

Г. М. Бонгард-Левин

ДРЕВНЕИНДИЙСКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ

философия
наука
религия



1 90
Б-81

Г. М. Бонгард-Левин

ДРЕВНЕИНДИЙСКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ

философия
наука
религия

7022

ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
МОСКВА 1980

ОРИЕНТ
Б И Б Л И О Т Е К А

1 Ф
Б 81

Бонгард-Левин Г. М.

Б81 Древнеиндийская цивилизация. Философия, наука, религия. М., Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1980.

333 с.

В книге рассказывается о возникновении и развитии основных философских учений, о достижениях науки и религиозных течениях в древней Индии. Особое внимание уделяется проблемам культурного наследия древнеиндийской цивилизации.

Б $\frac{10501\text{-}003}{013(02)\text{-}80}$ 209-80. 0504010000 1Ф + 001(09) + 29

© Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1980.

ВВЕДЕНИЕ

В течение двух последних столетий духовная культура древней Индии нередко воспринималась как загадочное и почти необъяснимое явление. Современная индология ищет новые пути осмысления индийских религиозно-философских и философских школ и систем, научных концепций и идей, причин их поразительного своеобразия и непреходящей ценности. Изменился и сам подход к исследованию, стали известны ранее «закрытые» из-за отсутствия или незнания источников сферы древнеиндийской цивилизации; применяются и принципиально новые методы научного поиска. Сегодня уже можно говорить о закономерностях историко-культурного развития этой великой страны в контексте общечеловеческой истории. Вместе с тем было бы слишком смелым утверждать, что правильно оценено все богатейшее духовное наследие Индии: многие ее «летописные страницы» остаются частично или даже целиком непрочитанными. Ученым предстоит сделать немало усилий, чтобы глубже проникнуть в этот все еще загадочный «океан древней мудрости».

В наши дни книга о древнеиндийской цивилизации не может ограничиваться изложением отдельных событий и фактов истории и культуры — она призвана дать цельную картину развития общественного сознания, передать духовный климат далеких эпох, помочь пониманию процессов, протекающих в современной Индии.

Каждый, кто изучает древнеиндийскую культуру, неизменно испытывает чувство интеллектуального и эстетического наслаждения. Знакомясь с памятниками искусства, литературы и философии, приобщаясь к поистине необъятной традиции, он проникает в удивительный мир образов, глубоких переживаний и раздумий о человеке и его призвании. Соприкосновение с этой «живой древностью» плодотворно и для ученого и для читателя, ибо способствует более глубокому восприятию привычных явлений собственной культуры.

Воздействие древнеиндийской цивилизации на мировую культуру было поистине огромным. Гете восторгался творчеством великого Калидасы. О его драме «Шакунтала» немецкий поэт писал в 1830 г.: «Я так близко сроднился с этим высокоценным созданием, что оно составило эпоху в моей жизни». Несколькими десятилетиями ранее Карамзин в предисловии к переводу «Шакунталы» отмечал: «Творческий дух обитает не в одной Европе, он есть гражданин вселенной. Человек везде человек... Почти на каждой странице сей драмы находил я высочайшей красоты поэзию, тончайшее чувство, кроткую, отменную, неизъяснимую нежность, чистейшую, неподражаемую натуру и величайшее искусство... Калидаса для меня столь же велик, как и Гомер». К философии, религиям, литературе и искусству Индии большой интерес проявляли Шиллер, Гейне и Т. Манн, Гюго, Франс и Роллан, Кант, Гегель и Шопенгауэр, Шелли и Киплинг, а в России — Жуковский, Белинский, Л. Н. Толстой, Бальмонт, Бунин, Верещагин, Н. Рерих и многие другие.

Впервые письменные древнеиндийские памятники стали известны на Западе в XVII — XVIII вв. Европейцев буквально потряс открывшийся перед ними мир, но естественное чувство восхищения порой уступало место «суперкритицизму», приводившему к превратным суждениям об Индии. Внимание исследователей прежде всего сосредоточилось на религии и мифологии, собственно же философские и научные сочинения оставались вне поля их зрения. В Европе утвердилось представление о «созерцательности», «пассивности»; «застойности» индийской культуры. Такая характеристика была дана ей, например, крупнейшим индологом конца XIX в. Максом Мюллером и английским филологом А. Макдонеллом.

