде не только смыкается с современными апологетами веданты, но и зачастую повторяет «зады» буржуазной историко-философской науки, вульгаризируя и доводя до абсурда ряд ошибочных установок по отношению к истории веданты, бытующих в немарксистской литературе (см. введение).

Среди «модернизаторских» приемов, употребляемых при попытках сближения веданты и современной науки, мы находим и методологические параллели между ними. Началом им также положил Вивекананда. С его точки зрения, веданту сближает с наукой апелляция к опыту как к источнику познания и стремление выявить скрытое единство во многообразии явлений²⁰. Отметим прежде всего, что в данном случае Вивекананда допускает отступление от традиционной адвайтистской позиции. С точки зрения Шанкары, как мы уже видели²¹, интуиция (анубхава) является, скорее, завершением познания, чем его источником (праманой в обычном смысле слова). Таким источником при познании Брахмана может быть лишь шрути. Не случайно Шанкара ополчается на трактовку йогического опыта как самостоятельного источника познания высшей реальности, а Вивекананда фактически разделяет такую трактовку.

Но этот отход от ортодоксии отнюдь не сближает в данном случае Вивекананду с наукой. «Опыт» как основа веданты в его понимании — это некое невыразимое переживание всеединства в «турии». Здесь — в отличие от

научного опыта — устраняется всякое соотношение с объектом (само понятие объекта становится бессмысленным). Здесь же — в отличие от научного опыта (и научного знания вообще) — речь идет об абсолютно (а не относительно и условно) непосредственном и беспрредпосылочном²²

Точно так же и о «единстве» миров веданте и науке говорится в принципиально разных смыслах. Во-первых, наука обосновывает не единство миров вообще, а его материальное единство²³. Во-вторых, это единство обосновывается ею посредством выявления глубокой взаимосвязи объективно существующих вещей, а не посредством редукции их к некоему предельно однородному недифференцированному началу (как стремится представить дело Вивекананда).

При всей слабости указанных методологических параллелей между наукой и ведантой (и с небольшими вариациями) сохранились до нашего времени²⁴. В то же время сближение науки и религии (на почве веданты), выразившееся в формулах Вивекананды о «научной религии» (или даже о «науке религии») — точки зрения ряда представителей ведантистской мысли XIX в., было явно чрезмерным. По словам С. Радхакришна (1888 — 1975), «религия — не наука, а церковь — не веданта»²⁵. В XX в. просветительские мотивы в неоведанте все больше отходят на задний план по сравнению с идеологическими. Наука перестает быть эталоном всяческого знания, и соответственно все более настойчиво подчеркиваются ее «недостатки» и «ограниченности». Тридцатилетия спустя после смерти Вивекананды С. Радхакришнан склонен относиться к результатам науки (даже введенной ей сфере неабсолютного) весьма скептически. С его точки зрения наука лишь оперирует символами вещей, а не обращается к ним как таковым, постигает разрозненные аспекты явлений, а не явления в их целостности. Абсолютизирует их количественную сторону в ущерб качественной и т. д.²⁷ По мнению Радхакришнана, наука может лишь описать главные этапы мировой эволюции (материя — жизнь — разум), но не объяснить ее, указать ее движущие причины и смысл, сделать понятной смену качественно отличных друг от друга степеней в ее ходе²⁸. Эти мысли прямо перекликаются не только с различными вариантами модных западноевропейских теорий «творческой», или «эмерджентной», эволюции, но и с новым иезуитским вари-

антом неоведантизма, возникшим в Индии во втором десятилетии XX в. Это — учение Ауробиндо Гхоша²⁹. И здесь мы сталкиваемся с более радикальной в собственном философском плане, чем у Вивекананды, модернизацией веданты. Если в XIX в. западноевропейские философские влияния на формирующийся неоведантизм чаще всего носят скрытый характер³⁰, а изменения ряда понятий веданты затрагивают, скорее их непосредственно социальный, чем общеполитический аспект, то уже в первые два десятилетия XX в. мы видим и попытку открытого выяснения соотношений индийской и западноевропейской философии, и попытку глобального переосмысления ведантистских схем (в целях синтеза культурного наследия Востока и Запада)³¹.

В первом отношении наибольший интерес представляет философская система Бхагаван Даса (1869 — 1958). В отличие от Ауробиндо это типично академический философ (его академическая карьера лишь изредка прерывается участием в политической жизни и выступлениями в виде своего рода консультанта руководства ИНК)³². Хотя творчество Даса и простирается на весьма обширный промежуток времени, но все главные его идеи высказаны во вполне определенный период. Это первое десятилетие XX в., когда вышли в свет такие основополагающие труды Даса, как «Наука о мире» (1904) и «Наука об организации общества» (1910)³³.

Название первой из них примечательно. Расшифровывая его, Дас выделяет такие аспекты искомого им «мира», как «умиротворение» духа, «снятие» конфликта между различными типами человеческих установок по отношению к действительности, примирение западной и восточной мысли (SP XII—XVI). Если первые две задачи вполне традиционны, то последняя явно относится к числу *неоведантистских*. Как же решает ее Дас? В первых шести главах своего труда он дает обзор главных восточных (индийских) и западных подходов к основной (с его точки зрения) философской проблеме соотношения *единого* и *многого*. Отметим сразу же, что, сформулировав таким образом эту проблему, Дас фактически «смазывает» оппозицию материализма и идеализма, относя материализм к одному из частных (и «неудачных») вариантов ответа на нее, так что в конце концов сопоставление восточной и западной мысли на деле сводится преимущественно к сравнению двух типов *идеализма*: веданты и немецкой классиче-

ской философии, в особенности философии Фихте и Гегеля³⁴. Дас перечисляет три наметившихся в индийской философии (и имеющих отчасти западные параллели) типа решения указанной проблемы. Это так называемая арамбха-вада (или, в его трактовке, «доктрина творения»), паринама-вада (или «доктрина эволюции») и, наконец, виварта-вада (или «доктрина иллюзорного происхождения»). Первая точка зрения является, по мнению Даса теистической и креационистской, вторая — охватывает совокупность материалистических (а на Западе также агностических и позитивистских) учений, третья же — представляет собою монистический идеализм. Отметим, что характеристика арамбха-вады как теистической точки зрения не вполне корректна, поскольку это учение было связано в сутрах вайшешики первоначально с созданием мира из атомов под влиянием незримой силы — адришты (и лишь позднее — под влиянием бога)³⁵. Дас, таким образом, «смазывает» материалистические и атеистические тенденции ранней вайшешики. Как бы то ни было, в виде «классических» индийских образцов трех упомянутых позиций выступают у него учения вайшешики, санкхьи и адвайты. Критикуя первую позицию, Дас выступает против «внеположности» бога и мира, выявляет трудности теодицеи, а также несостоятельность идеи творения мира из ничего (в западноевропейском варианте теологии). Критикуя вторую, он отмечает трудности, вытекающие из дуализма санкхьи, неправоммерно «проецируя» их на всякий материализм вообще, в том числе и европейский которому якобы неизменно присущи постулирование в виде самостоятельных начал силы и энергии). Интересно, что и главные противостоящие адвайте типы веданты Дас рассматривает в виде трансформации упомянутых «классических» образцов. Таким образом, адвайта Мадхвы соответствует типологически арамбха-ваде, вишишта-адвайта Рамануджи — паринама-ваде. Отсюда ясно, что адвайта Шанкары, с точки зрения Даса, представляет собою наивысший из трех главных видов веданты, поскольку данный вид развивается на собственной, а не на заимствованной основе. Но это отнюдь не значит, что сам он разделяет позицию Шанкары. С точки зрения Даса (SS 32—33), «иллюзионизм» последнего оставляет ряд неразрешимых затруднений: неясно, как показать возможность хотя бы и иллюзорного развертывания чего бы то ни было из абсолютно самотождественного и недифференцированного на-

чала, как примирить бескачественный и всеисключающий Брахман с майей?

Характерно, что, перед тем как попытаться дать собственный ответ на эти вопросы, Дас обращается (и в «Науке о мире» и впоследствии в «Науке о Я») к немецкой классической философии. Наибольшие симпатии вызывает у него при этом Фихте (SP 79—85. SA 36—37), учение которого представляется Дасу наиболее близким по духу веданте. В фихтевских трех основоположениях «Наукоучения» Дас усматривает самую адекватную из достигнутых на западе формулировок монистического идеализма. В то же время он полагает, что упомянутые основоположения должны быть представлены в виде «единого акта сознания», как бы «спрессованы» воедино. Дас полагает также, что фихтевский и гегелевский *типы диалектики* должны «дополнить» друг друга: первый является, с его точки зрения, «более *внутренним*», лучше всего показывая истоки мира, второй — «более *внешним*», лучше всего показывая его дальнейшую эволюцию и возвращение к себе духовного начала после свершившегося процесса его самоотчуждения.

Сам Дас считает, что искомое решение проблемы соотношения единого и многого достигается с помощью сформулированного им «речения» (*логион*): «*Aham etal pa*» («Я есть не это»), в котором якобы суммирована не только вся мудрость упанишад, но и «весь Гегель» совокупно с тремя основоположениями Фихте (SP 117—119). *Логиион* этот, по Дасу, представляет собою некую «трансцендентальную логику», наивысшее логическое выражение структуры «всеохватывающего» (*сапрапанча*) абсолюта, в котором объединены все противоположности, включая предельную (согласно Гегелю и согласно веданте) противоположность «бытия» и «ничто» (SP 151)³⁶ и который поэтому, строго говоря, конечным образом не описуем (бесконечным описанием его является тотальность «мирового процесса», ключ к коему дает *логион*). Структура *логиона* тринична: он охватывает *субъект, объект и отношение между ними* (по Дасу, диалектически противоречивое — позитивное и негативное, поскольку объект и полагается субъектом, и одновременно отрицается им по отношению к себе) Эта «первичная» триада служит основанием обширной цепи подчиненных триад. При построении данной цепи Дас явно испытывает влияние немецкого классического идеализма. Правда, сам принцип

триадичного ритма развертывания наметился уже в истоках ведантистской традиции (ср. триадичность всего континуума «вьяшти — самашти») ³⁷ Однако принцип этот существовал в данной традиции, скорее, в виде самого общего *регулятива*, отнюдь не определяя «жестко» и в деталях структурных подразделений исторически наличных ведантистских систем. Система же Даса строится именно как жестко осуществляющая принцип триадичности сверху донизу.

Помимо трех членов *логиона* в конструировании системы Даса активную роль играет традиционная триада атрибутов Брахмана: сат — чит — ананда. Так, сами члены *логиона* сопоставляются с упомянутыми атрибутами попарно: чит — «я», сат — «это», ананда — «есть не» (SP 237—238). Далее, троице атрибутов Брахмана соответствуют в «универсальной материи» ее компоненты (чит — саттва, сат — раджас, ананда — тамас), в «партикуляризированной материи» категории качества, действия, субстанции (чит — гуна, сат — карма, ананда — дравья), в «индивидуализированном сознании» психологические свойства знания, действия, воли (чит — джняна, сат — крия, ананда — иччха). Наряду со всеми этими триадами, относящимися к Я и не-Я, весьма важную роль в системе Даса (и в особенности в натурфилософской ее части) играют категории, связанные с отношением Я и не-Я (именуемым им также силой — шакти). Это прежде всего триада пространство — время — движение, каждый член которой в свою очередь включает ряд подчиненных триад (три измерения в пространстве, прошлое, настоящее и будущее во времени, возникновение, уничтожение и взаимопроникновение в движении и т. д.). Сюда же относится и триада действие — противодействие — причинность.

В «Науке о Я» Дас связывает созданную им триадичную систему категорий с развернутой *классификацией наук*, первый набросок которой мы находим уже в «Науке об организации общества» (см. SSO I 264—274)³⁸. Сообразно с «генеральной схемой» своей философии он подразделяет все науки на три группы: (I) науки о Я, (II) науки о взаимоотношении Я и не-Я и, наконец, (III) науки о не-Я

Каков же главный замысел указанной классификации наук? Дас (явно под влиянием классического немецкого идеализма) пытается отстоять представляющуюся в XX в. анахронизмом концепцию философии как «науки наук»

(SS 98), подчинить научное знание своей неоведантистской схеме, представить эту схему в виде некоей «мета-науки»

Правда, в «системе наук» Даса слышны и отзвуки просветительских тенденций в индийской философской мысли XIX в. Ведь Дас, подобно Вивекананде, является сторонником всеобщего образования. И классификация наук у Даса — это также и перечень того, что, с его точки зрения, необходимо изучать индийцам. В этом смысле показателен его интерес (как и у индийских просветителей предшествующего столетия) к естественнонаучным дисциплинам. Дас высказывает при этом ряд небезынтересных (в особенности в условиях тогдашней Индии) соображений о развитии естественных наук, подчеркивая их возрастающую математизацию, тенденцию к дифференциации и интеграции, к взаимодополнению знаний о микро- и мегамире (SS 86—87, 95).

При всем том религиозно-апологетические и индоцентристские установки по отношению к науке явно преобладают у Даса. Новейшая физика (включая квантовую механику и теорию относительности), согласно его интерпретации, иллюстрирует истинность веданты и индуизма (SS 79—86); всем перечисляемым им современным наукам не только даются санскритские наименования, но и объявляется, что они имеют древнеиндийские прообразы (в духе Даянанды), главные научные понятия оказываются якобы «зашифрованными» в традиционных религиозных текстах и т. д. Весьма характерным для Даса является переход от вивеканандовской формулы «научной религии» к формуле «религиозной науки»³⁹.

Религиозная апологетика сочетается у Даса и с преимущественно консервативными социальными установками. С одной стороны, он за политическую независимость Индии, за создание условий для ее самостоятельного экономического развития, за ликвидацию неграмотности. С другой стороны, образец построения будущего индийского общества он находит в «Законах Ману». Идеализируя, подобно большинству неоведантистов, варнашрама дхарму, он в то же время — в отличие от более радикальных мыслителей Индии — лишь в самой общей форме критикует современную систему каст — джати⁴⁰.

В целом «модернизация» веданты, произведенная Дасом, оказалась в конце концов не столь уж радикальной. Разумеется, ведантистская схема у него необычно «логизи-

рована». И все же за ней все еще просматривается (хотя бы и *смутно*) классический прообраз. Трудно не согласиться с П. Т. Раджу, что философия Даса типологически явно примыкает к *бхеда-абхеде*⁴¹. В самом деле, в обоих случаях налицо: (I) всеохватывающий (сапрапанча) Абсолют, (II) его расчленение на Ишвару, совокупность джив и космос, (III) противопоставление вечного и изменчивого при одновременном признании частичной (а не полной, как в адвайте) иллюзорности множественного⁴². Показательно, что у Даса сохраняется и характерное для веданты представление о цикличности мировой эволюции. Именно с преодолением этого традиционного представления, с выдвижением идеи *необратимого развития* как в истории, так и в мире в целом была связана более радикальная по сути (хотя и менее бросающаяся в глаза по форме) трансформация веданты у Ауробиндо Гхоша⁴³.

Главные идеи философии Гхоша изложены, прежде всего, в его фундаментальном двухтомном сочинении «Божественная жизнь»⁴⁴. В соответствии с традицией Ауробиндо стремится найти ключ к пониманию мира в понимании человека, настаивая при этом на необходимости целостного подхода к проблеме и критикуя «односторонние» концепции человеческой сущности, а именно трактовку человека в качестве чисто телесного существа (материализм), одного из проявлений мировой жизни (витализм), комплекса идей (субъективный идеализм) и, наконец, бестелесного духа (спиритуализм). Перед нами как бы транспонированная на различные философские системы знаменитая ведантистская концепция «оболочек» (коща) человека⁴⁵. Примечательно, однако, что уже в начале «Божественной жизни» (гл. II — III) Ауробиндо выделяет две полярные точки зрения, с которыми он и полемизирует в первую очередь. Это точка зрения «аскетического» спиритуализма (по сути дела, майя-вада Шанкары) и точка зрения материализма. Первая представляет собой, по Ауробиндо, типично восточную односторонность, вторая — односторонность западную. Таким образом, сразу же (как и в «Науке о мире» Б. Даса) в ход рассуждения включается — хотя и в довольно расплывчатой форме — проблема диалога европейской и индийской философии. Ауробиндо критикует обе «крайние» позиции прежде всего с точки зрения аксиологии. По его мнению, это два «отказа» от признания смысла и значимости земного существования. Для «аскетического» спиритуализма это существо-

вание иллюзорно, и задача состоит в том, чтобы уйти от него, «прорваться» к высшему бытию. Для материализма же, по Гхошу, земное существование хотя и реально, но эфемерно и преходяще, а значит, и лишено «подлинной», вечной значимости.

Аксиологические соображения Ауробиндо дополняет онтологическими и гносеологическими. Так, майя-вада адвайты несостоятельна, с его точки зрения, поскольку в ней (I) имеет место скрытый дуализм при декларируемом открыто монизме (майя оказывается по сути вторым мировым принципом наряду с Брахманом); (II) майя и Брахман приобретают при взаимном сопоставлении характеристики, противоположные первоначально задуманным («бессильная» майя оказывается всемогущей, порождая мир; «всемогущий» Брахман бессильно помешает ей); и наконец, (III) признание отношения Брахмана к майе необъяснимым (анирвачания) не что иное, как интеллектуальная капитуляция. Интересно, что и материализм Гхош пытается характеризовать, следуя этой же схеме. Это достигается им с помощью сведения материалистических взглядов на природу сознания к теории так называемых эпифеноменов. В результате, по Гхошу, получается своего рода перевернутый вариант майя-вады (материя реальна, а сознание не реально), против которого и можно выдвинуть в модифицированном виде три указанных выше аргумента. Однако при формальном сходстве обоих типов аргументации они оказываются *принципиально* различными. В первом случае, критикуя частный вид идеализма, Гхош невольно для себя затрагивает слабые места идеализма как такового, во втором — пытаюсь критиковать всякий материализм, он в действительности сводит дело к критике его частной разновидности (материализма механистического и вульгарного). Это и доставляет ему видимость легких побед (причем, по сути дела, вне поля зрения остается диалектико-материалистическое мировоззрение).

Как же решает поставленную выше проблему сам Гхош? С его точки зрения, правильное понимание места человека в мире возможно лишь при учете двух противоположных процессов, происходящих здесь, а именно *инволюции* и *эволюции*. Исходным пунктом инволюции оказывается в его системе ниргуна Брахман — неопределенное, единое, бесформенное духовное начало, представляющее собою неразличимое единство трех бесконечных принципов: бытия (сат), знания (чит) и блаженства (ананда).

Начало это сходно с тем, которое признается и адвайтистами. Однако в отличие от адвайты Гхош трактует его не статически, а динамически — как наделенное реальной силой (шакти), благодаря которой Брахман обладает свойствами самопроявления, самоограничения и самопоглощения (LD II, ch. 2). Под воздействием этих свойств в ходе божественной инволюции и возникает мир. На первом этапе выступает так называемый высший разум (supermind). Здесь реализуется присущее Брахману свойство (I) самопроявления. Каждый из его трех основных атрибутов проявляется в виде взаимосвязанных принципов. Так, ананда выступает в виде любви, радости и красоты, чит — в виде знания и воли, сат — в виде сознательно-го существа (пуруша), мировой души (атман) и мирового владыки (Ишвара). Эти принципы в свою очередь дают начало ряду подчиненных категорий. Так, любовь выступает в виде основы триады, включающей любящего, любимого и процесс любви, радость — в виде основы триады субъекта, объекта и процесса радости и т. д. (LD II, ch. 1). Так возникает духовная множественность, являющаяся (наподобие платоновского мира идей) прообразом множественности, наличной в материальном мире. При этом все члены духовной множественности оказываются взаимопроницаемыми, нераздельными, процесс же их порождения в целом «нелинеен». Однако Гхош указывает три стадии соответствующего процесса в виде так называемых трех «статусов», или «позиций», высшего разума. На первой стадии существует полное тождество субъекта и объекта, на второй — намечается их различие, а на третьей — имеет место сознательное самоотожествление субъекта с множеством духовных «объектов» (LD I, ch. 16).

В дальнейшем вступает в действие вторая сторона шакти (и соответственно способность Брахмана к самоограничению). В результате осуществляется переход от «высшего разума» к так называемому глобальному разуму (global mind, overmind)⁴⁶, который обособляет наметившиеся духовные детерминанты мира и располагает их в определенной последовательности; благодаря обособляющей деятельности «глобального разума» возникают три «плана существования» низшей сферы бытия: разум, жизнь и материя, а также совокупность душ. Эти продукты «глобального разума» выступают в качестве воплощений четырех основных принципов высшей сферы бытия (сат, чит, ананда и «высший разум»). Так,

разум соответствует высшему разуму души — блаженству (ананда), жизнь — сознанию (чит), а материя — бытию (сат) ⁴⁷. При этом низшая сфера оказывается отделенной космическим незнанием (авидья), от высшей, отчужденной от нее. Этот процесс отчуждения достигает своей кульминации в материи, в которой «потонули» все промежуточные этапы указанного процесса и которая выступает как качественно однородное начало. В этом смысле конечный пункт отчуждения смыкается с его начальным пунктом (в одном случае внутренняя однородность обусловлена отсутствием ограничений, преизбыточностью, в другом — предельным ограничением). Так проявляется третья сторона шакти (обуславливающая способность Брахмана к самопоглощению) и завершается процесс инволюции.

Не трудно заметить, что при построении схемы этого процесса Гхош отнюдь не преодолевает трудностей выведения мира из духовного абсолюта (в конечном счете расчленение единого Брахмана и появление идеальной множественности в «высшем разуме» да и последующее самоотчуждение духа столь же необъяснимы, как и порождение множественности майей в адвайте).

Хотя предложенная им схема инволюции не лишена оригинальности, представляя собою своеобразное сочетание эманационного принципа с принципом логического развертывания (примененным в начале века Б. Дасом), однако наиболее нетрадиционен и оригинален Гхош в своем учении об *эволюции*.

Одну из своих ранних статей в «Арья» (1915), озаглавленную «Эволюция», Гхош посвятил критике эволюционной теории Спенсера, ошибочно отождествляемой им с выражением характерного для материализма подхода к проблеме развития ⁴⁸. В этой связи он выступает против идеи «медленного и постепенного прогресса, осуществляемого как продвижение вперед по прямой линии» ⁴⁹. С его точки зрения, развитие следует трактовать иначе: со скачками и «перерывами постепенности», с качественными, а не только количественными переменами, с чередованием «отступлений» и «продвижений», образующих в итоге, скорее, спираль, чем прямую линию. Эта концепция находит свое отражение и в «Божественной жизни». Здесь Гхош пишет о трех главных принципах эволюции, а именно о расширении, повышении и интеграции (ч. II, гл. 18). В ходе нее имеют место (I) количественное усложнение (так, возникновение все более сложных материальных структур подго-

тавливает зарождение жизни), (II) качественная трансформация (переход от неорганических к органическим образованиям, возникновение мышления и т. д.) и, наконец, (III) преобразование высшими формами бытия низших, «включение» их в себя в «снятом» виде (в силу чего весь процесс приобретает черты цикличности). Гхош не выделяет здесь в виде особого принципа *борьбу противоположных сил* в развитии. Однако и в «Божественной жизни», и в иных его сочинениях немало страниц, посвященных описанию такой борьбы. По его словам, «столкновение материальных и других сил породило все в этом мире, а может быть, и сам мир. Посредством борьбы сил, тенденций, принципов, явлений он развивается, постоянно порождая новое и разрушая старое» ⁵⁰. Интересно, что Гхош опубликовал в «Арья» (1916—1917 гг.) серию статей о Гераклите, в которых он подчеркивает выявление последним различных аспектов соотношения противоположностей (тождество, борьба, переход) и с некоторыми оговорками солидаризируется с ним в данном отношении. Упомянутые оговорки примечательны: по Гхошу, борьба оказывается лишь первым, а не последним словом в развитии — в ходе его «любовь вытесняет борьбу» и соответственно из-за «слепого механизма» развития проступает его «высшая» — духовная движущая сила. Итак, Гхош понимает борьбу противоположностей лишь как «механизм» эволюции, а не ее глубинный исток. А ведь в конечном счете, именно в вопросе об *источнике* развития и происходит размежевание метафизического и диалектического подходов к проблеме развития ⁵¹.

Несмотря на несомненные элементы диалектики в понимании Гхошем эволюции, метафизическая тенденция у него в конце концов торжествует, и это прямо связано с характерными для его концепции спиритуализмом и мистификацией реального содержания процесса развития.

Во-первых, эволюция в глубинной своей сути оказывается у Гхоша эволюцией сознания: три пройденных ею (в обратном порядке по отношению к инволюции) этапа (материя — жизнь — разум) различаются соответственно как «бессознательное», «подсознательное» и сознание. Дальнейший же ход развития должен привести к изменению отношения к «сублиминальному» и «транссознательному» ⁵² к «сверхсознательному». Во-вторых, эволюция трактуется телеологически. Ее высшая цель и глубинный исток — «высший разум». В-третьих, в ходе эволю-

ции происходит своего рода взаимодействие «чистых» (возникших в ходе инволюции) «планов бытия» с его «смешанными», возникшими из материи планами. Так появляются своеобразные модификации типа «чувственный разум», «жизненный разум» и т. д. В четвертых, эволюция завершается нисхождением «высшего разума» в низшую сферу бытия и ее «супраментализацией». Так возникает последний этап эволюционного процесса, реализуемый в результате превращения человечества в «сверхчеловечество», в совокупность так называемых гностических существ, реализующих «божественную жизнь» в земных условиях (LD II, ch. 27—28). Идеал этот отчасти перекликается с выдвинутым Вивеканандой идеалом «всеобщего освобождения» и «общества дживанмуктов»⁵³. В отличие от последнего, однако, у Ауробиндо «гностические существа» оказываются обладающими телесным бессмертием, а преобразованная материя — вознесенной на высший виток эволюционной спирали, фиксирующей, по сути дела, *необратимый* процесс, не обращающийся вспять в ходе космических циклов. Это существенно отличает «интегральную веданту» Ауробиндо не только от классических образцов, но и от других неоведантистских учений (типа философии Вивекананды или Б. Даса).

Высший этап эволюции, по Гхошу, достигается не отдельным человеком, а *человечеством*. А отсюда и органическое включение в философскую систему Гхоша теории социального развития (и эволюции культуры). Эта теория изложена главным образом в двух работах Ауробиндо: «Цикл человеческой истории» и «Идеал человеческого единства»⁵⁴. Примечательно, что первая из них во время публикации ее в «Арья» называлась «Психология социального развития». В ней и в самом деле рассматриваются основные этапы истории с точки зрения изменения психологии масс, которая, по Гхошу, определяет облик исторических эпох. Вслед за крупнейшим представителем так называемой культурно-исторической школы немецким теоретиком конца XIX в. К. Лампрехтом Гхош выделяет пять таких эпох, а именно символическую, типическую, конвенционалистскую, индивидуалистическую и субъективную. Характерно, что при этом он отбрасывает две стадии «исторического цикла», выделяемые у Лампрехта, а именно первую и последнюю (стадии «естественного сознания» и «нервной раздражительности»). В результате лампрехтовская схема приобретает смысл, радикально отличный от

замысла ее создателя. Дело в том, что Лампрехт стремился показать зарождение развития и разложения религиозного сознания. У Гхоша же «кризис религии» лишь преходящий эпизод человеческой истории, которая, как он полагает, и начинается, и заканчивается торжеством религиозных идей. Впрочем, по Гхошу, при этом получается не круг, а спираль, поскольку в ходе истории осуществляется переход от «инфрарациональной» ступени через «рациональную» к «супрарациональной» и соответственно начальная и конечная стадии при всем их сходстве не совпадают. Параллельно указанной социально-психологической эволюции, по Гхошу, происходит процесс объединения людей (рассматриваемый им в «Идеале человеческого единства»), причем первой — третьей стадиям соответствуют донациональные объединения, четвертой (нынешней) — национальные, а последней (пятой) — «сверхнациональные», ведущие к единому человечеству.

Что же представляют собой указанные стадии? Гхош характеризует их, обращаясь главным образом к индийской истории. По его мнению, на первой из них — символической — на фоне господства самых примитивных, дорациональных форм сознания в целом отдельным мудрецам (в особенности ведийским риши) удается достичь глубочайших прозрений. Однако эти прозрения выражены на языке символов и малодоступны окружающим, которые дают им преимущественно примитивное и огрубляющее их суть толкование. С целью поднять людей к адекватному пониманию упомянутой символики предпринимается попытка изменить складывавшийся ранее стихийно жизненный уклад, подчинить его целям нравственно-психологического совершенствования. Так возникает эпоха (II) типов (характерными для нее установлениями в Индии Ауробиндо считает систему варн и ашрамов). Однако перестройка массового сознания оказывается трудным делом, она сталкивается с косностью, инерцией, эгоизмом — как индивидуальным, так и групповым. В результате идеалы «эпохи типов» претерпевают деформацию, а общественные отношения «окостеневают» в эпоху (III) конвенционализма. Так в Индии складывается жесткая, иерархически организованная система каст — джати, ориентированная преимущественно на привилегии и их сохранение, а не на духовное развитие. «Окостенение» общественной системы сказывается и на культуре: мы находим в ней внешнюю тонкость при одновременной утрате спонтанности.

Развиваются эскапистские и аскетические тенденции (ярчайший пример, по Гхошу, адвайта). Но чем более завершенной и «окостеневшей» становится сложившаяся на этой стадии социальная и культурная система, тем ближе час ее гибели. Силой, которая кладет конец ее господству, оказывается, по Гхошу, разум. Дело в том, что уже в рамках первых трех стадий роль его постепенно, но неуклонно возрастает. В конце концов на (IV) стадии индивидуализма он вырывается из-под контроля и сокрушает устаревшие традиции. Этот крах конвенционализма Гхош иллюстрирует уже преимущественно на европейском образце: рушится система сословных привилегий, «священных» политических (монархия) и религиозных (церковь) установлений, вековых верований. К этой ломке Гхош относится в целом положительно, считая важнейшими достижениями нынешней эпохи освобождение от суеверий, развитие науки, экономический прогресс, торжество демократических принципов, рост национального самосознания и т.д. Но, с его точки зрения, разум не способен привести человечество к желанной цели — гармоническому и совершенному социальному устройству. Выход, по Гхошу, состоит в переходе к «супрарациональному» сознанию, который и должен осуществиться на последней (V) стадии субъективности под руководством «духовных» вождей, указывающих путь к сообществу «гностических существ».

Такова «генеральная схема» социального развития, по Гхошу. Хотя в ней и отражены по-своему некоторые действительные черты индийской социальной и культурной истории, но, пытаясь объяснить социальное развитие из духовного, Гхош в конечном счете искажает смысл обоих. Первое рассматривается сквозь призму идеологии соответствующего периода, т. е. некритически, второе — в отрыве от реальной основы, т. е. неисторически.

Как бы то ни было, в его схеме явно проступают мотивы, свойственные большинству неоведантских мыслителей: здесь и идеализация ранних этапов индийской истории (эпохи «символизма» и «типов»), и критика феодального прошлого (у Гхоша она в отличие от Б. Даса весьма развернута, разносторонняя и зачатую радикальна), и положительное в основном отношение к антифеодальным преобразованиям при одновременном подчеркивании роли «духовных традиций» для устранения противоречий новой эпохи. Весьма характерна (в особенности если

вспомнить начальный этап деятельности Гхоша) его оценка развития наций и их устремления к независимости как одного из главных позитивных итогов эпохи «индивидуализма». Вместе с тем характерно, что, говоря о будущем, Гхош сочетает порою довольно яркую критику буржуазной цивилизации («коммерциализма», по его терминологии) с неприятием ее реальной исторической альтернативы — социализма. С его точки зрения, борьба капитализма и социализма предстает как результат абсолютизации идей свободы, с одной стороны, и равенства — с другой (для полноты картины он добавляет, что анархизм есть абсолютизация идеи братства). «Интеграция» этих «разобщенных» звеньев некогда единой формулы, по Гхошу, возможна лишь при переходе к супрарациональному сознанию. Соответственно он считает необходимым для преодоления противоречий буржуазного общества отнюдь не преобразование его экономической и политической структуры, а изменение в сфере социальной психологии. По сути дела, отстаиваемая им позиция не выходит за рамки «восточного» варианта так называемого буржуазного социализма: «Буржуа-социалисты хотят сохранить условия существования современного общества, но без борьбы и опасностей, которые неизбежно из них вытекают. Они хотят сохранить современное общество, однако, без тех элементов, которые его революционизируют и разлагают»⁵⁵.

Итак, по Гхошу, ключ к преобразованию общества — в преобразовании *природы человека*. Исторически совершенствованию различных сторон человеческой психики способствовали, как он полагает, различные формы *культуры*, развивавшие его волю (мораль), чувственно-эмоциональное восприятие мира (искусство), разум (наука, философия), наконец, открывавшие ему духовные глубины его существа (религия). Однако достигнутые при этом успехи были частичными и недостаточно радикальными.

Радикально решить задачу совершенствования человека, по Гхошу, может лишь йога. Но что понимает он под йогой? В широком смысле все историческое (и даже космическое) развитие есть путь, ведущий к «сверхчеловеку» и обществу «гностических существ». Поэтому «йога — это жизнь, а жизнь — это йога»⁵⁶. В узком же смысле йога понимается им как совокупность специальных методов, применяемых для достижения указанной исторической (и космической) цели.

По аналогии с наименованием своей системы в целом («интегральная веданта») Гхош именуется отстаиваемую им систему йоги «интегральной» или «полной» (пурна). Характеристике *пурна-йоги* посвящено множество работ Ауробиндо, но главное место среди них занимает серия статей в «Арья» (1915—1921) под названием «Синтез йоги»⁵⁷. Каковы же ее особенности?

Во-первых, «интегральная йога» Ауробиндо объединяет основные «ведантистские» типы йоги, наметившиеся в «Гите» (карма-йога, бхакти-йога, джняна-йога). При этом если автор «Гиты» настаивает прежде всего на внутреннем единстве в структуре этих йогических методов, на их «взаимоотражении», а последующие комментаторы стремятся выделить главный вид йоги и расположить указанные методы в порядке субординации, то Гхош подчеркивает, скорее, их взаимодополнение. Для Гхоша к намеченной цели ведет применение лишь всех трех методов, (причем ни один из них не оказывается только вспомогательным и предварительным). Дело в том, что они призваны преобразовать основные стороны человеческой психики (карма-йога — волю, бхакти-йога — эмоции, джняна-йога — разум).

Во-вторых, Гхош подчеркивает, что цель его йоги не есть лишь мокша (как в традиционных йогических системах). Эта цель есть своеобразное сочетание *мукти* (освобождения) и *бхукти* (наслаждения), поскольку «гностические существа» призваны не к отрешению от материального мира, а к новому и «духовному» его освоению.

В-третьих, «интегральная йога» выступает не только как соединение традиционных методов и не только как синтез бхукти и мукти, но и как синтез трех типов преобразования человека: психического, духовного и супраментального (LD II, ch. 25). Первое состоит в прорыве от эмпирического Я к «духовному» (сублиминальному). Второе — в восхождении «духовного» Я к высшей сфере бытия. Третье — в нисхождении «супраментального» сознания в низшую сферу бытия и соответственном ее преобразовании. Такое нисхождение описывается Гхошем в четвертой йоге («йоге совершенства»), добавляемой им к трем традиционным ведантистским методам. Интересно, что вырисовывающееся у Гхоша в этой связи понимание глубинной сути человеческой личности не совпадает с главными традиционно-ведантистскими вариантами. Человек в конечном счете оказывается не безличным духом (как

в адвайте) и не статичной «духовной единицей», временно «потерявшей» себя в потоке изменений (как в вишишта-адвайте). У Гхоша он трактуется преимущественно как личность и притом в динамике⁵⁸.

В-четвертых (и это, пожалуй, самое главное), в отличие от традиционных типов йоги «интегральная йога» Ауробиндо выступает как орудие изменения не просто индивидов, но *общества через индивидов*. Особую роль при этом призвана была, по мысли Гхоша, сыграть созданная им обитель (ашрама). Таково было «практическое» (и, как видим, сугубо мистическое) завершение философии Гхоша.

Созданная Гхошем философская система, которая по его замыслу должна была стать синтезом восточных и западных философских идей, и в самом деле явилась наследницей различных традиций, но, разумеется, лишь традиций *идеалистических* (а отнюдь не всего культурного наследия Востока и Запада, как это представлялось издателям «Арья»). Система Гхоша строится с использованием идей различных направлений веданты, йоги, тантризма⁵⁹. Для нас в особенности интересна попытка Ауробиндо синтезировать три главных направления классической веданты, предпринимаемая им вслед за Вивеканандой, учеником и даже «наследником» которого он себя считает⁶⁰. Если у Рамакришны и Вивекананды этот «синтез» осуществлялся на психологической и теоретико-познавательной основе (со ссылкой на уровни йогического опыта и этапы продвижения к конечной истине), то у Ауробиндо под него подводится и основа онтологическая (со ссылкой на три состояния «высшего разума»). Разница понятна, поскольку онтология Ауробиндо, как мы видели, существенно отходит от традиционных ведантистских схем.

Этот отход от традиционных схем у Ауробиндо, как и у Даса, несомненно, связан с взаимодействием индийской и европейской идеалистических традиций. Но «зафиксировать» европейские влияния в случае Ауробиндо гораздо труднее, чем в случае Даса. Прямые ссылки на европейских мыслителей у Гхоша чрезвычайно редки (что, однако, связано не с отсутствием познаний в этой области, а с общей азиациентристской позицией).

По-видимому, Ч. Мур небезосновательно считает, что мировоззрение Гхоша складывалось под воздействием идей *Гегеля* (как мы уже отмечали, весьма популярных в Индии начала XX в.⁶¹). В числе последних можно наз-

вать идеи самоотчуждения духовного бытия в материальном и возвращение его на высшей стадии к истине в познании, особой роли в этой связи человеческой истории в космическом процессе, скачка от необходимости к свободе как смысла истории, «народного духа» и духа исторических эпох (Zeitgeist), реализации абсолютной идеи путем развития форм общественного сознания (искусство, религия, философия). В философии Гхоша видны и следы влияния гегелевской диалектики. Вместе с тем философские концепции Гегеля и Гхоша отличны друг от друга в ряде существенных пунктов. Первый абсолютизирует человеческое мышление, создавая учение о предсуществовании логических категорий, второй подчеркивает сверхлогическую, невыразимую в понятиях природу абсолюта; первый критикует метафизическую ограниченность рассудочного познания, противопоставляя ему диалектический разум, второй противопоставляет рассудку интуицию; первый считает своей задачей сделать философию научной, второй говорит о бесплодности чисто научного подхода к философским проблемам. Во всех этих отношениях философия Гхоша имеет известное сходство с воззрениями английских неогегельянцев конца XIX в., кстати существовавших проникновению гегельянства в Индию (Т. Грин, Э. Кэрд, Ф. Брэдли).

Развиваемая Ауробиндо теория эволюции в ряде пунктов сходна с различными вариантами западноевропейских учений о «творческой» и «эмерджентной» эволюции. В этой связи показателен интерес ряда современных исследователей наследия Ауробиндо к соотношению его философии и философии Бергсона⁶². Примечательно, что в юбилейном издании сочинений Ауробиндо были впервые опубликованы его заметки о Бергсоне⁶³. В этих заметках Гхош солидаризируется с бергсоновской критикой интеллекта и выдвигаемой им концепцией преимуществ интуитивного познания. С сочувствием он пишет о том, что Бергсон выдвигает «вместо инерции — силу, вместо смерти — жизнь, вместо фатальности — свободу». Гхоша роднит с Бергсоном и критика механицизма и редукционизма (со спиритуалистических позиций), и «расширение» понятия «жизнь» (мы находим в главной работе Гхоша различение жизни как этапа эволюции и «Жизни» как общекосмического начала, скрытого в недрах всей материи⁶⁴), и подчеркивание «непостижимости» с точки зрения науки «творческих» аспектов эволюции.

Примечательные параллели прослеживаются рядом исследователей между концепциями эволюции у Гхоша и Тейяра де Шардена⁶⁵ (подчеркиваем: «параллели», ибо о каких-либо влияниях в отличие от случая с Бергсоном здесь не может быть и речи). Интересно, что сам Тейяр, познакомившись (уже после второй мировой войны) с «Божественной жизнью» Ауробиндо, удивленно воскликнул: «Да ведь это то же самое, что и у меня, только на азиатский манер!»⁶⁶ И в самом деле (при всех различиях, обусловленных спецификой традиций, интересов, условий жизни обоих мыслителей и т. п.), сходство разительное. В обоих случаях целью космической эволюции оказывается совершенствование («повышение») сознания, в обоих случаях этот процесс осмысливается телеологически, в обоих случаях выделяются три сходных этапа предшествующей эволюции («преджизнь — жизнь — мысль» у Тейяра, «материя — жизнь — разум» у Ауробиндо) и, наконец, весь процесс в целом завершается бессмертным объединением личностей («сверхжизнь» у Тейяра, «супраментализированное» человечество у Ауробиндо)⁶⁷. Сходство это, разумеется, не случайно и связано со сходством задач обоих мыслителей: согласовать современные представления об эволюции со спиритуалистическими традициями (в ходе этого «согласования» Тейяр движется от креационизма к пантеизму религиозно-мистического типа, а Ауробиндо, основываясь на восточном варианте такого пантеизма, модернизирует его, в частности отказываясь от архаической концепции «замкнутых» космических и социальных циклов).

Каковы же были дальнейшие судьбы учения Ауробиндо? Среди его многочисленных учеников мы не находим сколько-нибудь интересных в философском плане продолжателей его дела, работы их носят чаще всего весьма эпигонский характер.

Но влияние философии Ауробиндо и в самой Индии, и за ее пределами велико (о чем свидетельствуют и упоминавшиеся выше юбилейные издания, посвященные его творчеству). «Интегральная веданта» по-прежнему пользуется наибольшей популярностью из всех неоведантистских систем. Члены созданной Ауробиндо обители (ашрама) развернули активную деятельность не только в Азии, но и в Латинской Америке, Африке, а частично также в США и Европе (они совершили туда ряд «пропагандистских» поездок).

Однако наиболее интересным из всех «практических» начинаний, связанных с именем Ауробиндо, является проект создания «города будущего» — Ауровиля. 28 февраля 1968 г. (в соответствии с решением ЮНЕСКО) была проведена церемония, знаменующая начало строительства этого города. Проект Ауровиля, несомненно, несет на себе отпечаток религиозно-утопических идей Ауробиндо, ведь по замыслу его создателей город должен быть средоточием практики «интегральной йоги» — не случайно в центре города сооружается для этих целей храм Матери — Матримандир. Однако проект Ауровиля не сводится к этому. Сам Ауробиндо отмечал, что его мечтой было братское единение народов⁶⁸. Проект Ауровиля, одобренный представителями десятков стран мира, включая и социалистические, предполагает, что город должен стать местом активного изучения многообразных культурных традиций с целью сближения народов, их лучшего знакомства друг с другом. И в этом смысле «город будущего» Ауровиль — одно из воплощений светлой мечты о мировом братстве.



Глава 12

Веданта и проблема соотношения индийской и европейской культур.

Скрытый либо явный, примирительный либо жестко критичный, конкретный либо «глобальный» — так или иначе диалог с европейской социальной и философской мыслью постоянно налично в эволюции неоведантизма. Мы уже смогли убедиться, что от него неотделимы и ведантистское возрождение XIX в., и «политизация» веданты в первые десятилетия XX в., и в особенности осуществляемая тогда же модернизация ее духовного арсенала. В конце концов это приводит (в те же первые десятилетия XX в.) к осознанию проблемы соотношения индийской и европейской культур как одной из центральных в неоведантизме.

При этом речь идет уже не просто о соотношении тех или иных современных тенденций в европейской и индийской духовной жизни, а о выявлении типологических особенностей индийской культуры по сравнению с европейской — иными словами, происходит переход от синхронического к *диахроническому* и от непосредственного к *философски-рефлексивному* способу рассмотрения указанной проблемы. Нередко индийская культура рассматривается неоведантистскими мыслителями как своего рода «полномочный представитель» культуры Востока вообще, так что вся проблема выступает как вопрос о культурно-типологической оппозиции «Восток — Запад»¹.

Поскольку культура у неоведантистов трактуется обычно в виде своего рода «центрального ядра» (или «сердца») соответствующей цивилизации, то вопрос о культуре оказывается тесно связан и с вопросом о социально-историческом процессе в целом. При этом крупнейшие представители неоведантизма выступают как принципиальные противники «разведения» и «обособления» цивилизаций Востока и Запада как в духе «расхожих», вульгаризиро-

ванных колониальных установок (Киплинг), так и в духе новейших философско-исторических концепций (Шпенглер) ².