На развитие западной индологии оказывали немалое влияние идеи консервативных ученых и политических деятелей, в частности Леяла, заявлявшего о неподвижности древнеиндийской цивилизации, и Джеймса Милля, возражавшего даже против термина «цивилизация» применительно к Индии в древности.

Подобные взгляды в известной степени были связаны с тем, что ученые, выдвигавшие их, обычно исходили из критериев, выработанных при изучении культур Европы и Восточного Средиземноморья. Известный английский историк В. Смит вообще утверждал, что все наиболее значительные достижения индийской культуры были результатом влияния греко-римского мира. Некоторые исследователи пытались найти в древнеиндийских религиозных текстах христианские

сюжеты, образы святых и т. д. (Возможно, именно к таким исследователям была обращена ирония Вольтера, писавшего, что «в древних книгах индийцев нет упоминания ни об Адаме и Ное, ни о каких-либо событиях нашей священной истории».) К сожалению, такие односторонние оценки можно встретить и в настоящее время.

Справедливо критикуя европоцентризм, некоторые индийские ученые, однако, нередко впадали в другую крайность — противопоставляли свою страну всем прочим цивилизациям, отстаивали тезис о ее исключительности и неповторимости. В коллективном многотомном труде «История и культура индийского народа» говорится, что «индийцам присуща поразительная одухотворенность. Их культуру по сравнению с греческой, римской и современной европейской отличает духовная сила, постоянный упор на внутреннее сознание, на повелительную необходимость слияния с вселенной и духовным принципом, воплощенным в ней».

Во многих работах подчеркивается «спиритуалистичность», «всепронизывающая религиозность», якобы свойственная древнеиндийской цивилизации. При этом в качестве аксиомы принимается положение о равнозначности философии и религии в ту далекую эпоху. Авторы этих работ как бы возвращаются к идее Гегеля, утверждавшего в свое время, что настоящая философия существовала в древности только на Западе, на Востоке же господствовало «религиозное мировоззрение». Все богатое духовное наследие зачастую сводится лишь к религиозным системам, различным идеалистическим доктринам и некоей «мистической одухотворенности».

Даже такой крупный ученый, как С. Радхакришнан, писал, что индийская мысль в прошлом всегда стремилась объяснять природу и жизнь на основе последовательного монистического идеализма.

Современные философы-идеалисты провозглашают упанишады (точнее, их идеалистическую линию) вершиной индийской цивилизации. Материалистическая традиция же ими, как правило, игнорируется. Веданта, по их мнению, не одна из многих школ философии, а ее ядро, определившее характер позднейшей культуры страны.

Несомненно, по ряду исторических причин религия и философия развивались здесь в сложном взаимодействии, испытывали противоречивые взаимовлияния. Однако подлинно научный анализ способен выявить принципиальные различия между ними и в древности. История индийской мысли может служить подтверждением известного положения К. Маркса о

том, что «философия сначала вырабатывается в пределах религиозной формы сознания и этим, с одной стороны, уничтожает религию как таковую, а с другой стороны, по своему положительному содержанию сама движется в этой идеализированной, переведенной на язык мысли религиозной сфере» (К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения. Т. 26, ч. I, с. 23).

Конечно, далеко не все исследователи древнеиндийской культуры подходили тенденциозно к ее изучению. Запад дал целую плеяду крупных ученых, труды которых свидетельствуют о стремлении к всестороннему и объективному рассмотрению связанных с нею проблем. Помимо У. Джонса (конец XVIII в.) следует назвать Г. Кольбрука, Ч. Уилкинса, Х. Уилсона, Э. Бюрнуфа, Х. Керна, Т. Рис-Дэвидса, Г. Якоби, Р. Гарбе, А. Кейса, опубликовавших и критически проанализировавших важнейшие памятники древнеиндийской философской и религиозно-философской литературы.