Для них характерно, во-первых, отстаивание общей, «генеральной» схемы всемирной истории (сменяющие друг друга «царства» брахманов, кшатриев, вайшьев и шудр у Вивекананды; эпохи символизма, типизма, конвенционализма, индивидуализма, субъективизма у Ауробиндо и т. д.); во-вторых, признание взаимодействия культур (и цивилизаций) в рамках данной схемы; в-третьих, преимущественная соотнесенность, максимальная степень «самовыражения» определенных культур на тех или иных ступенях исторического развития (так, для Запада считается наиболее типичным в этом смысле «царство вайшьев» или «эпоха индивидуализма»); наконец, в-четвертых, приписывание культуре Востока (Индии) особой роли в далеком прошлом человечества и его будущем (спасение от «самоубийственных» тенденций европейской культуры).

Каковы же особые, спасительные, с точки зрения неоведантистов, свойства индийской культуры? В чем ее специфика? Ответы неоведантистских мыслителей на эти вопросы сходятся в одном пункте, а именно в подчеркивании *духовности* этой культуры и ее противостояния «заземленным» — утилитаристским, прагматистским, «материалистическим» (в широком смысле этого слова, включающем не только научные, но и прежде всего вульгарно-обыденные его трактовки ³) — установкам культуры Запада.

Это не исключает, однако, и наличия ряда специфических вариантов в упомянутых ответах. Все эти варианты, по сути дела, наметились уже в лекциях и выступлениях Вивекананды на рубеже XIX и XX вв. ⁴ Здесь мы находим и тезис об особой роли религии в культуре Индии, и попытку определить специфику индуизма, а в более широком плане других «составляющих» индийской культуры, в особенности философии, и, наконец, стремление выявить особенности психологических установок, характерных для творцов и хранителей индийского культурного наследия ⁵.

Детальную разработку соответствующих вариантов мы находим в первые десятилетия XX в. в сочинениях Ауробиндо Гхоша, Рабиндраната Тагора и Сарвепалли Радхакришнана ⁶.

Первый из этих вариантов предельно четко выражен Ауробиндо Гхошем в его «Основаниях индийской культуры» (1918—1921). В озаглавленной так серии очерков и

«Арья» Гхош полемизирует с английским журналистом У. Арчером, популяризовавшим европоцентристские культурные установки своего соотечественника и автора трудов по индийской философии А. Гау. *Сильной* стороной этой полемики Гхоша было блестящее опровержение ставших к тому времени трафаретными обвинений индийской культуры в проповеди квиетизма, пессимизма, моральной индифферентности, безразличия к постижению и освоению мира и т. п. ⁷ Гхош убедительно показывает как политическую подоплеку подобных «обвинений» (а именно апологию колониализма ⁸), так и их несостоятельность, выявляющуюся уже в рамках ведантистской традиции (вспомним «Бхагавадгиту!»), не говоря уже о всем древнеиндийском культурном наследии в его поистине безграничном многообразии. Гхош яркими красками рисует несомненные достижения древних индийцев во всех областях социальной деятельности: политической, хозяйственной, научной, эстетической, философской. Вопреки Арчеру Древняя Индия (по контрасту со средневековьем) представляла собой отнюдь не «стоячее болото», а образец многосторонней и высокоразвитой цивилизации ⁹.

Но, признавая многосторонность индийской цивилизации и культуры, Гхош особо выделяет одну ее сторону, считая ее главной и определяющей. По Гхошу, цивилизации (как и люди) состоят из «тела», «разума» и «духа» ¹⁰. В некоторых из них (современная европейская) преобладает «тело», в иных (греческая) — «разум» и, наконец, в-третьих (индийская) — «дух». Многократно подразделяя «разум» (этический, эстетический, научный и т. д.), Гхош считает, что все его главные проявления в Индии были подчинены «духу» и его выразителю — *религии*. Отсюда им строится своего рода трехэтажная «пирамида» индийской культуры: наверху религия и ее союзница — философия, ниже — иные виды культурной деятельности (искусство, литература, наука), еще ниже — «практические» воплощения религиозных идеалов в хозяйственной и политической жизни ¹¹. Поясняя эту схему, Гхош подчеркивает, что, с его точки зрения, в Древней Индии — в отличие от Европы — не было конфликта между «духом» и «разумом», и в частности между религией и философией, в результате чего все остальные виды культуры послушно следовали за «философией, сделавшейся динамичной благодаря религии, и религией, ставшей просвещенной благодаря философии...» ¹². На возрождение этой былой «гармо-

нии» религии и философии Гхош возлагает надежды, говоря о будущем индийской (и «оплодотворенной» Индией европейской) культуры.

Однако эта былая «гармония» представляет собою, по сути дела, *миф*. Убедительное опровержение его мы находим в трудах современных марксистских исследователей истории индийской философии¹³.

Характерно, что в таком известнейшем памятнике древнеиндийской социальной мысли, как «Артхашастра» Каутильи, в качестве трех основных направлений в философии называются санкхья, йога и локаята¹⁴. Но последняя была последовательно материалистической и атеистической системой, а среди трех главных вариантов первой два были атеистическими и один представлял собой натуралистически-пантеистическое учение. Материалистические и атеистические идеи можно проследить и в истории иных философских школ: вайшешики, пурва-мимансы, джайнизма. И в этом смысле локаята отнюдь не случайное и «побочное» явление в истории индийской философии, а кульминация неортодоксальных тенденций, зачастую скрывавшихся за внешне ортодоксальным фасадом. Мы уже смогли в этом убедиться при рассмотрении полемической направленности «Брахма-сутры»¹⁵.

Если же религия и оказывала значительное влияние на различные формы культуры и древней и в особенности средневековой Индии, то вряд ли это было чем-то уникальным. По вполне обоснованному мнению С. Радхакришнана, до 1500 г. сходство между Индией и Европой (и соответственно между Востоком и Западом) в том, что касается места и роли религии, преобладало, различия же в этом отношении стали выявляться в основном со времен Ренессанса¹⁶. Характерно, что Радхакришнан вообще не считает возможным жесткое противопоставление Запада и Востока (даже в Новое время), утверждая (в духе столь популярного в индийской мысли принципа «все — во всем»), что и в наши дни можно лишь говорить о *западно-восточном* и *восточно-западном* типах культурных установок (к тому же не статичных, а динамичных, «взаимоустремленных» и «взаимопереходящих») ¹⁷.

При всем том Радхакришнан отнюдь не отрицает наличия специфических черт индийской религии, наложивших отпечаток на индийскую культуру в целом. Начало поискам этой специфики было положено еще Вивеканандой. Согласно последнему, совокупность основных рели-

гий мира (ислам, христианство, индуизм) соотнесена типологически с различными видами веданты (двайта, вишишта-адвайта, адвайта), расположенными иерархически. Таким образом индуизм оказывается (I) связанным с высшим видом веданты и тем самым расположен на верхней ступени «духовной иерархии», (II) включает в себя в «снятом» виде низшие ступени этой иерархии (и тем самым выступает как максимально широкое духовное образование), (III) ближе всего к наиболее глубинным и аутентичным истокам всех религий (последние выступают как своего рода «отголоски» и несовершенные трансляции восточных «прозрений»).

Многие из мыслей Вивекананды были переняты крупнейшими ведантистами первой половины XX в. Так, у Ауробиндо мы находим идею восточных (и в конечном счете индийских) истоков основных религий¹⁸, у Радхакришнана — идею особой значимости адвайты для создания мирового «братства» религий и т. д.

Впрочем, в концепцию Вивекананды были внесены и некоторые существенные коррективы. Характерно, что Радхакришнан подчеркивает взаимный характер культурных (в том числе и религиозных) влияний Востока и Запада¹⁹, отходя тем самым от подчеркнутого *азиатизма* своих предшественников (не только Вивекананды, но и Ауробиндо). Еще более многозначителен отказ Радхакришнана от идеи иерархического расположения религий (сообразно видам веданты). С его точки зрения, осознание невыразимости абсолюта (достигнутое не только Шанкарой, но и Плотинном)²⁰ ведет к своего рода равноправию всех попыток «выразить невыразимое», а значит, и всех религий, ни одна из которых не может претендовать на безусловное преимущество перед лицом других²¹. Подобно Николаю Кузанскому и флорентийским платоникам, Радхакришнан считает различные религии, скорее, бесконечными лучами, сходящимися в одной «солнцеобразной» точке, нежели ступенями духовной пирамиды.

При всем том, по его же словам, «все религии мира, подобно всем женщинам мира, несравнимы для нас с нашей собственной»²². И, говоря о специфических достоинствах индуизма, он во многом смыкается с Вивеканандой и Ауробиндо. Неоведантистские мыслители практически единодушны, выделяя такие черты индуистской религии, как: (I) ее устойчивость («живучесть»), (II) беспримерное многообразие входящих в нее культовых форм и теологиче-

ских представлений, (III) присущую ей терпимость и, наконец, (IV) большое значение в ней мистического опыта²³.

Первые два признака зафиксированы достаточно точно, хотя мы не находим у неоведантистов объяснения их реальных причин. Так, историческая устойчивость индуизма была неразрывно связана с устойчивостью социальной структуры индийского общества на протяжении десятков столетий (система каст, система сельских общин). Однако у Ауробиндо, например, все переворачивается и устойчивость социальной структуры Индии в прошлом предстает в виде результата «воплощения» устойчивых религиозных идеалов (санатана дхарма).

Существенные оговорки можно сделать в связи с третьим (согласно неоведантистам) признаком индуизма. Разумеется, и он указан небезосновательно²⁴, стоит лишь сравнить *супра*политеистическую установку веданты с *анти*политеистическими установками в теологии и религиозно-философской мысли, например, ислама. Индуистская «теология» характеризуется и чрезвычайной аморфностью (допускающей сосуществование самых различных вариантов мифов, легенд, верований), и наличием мощной традиции «разведения», казалось бы, несовместимых представлений с помощью системы «уровней», и взаимопроникновением различных верований (составляющих как бы части «духовного универсума», по-своему отражающие в себе сложную структуру целого). Но, во-первых, эта терпимость, судя по всему, *не* распространялась на явный атеизм (не случайно сутры локаятя в отличие от всех остальных были «утеряны», а быть может, и просто уничтожены). Во-вторых, терпимость по отношению к иным верованиям была лишь относительной (достаточно упомянуть уже известную нам из истории адвайты борьбу индуизма с буддизмом и джайнизмом в средние века, преследования вишнуитов сторонниками шиваизма и наоборот, о чем свидетельствует, например, биография Рамануджи, и т. д.). Наконец, в-третьих, расплывчатость и относительная терпимость ортодоксии с успехом компенсировались жесткой определенностью и нетерпимостью ортопраксии.

Что касается четвертого признака, то следует отметить, что опора на мистический опыт, разумеется, характерна для всех религий, но в Индии, пожалуй, этот опыт, как нигде, многообразен и «технически разработан» (стоит

лишь вспомнить различные виды йоги с их гигантским арсеналом средств, методов, путей достижения самадхи).

Не ограничиваясь выявлением специфики индуизма, неоведантисты стремятся показать специфические особенности и других «элементов» индийской культуры, прежде всего философии. Нередко при этом речь идет об «особенностях» *мнимых* (уже упоминавшихся выше), а именно господстве спиритуализма во всех философских системах и гармоническом сосуществовании их с религией. В этой же связи развивается учение о своего рода «смыкании» основных философских школ Древней Индии в веданте как некоем центральном пункте. Учение это принимает различные формы: от прямолинейного утверждения Даянанды о служебном положении различных ортодоксальных (астика) школ по отношению к веданте и о их различии лишь по тематике, но не по сути отстаиваемых позиций до значительно более тонкого утверждения С. Радхакришнана о различных философских школах как ступеньках духовной пирамиды, ведущей к веданте, и о скрытом монизме (ведантистского типа) за видимым дуализмом многих из этих школ²⁵.

В основе этого учения лежит, во-первых, абсолютизация выявившихся в период средневековья (особенно позднего) синкретических тенденций в индийской философии, тенденций к сближению различных школ на основе усиления ортодоксальных моментов в них и «смазывания» моментов неортодоксальных, а во-вторых, сложившаяся практика отнесения всех школ астики к своего рода «дополнениям» основной ведийской традиции²⁶. Но ведь школы эти надо оценивать исходя из содержания их учений в период расцвета, а не упадка (что, кстати, и делает в своей полемике с ними автор «Брахма-сутры»). Да и «ортодоксальность» их порою больше формальна, чем содержательна (что опять же ярко показывает Бадараяна). Что касается замечания Радхакришнана о скрытом монизме, то в нем верно лишь то, что дуализм действительно не может рассматриваться как последнее слово философии (будь то в Индии или в Европе). Но за обширным спектром дуалистических школ индийской философии (классическая санхья, ньяя, вайшешика, пурва-миманса) скрывались не одна, а две борющихся тенденции (более того, преобладала в них чаще тенденция к материалистическому, а не к идеалистическому монизму). Стоит вспомнить, что уже в упанишадах мы находим не только мистико-идеалистиче-

ский, но и сложившийся ранее натуралистический пантеизм. И именно отзвуки идей, возникших в лоне этого последнего, слышны в учениях различных школ астики (а отчасти и настике — ср. джайнизм).

Иногда неоведантисы затрагивают действительно характерные черты индийской философии, хотя и представляют их односторонне, а порою и искаженно. Так, уже Вивекананда, а за ним и Ауробиндо отмечают такие особенности индийской философской мысли, как: (I) важная роль, которую играют в ней данные *интроспективной психологии*, (II) ее «*практическая*» (жизненно-ориентирующая) направленность²⁷.

И в самом деле, мы уже имели повод убедиться (в связи с рассмотрением процесса зарождения философии в упанишадах) и в необычайной развитости интроспекции в Древней Индии, и в ее понятийной и терминологической фиксации. Вспомним лишь о множестве терминов, выражающих различные нюансы понятия «сознание»! Не менее разработано было, например, в йоге и понятие «подсознательного»²⁸. Однако неоведантисы односторонне подчеркивают преимущественно роль наблюдений над так называемым *сверхсознательным* (или тем, что в современной психологии принято обозначать термином «видоизмененное состояние сознания» — Altered State of Consciousness, ASC). Столь же односторонне они связывают интроспективные наблюдения со *спиритуализмом*. Между тем и эти наблюдения, и «моделирование» макрокосма с помощью микрокосма мы находим и в системах, имеющих явно натуралистический характер (санкхья и в варианте Асури — Панчашикхи, и в «классическом» варианте).

Верно и то, что выяснение необходимой жизненной ориентации человека и путей его внутреннего совершенствования весьма существенно для самых различных школ индийской философии. Характерно, например, что споры о различных типах причинной связи, а также о соотношении субстанции и ее проявлений прямо связаны в этих школах с вопросом о соотношении «подлинной» и «неподлинной», «первичной» и «производной», «высшей» и «низшей» природ человека²⁹. Однако неоведантисы неправомерно истолковывают эту практическую направленность индийской философии, характеризуя ее как «учение о мокше». Здесь они опять-таки идут по стопам сложившейся ведантиской традиции (нашедшей свое отражение и в уже упоминавшемся выше труде Мадхусуданы Са-

расвати). Согласно таковой, четырем «жизненным целям» человека посвящены соответственно «камашастра», «артхашастра», «дхармашастра» и «мокшашастра», причем последняя якобы охватывает все (во всяком случае ортодоксальные) системы философии.

Однако с характеристикой даршан в качестве «мокшашастры» невозможно согласиться. Во-первых, не только в настике существует система локаята, выдвигающая принципы камы и артхи при определении жизненной ориентации, но и в астике ранняя пурва-миманса отстает в качестве главного принцип дхармы, а отнюдь не мокши. Во-вторых, если для веданты учение о мокше имеет действительно центральное значение, то этого нельзя сказать, например, о ньяе (где в центре — теория познания) или о вайшешике (где в центре — учение о категориях). В-третьих, огульная характеристика всех систем астика в качестве «мокшашастры» «смазывает» видоизменения самого понятия мокши и ее «минимализацию» в разных системах, происходящую по мере усиления натуралистических (и материалистических) тенденций³⁰.

Интересно, что уже у Вивекананды намечается своеобразное сопоставление индийской и европейской культур по их психологическим установкам *по отношению к природе*. С его точки зрения, Запад стремился к господству над внешней природой, к борьбе с ней и к максимальному удовлетворению потребностей в результате ее подчинения человеку, Восток же (в лице Индии) — к господству человека над самим собой, ограничению потребностей, гармонизации «внутренней» и «внешней» природы. Эти мысли нашли интересное продолжение и развитие у великого индийского мыслителя и поэта Р. Тагора.

Рабиндранат Тагор (1861—1941), разумеется, значительно более известен именно как поэт, получивший всемирное признание и впервые на Востоке ставший нобелевским лауреатом (1913), нежели как философ. И тем не менее он автор целого ряда по-своему весьма глубоких (хотя и не «академических») философских сочинений³¹.

В них он примыкает в целом к ведантиской традиции, переосмысливая ее в духе, близком идеям представителей неоведантиского «ренессанса» XIX в. Его обобщающие философские формулировки типологически соотносимы с идеями сторонников *бхакти-марги* и *бхеда-абхеды* (среди мыслителей Нового времени немало созвучного ему мы находим у Рамакришны).

Соответственно Тагор выступает за признание реальности как неопределенного и бескачественного (ниргуна), так и надленного формой и качествами (сагуна) Брахмана; отстаивает реальное существование произвольного от Брахмана мира (джагат) и индивидуальных душ (джив) в противовес адвайтистской майя-ваде; защищает тезис о главенствующей роли мировой игры (лилы) по сравнению с заблуждением (майя) как частным и подчиненным моментом в этой игре; считает путь любви (бхакти) наивысшим из трех возможных путей единения человека с Брахманом³².

Но все это еще не передает *специфики* способа видения мира у Тагора, видения, которое, как он и сам это постоянно подчеркивал, отнюдь не совпадало со взглядами тех или иных классических комментаторов «Брахма-сутры».

Начать с того, что собственно религиозная сторона его мировоззрения представлена у него в значительно «размытом» по сравнению с традицией виде. Меньше всего его интересует конкретно-догматическая сторона религии. Характерно, что, например, столь важное для веданты понятие мукти трактуется им обычно отнюдь не в плане традиционной эсхатологии и сотериологии, а как «освобождение» от эгоизма, ограниченности, утилитарного подхода к миру³³. Трудно не согласиться с В. С. Нараване, что Тагор, по-видимому, отходит от традиционного, «буквального» признания переселения душ (отличаясь в этом отношении от подавляющего большинства неоведантистов и сближаясь с Рам Мохан Раем)³⁴. Показательно, что если Вивекананда считал возможным достижение более высокого морального уровня, чем у «рядовых» верующих, отдельными атеистами, а Ауробиндо усматривал сугубо временную и частичную пользу атеистических идей в очищении отдельных сторон религии (от «инфрарациональных» предрассудков), то Тагор порою высказывался даже за преимущества атеизма в целом по сравнению с «конфессиональными», «институционализированными» религиями³⁵. Разумеется, это не относилось к исповедуемой им «религии сердца».

Сам Тагор подчеркивает, что с юности в своих исканиях он вдохновлялся не собственно религией (к которой был, по его словам, «холоден») и не спекулятивными рассуждениями (к которым оставался равнодушен), а картинами окружающей *природы*, приведшей его («подобно ведийским предкам») к мысли о родстве человека с вопло-

щенным в ней безграничным духовным началом³⁶. Множество великолепных страниц посвящено и в «Религии человека», и в других философских работах Тагора именно благоговейному описанию величия и красоты живой и одухотворенной природы. Мироощущение Тагора перекликается здесь с тютчевским:

Не то, что мните вы, природа:
Не слепок, не бездушный лик —
В ней есть душа, в ней есть свобода,
В ней есть любовь, в ней есть язык³⁷.

И в своем подходе к природе, и в своем мировоззрении в целом Тагор отдает предпочтение *эмоционально-эстетическому восприятию мира*³⁸. В этом смысле характерна беседа Тагора с Эйнштейном, в ходе которой последний стремится подчеркнуть «разнопорядковость» научного и эстетического освоения мира, фундаментальность и объективность (независимость от человека) истин науки в отличие от образов искусства, в то время как первый отрицает такого рода «привилегию» научного знания³⁹. Это отрицание, впрочем, не означало негативного отношения к науке как таковой. В конце 30-х годов (через несколько лет после беседы с Эйнштейном) Тагор пишет великолепную книгу, популяризирующую достижения физики и астрономии, где пытается синтезировать научное понимание природы с ее поэтическим видением⁴⁰.

Чаще всего Тагор выступает не столько против науки, сколько против *сциентизма*, «культы науки», сопряженного с абсолютизацией прагматических, утилитаристских, «бездушно-рассудочных» установок. Но порою эта полемика оказывается не только отстаиванием значимости иных (кроме науки) способов освоения мира, но и своего рода защитой *религии* (пусть минимализированной и «размытой») перед лицом науки. Это сказалось и в полемике с Эйнштейном, хотя, впрочем, последний, заметив расплывчатость взглядов Тагора, колеблющегося между чисто эстетической и религиозной точками зрения, полусерьезно охарактеризовал тагоровскую позицию в качестве «менее религиозной», чем его собственная...

Все эти особенности тагоровского мировоззрения сказались и на его подходе к проблеме соотношения культур Индии и Европы (Востока и Запада)⁴¹. Наиболее фундаментально эта проблема рассмотрена им в «Садхане».

Здесь Тагор стремится показать различия двух типов культуры (и цивилизации), исходя из различия установок по отношению к природе. Установки эти сравниваются им с отношением двух путников к дороге: для одного (Восток) она есть часть движения к цели, то, что сближает его с пунктом назначения (и тем самым имеет позитивное значение), для другого (Запад) эта же дорога — препятствие, задержка, нечто негативное, то, что надо преодолеть и оставить за собой⁴².

Отношение Запада к природе, по Тагору, связано принципиально с конфликтом, борьбой, подчинением, использованием (с помощью техники и науки). В «предельном» виде это — отношение к природным вещам лишь как к объектам удовлетворения потребностей, чему-то чуждому, противостоящему человеку и — при невозможности утилитарного использования — в принципе индифферентному. Результатом такого отношения, по Тагору, является отрыв человека от основных форм жизни (и от «дочеловеческого» вообще), удаление от истоков, конфликт с природным началом внутри себя, внутренняя опустошенность. Борьба с природой и самим собою «дополняется» борьбой людей друг с другом, а наций с нациями, образованием «бездушных механизмов» современных европейских государств, являющихся, по Тагору, «воплощенной наукой»⁴³ (т. е. абсолютизацией и «замыканием на себя» одного из упомянутых выше средств «разделения и властвования», борьбы и контроля).