В конце XIX в. впервые начали переводиться на западноевропейские языки и собственно научные сочинения древних индийцев. Особенно много в этой области сделано в последнее время. Укажем, в частности, на работы А. Уордера (Канада), Ж. Филлиоза и Л. Рену (Франция), Э. Ламотта (Бельгия), В. Рубена (ГДР), Я. Гонды (Голландия), Э. Конзе (США), А. Бешема и Я. де Йонга (Австралия).

В Индии становление научной индологии относится ко второй половине XIX столетия. Важная роль в этом принадлежит выдающемуся историку Р. Бхандаркару (1837—1925). Серьезные и глубокие работы были созданы А. Альтекаром, П. Кане, Р. Мукерджи, Н. Даттом. Значительный прогресс в изучении общих проблем истории духовной культуры связан с выходом в свет ряда трудов Р. Дандекара, Р. Тхапар, Р. Шармы, С. Джайсвал, С. Чаттопадхьяи, В. Суббараяппы и др. Существенный вклад в разработку данных проблем внесли ученые, стоящие на марксистских позициях: Д. Косамби, М. Рой и, конечно, известный исследователь древнеиндийской философии Д. Чаттопадхьяя.

Велики заслуги отечественной школы индологии в изучении индийского культурного наследия. В противоположность многим западным ученым русские востоковеды рассматривали историю индийской цивилизации как органическую часть единого мирового культурного процесса (что, впрочем, сочеталось у них с глубоким пониманием ее своеобразия). Показательны в этом отношении слова академика С. Ф. Ольденбурга: «При всех несомненных отличиях Востока от Запада Восток свою духовную жизнь строил и строит на тех же об-

щечеловеческих началах, как и Запад, живет по тем же общечеловеческим законам исторического развития».

Всемирную известность получили работы И. П. Минаева, В. П. Васильева, С. Ф. Ольденбурга, Е. Е. Обермиллера и прежде всего Ф. И. Щербатского. Его труды по философии буддизма, истории древнеиндийского материализма, логике, древнеиндийской науке в целом не потеряли своего значения, напротив, с каждым годом все более явственной становится их оригинальность и важность. Заметных успехов в этой области добились советские ученые. В СССР были опубликованы многие памятники древнеиндийской словесности, религиозно-философские тексты, научные трактаты, изданы монографии и статьи, посвященные историко-культурному развитию древней и раннесредневековой Индии.

* * *

Историк, воссоздавая основные черты изучаемой культуры, невольно сталкивается с трудностями особого характера: ему необходимо прежде всего установить, насколько факты, относящиеся к прошлому, адекватно отражают реальность. Часто он имеет дело с предвзятыми, обрывочными и неполными свидетельствами, возможно, потерявшими к моменту их письменной фиксации первоначальный смысл и оригинальный колорит. Древнейшие сочинения в течение веков передавались изустно, и хотя принцип «неприкосновенности священных текстов» должен был неуклонно соблюдаться, эти памятники не остались свободными от позднейших инноваций, вставных фрагментов и произвольной редакторской обработки. Все ли отраженное в дошедших до нас источниках являлось главным в действительности? Не принимаем ли мы за основное то, что на самом деле было периферийным, необщеиндийским, второстепенным?

Возникает и еще одна чрезвычайно сложная проблема — проблема человеческой среды в целом. Обращаясь к древним текстам, авторство которых приписывается определенному лицу или конкретной школе, историк часто не в состоянии определить, сколь широко те или иные идеи были распространены в обществе, кем и в какой мере они воспринимались. В настоящее время все более очевидной становится необходимость объединения усилий ученых разных специальностей. Историк, филолог, литературовед, археолог, философ, религиовед не могут работать изолированно: иначе не исключается опасность искаженного толкования как социальных, так и ис-

торико культурных явлений. Комплексный подход такого рода в особенности необходим при изучении истоков древнеиндийской цивилизации — феномена, вобравшего в себя элементы различных этно-культурных зон.

В науке не прекращаются споры о роли местных культур в формировании материального и духовного облика древнейшей Индии. Новые археологические раскопки и исследования лингвистов указывают на огромную роль доарийских народов в сложении общеиндийской традиции уже на самых ранних ее этапах. Нашей задачей было воссоздать общую картину развития духовной культуры страны в связи с особенностями ее социальной и политической истории.