Иное дело Восток... Здесь (в Индии), как полагает Тагор, господствующая установка по отношению к природе — не противопоставление, а единство, не борьба, а гармония, не подчинение, а сотрудничество, не накопление предметов потребления, а реализация человека посредством природы и природы посредством человека. И Тагор яркими красками рисует господствующее, по его мнению, в индийской культуре неутилитарное отношение к природе в его самых разнообразных проявлениях. Тут и «открытость» перед элементами, окружающими человека (земля, огонь, вода, воздух), как явлениями не только физического, но и «эмоционального» окружения; тут и поклонение прекрасным уголкам природы, и паломничество к ним; тут и ненасилие по отношению ко всему живому (ахимса). В Индии, по Тагору, природа оказывается не столько средством, сколько целью, чем-то вроде прекрасной симфонии, в которой нужны все ноты и человеческая «нота» не

вытесняет, а дополняет все иные, доводя композицию до совершенства⁴⁴.

Такова в общих чертах концепция Тагора. Естественно, что в оппозиции культурных установок он за «восточную» (индийскую) установку, хотя и считает возможным и полезным по крайней мере частичное усвоение достижений Запада в материальной области⁴⁵ (т. е. своего рода «приручение» и «ассимиляцию» Востоком западной науки и техники).

Не трудно заметить ряд слабостей в концепции Тагора. Среди них и идеализация древнеиндийской цивилизации («экологическое равновесие» достигалось в ней совсем не идиллическими средствами и отнюдь не без ущемления интересов низших слоев общества), и «перевертывание» действительной связи между отношением к природе и социальными отношениями, и мнимый примат психологических установок в сопоставлении с экономической основой общественной жизни.

Характерно, что когда возникает вопрос о причинах различия упомянутых установок на Востоке и Западе, то Тагор ссылается на «географический фактор», но толкует его в разных местах своих работ по-разному. Речь идет то об оппозиции «недостаток — изобилие» (суровая природа Европейского Севера и щедрая тропическая природа Индии), то о противопоставлении «морской» (Европа) и «лесной» (Индия) природы, то о противоположности тропической жары и умеренного климата⁴⁶. Неясность в трактовке этих причин порою компенсируется телеологической ссылкой на «экономный» способ действия природы, не желающей идти на Западе и Востоке одним и тем же путем⁴⁷.

Однако было бы ошибкой не увидеть за всеми этими слабостями и неувязками концепции Тагора ряда глубоких и значимых идей. Тагор прав и подчеркивая кризис, назревающий в отношении человека к природе в рамках буржуазной цивилизации, и отстаивая ряд поистине непреходящих ценностей индийской культуры. Пусть эти ценности нередко были выражены в неадекватной или мистифицированной форме. Но созвучными нашей эпохе остаются идеи космической укорененности жизни и человека, многопланового единства всех форм жизни, их безграничного «взаимоотражения» и взаимообогащения, выявления и осознания глубинных возможностей жизни в человеке и, наконец, ответственности человека за судьбы всего «универсума живого», необходимости «уважения к жизни» великих

и малых обитателей этого универсума. Достижение гармонических отношений *человека и природы* — одна из важнейших задач будущего. По словам Маркса, «коммунизм... есть *подлинное* разрешение противоречия между человеком и природой...»⁴⁸.

Тагоровская «лесная школа» в Шантиникетоне — живое воплощение и идеалов самого поэта, и отстаивавшихся им гуманистических ценностей индийской культуры. Эти ценности — достояние не только индийского народа, но и его друзей, а значит, и нашего народа, к которому Тагор неизменно питал самые добрые дружеские чувства. Эти ценности — достояние человечества.



ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Первое, что бросается в глаза при подведении итогов многовековой истории ведантистской традиции, — это ее чрезвычайная *пластичность*, способность принимать весьма различные (и часто во многом противостоящие друг другу) формы при одновременном сохранении общей для них всех основы. Это показывает уже история классической веданты. Между ее первыми смутными набросками в недрах ведийского канона и ее наивысшим развитием в период средневековья — дистанция громадных размеров. Растущая дивергенция внутри ведантистской традиции приводит к тому, что вслед за первичной дифференциацией ведийского пантеизма на натуралистический и мистико-идеалистический (собственно веданта) варианты происходит выделение учений об иллюзорной и реальной мировой эволюции (виварта- и паринама-вада). Но и на этом дело не кончается: в связи с различными решениями проблемы тождества и различий между миром и его духовной основой — Брахманом выделяются такие типы ведантистских учений, как адвайта (абсолютизация тождества) и на противоположном полюсе двайта (предельное в рамках веданты подчеркивание различий). Среднее положение между этими полюсами занимает вишишта-адвайта с ее защитой тезиса о единстве в различиях. В свою очередь в теоретическом континууме между упомянутыми полюсами и вишишта-адвайтой располагаются различные варианты бхеда-абхеды (с их тезисом о существенности тождества и различия).

В ходе этих дифференциаций появляется новая проблематика (стоит лишь сравнить разрозненные теоретико-познавательные размышления в упанишадах с гносеологическими проблемами, возникающими в ходе исторического противостояния адвайты и вишишта-адвайты). Существенным образом меняются и главные понятия (стоит лишь сопоставить их неясные очертания в ведийском каноне

не и четкую разработку различных вариантов их значений и их соотношения друг с другом в классических средневековых системах). Происходит возникновение ряда новых и весьма тонко разработанных категорий (см. учение о категориальной структуре майи в адвайте или учение об особенностях «неразрывной связи» в вишишта-адвайте).

При всем том эта растущая *дивергенция*, дифференциация, теоретическая разработка разнообразных проблем в рамках противостоящих друг другу направлений оставляют все же незабываемым некий постепенно сложившийся в древности *ведантистский минимум*, в котором сходятся все соперничающие направления. Это признание особой роли шрути в постижении высшей реальности (при всех различиях в понимании соотношения шрути с иными источниками знаний, а также принципов его интерпретации). Это признание духовного характера упомянутой реальности (при всех различиях в трактовке возможностей ее рационального описания и в понимании соотношения ее негативных и позитивных характеристик). Это признание глубокого единства Я и мира в духовной первооснове — Брахмане (как бы ни трактовать это единство — от полного слияния до внутренней «пронизанности» или внутренней «подчиненности» микро- и макрокосма упомянутой основе). Это признание производности всего сущего от данной первоосновы (хотя сама производность и трактуется различно — как иллюзорное или реальное, временное или вечное порождение). Это признание внутреннего соотношения Брахмана и мира и отрицание креационизма (при наличии, как мы видели на примере Мадхвы, также и средних между эманационизмом и креационизмом трактовок). Это применение категории божественной «игры» (лилы) по отношению к миру изменений (при всех различиях в понимании реальности или иллюзорности этой «игры», равно как и природы самого божества — Ишвары). Это, наконец, признание особой роли заблуждения (авидья) и знания (джняна) соответственно в «порабощении» и «освобождении» подверженных самсаре душ (при всех различиях в понимании статуса авидьи — онтологического или гносеологического, а также соотношения «знания» с «действием» и «любовью»).

Во-вторых, оставаясь, как мы смогли убедиться, на протяжении своей многовековой эволюции традицией *идеалистической* (а к тому же спиритуалистической и фидеистской), веданта развивалась отнюдь не изолированно, а в

постоянной полемике и противоборстве с *материалистическими* и *натуралистическими* школами, течениями, тенденциями. Не в последнюю очередь в результате учета итогов этой полемики веданта смогла определить свой теоретический «минимум» и размежеваться с иными традициями, осознать свои главные принципы. Однако отношения с упомянутыми школами были значительно сложнее, нежели только внешнее противостояние. Они включали в себя элементы и синтеза («Бхагавадгита» в ее отношении к санкхье), разумеется все на той же идеалистической основе, и ассимиляции («освоение» на идеалистический манер натуралистических идей санкхьи в классических ведантистских системах средневековья). Как мы видели, столь же сложные взаимоотношения, включающие и противоборство, и ассимиляцию, складывались также между ведантистской традицией и традицией некоторых буддистских школ (хотя и идеалистических, подобно веданте, но принадлежавших к настике). Все это не только лишний раз показывает относительность традиционного деления школ индийской философии на астику и настику, но и является ярчайшим свидетельством того, что без взаимодействия традиций, без своего рода «притока чужой крови» ведантистская традиция не смогла бы достигнуть характерного для нее поразительного многообразия и пережить столько метаморфоз.

В-третьих, вся история веданты — уже в ее классический период — ярко свидетельствует о том, что традиция эта зарождалась и развивалась отнюдь не в абстрактном — «мыслительно-духовном» пространстве, а в связи с вполне конкретной *социальной* историей Индии и характерными для этой истории конфликтами. Так, уже в упанишадах слышны отголоски борьбы варн (и в особенности варн кшатриев и брахманов), а «Бхагавадгита» отражает конфликт между общинной (куладхарма) и сословно-классовой (варнадхарма) идеологиями. Другое дело, что социальная борьба нередко оказывается здесь замаскированной, скрытой и мистифицированной ввиду религиозно-мистической оболочки, в которой она выступает.

В-четвертых, в целом ведантистская традиция представляла собою своего рода *ортодоксальный* полюс в многообразии индийских философских учений. Соответственно в социальном отношении ее роль была преимущественно консервативной и апологетической. Однако здесь надо сделать ряд существенных оговорок. Одно дело, скажем,

отставание варнадхармы в период упанишад и «Гиты», когда социальный строй, который эта дхарма санкционировала, еще не только не изжил себя, но и представлял собою неизбежную форму дальнейшего развития. Другое — отставание окостеневшей системы каст в позднем средневековье, когда данная система уже становилась препятствием для социального прогресса. Далее, в многовековой истории классической веданты немало примеров *отхода* от ортодоксии, проявления неортодоксальных тенденций. Такие проявления наблюдались уже в период упанишад, когда речь шла о конфликте зарождающейся философии с мифологией, о противостоянии ее ритуализму, равно как и догматизму, исключаящему рефлексии и поиски обоснования. Эти проявления характерны для влиятельного течения «бхакти» (как мы видели, тесно связанного с вишишта-адвайтой). Даже в учении такого столпа ортодоксии, как Шанкара, были (в чем мы могли убедиться), по крайней мере *потенциально*, неортодоксальные положения (впоследствии — и в особенности в XIX в. — эти тенденции выявились достаточно ярко).

В-пятых, столь же *дифференцированно* следует подойти и к *теоретическому* наследию классической веданты. Несомненно, что характерные для ведантистской традиции спиритуализм и фидеизм наложили свою печать на это наследие. Несомненно, что не только в социальной борьбе, но и в борьбе партий в философии позиции веданты должны быть охарактеризованы как находящиеся «справа». Несомненно, далее, что постоянная опора на шрути существенно ограничила возможности философского исследования в веданте, а в конечном счете привела ведантистскую мысль к догматическому окостенению. Но было бы большим упрощением рассматривать веданту в качестве простого балласта в истории индийской философии. Ведь она сыграла немаловажную роль и в самом генезисе философии Индии, и в формировании и развитии категориального аппарата, которым пользовались различные школы этой философии, и в философских дебатах, без которых немислимо было бы также и развитие противостоящих веданте школ (а веданта, несомненно, была — теоретически, а не только социально — сильным, а потому и отнюдь не бесполезным оппонентом).

Веданта дала немало образцов идеалистической *диалектики*. Разумеется, она не обладала при этом «монополией»: яркие образцы диалектического мышления мы нахо-

дим и в других — ортодоксальных и неортодоксальных — школах Древней Индии (в особенности в буддизме). Более того, многое в ведантистской традиции было, скорее, противостоящим диалектике (таково, например, представление о неизменном Брахмане в адвайте, о завершенном знании, достигаемом посредством мистической интуиции, и т. д.). И все же мы не можем не отметить и глубоких диалектических мыслей авторов упанишад, говорящих о совпадении противоположностей в духе, близком к европейской пантеистической традиции (ср. с Николаем Кузанским), и «отрицательной диалектики» Гаудапады, и диалектической разработки проблемы соотношения тождества и различий у Рамануджи. В конце концов, как и европейский идеализм, идеализм индийский (и в частности, веданта) возникал отнюдь не на пустом месте и его развитие было связано с вполне реальными трудностями и проблемами человеческого познания.

В-шестых, история ведантистской традиции — при всей господствующей здесь глубокой преемственности идей — свидетельствует о весьма радикальных изменениях, происшедших в ней в Новое (и новейшее) время и связанных с формированием и развитием *неоведантизма*. Впервые стал не только переживать серьезный кризис, но и рушиться санкционированный (в целом) ведантистской традицией сословно-кастовый строй. Впервые веданта столкнулась с мощными интеллектуальными традициями не индийского (и не азиатского) происхождения, начала взаимодействовать с ними и стала участвовать в борьбе идей уже не в индийском только, но и в мировом плане. Впервые она оказалась не в косвенной, а в самой прямой связи с политической борьбой (в особенности с движением за достижение национальной независимости). Все это наложило на нее глубокий отпечаток. Уже в XIX в. зарождающийся неоведантизм оказывается связан с тремя взаимопереплетающимися тенденциями в духовной жизни Индии: *реформаторской, просветительской и гуманистически-возрожденческой*. Это приводит не только к выдвиганию на первый план существовавших ранее (явно или скрыто) неортодоксальных аспектов веданты, но и к проявлениям неортодоксальности нового и необычного рода. Так, в связи с реформаторской тенденцией в формирующемся неоведантизме происходит, с одной стороны, выдвижение *антиполитеистических* установок вместо традиционного *супраполитеизма*, а с другой — своеобразная «минимализация»

религиозных представлений, традиционно связанных с ведантой. Точно так же просветительство ведет (в особенности к концу века — у Вивекананды) к коренному пересмотру традиционных взглядов на соотношение разума и шрути, к отходу от ряда традиционных характеристик шрути (вечность, непогрешимость, уникальность и т. д.), а также к попыткам «легализовать» естественнонаучное познание, признав не только его утилитарно-практическое, но и мировоззренческое значение (традиционная веданта относилась к такому знанию либо равнодушно, либо прямо враждебно). Наконец, гуманистически-возрожденческая тенденция приводит к своеобразному «переводу» (у Вивекананды) на язык веданты великих лозунгов, зародившихся в ходе антифеодальных революций в Европе, а именно лозунгов свободы, равенства и братства.

В ходе переосмысления ведантистской традиции по-новому интерпретируются и весьма существенные для нее представления о *карме*, *самсаре* и *мокше*. При этом сквозь пелену устоявшихся традиционных взглядов о неизбежном «круговороте судеб» и тщетности всех попыток изменить исполненный несовершенства мир все более отчетливо пробивается идея пусть относительно и связанного с весьма разнообразными издержками, но все же социального прогресса.

В то же время уже в XIX в. проявляется и вся противоречивость и неоднозначность неоведантистских установок. Критика традиционных религиозных представлений (нередко вольно или невольно затрагивающая, по существу, основы всякой религии) соседствует с отстаиванием «универсальной» религии, защита значимости естественнонаучного знания — с попыткой использовать его для подкрепления мистики и спиритуализма и т. д.

В-седьмых, в первые десятилетия XX в. сформировавшийся и достигший своей вершины неоведантизм в полной мере выявляет свои сильные и слабые стороны, свои возможности и свою ограниченность. Именно в этот период переосмысленные ведантистские идеи (в особенности идеи по-новому трактуемой «Гиты») оказываются самым непосредственным образом связаны с практикой национально-освободительной борьбы. Тилак, формулирующий в «Гита Рахасья» своего рода «общую теорию» применения веданты к политике, Ауробиндо Гхош, в ранний период своей деятельности создающий своеобразный словарь «политического ведантизма», Махатма Ганди, применяющий

принципы «Гиты» в практике сатьяграхи, — вот наиболее выдающиеся примеры и образцы такой связи. Разумеется, санкционирование и освящение борьбы за независимость с помощью принципов, связанных с ведантистской (и индуистской) традицией, в условиях тогдашней Индии во многом способствовали популярности использующих эти принципы лидеров ИНК и их идей. И в этом смысле обращение к указанным принципам было достаточно «практичным» и эффективным. Но оно же с неизбежностью породило ряд иллюзий о возможности разрешения классовых конфликтов с помощью ведантистской морали, утопических представлений о «духовном возрождении» как средстве решения главных проблем будущего устройства индийского общества и т. п. Духовный кризис, пережитый Ганди в 40-х годах нашего века, был во многом связан как раз с крушением этих иллюзий.

Именно в первые десятилетия XX в. выявляется и вся ограниченность и в конечном счете несостоятельность попыток модернизации веданты, осуществляемых мыслителями неоведантистской ориентации. Ярчайший пример этого — философская система Ауробиндо Гхоша. Мы находим у него ряд весьма нетрадиционных идей о прогрессе (как в социальном, так и во «вселенском» масштабе), о торжестве разума над предрассудками и суевериями как о содержании целой, исторически прогрессивной эпохи, о гармоническом развитии личности как о главной цели общества. Идеи эти явно перекликаются с учениями ряда передовых представителей западноевропейской буржуазной мысли Нового времени. Мы находим у него и немало идей относительно законов развития, нередко созвучных гегелевским. При всем том, как мы смогли убедиться, иррационализм, мистика, метафизика оказываются последним словом этого философа, начинавшего с признания рационализма, гуманизма, диалектики.

Столь же противоречивыми оказываются и результаты предпринятых неоведантистами попыток осмысления соотношения культур Востока и Запада (Европы и Индии). С одной стороны, вполне справедливая, обоснованная, убедительная критика европоцентристских установок. С другой — утверждение (явное или скрытое) установок индоецентристских и азиатцентристских. С одной стороны, интересный и основанный на богатейшем материале анализ истории индийской культуры. С другой — неправомерное выпячивание религиозно-спиритуалистических сто-

рон этой культуры, препятствующее выявлению ее подлинной специфики. С одной стороны, ярчайшая критика ряда установок, типичных для европейской буржуазной цивилизации, проводимая, несомненно, с позиций гуманизма (пусть и абстрактного). С другой — полное неумение выявить подлинные истоки этих установок.

Достигнув своей вершины в первые десятилетия XX в., неоведантизм в основном исчерпывает свои творческие возможности. Не случайно на смену выдающимся мыслителям неоведантистской ориентации (таким, как Вивекананда и Тагор, Ганди и Радхакришнан) приходят мыслители совсем иного духовного калибра, в истории современной веданты начинается период эпигонства, а во многом и движения вспять, к традиционалистским установкам.

Мистика и спиритуализм ведут в тупик. Они принадлежат прошлому. Но есть в многовековой истории ведантистской традиции и то, что навсегда останется с нами: таковы диалектические поиски мыслителей упанишад, тонкий психологический анализ «Гиты», гуманистические искания многих неортодоксальных мыслителей от Рамананды и Кабира до Вивекананды и Рабиндраната Тагора.



ПРИМЕЧАНИЯ

Введение

¹ Marxism on Vedanta. Papers of the Conference on «The Universe of Vedanta», May 6—7, 1975. New Delhi, 1976.

² Sardesai S. G. Some tasks of Marxist Indologists.— «Mainstream», 1980, vol. XVIII, N 43, p. 22.

³ О разнообразии связей веданты с индийской литературой см., напр.: Chaitanya K. A new history of Sanscrit literature. New Delhi, 1962.

⁴ Об этом см.: Coomaraswamy A. K. The dance of Shiva. Bombay, 1948; Zimmer H. Myths and symbols in Indian art and civilisation. New York, 1953.

⁵ Свод соответствующих комментариев см.: Sivaramamurti G. Nataraaja in art, thought and literature. New Delhi, 1974.

⁶ Ibid., ch. 9.

⁷ Наиболее типичные из них собраны в ярком сборнике статей: Rajam Iyer B. R. Rambles on Vedanta. Delhi, 1974.

⁸ См. Неру Д. Открытие Индии. М., 1955, с. 23.

⁹ Ср., напр., авторитетное свидетельство Р. Роллана, резко отмежевавшегося уже в 30-х годах нашего века от толкований наследия Вивекананды в традиционалистском духе, с отказом от его радикальных социальных идей (Rolland R. Inde. Journal (1915—1943). Paris, 1960, p. 404—405).

¹⁰ В особенности показательны в данном отношении книги Р. Роллана о Рамакришне и Вивекананде (см. Роллан Р. Собр. соч., т. 19—20. М., 1936), а также упомянутый выше его дневник.

¹¹ См., напр.: Vedanta for modern man. New York, 1951; Vedanta for the western world. London, 1948; What vedanta means to me. A symposium. New York, 1960.

¹² Наиболее полная из существующих библиографий ее, созданная К. Поттером, охватывает сотни наименований (Potter K. Bibliography of Indian philosophies. Varanasi, 1974, part III).

¹³ Dasgupta S. N. A history of Indian philosophy, vol. 1—5. Cambridge, 1961—1969; Hiriyanana M. Outlines of Indian philosophy. Bombay, 1976; Радхакришнан С. Индийская философия, т. 1—2. М., 1956—1957; Чаттерджи С. и Датта Д. Введение в индийскую философию. М., 1955. Характерно, что в многотомном труде Дасгупты веданте отведена большая часть четырех (из пяти!) томов.

¹⁴ Hulin M. Hegel et l'Orient. Paris, 1974.

¹⁵ См., напр.: Raju P. T. Idealistic Thought of India. Cambridge, 1953.

¹⁶ См., напр.: Coomaraswamy A. K. A new approach to the Vedas. London, 1933, p. 52; Guenon R. Etudes sur l'Hindouisme. Paris, 1968, p. 105—116, 156. Характерно, что Генон высказывается резко отрицатель-

но о *неоведантистах* (в частности, о Вивекананде) в связи с признанием ими эволюции ведантистских представлений.

- ¹⁷ Такова, например, точка зрения Ауробиндо (см. гл. II).
¹⁸ *Hiriyanna M.* Op. cit., p. 25.
¹⁹ См. *Радхакришнан С.* Ук. соч., т. I, с. 20.
²⁰ *Deussen P.* Die Philosophie der Upanishaden. Leipzig, 1920, S. 213—215.
²¹ *Радхакришнан С.* Ук. соч., т. 2, с. 693.
²² См. в особенности гл. 10.
²³ См. в особенности гл. 11.
²⁴ См. сопровождаемое критическими замечаниями изложение этих распространенных взглядов в кн.: *The Indian mind.* Honolulu, 1967, p. 12—16.
²⁵ *Haas W. S.* The destiny of the Mind. East and West. London, 1956, p. 139—140, 166—183.
²⁶ *Nakamura H.* Ways of thinking of Eastern peoples. Honolulu, 1964, p. 99—102, 130—152, 166.
²⁷ См. гл. 12.

ЧАСТЬ I

Глава I

¹ Vedānta = veda + anta — букв. «завершение вед». Термин этот имел, по крайней мере, два главных значения. Во-первых, так обозначался поздний, связанный преимущественно со *знанием* (джняна-канда), а не с *действием* (карма-канда) слой вед. Во-вторых, *истолкование* этого слоя, так называемая вторая (*уттара*) миманса (истолкование первого слоя давалось в другой ортодоксальной школе Древней Индии, а именно в *пурва-мимансе*).

² Санскритский глагольный корень vid, от которого произведено слово veda, родствен не только латинскому videre, но и русскому *ведать*. Интересно, что значение этого последнего глагола во многом близко значению его санскритского прототипа — это правильное знание (с оттенком торжественности), обнаруживающее *прозорливость* и *мудрость* обладающего им (см. *Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка, т. I. М., 1956, с. 329—330).

³ См. прим. I наст. гл. Следует отметить, во-первых, что, согласно индийской традиции, взаимоотношение между брахманами, араньяками и упанишадами не взаимоисключающее (это обстоятельство отразилось, например, уже в названии одной из древнейших и важнейших упанишад — «Брихадараньяка»). Во-вторых, все четыре слоя наличны не во всех ведах (так, в «Атхарваведе» нет араньяк).

⁴ Четыре слоя вед и четыре ашрамы можно связать и с традиционными индийскими «целями человека» (пуруша артха) — это *кама* (удовольствие), *артха* (польза), *дхарма* (долг) и *мокша* (духовное освобождение). С этой точки зрения на первой стадии идет подготовка к осуществлению трех начальных целей (триварга), на второй — имеет место их реализация, на третьей — «отрешение» от этих целей, на четвертой — достижение полной свободы от всяких уз.

⁵ *Sūtra* — досл. «нить» (на которую нанизаны, подобно бусам, афоризмы и которая служит основой для последующих комментариев).

⁶ Таким образом, зачатки астрономических познаний в Древней Индии были тесно связаны не только с ритуалом, но и с зарождающейся

системой астрологических представлений (бурно развивавшихся в средневековье и все еще сохраняющих свою силу в общественном сознании Индии наших дней).

⁷ В современной Индии весьма сильны традиции аюрведической медицины (существуют аюрведические аптеки, колледжи, в которых изучается аюрведа и т. д.).

⁸ См. в переводе средневекового трактата Мадхусуданы Сарасвати «Прастхана бхеда» (*Deussen P.* Allgemeine Geschichte der Philosophie, I Abt., Bd I. Leipzig, 1920, S. 44—64).

⁹ Кроме познаний в грамматике, астрономии, медицине (и биологии) в ведийском комплексе накоплено и немало математических (в особенности относящихся к геометрии) познаний. Так, в «Шульва-сутрах» (VI в. до н. э.), посвященных проблемам измерения *жертвенных площадок*, содержится ряд положений, перекликающихся с соответствующими положениями Евклида; авторам сутр известна «теорема Пифагора» и т. д. (см. *Бонгард-Левин Г. М.* Древнеиндийская цивилизация. М., 1980, гл. 8).

¹⁰ Относительно представления о «безграничности» содержания вед см.: *Glaserapp H.* Die Literature Indiens. Stuttgart, 1961, S. 92. О типичных *модернизациях* этого содержания в духе современной культуры см.: *Gonda J.* Vedic literature. Wiesbaden, 1975, p. 53—54.

¹¹ *Walker B.* The Hindu world, vol. 2. New York, 1968, p. 556—559.

¹² Первые сведения о записи вед относятся к XI в. (см. *Елизаренкова Т. Я.* Древнейший памятник индийской культуры — Ригведа. Избранные гимны. М., 1972, с. 26).

¹³ См. там же, с. 14—15.

¹⁴ См., напр.: *Gopalāchārya M. L.* The Heart of the Rigveda. Bombay, 1971, p. 47.

¹⁵ Это убедительно показано в фундаментальных исследованиях Ж. Дюмезиля. См. в особенности: *Dumézil G.* L'ideologie tripartite des Indo-Européens. Bruxelles, 1958.

¹⁶ *Gonda J.* Vedic literature, p. 15—19.

¹⁷ *Маркс К.* Британское владычество в Индии. — *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 9, с. 135.

¹⁸ Не случайно деление философских систем на ортодоксальные (астика) и неортодоксальные (настика) связано прежде всего именно с этим критерием. В остальных отношениях ортодоксальные системы различались весьма радикально.

¹⁹ *Walker B.* The Hindu World, vol. 2, p. 345—348.

²⁰ Хотя в индологической литературе все три стадии порою и обозначаются общим термином «индуизм», но различия между ними все же столь существенны, что во всех фундаментальных исследованиях они неизменно присутствуют, хотя иногда и под разными именами. Так, Ж. Гонда, например, выделяет ведизм, ранний индуизм и поздний индуизм (*Gonda J.* Die Religionen Indiens, Bd 1. Stuttgart, 1960).

²¹ См. *Данге Ш. А.* Индия от первобытного коммунизма до разложения рабовладельческого строя. М., 1975; *Косамби Д.* Культура и цивилизация Древней Индии. М., 1968, гл. IV.

²² В особенности в последней (и более поздней) части «Ригведы», так называемой *десятой мандале* (круге) ед гимнов.

²³ См. *Энгельс Ф.* Анти-Дюринг. — *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 20, с. 328. Энгельс отмечает далее (с. 329) необходимость учитывать переплетение природных и социальных атрибутов божеств в ходе эволюции религиозных представлений.

²⁴ В свете сказанного можно усмотреть «рациональное зерно» той

полемики против трактовки вед в качестве памятников «примитивной» мысли, которую ведут многие индийские историки философии. См., напр., введение Куньяна Раджи к исследованию Х. Нарахари, проливающему новый свет на процесс формирования ведантистских понятий (*Narahari H. G. Atman in pre-uranishadic vedic literature*. Adyar, 1944, p. X—XVIII). К сожалению, на позицию К. Раджи явно оказали влияние традиционалистские установки. Правильно подчеркивая сложность и неоднозначность представлений «Ригведы», их связь с многовековой эволюцией мысли (*предшествовавшей* окончательно оформлению самхиты), К. Раджа в то же время склонен «смазывать», а то и вовсе отрицать *последующую* их эволюцию.

²⁵ Например, в «погребальных» гимнах (14—18-м) в десятой мандале «Ригведы». Об эсхатологических представлениях индийцев в период создания самхит см.: *Keith A. B. The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*. London, 1925, part IV.

²⁶ *Vish* — первоначально означало «племя», «поселение», «община».

²⁷ «Второе рождение» членов трех высших варн — это своеобразное посвящение (упанаяна), сопровождающееся надеванием особого шнура и дающее право на изучение вед.

²⁸ См. *Бонгард-Левин Г. М., Ильин Г. Ф. Древняя Индия*. М., 1969, с. 174—175.

²⁹ Третий из богов, входящих в «тримурти», — Брахма в силу его несколько искусственного происхождения не стал основой специального культа, образ его постепенно поблек.

³⁰ Интересно, что и в XX в. многим индийцам, пропавшим без вести во время войны и «заочно» включенным в поминальные обряды, приходилось по возвращении домой проходить через всю длинную цепь «самскар», начинающихся с рождения, по второму разу! (*Walker B. The Hindu World*, vol. 2, p. 147—149).

³¹ О различных этапах эволюции религиозных представлений в Индии см.: *Oldenberg H. Die Religion des Veda*. Stuttgart, 1917; *Gonda J. Die Religionen Indiens*; *Glase-napp H. Der Hinduismus*. München, 1922; *Ильин Г. Ф. Религии древней Индии*. М., 1959; *Гусева Н. Р. Индуизм*. М., 1977.

³² Строго говоря, не только ее. Но нас интересует прежде всего именно этот аспект.

³³ «Ригведа» представляет особый интерес как наиболее ранний и оригинальный источник, относящийся к рассматриваемому периоду. «Самаведа» и «Яджурведа» малооригинальны (так, в «Самаведе» из 1549 гимнов 1474 повторяют с некоторыми вариациями тексты «Ригведы»). «Атхарваведа» же, будучи создана позднее и в иной среде, относится скорее к переходному периоду между этапами ведизма и брахманизма. Мы используем текст «Ригведы», изданный Т. Ауфрехтом в конце прошлого века и переизданный без изменений в ГДР (*Aufrecht Th. Die Hymnen des Rigveda*, Th. I, II. Berlin, 1955), а также наиболее авторитетный из имеющихся переводов этого текста, выполненный К. Ф. Гельднером и помещенный в *Harvard Oriental Series* (vol. 33—35. London, 1951). При ссылках на гимны «Ригведы» (РВ) римская цифра означает номер мандалы, арабская с курсивом — номер гимна, последующие — номера строк.

Мы учли также имеющиеся на русском языке высококвалифицированные переводы части гимнов «Ригведы» (Ригведа. Избранные гимны. М., 1972; Древнеиндийская философия (начальный период). М., 1972). В дальнейшем мы специально оговариваем те случаи, когда (в гл. 1—3) при цитировании использованы русские переводы. Однако для наших

целей (в частности, в связи с необходимостью проследить эволюцию предфилософской и философской терминологии) представляли наибольший интерес именно тексты на языке оригинала (а также наиболее полные и снабженные наиболее развернутым текстологическим комментарием издания).

³⁴ Переплетение всех трех указанных направлений особенно наглядно видно в знаменитом гимне-загадке самого глубокомысленного и «темного» из ведийских поэтов — Диргахатамаса (РВ I 164). Интересно, что в гимне можно проследить практически все *типы* параллелей, которые более отчетливо обнаруживаются в упанишадах (см. гл. 2). В этом смысле при всей неопределенности гимн (это набор загадок, допускающих, как правило, несколько решений) все же имеет *ключевое* значение для понимания тенденций, ведущих от вед к упанишадам (*Gieliecki W. M. Pomysly Filozoficzne w Hymnach Rig-Vedy*. Krakow, 1911, s. 38—58; *Asya vāmasya hūmṇ*, ed. by D-r C. Kunhan Raja. Madras, 1956).

³⁵ Разумеется, космическое в данном случае не *исключает*, а *включает* социальное (см. сказанное выше о ведийской религии).

³⁶ *Триадность* — вообще излюбленный принцип классификации всевозможных явлений в ведах (*Gonda J. Triads in Veda*. Amsterdam, 1976). Будучи первоначально связан с простейшей антропоморфной моделью порождения (отец, мать, ребенок), принцип этот, как показывает Гонда, получает все более утонченные и обобщенные истолкования, используется для выделения различного рода *пар противоположностей* и охватывающего их *единства*. В связи с зарождающимся разделением функций в ведийских племенах можно выделить и социоморфный аспект ведийских триад (*Dumézil J. Les dieux des Indo-Européens*. Paris, 1952).

³⁷ *Grassmann H. Wörterbuch zum Rig-Veda*. Leipzig, 1873, p. 463—464.

³⁸ См. *Невелева С. Л. Мифология древнеиндийского эпоса*. М., 1975, с. 39—40.

³⁹ *Gonda J. Die Religionen Indiens*, Bd I, S. 51.

⁴⁰ Характерно, что в ранних комментариях к «Ригведе» этимология имен ведийских божеств прямо связывается с их функциями (The Brihad-Devatā. — «Harvard Oriental Series», 1904, vol. VI, p. 27—31).

⁴¹ *Gonda J. The dual deities in the Rigveda*. Amsterdam, 1974.

⁴² Об этом см.: *Чатронадхья Д. Локаята даршана*. М., 1961, гл. VIII.

⁴³ Краткое изложение упомянутых трех точек зрения см.: *Glase-napp H. Die Religionen Indiens*. Stuttgart, 1955, S. 73—74.

⁴⁴ См. *Невелева С. А. Ук. соч.*, с. 25.

⁴⁵ *Mahadevan T. M. P. Gaudapada. A Study in early Advaita*. Madras, 1960, p. 107—108.

⁴⁶ Мы еще будем иметь возможность убедиться в значимости принципа «всё — во всём» для веданты. Отметим лишь, что принцип этот связан не только с историей данной школы. Он по-своему проявился, например, и в учении джайнов об атоме как своего рода микромире (с потенциально бесконечными возможностями, выявляемыми в ходе эволюции), и в учении санхьи о составленности и мельчайших вещей, и всего космоса из трех компонентов — *гун*, и т. д.

⁴⁷ *Gonda J. Some observations on the relations between «gods» and «powers» in the Veda*. Gravenhage, 1957.

⁴⁸ Подробнее о роли *риты* в ведийском космосе см.: *Brown N. Duty as Truth in the Rig-Veda*. — *India major*. Leiden, 1972, p. 57—67.

⁴⁹ Об этих «невяных» космогонических представлениях см.: *Gonda J. Die Religionen*, Bd I, S. 55—62.

⁵⁰ Относительно этих трех истолкований мифов см. соответственно:

Monier-Williams M. A Sanscrit-English Dictionary. Delhi, 1976, p. 1007; Косамби Д. Ук. соч., с. 87—88; Gonda J. Die Religionen Indiens, Bd I, S. 56—57.

⁵¹ Данный ряд представлений, конечно, очень близок к тому, что мы наблюдаем и в древнегреческой мифологии. Отметим, однако, что позитивная оценка меры (и измеренного) не оказывается в данном случае последним словом. Наряду с оппозицией «хаос — космос» (сохраняющейся в индуистском учении о циклах) появляется оппозиция принципиально неизмеримого и доступного мере мира «имен и форм» (*нама-рупа*). В этом контексте мера выступает уже как показатель несовершенства (этимологически «мировая иллюзия» *tāyā* происходит от глагола *mā* — «измерять»).

⁵² Ср. орфические представления о «мировом яйце».

⁵³ Некоторые исследователи (см., напр., Hiriyantha M. Outlines of Indian philosophy. London, 1932, p. 42) усматривают в упомянутом выше представлении о «презбыточности» Пуруши зачаток так называемого пантеизма (см. гл. 2). Термин введен в 1828 г. немецким философом К. Х. Краузе. Впрочем, размежевание между натуралистическим пантеизмом и пантеизмом относится к более поздним временам (эпоха упанишад).

⁵⁴ Однако «погребальные гимны» «Ригведы» (X 16—18) не вполне последовательны. Признавая необходимость «возвращения» заимствованных человеком космических сил к их истокам, они в то же время выражают веру в сохранение некоторого неопределенного «остатка» (основы для загробного существования). Более последовательное проведение воззрения о неизбежности «космического рассеяния» человека приводит впоследствии к возникновению материалистического учения Аджиты Кесакампалина, отрицавшего загробное существование (см. Чаттопадхья Д. Ук. соч., с. 551).

⁵⁵ Мы используем здесь перевод гимна, сделанный В. А. Кочергиной. — См. Древнеиндийская философия (начальный период), с. 34.

⁵⁶ См., напр., Радхакришнан С. Индийская философия, т. I, с. 81—82.

⁵⁷ Гимн Насади и философия Платона сопоставляются Шейнман-Топштейн С. Я. в ее книге «Платон и ведийская философия» (М., 1978, с. 49—50). Автор подчеркивает здесь диалектику «единого» и «иноного» в обоих случаях.

⁵⁸ См. История и культура Древней Индии. М., 1963, с. 196—199.

⁵⁹ Monier-Williams M. A Sanscrit-English Dictionary, p. 687, 1278.

⁶⁰ См. комментарий А. Ф. Лосева к диалогу «Парменид» (Платон. Соч., т. 2. М., 1970, с. 585—594).

⁶¹ Это обстоятельство отмечается во многих работах, посвященных анализу ведийского мировоззрения (как индийских, так и европейских). См., напр., Dandekar R. N. Universe in Vedic Thought.— India major. Leiden, 1972, p. 93—94; Brown N. W. Duty as truth in the Rig-Veda.— Ibid., p. 60—61.

⁶² См. Древнекитайская философия, т. I. М., 1972, с. 115. Дао характеризуется здесь как начало, которое выше всех оппозиций, включая оппозицию «бытие — небытие».

⁶³ Именно так переводит это место К. Ф. Гельднер («Harvard Oriental Series» (London), 1951, vol. III, p. 360). Первичность асата подчеркивают также в своих переводах Х. Грассман (Grassman H. Rig-Veda, Th. II. Leipzig, 1877, S. 406) и Т. Я. Елизаренкова (см. Ригведа. Избранные гимны, с. 263).

⁶⁴ См. Бродов В. В. У истоков индийской философии.— Древнеиндийская философия (начальный период), с. 13—14.

⁶⁵ Так, В. В. Бродов в статье «К вопросу о толковании ведийского гимна Насади» («КСИНА», 1964, № 71) усматривает в гимне «наивысшее достижение» стихийно-материалистической мысли ведийских риши (с. 41).

⁶⁶ Первым опытом такого рода следует признать упомянутую выше (прим. 24) работу Х. Нарахари.

⁶⁷ Идея природной закономерности, весьма заметно представленная в понятии *риты*, не вошла в последнее понятие *кармы*. Таким образом, моральный и природный аспекты риты как бы «разъединились». Идея естественной закономерности нашла впоследствии свое ярчайшее выражение в понятии *свабхавы* (собственной природы) вещей.

⁶⁸ Grassman H. Wörterbuch zum Rig-Veda, S. 724—725, 1179—1180.

⁶⁹ Глагольный корень *brih*, от которого образован термин «Брахман», означает «возрастать», «распространяться».

⁷⁰ См. Древнеиндийская философия (начальный период), с. 222.

⁷¹ Grassman H. Wörterbuch zum Rig-Veda, S. 1035—1076.

⁷² Bergaigne A. La Religion Vedique. Paris, 1871, ch. 2, § 2—3.

⁷³ Ср. Бхагавадгита XV I.

⁷⁴ Ср. Мундака упанишада III I, 1; Шветашватара упанишада IV, 6.

Глава 2

¹ Monier-Williams M. A Sanscrit-English Dictionary. Delhi, 1976, p. 201. У Шанкары мы находим несколько иную этимологию: *upa-* *ni-* *shad*, согласно данной версии, означает «уничтожение» незнания. Большинство современных исследователей считают, однако, эту версию позднейшим перетолкованием первоначального значения слова.

² См. Брихадараньяка упанишада I 4, 10.

³ Мы опираемся на санскритский текст главных упанишад по: Ashtavimsatyupaniśhadah. Varanasi, 1965; The Sacred Books of the East, vol. I—15. Oxford, 1879—1884 (пер. М. Мюллера); The principal upaniśhads. London, 1953 (пер. С. Радхакришнана). На русском языке изданы: Брихадараньяка упанишада. М., 1964; Чхандогья упанишада. М., 1965; Упанишад. М., 1967; а также сборник важнейших в философском отношении отрывков из текстов упанишад — «Древнеиндийская философия (начальный период)». При ссылках мы будем употреблять следующие сокращения: Брихадараньяка — Бр, Чхандогья — Чх, Кена — Ке, Айтарей — Ай, Тайктирия — Тай, Катха — Ка, Мундака — Му, Мандукья — Ма, Шветашватара — Шве, Прашна — Пра, Майтри — Май, Каушитаки — Кау. Римская цифра при этом обозначает главный раздел (часть), арабская — подраздел (главу), арабская (курсивом) — параграф.

⁴ Об общих критериях такого вычленения см.: Е. Молодцова. Способы видения мира древними индийцами. М., 1972.

⁵ Именно этот термин употребляет применительно к упанишадим индийский философ-марксист Д. Чаттопадхья (см. История индийской философии. М., 1966, с. 89—90). Его же применяет и советский историк философии А. Н. Чанышев (см. его статью «Виды мировоззрения и генезис философии». — Вестник МГУ. Серия «Философия», 1978, № 4). Попытка изложить собственно философские учения мыслителей упанишад связана с принципиальными трудностями. С ними сталкивается, напр., В. Рубен (Die Philosophen der Upanishaden. Bern, 1947). Он выделяет 109 «философов» в упанишадах. Но почти каждый из них оказыва-

ется столь же философом, сколь и мифологом, причем контраст между тем, что приписывается тому или иному мыслителю в разных частях текста, весьма значителен. Подход, применяемый при рассмотрении более зрелых образцов философского мышления, для которых характерен принципиально иной уровень индивидуализации и системности, здесь явно «не работает».

⁶ Об этом подробнее см.: *Knipe D. H.* In the Image of Fire. The Vedic Experience of Heat. Delhi, 1975, ch. IV—V.

⁷ О зарождении различных философских направлений в упанишадах см. в особенности: *Ranade R. D.* A constructive survey of Upanishadic philosophy. Poona, 1920, ch. IV. Материалистические и натуралистические тенденции в упанишадах отмечают марксистские историки философии Д. Чаттопадхья, В. Рубен, Н. П. Аникеев, А. Д. Литман. См., напр., *Ruben W.* Geschichte der Indischen Philosophie. Berlin, 1954, S. 81—93; *Чаттопадхья Д.* Локаята даршана; *Аникеев Н. П.* О материалистических традициях в индийской философии. М., 1965, гл. II; *Литман А. Д.* Традиции философского натурализма в Индии и мировоззрение Дев Атмы. М., 1982, гл. 2.

⁸ О роли махавакья (которые именовались иногда так же, как и рассматриваемые нами тексты в целом, — upanishad) и их логической структуре см. в особенности: *Nikam N. A.* Ten principal upanishads. New Delhi, 1974, introduction.

⁹ Эта тенденция стала характерной для многих выступивших позднее философских школ (ср., напр., учение о дхармах в различных школах буддизма, а также теорию эволюции мира в санкхье и йоге).

¹⁰ См., напр., *Ярошевский М. Г.* История психологии. М., 1976, с. 23—24.

¹¹ См. Современные проблемы социального развития и идеологии стран Азии и Африки. Вып. XX. М., 1975, с. 66.

¹² О развивающейся в рамках упанишад философской рефлексии см. подробнее упомянутую ранее (прим. 4) работу Е. Молодцовой.

¹³ См. *Чанышев А. Н.* Эгейская предфилософия. М., 1970, с. 192.

¹⁴ Об этом более широком аспекте роли науки в становлении философии в Древней Индии см.: *Chattopadhyaya D.* Science and Society in Ancient India. Calcutta, 1977.

¹⁵ Об этом в особенности см.: *Chattopadhyaya D.* Science and Society in Ancient India, p. 276—286.

¹⁶ Подробнее см.: *Patwardhan K. A.* Upanishads and modern biology. Bombay, 1957; *Abegg E.* Indische Psychologie. Zürich, 1945.

¹⁷ См., напр., *Chattopadhyaya D.* What is living and what is dead in Indian philosophy. New Delhi, 1976, p. 124—136.

¹⁸ *Nikam N. A.* Op. cit., p. 4.

¹⁹ См. *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 20, с. 504.

²⁰ Аналогичный подход можно проследить в учении раннего буддизма.

²¹ *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 20, с. 502.

²² См., напр., *West M. L.* Early Greek philosophy and Orient. Oxford, 1971; *Шейнман-Топштейн С. Я.* Указ. соч., гл. II.

²³ *Brihad-Aranyaka-upanishad.* Traduite et annotée par S. Senart. Paris, 1934, p. 2.

²⁴ Подробнее см.: *Frauwallner E.* Geschichte der indischen Philosophie, Bd I. Salzburg, 1953, S. 49—80.

²⁵ Подробнее см.: *Кънев К. Д.* Първата индийска философска доктрина за бытието (сат-вада). София, 1976; *Barua B.* A history of pre-Buddhistic Indian philosophy. Delhi, 1970, ch. VIII.

²⁶ На это обстоятельство справедливо обращает внимание *Никам (Nikam N. A.* Op. cit., p. 43).

²⁷ Об этом подробнее см.: *Чаттопадхья Д.* Локаята даршана, гл. I.

²⁸ Цит. по: Древнеиндийская философия (начальный период), с. 153.

²⁹ *Heimann B.* Studien zur Eigenart des indischen Denkens. Tübingen, 1930, S. 130—145.

³⁰ The Māndukyopanishad. Mysore, 1955, p. 14—15.

³¹ См., напр., *Swami Hariharānanda Aranya.* Yoga philosophy of Patanjali. Calcutta, 1963, p. 35—36.

³² См., напр., *Glaserapp H.* Der Hinduismus. München, 1927, S. 7. Поскольку здесь может быть речь лишь о безличном божественном принципе и осмысливаемые персонафицированно божества «снимаются», то это одновременно и супратеистическая доктрина.

³³ Таким образом, получается следующая картина: (А) неопределенный, «предфилософский» набросок пантеизма (гимны вед); (Б) раздвоенный на (I) натуралистический и (II) религиозно-мистический пантеизм (упанишады); (В) дальнейшее расщепление II варианта на теопантеизм и пантеизм (или, пользуясь индийской терминологией, на школы, отстаивающие виварга-ваду и паринама-ваду). См. также прим. 53 к гл. I.

³⁴ См. в особенности: *Шейнман-Топштейн С. Я.* Ук. соч.; *Staal J. F.* Advaita and neoplatonism. Madras, 1961.

³⁵ См., напр., *Ranade R. D.* A constructive Survey of Upanishadic philosophy. Poona, 1920, ch. IV; *Hiriyanna M.* Outlines of Indian philosophy. London, 1923, ch. II.

³⁶ О типах соотношения противоположностей в упанишадах подробнее см.: *Nikam N. A.* Op. cit., p. 93—94.

³⁷ См., напр., *Keith A. B.* The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads. Cambridge, 1925, part II, p. 508—509; *Chakravarti S. C.* The philosophy of the Upanishads. Calcutta, 1935, ch. V—VI.

³⁸ Об этом подробнее см.: *Devanandan P. D.* The concept of Māyā. London, 1950, ch. II.

³⁹ Цит. по: Древнеиндийская философия, с. 220.

⁴⁰ Ср. с этим идеи Платона в «Федре» (248d — e).

⁴¹ Цит. по: Древнеиндийская философия, с. 174.

⁴² Правда, и такая тенденция здесь в общем-то имеет место (в этом смысле весьма показателен отрывок из «Каушитаки», на который мы ссылаемся в тексте). Но в целом это не характерно для упанишад. Взгляды такого рода выступают впоследствии в учениях так называемых антиномистских сект (*Walker B.* The Hindu world, vol. 1. New York, 1968, p. 51—54). В духе этих учений порою интерпретируются упанишады и представителями различных «субкультур» на Западе. Образчик этого крайне опасного истолкования — взгляды знаменитого «сатаны» Менсона (*Zaehner R. C.* Our Savage god. The perverse use of Eastern thought. New York, 1974, ch. I).

Глава 3

¹ Бхарата, легендарный царь, от имени которого происходит древнее название Индии — Бхаратаварша (земля Бхараты).

² О роли «Махабхараты» в общем комплексе смрити см.: *Feuerstein G. A.* Introduction to the Bhagavadgītā. London, 1974, p. 63; *Monier-Williams M.* Indian wisdom. Delhi, 1974, p. 155—156.

³ *Frauwallner E.* Geschichte der indischen Philosophie, Bd II, 1956, s. 29—72.

⁴ Об отражении социальных процессов конца I-го тысячелетия до н. э. в философских слоях «Махабхараты» (и в особенности в «Гите») подробнее см.: *Бонгард-Левин Г. М.* Индия эпохи маурьев. М., 1973, с. 265—300.

⁵ Заметим, что «Гита» популярна не только в Индии. В течение последних 200 лет (начиная с 1785 г., когда появился первый английский перевод) она была переведена более чем на 30 языков и выдержала около 1000 изданий; дважды издавалась она и в СССР.

⁶ *Ranade R. D.* The Bhagavadgītā as a philosophy of God-realization. Nagpur, 1959, ch. I; *Jacob G. A.* A concordance to the principal Upanishads and Bhagavadgītā. Bombay, 1891.

⁷ *Roy S. C.* The Bhagavadgītā and modern scholarship. London, 1941, ch. VI.

⁸ *Ranade R. D.* The Bhagavadgītā as a philosophy of God-realization, p. 39.

⁹ Исключение составляет «Иша», отчасти предвосхищающая этику «Гиты».

¹⁰ *Monier-Williams M.* A Sanscrit-English dictionary, p. 856. О значении термина «йога» в «Гите» подробнее см.: *The Bhagavadgītā, with a commentary by R. C. Zaehner.* Oxford, 1964, introduction.

¹¹ Здесь и далее при ссылках на «Гиту» римская цифра означает главу, а арабская (курсивом) — шлоку. В ходе работы над книгой мы использовали: санскритский текст «Гиты». — *The Bhagavadgītā. With an Introductory Essay, Sanscrit Text, English Translation and Notes by S. Radhakrishnan.* New Delhi, 1975; комментированные переводы Ф. Эд-жертона. («Harvard Oriental Series» (Cambridge), 1944, vol XXXVIII—XXXIX) и Б. Л. Смирнова (Махабхарата. Вып. II. Ашхабад, 1956).

¹² В этой связи автор «Гиты» выдвигает идею *космического* жертвоприношения, или космоса как жертвы (III 14—15), явно перекликающуюся с основной мыслью «Пуруша сукты».

¹³ Об этом подробнее см.: *Данге С. А.* Ук. соч., гл. X.

¹⁴ Некоторые авторы (см., напр., *Edgerton E.* Interpretation. — «Harvard Oriental Series», vol XXXIX, p. 82) усматривают близость данного положения знаменитому «золотому правилу» этики (более четко сформулированному у Конфуция).

¹⁵ Для «Гиты» характерна попытка найти эффективный способ действия человека в условиях отчуждения его от результатов собственной деятельности и от нее самой (о взаимосвязи этих видов отчуждения см.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Из ранних произведений. М., 1956, с. 564—568). О проблеме отчуждения в «Гите» см. *Костюченко В. С.* К критике нигилистических теорий о природе индийской философии. — «КСИНА», 1961, № 57.

¹⁶ *Monier-Williams M.* A Sanscrit-English dictionary, p. 743.

¹⁷ Ср. рус. *бог* (см. словарь Моньер-Вильямса, с. 743).

¹⁸ См. *Философская энциклопедия*, т. I. М., 1960, с. 206.

¹⁹ Цит. по: Махабхарата, вып. II, с. 98, 111.

²⁰ См. *Уринович Д. М.* Введение в теоретическое религиозоведение. М., 1973, с. 85—104.

²¹ *Ranade R. D.* The Bhagavadgītā as a philosophy of God-realization, p. 186—188.

²² *Feuerstein G. A.* Op. cit., p. 14.

²³ *Grassman H.* Wörterbuch zum Rig-Veda, S. 833.

²⁴ Об этом подробнее см.: *Sengupta A.* The evolution of the Samkhya school of thought. Lacknow, 1959.

²⁵ *The Bhagavadgītā, with a commentary by R. C. Zaehner*, p. 367.

²⁶ *Idib*, p. 367—368.

²⁷ О связи онтологического и этического аспектов учения «Гиты» подробнее см.: *Костюченко В. С.* К критике нигилистических теорий о природе индийской философии.

²⁸ Подробнее см.: *Walker B.* The Hindu World, vol. 1, p. 6—8.

²⁹ См., напр., *Seal B.* The Positive Sciences of ancient Hindus. Patna, 1958, p. 94.

Глава 4

¹ Весьма многозначное слово *ньяя* имеет, в частности, значения (а) одной из ортодоксальных философских школ, (б) аргументации, (в) метода, (г) *логики*, (д) *модели* (*Monier-Williams M.* A Sanscrit-English Dictionary, p. 572). О значении этого слова применительно к «Брахма-сутре» см.: *Mahadevan T. M. P.* Introduction. Brahma-Sūtra-Bhashya of Śrī Sankarācārya. Calcutta, 1977.

² *Das S. K.* A study of the Vedānta. Calcutta, 1937, p. 22.

³ *Radhakrishnan S.* Introduction. — The Brahma Sūtra. London, 1960, p. 23. Мы используем санскритский текст сутры этого издания. При ссылках римская цифра означает раздел (адхьяя), арабская — подраздел (пада), арабская курсивная — номер сутры.

⁴ *Das S. K.* Op. cit., p. 25—26.

⁵ *Ibid.*, p. 19.

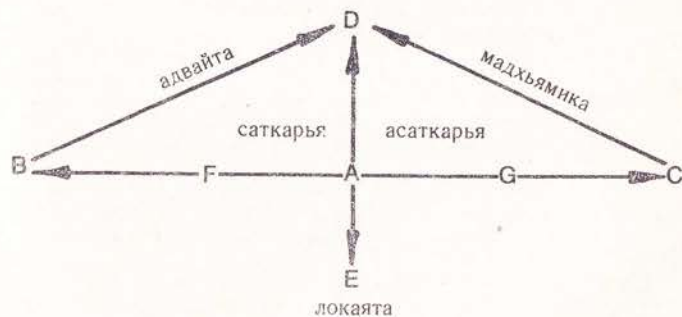
⁶ *Dasgupta S.* A history of Indian philosophy, vol. 2. Cambridge, 1932, p. 44.

⁷ См. *Исаева Н. В.* Polemika Шанкары с неортодоксальными учениями в комментарии на «Брахма-сутру». — «Вестник Древней истории», 1979, № 4, с. 126—152. Сказанное в статье об особенностях ведения философской полемики Шанкарой во многом относится и к Бада-раяне.

⁸ Ср., напр., уже упоминавшуюся (в гл. I) работу Мадхусуданы Сарасвати «Прастхана бхеда» (*Deussen P.* Allgemeine Geschichte der Philosophie, Bd I).

⁹ Эти три концепции материальной первопричины мира в Древней Индии выделяет Д. Чаттопадхьяя (*Chatopadhyaya D.* What is living and what is dead in Indian Philosophy, p. 285—288).

¹⁰ Схематически это может быть изображено следующим образом.



Здесь *A* означает учение джайнов (садасаткарья-вада), *C* — учение буддистов (уменьшающее постоянство и отрицающее субстанциональность), *B* — учение веданты (в особенности адвайты) как противоположный полюс, *F* и *G* — учения более умеренных представителей саткарья-вады (санкхья, йога) и асаткарья-вады (ньяя, вайшешика). Поскольку отрицание реальности модификаций или субстанции приводит в конце концов к «падению» обеих этих категорий, то «крайности сходятся»: адвайта и мадхьямика приходят к некоей *иррационалистически* трактуемой «духовной» природе человека (*D*). Оппозицию этому решению составляет отрицание так называемой «высшей» («духовной») природы человека в локайте (*E*).

¹¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 18, с. 380.

¹² О предыстории этой идеи и ее дальнейших судьбах см.: Väinter B. Schöpfung als Spiel. München, 1969.

¹³ Интересно, что, осуждая в VI в. доктрину метемпсихоза, один из христианских соборов прямо связывает ее с учением об апокатастазе (вместо спасения) (Frieling R. Christentum und widerverköperung. Stuttgart, 1975, S. 11). Идея «вечного осуждения» в общем чужда индийской религиозной и философской мысли (исключение, как мы увидим, составляет *Мадхва*).

ЧАСТЬ II

Глава 5

¹ Досл. учения о «недвойственности», «ограниченной двойственности», «двойственности».

² О единстве ценностного и теоретико-познавательного подходов в адвайте см., напр., Brook R. W. Some uses and implications of advaita vedanta's doctrine of māyā. — The problems of two truths in buddhism and vedanta. Dordrecht, 1973, p. 98—108.

³ Mahadevan T. M. P. Gaudapada. A Study in early advaita. Madras, 1956, p. 2.

⁴ См. Бонгард-Левин Г. М., Ильин Г. Ф. Древняя Индия, гл. XXVII.

⁵ Буддизм и в период возникновения раннефеодальных империй в Индии был скорее кшатрийской идеологией. См. Бонгард-Левин Г. М. Древнеиндийская цивилизация, гл. 9.

⁶ В дальнейшем мы используем санскритский текст «Мандукья-карик» (МК) и ее комментированный перевод, содержащийся в издании: Eight upanishads, with the commentary of Sankarācārya, vol. 2. Calcutta, 1973, p. 175—404 (римскими цифрами обозначается часть, арабскими курсивными — порядковый номер стиха).

⁷ Наиболее знаменитая из философских карик (наряду с карикой Гаудапады) — «Санкхья-карика» Ишвара Кришны.

⁸ Mahadevan T. M. P. Op. cit., p. 101—106.

⁹ Ср., напр., схему состояний материи в джайнизме, включающую не только «грубые» и «тонкие» виды ее, но и «грубо грубые», «тонко грубые» и т. д.

¹⁰ Популярное изложение этой концепции мы находим, в частности, в позднесредневековом ведантистском учебнике с характерным названием «Сяивки веданты» (веданта-сара) (A manual of Hindu pantheism. The Vedāntasāra. Varanasi, 1972, p. 51—57).

¹¹ Например, начало жизни столь же неуловимо для нашей памяти, как и начало сна, а конец ее часто столь же мало предсказуем, как конец

последнего; в обоих случаях за осознаваемым «планом» скрывается неосознанный; в жизни, как и во сне, «личностное» значение какого-либо события может претерпевать с ходом времени весьма причудливые метаморфозы и т. д. Пожалуй, разнообразные ассоциации такого типа полнее всего представлены в драме Кальдерона «Жизнь — это сон» (см. Кальдерон. Пьесы, т. I. М., 1961, с. 467—577).

¹² Ярчайшее выражение мироощущения этого типа мы находим в лучших рубаи Омара Хайяма (см., напр., Ирано-таджикская поэзия. М., 1974, с. 101—102).

¹³ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 233.

¹⁴ См., напр., Dasgupta S. A history of Indian philosophy, vol. I. Delhi, 1975, p. 420—429; Sharma Ch. A critical survey of Indian philosophy. London, 1960, p. 239—251.

¹⁵ Ср., в частности, критику основных индийских теорий причинности у Нагарджуны (Stcherbatsky Th. The conception of buddhist nirvāna. Leningrad, 1927, p. 70—73). См. также Чаттопадхья Д. История индийской философии, с. 145.

¹⁶ См. в особенности Vedānta and buddhism (Proceedings of the third all-India seminar). Banaras, 1968.

¹⁷ Stcherbatsky Th. The conception of buddhist nirvāna.

¹⁸ См., напр., Гарбха упанишаду (The twenty-eight upanishads. Varanasi, 1965, p. 271—274).

¹⁹ См. прим. 10 к гл. 4.

²⁰ Именно в *содержании*, а не в форме этого учения, ибо само учение об уровнях познания есть и в философских школах махаяны. Однако картина мира, рисуемая в обоих случаях на «предварительном» уровне, радикально иная.

²¹ Roy S. S. The Heritage of Samkara. Allahabad, 1965, p. 44—61.

Глава 6

¹ Краткую характеристику всех основных биографий Шанкары см.: Piantelli M. Sankara e la rinascita del brāhmanesimo. Torino, 1974, p. 217—224. Это самое фундаментальное из современных исследований, посвященных жизни и деятельности Шанкары. Более популярное изложение темы см. Dubost P. M. Sankara et le vedānta. Paris, 1972.

² Sankara, досл. «благоприятный» — одно из имен Шивы.

³ Piantelli M. Op. cit., p. 7—9.

⁴ Ibid., p. 5.

⁵ Пьянтелли дает более раннюю датировку — конец VII — начало VIII в. н. э.

⁶ Согласно легенде, это подразделение соответствует первоначально определенному сроку жизни Шанкары (8 лет) и двум его последующим «удвоениям» (8 + 16) в результате благословений ведийских риши.

⁷ Piantelli M. Op. cit., cap. III, append.

⁸ Ibid., p. 44.

⁹ Наиболее прославленные из них собраны: Select works of Sri Sankarācārya. Madras, 1947. Все три главные части творчества Шанкары (комментарии, трактаты, стихи) представлены на языке оригинала полнее всего: The works of Sri Sankarācārya, vol. 1—20. Srirangam, 1910. В дальнейшем мы будем ссылаться преимущественно на тексты Шанкары, содержащиеся в этом издании, пользуясь следующими сокращениями: комментарий (бхашья) к «Брахма-сутре» — БСБ, комментарий к «Мандукья-карике» — МКБ, «Вивекачудамани» — ВЧ, «Атма-

бодха» — АБ, «Апарокша анубхути» — АА, «Сватманирупана» — СН, «Шаташлоки» — Шат., «Таттвабодха» — ТБ, «Сарвасиддханта-санграха» — ССС (здесь и в последующих двух главах арабскими курсивными даны самые дробные подразделения текстов).

¹⁰ К числу лучших современных реконструкций этой системы относятся: *Hiriyanna M. Outlines of Indian philosophies*. London, 1932, ch. 13; *Deutsch E. Advaita Vedānta. A philosophical reconstruction*. Honolulu, 1969; *Lacombe O. L'absolu selon le védānta*. Paris, 1937.

¹¹ *Vivekachūdamani of Sri Sankarāchārya*. Mayavati, 1944, p. 111.

¹² Наряду с этими *тремя основными праманами* Шанкара признает также (вслед за пурва-мимансой) такие праманы, как сравнение, постулирование, невосприятие (последние, однако, сводимы у него к предшествующим).

¹³ В «праяйе» общее, как и индивидуальное, существует лишь в потенции, а не актуально (БСБ I 3, 30). В этом точка зрения адвайты отлична от «крайнего реализма» платоновской традиции. И все же существует некоторая аналогия между неоплатоновской иерархией (Единое — Ум и Душа — вещи) и адвайтистской (Брахман как «суперуниверсалия» — «план творения» — единичные вещи). О различных точках соприкосновения адвайты и неоплатонизма подробнее см.: *Staal J. F. Advaita and neoplatonism*. Madras, 1961.

¹⁴ *Murty K. S. Revelation and reason in advaita vedānta*. New York, 1959, p. 12.

¹⁵ В мифологической форме это нашло свое отражение в сказании о воплощении Шивы в Шанкаре, а его сына — в мимансаке Кумариле Бхатте для совместной борьбы с еретиками и противниками брахманизма (*Piantelli M. Op. cit.*, p. 7).

¹⁶ О критике *автономности* разума у Шанкары подробнее см.: *Murty K. S. Op. cit.*, ch. III.

¹⁷ Любопытно, что рассуждение о «несомненности сомневающегося», по форме напоминающее ход рассуждений Декарта, приводит, однако, Шанкару к радикально *иным* выводам (у первого утверждается автономность познающего, независимость его от «внешних» авторитетов, у второго — как раз необходимость такого авторитета).

¹⁸ Об этом подробнее см.: *Chattopadhyaya D. What is living and what is dead in Indian philosophy*, p. 195—201.

¹⁹ *Piantelli M. Op. cit.*, p. 139—140.

²⁰ Об этом подробнее см.: *Singh R. P. The Vedānta of Sankara. A metaphysics of value*. Jaipur, 1949.

²¹ Само слово *vyāvahārika* букв. означает «относящееся к практике» (или к «опыту», «деятельности»).

²² Об этом подробнее см.: *Chattopadhyaya D. What is living and what is dead in Indian philosophy*, ch. 4. Как известно, слишком близкое соприкосновение с практикой губительно влияет на «все мистерии, которые вводят теорию в мистицизм...» (*Маркс К., Энгельс Ф. Соч.*, т. 3, с. 3).

²³ *Arapura J. G. Māyā and the discourse about brahman.— The problem of two truths in buddhism and vedānta*. Dordrecht, 1973, p. 116.

²⁴ *Devanandan P. D. The concept of Māyā*. London, 1950, p. 91—113.

²⁵ Некоторые исследователи не без оснований пишут о сочетании у Шанкары «саткарья-вады» и «саткарана-вады»: на уровне *вьявахарики* можно еще говорить о существовании следствия, на более высоком уровне оно *полностью* поглощается причиной. Первый уровень понимания устремлен ко второму как к своему *пределу* (*Lacombe O. Op. cit.*, p. 56).

²⁶ Об этом подробнее см.: *Sen-Gupta A. Samkhya and advaita vedānta*. Patna, 1973.

²⁷ *Солнечно-световая* символика в адваите перекликается с символикой неоплатонизма.

²⁸ См. *Радхакришнан С. Индийская философия*, т. 2. М., 1957, с. 547—549.

²⁹ *Hiriyanna M. Outlines of Indian philosophy*. Bombay, 1973, p. 365—366.

³⁰ Об этой стороне адвайты см.: *Otto R. West-Östliche Mystic*. Gotha, 1926.

³¹ *Карма* означает и *действие* вообще, и ритуал, и «плоды» совершенных действий и обрядов.

³² Об этом подробнее см.: *Swami Ātmānanda. Sri Sankara's teachings in his own words*, ch. IV.

³³ Ср. *Swami Ātmānanda. Op. cit.*, p. 165—167.

³⁴ *Ibid.*, p. 113—116, 160—161.

³⁵ Ср. *ислам!*

³⁶ Хотя и учение Шанкары, и адвайта в целом считаются преимущественно *шиваистскими*, но у Шанкары мы находим гимны, в которых Ишвара трактуется как *Вишну* (ср. напр., «Харистути»). Характерно, что и ряд основанных им матхов тоже посвящен Вишну. Оппозиция «шивизм — вишнуизм» вообще *смягчается* здесь (в отличие, например, от вишишта-адвайты) *супратеизмом*.

³⁷ *Srinivasachari S. M. Advaita and vishishtadvaita*. London, 1961, p. 162.

³⁸ *Deutsch C. E., Buitenen A. B. van. A source book of Advaita Vedānta*. Honolulu, p. 224.

³⁹ *Piantelli M. Op. cit.*, p. 76—77.

Глава 7

¹ См. *История Индии в средние века*. М., 1968, гл. IV.

² Краткое резюме учений обоих мыслителей см.: *Radhakrishnan S. The Brahma-Sūtra*. London, 1960, introduction, p. 39—46.

³ Хотя *вишишта-адвайта* обычно переводится как «ограниченный монизм», по-видимому, более корректно истолкование О. Лакомба, ссылающегося на ряд индийских свидетельств в пользу трактовки данного названия как «vishishtasya advaitam», т. е. «единство различенного» (*Lacombe O. Op. cit.*, p. 5).

⁴ *Альвар* — досл. «ныряющий глубоко»; традиция приписывает альварам необычайную силу «прозрения», способность «углубления» в скрытый смысл жизни.

⁵ См., напр., «Брихадараньяка» III 5, 1, а также «Брахма-сутра» III 4, 50.

⁶ *Ачарья* — духовный наставник высочайшего ранга (в отличие, напр., от *упадхьяя*). В *ведангистской* традиции так именовались обычно авторы комментариев на «прастхана трайю». Поэтому, скажем, и Шанкара, и Рамануджа, и Мадхва — *ачарьи*, Гаудапада же (не комментировавший «Брахма-сутру») не является таковым.

⁷ Биографию Рамануджи подробнее см.: *Esnoult A. M. Rāmānuja et la mystique vishnouite*. Paris, 1964.

⁸ *Ibid.*, p. 82.

⁹ Особую значимость данной работе придает, по мнению ряда исследователей, также и то обстоятельство, что она (ввиду содержащихся в ней многочисленных ссылок на упанишады) по существу выполняет, кроме всего прочего, функции сжатого комментария к упаниша-

дам, обязательного для ачарьи, но формально отсутствующего у Рамануджи.

¹⁰ В ходе подготовки главы были использованы преимущественно эти три работы Рамануджи: *Rāmānuja's Vedārthasamgraha*, ed. by J. V. van Buitenen. Poona, 1956 (в ссылках сокращ.: ВАС, и далее — разбивка текста по Бьюитенену). *Sribhashya of Rāmānuja*, ed. by R. D. Karmarkar, 1959—1964, parts I—III (далее — ШБ, в квадратных скобках — параграфы по Кармаркару); *Sri Bhagavad Gita, with the Bhashya of Sri Rāmānuja on the Bhagavadgīta*. Varanasi, 1968 (далее — ГБ). Кроме того, использованы отрывки из «Щаранагатигады», представленные в издании: *Yamunācharya M. Rāmānuja's teachings in his own words*. Bombay, 1963.

¹¹ *Srinivasa Chari S. M. Advaita and vishishtadvaita. A study based on Vedānta Desika Satadūshanī*. Varanasi, 1976.

¹² Рамануджа, правда, различает общезначимые и необщезначимые (сон, мираж) познавательные содержания, но те и другие для него *реальны* (*Hiriyanna M. Indian philosophical Studies*. Mysore, 1957, p. 57—61).

¹³ *Srinivasachari P. N. The Philosophy of vishishtadvaita*. Madras, 1970, p. 65.

¹⁴ *Ibid.*, p. 77.

¹⁵ Представление о «бесконечности бесконечностей» (ананта ананта) зарождается в индийской философии довольно рано (в особенности в джайнизме). См. *Seal B. The positive sciences of the ancient Hindus*. Patna, 1958, p. 94.

¹⁶ Характерно, что Рамануджа различает понятия *сварупа* и *свабхава*. Первое у него — неизменная глубинная суть Брахмана как таковая, второе — эта же суть как основа всего производного (*Carman J. B. The Theology of Rāmānuja*. London, 1974, p. 88—97).

¹⁷ Первые два типа связей выступают в особенности в онтологии ньяя-вайшешики, третья характеризует отношение Брахмана и мира в адвайте.

¹⁸ Ср. соответствующее «взаимодополнение» этих аспектов у Платона (выявляющееся, напр., при сопоставлении диалогов «Парменид» и «Тимей»).

¹⁹ См. *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 29, с. 277.

²⁰ *Carman J. B.* Op. cit., ch. 2.

²¹ *Bharadwaj K. D. The philosophy of Rāmānuja*. New Delhi, 1958, p. 70—71.

²² *Ibid.*, p. 48.

²³ *Ibid.*, p. 66—67.

²⁴ О типологических сходствах и различиях обеих теологий см.: *Otto R. India's religion of grace and christianity*. London, 1930.

²⁵ *Yamunācharya M.* Op. cit., p. 128—132.

²⁶ *Carman J. B.* Op. cit., ch. 17.

²⁷ См. История Индии в средние века, с. 426—429.

²⁸ *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 7, с. 361.

Глава 8

¹ О взглядах Нимбарки и Валлабхи см.: *Radhakrishnan S. Introduction*. — *The Brahma-sūtra*. London, 1960, p. 78—82, 88—93.

² *Siauve S. La doctrine de Madhva*. Pondicherry, 1968, p. 4—5.

³ Под именем *Пурнапраджни* он нередко фигурирует в традиционных «сводах систем», напр. в «Сарва-даршана-самграхе» Мадхавачарьи. *Madhu* — досл. «мед».

⁴ Ее заглавие — «Madhvavijaya», досл. «торжество Мадхвы».

⁵ Перечень этих работ и их краткую характеристику см.: *Sharma B. N. K. A history of dvaita school of vedanta and its literature*, vol. I. Bombay, 1960.

⁶ Знание *смрити* Мадхва получил от отца, обладавшего почетным титулом *бхатта*. Детальный анализ философских трактатов Мадхвы см.: *Naga Raja Sharma R. Reign of realism in Indian philosophy*. Madras, 1937.

⁷ При подготовке данной главы были использованы оригинальный текст комментария Мадхвы (*The Brahmasūtra Bhashya of Sri Madhvācārya*. Musore, 1911 (далее — МБ) и перевод *The Vedānta-sūtra, with commentary by Sri Madhvāchārya*, transl. by S. Subba Rao. Madras, 1904; а также *Ānanda Tīrtha. Tattvasamkhyāna*. Bombay, 1896 (далее — ТС). Что касается «Анувьякхьяны» (АВ), то ряд наиболее существенных отрывков из нее (оригинал и перевод) см.: *Siauve S. Les hiérarchies spirituels selon L'Anuvyākhyāna de Madhva. Textes choisis et traduits*. Pondicherry, 1971. Мы цитируем данное издание.

⁸ *Siauve S. La doctrine de Madhva*, p. 237.

⁹ Отметим, что это «середина», определяемая при привлечении не только индийского материала. В Индии же это, скорее, крайность, поскольку подлинного и безусловного *креационизма* там (во всяком случае, до Нового времени) просто не существовало.

¹⁰ *Srī Ānandatīrtha. Mahabhārata-tatparāya-nirṇaya*. Bombay, 1892, p. I, 69—71.

¹¹ Конечно, и в Брахмане можно представить себе никогда не реализуемую возможность, например свойство быть не всемогущим (АВ III 2, 157), но это, по Мадхве, результат двойной операции приписывания высшей реальности свойств низшей, а затем снятия такого «наложения» (т. е. некая познавательная операция, а отнюдь не нечто онтологически реальное — *таттава*).

¹² У основателей обеих систем прослеживается, скорее, атеистическая тенденция (см. *Чаттопадхья Д.* Индийский атеизм. Марксистский анализ. М., 1974, гл. 16).

¹³ *Sharma B. N. Philosophy of Sri Madhvācārya*. Bombay, 1962, ch. XXVI.

¹⁴ К числу такого рода «промежуточных» теорий (разумеется, весьма различных по их конкретной форме) в европейской традиции следует отнести, по-видимому, учение, развиваемое в Платоновом «Тимее».

¹⁵ *Siauve S. La doctrine de Madhva*, p. 164—165.

¹⁶ *Pathiadam J. Gott, Welt und Mensch bei Madhva*. Münster, 1975, S. 162.

¹⁷ *Sharma B. N.* Op. cit., ch. VII.

¹⁸ *Siauve S. Les hiérarchies*, p. 99—111.

¹⁹ *Ibid.*, p. 5.

²⁰ *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 3, с. 164.

ЧАСТЬ III

Глава 9

¹ *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 9, с. 131.

² Там же, с. 132.

³ См. *Рейснер И.* Очерки классовой борьбы в Индии, ч. I. М., 1932, с. 84.

⁴ *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 9, с. 228—229.

⁵ См. Новая история Индии. М., 1961, с. 537.

⁶ Forbes G. H. Positivism in Bengal. Calcutta, 1975, p. 37.

⁷ Термин «неоведантизм» мы употребляем вслед за индийскими историками философии. См. в особенности: Malhotra S. L. Social and political orientations of neo-vedantism. Delhi, 1970. Биографические сведения о крупнейших философах Индии XIX в. ведантистской ориентации см. Костюченко В. С. Вивекананда. М., 1977, гл. I.

⁸ См., напр., Комаров Э. Н., Литман А. Д. Мироззрение Мохандаса Карамчандра Ганди. М., 1969, с. 15; Рыбаков Р. Б. Основные черты буржуазной реформации индуизма.— Религии и атеизм в Индии. М., 1973, с. 127.

⁹ Majumdar B. History of Indian Political Thought. Calcutta, 1960, p. 429; Mookerjee G. K. The Indian Image of Nineteenth century Europe. London, 1967, p. 24.

¹⁰ Для сравнения стоит лишь вспомнить отчетливо выступающую в европейском Возрождении «дехристианизацию» (хотя бы и неполную) платонизма и аристотелизма. Можно сказать, что в Европе «перекрещивание» двух традиций (греческой и ближневосточной) позади многовекового развития одной (хотя, разумеется, и неоднородной) традиции, в Индии же — как раз наоборот.

¹¹ О возрождении в Индии аутентичного древнеиндийского натурализма (свабхава-вады) см.: Литман А. Д. Традиции философского натурализма в Индии и мировоззрение Деватмы. М., 1982.

¹² Благожелательное отношение к атомизму ньяя-вайшешики мы находим уже у Рам Мохан Рая (The English works of Raja Rammohun Roy, vol. I. Allahabad, 1906, p. 156; далее — EWR). Впоследствии теорию атомов как материальной причины мира, наряду с действующей (Брахманом) отстаивает Даянанда (Swami Dayananda. The light of truth (satyārtha prakāsha). Allahabad, 1939, p. 295).

¹³ Разница в том, что в XIX в. конкретные этико-психологические и социальные стороны проблемы человека оказываются намного существеннее, чем спекулятивно-метафизические.

¹⁴ См. Религии и атеизм в Индии, с. 88.

¹⁵ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 19, с. 190.

¹⁶ См. Костюченко В. С. Вивекананда, гл. II.

¹⁷ Swami Vivekananda. The complete works, vol. V. Vol. I—VIII, Mayavati, 1947—1951, p. 29 (далее — VCW).

¹⁸ Об изменении реформаторской тенденции см.: Рыбаков Р. Б. Буржуазная реформация индуизма. М., 1981.

¹⁹ См. Бродов В. В. Индийская философия Нового времени. М., 1967, с. 73—78, 94—107; Новая история Индии. М., 1961, гл. VIII, XI.

²⁰ Srinivasachari S. C. Social and religious Movements in the Nineteenth Century. Bombay, 1947, p. 39.

²¹ См. Новая история Индии, с. 448—449.

²² Т. е. прежде всего (хотя и не исключительно) к самому раннему слою ведийского комплекса (мантры).

²³ См., напр., EWR, vol. I, p. 23, 45.

²⁴ Ibid., p. 4, 68.

²⁵ Ibid., p. 35.

²⁶ Ibid., p. 63—77.

²⁷ Ср. авторитетное свидетельство Рабиндраната Тагора в его романе «Гора» (Тагор Р. Стихотворения. Рассказы. Гора. М., 1973).

²⁸ Swami Dayananda. Op. cit., ch. III.

²⁹ Ibid., p. 21—22.

³⁰ Ibid., p. 14.

³¹ Даянанда, в сущности, проецирует идеи поздних упанишад на ранние гимны.

³² В действительности *пураны* отразили отнюдь не зарождение политеистического пантеона, а его преобразование и растущую антропоморфизиацию. О выступлении Даянанды за «очищение» индуизма см. в особенности: Swami Dayananda. Op. cit., ch. II.

³³ Ibid., p. 447.

³⁴ Ibid., p. 447—450.

³⁵ Ibid., ch. II—III.

³⁶ Ibid., p. 385.

³⁷ Ibid., p. 64—65.

³⁸ Jordens J.T.F. Dayananda Sarasvati. Delhi, 1978, p. 272.

³⁹ Sri Aurobindo. Bankim-Tilak-Dayananda. Calcutta, 1947, p. 57.

⁴⁰ Swami Dayananda. Op. cit., p. 178, 191.

⁴¹ Ibid., ch. VI.

⁴² См. Новая история Индии, с. 449.

⁴³ Были, конечно, и различия. «Гита» имеет дело с *внутрииндийскими* религиозными течениями, Вивекананда — также и с главными *мировыми* религиями. В отличие от автора «Гиты» он опирается в своем «религиозном синтезе» (как мы увидим далее) на сложившуюся систему *главных типов* веданты.

⁴⁴ VCW, vol. I, p. 23—117.

⁴⁵ См. прим. 31 к гл. 6.

⁴⁶ VCW, vol. I, p. 84.

⁴⁷ Ibid., p. 68.

⁴⁸ См. Костюченко В. С. Вивекананда, гл. III, § 2.

⁴⁹ EWR, vol. I, p. 69, 183, 198. Это обстоятельство верно отмечают В. В. Бродов (Ук. соч., с. 80) и Дамодаран (Damodaran K. Indian thought. A critical survey. Bombay, 1967, p. 347).

⁵⁰ Swami Dayananda. Op. cit., p. 267, 290 (см. также Upadhyaya G. P. Philosophy of Dayananda. Allahabad, 1955, ch. V).

⁵¹ VCW, vol. I, p. 419; II, p. 130.

⁵² EWR, vol. I, p. 473.

⁵³ Споры представителей различных ведантистских течений Вивекананда иронически называет «боями быков в Бенаресе» (VCW, vol. III, p. 348).

⁵⁴ The Gospel of Sri RamaKrishna. New York, 1942, p. 102, 268, 636; 169, 206, 583; 103, 148.

⁵⁵ Ibid., p. 80, 217, 636.

⁵⁶ Ibid., p. 238, 477—478.

⁵⁷ Ibid., p. 325—326.

⁵⁸ Ibid., p. 211, 477—478. Вспомним, что соотношение *майи* и *лилы* было принципиально иным у сторонников *виварта-* и *паринама-*вады.

⁵⁹ Ibid., p. 328, 345, 417—418.

⁶⁰ Jordens J.T.F. Op. cit., p. 107—109.

⁶¹ См. Костюченко В. С. Вивекананда, с. 112—113.

⁶² На это справедливо обращают внимание В. В. Бродов (Ук. соч., с. 80, 110, 139), а также Р. Б. Рыбаков (Ук. соч., с. 133).

⁶³ Swami Dayananda. Op. cit., p. 274—275. Ср. критику майя-вады у Рамануджи (гл. 7).

⁶⁴ The problems of two truths in buddhism and vedanta. Dordrecht, 1973, p. 100.

⁶⁵ См. его знаменитое письмо к лорду Амхерсту о реформе образования (EWR, vol. I, p. 471—474).

⁶⁶ См. БС I 3, 26—33, а также гл. 6.

- ⁶⁷ EWR, vol. I, p. 4. VCW, vol. I, p. 13.
⁶⁸ См. *Костюченко В. С.* Вивекананда, гл. II, § 2.
⁶⁹ См. гл. 6.
⁷⁰ EWR, vol. I, p. 4.
⁷¹ См. *Костюченко В. С.* Вивекананда, гл. II, § 3.
⁷² *Nivedita*. The Master as I saw him. London, 1910, p. 304.
⁷³ VCW, vol. V, p. 64; vol. VI, p. 88. Критику концепции Вивекананды об иерархии религий см.: *Костюченко В. С.* Вивекананда, гл. II, § 2.
⁷⁴ VCW, vol. III, p. 427.
⁷⁵ Цит. по: *Роллан Р.* Вселенское евангелие Вивекананды.— Собр. соч., т. 20. М., 1936, с. 26.
⁷⁶ VCW, vol. V, p. 13.
⁷⁷ VCW, vol. I, p. 422.
⁷⁸ VCW, vol. II, p. 297; vol. III, p. 189.
⁷⁹ У Вивекананды они порою истолковываются в духе утопического социализма (см. *Комаров Э. Н.* Зарождение критики буржуазного общества в Индии конца XIX в.— Идеологические течения современной Индии. М., 1965).
⁸⁰ VCW, vol. VIII, p. 184.
⁸¹ Vivekananda in Indian newspapers, 1893—1909. Calcutta, 1969, p. 137.
⁸² VCW, vol. III, p. 152. Ряд интересных соображений по данному вопросу см. также: *Рыбаков Р. Б.* Интерпретация понятия кармы в религиозно-философских трудах Свами Вивекананды.— Страны Дальнего Востока и Юго-Восточной Азии. М., 1970.
⁸³ VCW, vol. V, p. 295. О коллективном освобождении см. также статью «Мокша» в «Философской энциклопедии» (т. 3. М., 1964, с. 485).
⁸⁴ VCW, vol. I, p. 76—77.
⁸⁵ См., напр., VCW, vol. III, p. 269.

Глава 10

- ¹ Sri Aurobindo birth centenary library, vol. I. Pondicherry, 1972, p. 122 (далее — SABCL).
² Vivekananda in Indian newspapers, 1893—1902, p. 384.
³ Цит. по: *Литман А. Д.* Отражение религии в мировоззрении общественных деятелей и философских учениях современной Индии.— Религии и атеизм в современной Индии. М., 1973, с. 88.
⁴ VCW, vol. VIII, p. 122—141.
⁵ См. *Костюченко В. С.* Вивекананда, с. 141—146.
⁶ *Datta B.* Swami Vivekananda. Patriot-prophet. A study. Calcutta, 1954, p. 335.
⁷ *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 17, с. 179.
⁸ *Неру Дж.* Открытие Индии. М., 1955, с. 111.
⁹ «Гита Рахасья» (букв. «тайна Гиты») была написана Тилаком в заключении (1910—1911 гг.). Ссылки даны по изданию: *Tilak G. B.* Sri-mad Bhagavadgitā Rahasya. Poona, 1935—1936, vol. I—II (далее — SBR).
¹⁰ Характерна переключка с «Гитой» уже в заглавиях этих изданий!
¹¹ Мы не исследуем здесь специально «Очерков о Гите» Ауробиндо (Essays on the Gītā, vol. I—II. Calcutta, 1926—1928), на содержании которых отразился его уход с политической арены. Об этом см.: *Костюченко В. С.* Интегральная веданта. М., 1970, с. 153—163.
¹² VCW, vol. I, p. 23—117.

- ¹³ SBR, ch. I.
¹⁴ Ibid., p. 16.
¹⁵ Ibid., p. 17.
¹⁶ Ibid., p. XLI.
¹⁷ См. гл. 3.
¹⁸ SBR, 132—134.
¹⁹ Ср. *Платон*. Государство, 584a — 585e (*Платон*. Соч. в 3-х томах, т. 3, ч. 1. М., 1971, с. 408—411).
²⁰ SBR, p. 135—150.
²¹ Ср. знаменитое определение «Гиты»: «Йога — искусность в действиях» (БГ II, 50).
²² См. гл. 6, прим. 31.
²³ SBR, p. 22—23.
²⁴ Ibid., p. 146—147.
²⁵ Ряд социально-политических импликаций этики Тилака см.: *Челышева Е. Н.* Этические проблемы «Бхагавадгиты» в интерпретации индийского демократа Б. Г. Тилака.— Вестник МГУ. Серия «Философия», 1980, № 4.
²⁶ SBR, p. 102.
²⁷ Ibid., p. 69.
²⁸ См. *Костюченко В. С.* Интегральная веданта, с. 157.
²⁹ См. гл. 9.
³⁰ Цит. по: *Shay T. S.* The legacy of Lokamanya. Oxford, 1956, p. 71—72.
³¹ *Sri Aurobindo*. The Human Cycle. Pondicherry, 1949, p. 185.
³² См., напр., *Wolpert S. A.* Tilak and Gokhale. Berkeley, 1977.
³³ Правильную оценку деятельности Тилака да и «крайних» в целом как по преимуществу прогрессивной, демократической см.: Национально-освободительное движение в Индии и деятельность Б. Г. Тилака. М., 1958.
³⁴ См. *Костюченко В. С.* Вивекананда, гл. II, § 1.
³⁵ *Sri Aurobindo*. The doctrine of the passive resistance. Pondicherry, 1952, p. 29—30.
³⁶ SBR, p. 175—177.
³⁷ Ibid., p. 43—47.
³⁸ Ibid., p. 534.
³⁹ См. Новая история Индии. М., 1961, с. 60—64.
⁴⁰ Speeches of Bal Gangadhar Tilak. Madras, 1921, p. 82. См. также Национально-освободительное движение в Индии и деятельность Б. Г. Тилака, с. 84.
⁴¹ *Gandhi*. Essential writings. New Delhi, 1970, p. 92—93.
⁴² Некоторые авторы всячески подчеркивают влияние на Тилака идей иезуитов (*Wolpert S. A.* Op. cit., p. 19).
⁴³ SBR, p. 50—51.
⁴⁴ SBR, ch. XII.
⁴⁵ См. *Челышева Е. Н.* Ук. соч., с. 44—45.
⁴⁶ SBR, p. 88—89.
⁴⁷ Ibid., p. 456.
⁴⁸ Ibid., p. 90.
⁴⁹ Ibid., p. 462.
⁵⁰ Ibid., p. 461, 464.
⁵¹ Ibid., p. 687 (Атмаупамья — досл. «самоуглубление»).
⁵² Ibid., p. 462.
⁵³ *Shay Th.* Op. cit., p. 99; Neue Indienkunde. Berlin, 1970, S. 546.
⁵⁴ SABCL, vol. I, p. 853.
⁵⁵ *Sri Aurobindo*. Speeches. Pondicherry, 1952, p. 30.

- ⁵⁶ SABCL, vol. I, p. 122, 126.
⁵⁷ SABCL, vol. III, p. 344.
⁵⁸ *Sri Aurobindo*. The ideal of Karmayogin. Pondicherry, 1950, p. 18.
⁵⁹ *Ibid.*, p. 2.
⁶⁰ *Sri Aurobindo*. Speeches, p. 21—22.
⁶¹ Пение «Гиты» в камерах политзаключенных английских тюрем стало своего рода традицией (*Varma V. P.* Philosophy of history in the Bhagavadgītā. — «The philosophical quarterly», 1957, vol. XXX, № 2). Этой традиции следовали среди других сам Гхош, Тилак, Махатма Ганди...
⁶² *Sri Aurobindo*. The doctrine of the passive resistance, p. 29—30.
⁶³ SABCL, vol. I, p. 97.
⁶⁴ *Ibid.*, p. 96.
⁶⁵ *Ibid.*, p. 113—117.
⁶⁶ *Gandhi M. K.* Hind Swaraj or Indian Home rule. Ahmedabad, 1938;
Ганди М. К. Моя жизнь. М., 1969, с. 435—454.
⁶⁷ См. *Ганди М. К.* Моя жизнь, с. 452.
⁶⁸ См. *Ульяновский Р. А.* Политические портреты борцов за национальную независимость. М., 1980, с. 12—13.
⁶⁹ О личности Ганди как политического лидера см.: *Литман А. Д.* Мохандас Карамчанд Ганди. — Народы Азии и Африки, 1980, № 4, с. 83—95.
⁷⁰ О «технике» *сатьяграхи* см.: *Bondurant J. V.* Conquest of violence. Princeton, 1958, а также работу индийского философа-марксиста Б. Бхаттачарья — Evolution of the Political Philosophy of Gandhi. Calcutta, 1969, ch. 9.
⁷¹ *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 21, с. 402.
⁷² Всесторонний анализ истоков философии Ганди и ее теоретическая реконструкция см.: *Комаров Э. Н., Литман А. Д.* Мировоззрение Мохандаса Карамчанда Ганди. М., 1969.
⁷³ *Desai M.* The Gospel of selfless Action, or the Gītā according to Gandhi. Ahmedabad, 1956. *Gandhi M. K.* The Bhagavadgītā. Ahmedabad, 1970. *Gandhi M. K.* The message of Gītā. Ahmedabad, 1959.
⁷⁴ *Gandhi M. K.* The Bhagavadgītā, p. 130, 162, 205.
⁷⁵ *Gandhi M. K.* Truth is God. Ahmedabad, 1957. О соотношении понятий «истина» и «бог» у Ганди см. также: *Комаров Э. Н., Литман А. Д.* Ук. соч., с. 150—151.
⁷⁶ *Gandhi M. K.* The Bhagavadgītā, p. 80, 122, 156.
⁷⁷ *Gandhi M. K.* The message of Gītā, p. 35.
⁷⁸ *Ibid.*, p. 22.
⁷⁹ *Ibid.*, p. 7.
⁸⁰ *Gandhi M. K.* The Bhagavadgītā, p. 78, 80.
⁸¹ *Ibid.*, p. 60—62, 134.
⁸² *Ibid.*, p. 120 (ср. The Gandhi sūtra. New York. 1949, p. 155—156).
⁸³ *Ibid.*, p. 16—17.
⁸⁴ *Ibid.*, p. 11 (ср. *Gandhi M. K.* The message of Gītā, p. 14).
⁸⁵ О различных значениях *сатья* у Ганди см.: *Комаров Э. Н., Литман А. Д.* Ук. соч., с. 148—156.
⁸⁶ *Gandhi M. K.* The essential writings, p. 72.
⁸⁷ *Gandhi M. K.* Truth is God, p. 57—58.
⁸⁸ *Gandhi M. K.* The essential writings, p. 425.
⁸⁹ *Ibid.*, p. 51—54.
⁹⁰ *Gandhi M. K.* The Bhagavadgītā, p. 14.
⁹¹ *Sri Aurobindo*. Essays, vol. I, p. 27.
⁹² *Gandhi M. K.* The message of Gita, p. 15.
⁹³ *Ibid.*, p. 10.
⁹⁴ *Gandhi M. K.* The Bhagavadgītā, p. 25.

- ⁹⁵ VCW, vol. I, 37.
⁹⁶ Цит. по: *Bondurant J. V.* Op. cit., p. 28.
⁹⁷ *Gandhi M. K.* Essential writings, p. 173.
⁹⁸ Историю учений об *ахимсе* см.: *Kotturan V.* Ahimsa: Gautama to Gandhi. New Delhi, 1973.
⁹⁹ *Gandhi M. K.* The Bhagavadgītā, p. 9, 27, 114 (ср. Essential writings, p. 170, 172).
¹⁰⁰ *Комаров Э. Н., Литман А. Д.* Ук. соч., с. 166.
¹⁰¹ *Gandhi M. K.* Non-violence in peace and war, vol. II. Ahmedabad, 1944, p. 184.
¹⁰² См. *Комаров Э. Н., Литман А. Д.* Ук. соч., с. 92.
¹⁰³ О соответствующих типах социализма см. гл. III «Манифеста Коммунистической партии» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 4, с. 448—457).

Глава II

¹ Х. В. Фрэнч приводит в своей книге, посвященной истории «Миссии Рамакришны», меткую оценку религиозно-философских идей Вивекананды как продукта, полученного в результате «двойной дистилляции» индуизма (*French H. F.* The swan's wide waters. London, 1974, p. 89).

² Враждебность традиционной веданты к автономному научному знанию, в частности к медицине, показана в одной из последних работ Д. Чаттопадхьяи (Science and society in Ancient India. Calcutta, 1977).

³ VCW, vol. III, p. 423.

⁴ В этой связи следует упомянуть лекции С. Радхакришнана о соотношении религии, философии и науки в 1929—1930 гг., организованные Хиббертовским фондом и впоследствии многократно переиздававшиеся (*Radhakrishnan S.* An Idealist view of life. London, 1976; изд. 1, 1932). Из работ последующих лет см.: *Kashinath.* The scientific vedanta. New Delhi, 1973; *Mehta D. D.* Positive science in the Veda. New Delhi, 1974; *Swami Ranganathananda.* Science and religion. Calcutta, 1978. Во всех них мы находим — порою явные, порою скрытые — следы влияния идей Вивекананды о соотношении веданты и науки.

⁵ VCW, vol. II, p. 424—425; Ср. также аналогичную аргументацию С. Радхакришнана (Op. cit., p. 15—27).

⁶ В соответствии со вторым антитезисом в системе кантовских антиномий (и вполне в духе пантеизма с его принципом «все — во всем») Вивекананда также против тезиса о «простых» частях вещей в мире.

⁷ VCW, vol. II, p. 425.

⁸ *Ibid.*, p. 25—26.

⁹ *Ibid.*, p. 23.

¹⁰ Исключение составляет Рам Мохан Рай.

¹¹ VCW, vol. II, p. 221—222.

¹² Аналогичным образом рассуждает и С. Радхакришнан (Op. cit., p. 235—236).

¹³ VCW, vol. II, p. 90.

¹⁴ *Ibid.*, p. 89.

¹⁵ См. *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 29, с. 225.

¹⁶ См., напр., *Kashinath.* Op. cit., p. VIII; *Mehta D. D.* Op. cit., ch. I, II.

¹⁷ Аналогичная «передержка» порою допускается в западноевропейской буржуазной философии при сопоставлении учений Беркли и Эйнштейна о пространстве и времени.

¹⁸ *Kashinath.* Op. cit., ch. XIX.

¹⁹ Marxism on vedanta. Papers of the conference on the «Universe of Vedanta», May 6—7, 1975, p. 292—293.

²⁰ VCW, vol. I, p. 368—372, vol. VI, p. 47—48.

²¹ См. гл. 6.

²² VCW, vol. VI, p. 430. См. аналогичные характеристики ведантистского «опыта» у С. Радхакришнана (Op. cit., p. 73).

²³ См. Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 43.

²⁴ См., напр., Swami Ranganathananda. Op. cit., p. 10—14.

²⁵ Ibid., p. 13.

²⁶ Swami Radhakrishnan. Op. cit., p. 167.

²⁷ Ibid., p. 177—178.

²⁸ Ibid., p. 196—198.

²⁹ Все основные философские работы Ауробиндо появились первоначально в виде серии статей в журнале «Арья» (Пондишерри) в 1914—1921 гг.

³⁰ Исключение составляет открытая полемика с утилитаристами, в особенности у Вивекананды, и у него же — спорадически проводимые параллели между идеями Канта и Шанкары, что явно навеяно модным среди европейских индологов конца XIX в. (таких, как П. Дейссен и М. Мюллер) сближением обих учений.

³¹ В этом смысле характерно программное заявление редакции «Арья» (1914 г.) (Diwakar R. R. Mahayogi Sri Aurobindo. Bombay, 1962, p. 95).

³² В этой связи следует особо отметить составленную им в начале 20-х годов совместно с Ч. Р. Дасом идейную «платформу» ИНК, получившую одобрение Ганди (Das C. R., Das B. Outline scheme of Swaraj. Bombay, 1930; Изд. I, 1923).

³³ Das B. The science of peace. Adyar 1948; изд. 1, 1904 (далее — SP); Das B. The science of social Organisation. Adyar, 1932; изд. 1, 1910 (далее — SSO). В 30-х годах Бх. Дас написал (по заказу С. Радхакришнана) статью, излагающую суть его учения. Ввиду ее общности она вышла отдельным изданием (Das B. The Science of self. Banaras, 1954; изд. 1, 1938); в организованный Радхакришнаном сборник она вошла в сокращенном виде (Contemporary Indian philosophy. London, 1952, p. 197—227; изд. 1, 1936).

³⁴ Обращение неоведантистов к Гегелю не было случайным, поскольку, по некоторым свидетельствам, в начале нашего века гегелевская философия в университетах Индии была наиболее популярна после веданты (см., напр., Chattopadhyaya D. P. The philosopher and the intellectual defeat. — Dialectics and Humanism (Warszawa), 1976, vol. III, № 3—4, p. 12).

³⁵ См. Чаттопадхья Д. Индийский атеизм. М., 1973, гл. 16.

³⁶ Дас, впрочем, тут же делает оговорку, что его точка зрения на соотношение «бытия» и «ничто» принципиально отличается от гегелевской, поскольку эти категории объединяются у него в рамках «совпадения» в абсолюте, а не «взаимопереходят» друг в друга в становлении.

³⁷ См. гл. 5.

³⁸ В сокращенном варианте работы есть некоторые различия (см. Contemporary Indian philosophy, p. 213).

³⁹ Das B. The essential unity of all religions. Banaras, 1937, p. 17.

⁴⁰ Ibid., p. 496—497.

⁴¹ Raju P. T. Idealistic thought of India. Cambridge, 1953, p. 320.

⁴² См. в особенности «The Science of Peace», ch. X.

⁴³ В рамках данной главы представляется возможным дать лишь

суммарную характеристику философии Ауробиндо. Развернутую реконструкцию его системы см.: Костюченко В. С. Интегральная веданта. Там же читатель сможет найти и библиографию по данному вопросу. Среди изданий, появившихся после выхода в свет данной книги, следует особо отметить (помимо уже упоминавшегося юбилейного 30-томника сочинений Ауробиндо — SABCL) такие работы, позволяющие составить представление о современном значении философии Гхоша, как: Contemporary relevance of Sri Aurobindo. Delhi, 1973; All India conference on the Relevance of Sri Aurobindo today. Calcutta, 1975; Sri Aurobindo birth centenary souvenir. New Delhi, 1972—1973; Bruteau B. Worthy is the world. The Hindu philosophy of Sri Aurobindo. Rutherford, 1971.

⁴⁴ Впервые работа была опубликована в виде серии статей в «Арья», а впоследствии вышла отдельным изданием: Sri Aurobindo. The Life divine, vol. I—II. Calcutta, 1944—1947 (далее — LD); SABCL, vol. XVIII—XIX.

⁴⁵ См. гл. 2.

⁴⁶ Детальную «расшифровку» основных терминов философии Ауробиндо см.: Purani A. B. Technical terms of Sri Aurobindo philosophy. Anand, 1949.

⁴⁷ Гхош дает также и «семиричную» схему инволюции, включающую «высшую» триаду (сат — чит — ананда), посредника (supermind) и «низшую» триаду (разум — жизнь — материя) (LD I, ch. 27). В этом первоначальном виде его схема ближе построению Бх. Даса.

⁴⁸ SABCL, vol. XVI, p. 225—231.

⁴⁹ Ibid., p. 229.

⁵⁰ Sri Aurobindo. Essays on the Gita, vol. I, p. 57.

⁵¹ См. Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 317.

⁵² Имеются в виду «парапсихологические» аспекты сознания, обнаруживающиеся в феноменах типа телепатии и т. д.

⁵³ VCW, vol. II, p. 287.

⁵⁴ Sri Aurobindo. The Human Cycle. Pondicherry, 1949; The Ideal of Human unity. Pondicherry, 1950; SABCL, vol. XV.

⁵⁵ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 4, с. 454.

⁵⁶ Sri Aurobindo birth centenary, p. 87.

⁵⁷ Впоследствии они были опубликованы в виде отдельной работы (Sri Aurobindo. On yoga. Pondicherry, 1955; SABCL, vol. XX—XXI). Лучшая характеристика учения Ауробиндо о йоге дана: Chaudhuri H. Integral yoga. Wheaton, 1974.

⁵⁸ Ср. Bruteau B. Op. cit., p. 247.

⁵⁹ О влиянии тантризма на взгляды Ауробиндо см.: Kees W. Bolle. The persistence of religion. Leiden, 1965.

⁶⁰ Diwakar R. R. Op. cit., p. 135.

⁶¹ The integral philosophy of Sri Aurobindo. A commemorative Symposium. London, 1960, p. 85.

⁶² См., напр., Bhattacharya A. C. Sri Aurobindo and Bergson. Varanasi, 1972.

⁶³ SABCL, vol. XVII, p. 388—390.

⁶⁴ В этом он сходен с Бх. Дасом, который ссылается в данной связи не только на С. Г. Боза, но и на Бергсона, переосмысливая бергсоновское понимание élan vital (SS, p. 99).

⁶⁵ См., напр., Feys J. The philosophy of evolution in Sri Aurobindo and Teilhard de Chardin. Calcutta, 1973.

⁶⁶ Ibid., p. 3.

⁶⁷ Отметим, правда, и разницу: у Ауробиндо «супраментализированное» человечество сохраняет телесность (хотя и преобразованную),

у Тейяра «сверхжизнь» реализуется за пределами материального (в «точке Омега»).

⁶⁸ *Sri Aurobindo. Messages, Ser. I. Pondicherry, 1949, p. 6.*

Глава 12

- ¹ См., напр., SABCL, vol. XIV, p. 3.
² Ibid., p. 50 (ср. *Radhakrishnan S. Kalki or the Future of civilization. Ludhiana, 1973, p. 7; изд. 1, 1948.*)
³ Яркую характеристику и критику такого рода обыденных представлений о «бездуховности» материализма см.: *Маркс К., Энгельс Ф. Соч.*, т. 21, с. 290.
⁴ См. в особенности: VCW, vol. IV, p. 332—341, 371—413; vol. V, p. 344—439; vol. VIII, p. 122—141.
⁵ Подробнее см.: *Костюченко В. С. Вивекананда*, с. 152—163.
⁶ См. в особенности: *Sri Aurobindo. The Foundations of Indian culture* (SABCL, vol. XIV, p. 1—384); *Tagore R. Sādhana*. London, 1914; *Tagore R. Nationalism*. London, 1921; изд. 1, 1917; *Radhakrishnan S. East and West in religion*. London, 1954; изд. 1, 1933 (далее — EWR); *Radhakrishnan S. Eastern religions and Western Thought*. Oxford, 1958; изд. 1, 1939 (далее — ERW). Ср. также: *Radhakrishnan S. East and West. Some reflections*. London, 1955 (далее — EW). Хотя основные идеи о соотношении индийской и европейской культуры и были сформулированы С. Радхакришнаном несколько позднее Ауробиндо и Тагора (в основном в 30-х годах), но *типологически* они достаточно близки к ним (да и к идеям, высказанным самим С. Радхакришнаном в своих первых книгах еще в 20-х годах).
⁷ SABCL, vol. XIV, p. 47—48.
⁸ Ibid., p. 6.
⁹ В наши дни это убедительно показал один из ведущих зарубежных индологов, А. Л. Бэшем. См. *Бэшем А. Л. Чудо, которым была Индия*. М., 1977.
¹⁰ SABCL, vol. XIV, p. 52.
¹¹ Ibid., p. 51.
¹² Ibid., p. 52 (ср. p. 80).
¹³ См. в особенности: *Chattopadhyaya D. What is living and what is dead in Indian philosophy; Индийский атеизм*. М., 1973.
¹⁴ *Chattopadhyaya D. What is living and what is dead in Indian philosophy*, p. 245.
¹⁵ См. гл. 4.
¹⁶ EW, p. 107.
¹⁷ Ibid., p. 120.
¹⁸ SABCL, vol. XIV, p. 4, 147.
¹⁹ EWR, p. 43—72.
²⁰ ERW, p. 210—215.
²¹ Ibid., p. 327—330.
²² Ibid., p. 336.
²³ См., напр., SABCL, vol. XIV, p. 76—77, 83, 122; ERW, p. 21, 313, 316—317.
²⁴ *Терпимость* индуизма особо отмечают и некоторые его советские исследователи. См., напр., *Гусева Н. Р. Многоликая Индия*. М., 1980, с. 81.
²⁵ См. *Радхакришнан С. Индийская философия*, т. 1. М., 1956, с. 20; т. 2. М., 1957, с. 693.

²⁶ Ср., напр., уже упоминавшийся в гл. 1 трактат Мадхусуданы Сарасвати.

²⁷ SABCL, vol. XIV, p. 57, 68.

²⁸ См. комментарий Х. Араньи к «Йога-сутрам». — *Swami Hariharānānda Āraṇya. Yoga philosophy of Patanjali*. Calcutta, 1963.

²⁹ См. прим. 10 к гл. 4.

³⁰ См. гл. 4.

³¹ Кроме уже упомянутых нами см.: *Creative unity*. Madras, 1959; изд. 1, 1922; *The Personality*. London, 1959 — и в особенности цикл гиббертовских лекций, прочитанных Тагором почти «параллельно» с С. Радхакришнаном и изданных под названием: *The religion of Man*. London, 1949; изд. 1, 1931.

³² Все эти идеи выражены уже в «Садхане»; подробнее см.: *The religion of Man*, p. 25—50, 109—118, 205—206, 226, 230.

³³ Ibid., p. 73.

³⁴ *Naravane V. S. Rabindranath Tagore. A philosophical study*. Allahabad, 1946, p. 224.

³⁵ См. *Тагор Р. Письма о России*. М., 1956, с. 53—54.

³⁶ *Tagore R. The religion of Man*, p. 92.

³⁷ *Тютчев Ф. И. Лирика*. М., 1965, т. 1, с. 81.

³⁸ *Литман А. Д. Философские взгляды Равиндраната Тагора. — Равиндранат Тагор. К столетию со дня рождения*. М., 1961, с. 89.

³⁹ *Tagore R. The religion of Man*, p. 222—223.

⁴⁰ *Tagore R. Our Universe*. Bombay, 1969 (работа написана в 1937 г.).

⁴¹ Подобно Ауробиндо, Тагор — по крайней мере в своих работах, написанных в первой четверти века (включая «Садхану» и «Национализм»), — нередко приравнивает эти антитезы.

⁴² *Tagore R. Sādhana*, p. 6.

⁴³ *Tagore R. Nationalism*, p. 17.

⁴⁴ *Tagore R. Sādhana*, p. 7.

⁴⁵ *Tagore R. Nationalism*, ch. II, III.

⁴⁶ *Tagore R. Nationalism*, p. 97; *Tagore R. Creative unity*, p. 46; *Tagore R. The religion of Man*, p. 86—87.

⁴⁷ *Tagore R. Sādhana*, p. 11—12.

⁴⁸ *Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений*, с. 588.



ОГЛАВЛЕНИЕ

<i>Введение</i>	3
<i>Глава 1.</i> ВЕДИЙСКАЯ ПРЕДФИЛОСОФИЯ	17
<i>Глава 2.</i> ПРАСТХАНА ТРАЯЯ (I): УПАНИШАДЫ	44
<i>Глава 3.</i> ПРАСТХАНА ТРАЯЯ (II): «БХАГАВАДГИТА»	69
<i>Глава 4.</i> ПРАСТХАНА ТРАЯЯ (III): «БРАХМА-СУТРА»	85
<i>Глава 5.</i> ГАУДАПАДА: ОБОСНОВАНИЕ АДВАЙТЫ	94
<i>Глава 6.</i> АДВАЙТА-ВЕДАНТА ШАНКАРЫ	104
<i>Глава 7.</i> ВИШИШТА-АДВАЙТА РАМАНУДЖИ	124
<i>Глава 8.</i> ДВАЙТА-ВЕДАНТА МАДХВЫ	143
<i>Глава 9.</i> ЗАРОЖДЕНИЕ НЕОВЕДАНТИЗМА	155
<i>Глава 10.</i> ВЕДАНТА И ПОЛИТИКА	176
<i>Глава 11.</i> «МОДЕРНИЗАЦИЯ» ВЕДАНТЫ	197
<i>Глава 12.</i> ВЕДАНТА И ПРОБЛЕМА СООТНОШЕНИЯ ИНДИЙСКОЙ И ЕВРОПЕЙСКОЙ КУЛЬТУР	223
<i>Заключение</i>	237
<i>Примечания</i>	245

Владислав Сергеевич Костюченко

КЛАССИЧЕСКАЯ ВЕДАНТА И НЕОВЕДАНТИЗМ

ИБ № 1545

Заведующая редакцией *Л. В. Литвинова*

Редактор *А. В. Матешук*

Младший редактор *К. К. Цатурова*

Оформление художника *С. М. Полесицкий*

Художественный редактор *Е. М. Омелянская*

Технический редактор *Т. В. Елмаева*

Корректор *Ч. А. Скруль*

Сдано в набор 31.08.82. Подписано в печать 17.03.83. Формат 84×108¹/₃₂. Бумага книжно-журн. Гарнитура «Литературная». Печать высокая. Усл. печатных листов 14,28. Учетно-издательских листов 15,84. Усл. кр.-отт. 14,7. Тираж 30 000 экз. Заказ № 580. Цена 1 р. 10 к.

Издательство «Мысль», 117071, Москва, В-71, Ленинский пр., 15

Ордена Октябрьской Революции, ордена Трудового Красного Знамени Ленинградское производственно-техническое объединение «Печатный Двор» имени А. М. Горького Союзполиграфпрома при Государственном комитете СССР по делам издательств, полиграфии и книжной торговли, 197136, Ленинград, П-136, Чкаловский пр., 15.