Специфика идей и представлений ведийской эпохи определялась уровнем развития общества, где процесс углубления имущественного и классового неравенства не привел еще к возникновению государства. Создание первых государственных объединений в Северной Индии (VI—V вв. до н. э.) может быть соотнесено по времени с появлением текстов «основных упанишад» и так называемых еретических школ.

Существо доктрины раннего буддизма становится понятным лишь при учете новых факторов, вызванных сдвигами в культурной и социально-политической истории страны (образование империи Маурьев). Тогда же складываются другие религиозно-философские течения (джайнизм, бхагаватизм), первые философские школы, учение локаятиков, в котором более ранние материалистические идеи получают дальнейшее развитие.

В эпоху Кушан (I в. до н. э.— IV в. н. э.), отмеченную значительными социальными и этническими явлениями в жизни Северной Индии, оформляется «северный буддизм» *(махаяна)*, заметно модифицируется вишнуизм и шиваизм, возникают такие философские системы, как *вайшешика, санкхья, йога* и др. Заключительным этапом индийской древности может быть назван период Гуптов (IV—VI вв.), от которого до нас дошли многочисленные свидетельства о древнеиндийской науке, философии, религии.

В индологических трудах рассмотрение духовного наследия Индии, как правило, сводится к анализу явлений, зародившихся на Севере и связанных с ведийско-брахманистской и буддийской традициями. При этом воссоздаваемая картина распространяется на всю страну, а богатейший вклад дравидийского Юга фактически игнорируется. Между тем сохранилось множество весьма ранних письменных памятников на тамильском языке, свидетельствующих о вполне самостоятельном и интенсивном развитии здесь различных жанров художественной литературы и научных дисциплин. На то же указывают и данные эпиграфики.

Несмотря на определенную географическую изолированность Юга и специфику протекавших там социальных и культурных процессов, «дравидийская цивилизация» уже в глубокой древности находилась в тесном контакте с культурой Севера (условно ее обычно называют санскритской). Восстановить древнейшие этапы ее религиозной, философской и научной жизни чрезвычайно трудно из-за недостаточной разработки этих проблем; особенно сложно реконструировать философские системы.

По справедливому замечанию С. Радхакришнана, «нигде поиски достоверных исторических свидетельств не сталкиваются с такими сложностями, как при изучении индийской мысли». В настоящей работе особенно широко используются точно датированные свидетельства — сведения эпиграфики и труды античных авторов. Это дает возможность, говоря словами Аристотеля, более уверенно «сражаться оружием фактов так, чтобы все находящееся вне области доказательства становилось излишним».

Большие перспективы открывает рассмотрение типологических параллелей древнеиндийской философской и научной мысли с мировой, прежде всего античной. Подобный подход позволяет установить элементы сходства в идейно-теоретическом содержании обеих традиций и принципиальную общность путей их развития. В результате становится очевидной ошибочность трактовки древнеиндийской цивилизации как «несопоставимой» с иными цивилизациями древности. Анализ отдельных компонентов духовной культуры, изменений порожденных ею представлений и идей в новых исторических условиях помогает правильно определить место каждого из этих компонентов в контексте конкретно-исторической эпохи и тем самым избежать столь часто наблюдаемой модернизации, т. е. интерпретации философских и научных теорий и религиозных представлений далекого прошлого в духе и с позиций современных воззрений и доктрин.

Изучение духовного мира древней Индии позволяет проследить постепенное развитие рационалистической мысли из наивно-антропоморфных представлений, ее расчленение на различные виды конкретного знания, возникновение двух главных направлений мировоззрения — материалистического и религиозно-идеалистического, борьбу между ними, становление в ходе этой борьбы основных принципов и понятий, в

свете которых древние индийцы воспринимали окружавшую их действительность. При этом выявляется существенная роль материалистической традиции, оказавшей заметное влияние на самые разные стороны древней цивилизации.

Исключительно важное значение для формирования общеиндийской культуры имела наука. Хотя изучению ее достижений в древности специальное внимание стало уделяться сравнительно недавно и многие вопросы до сих пор недостаточно разработаны, есть все основания утверждать, что в Индии уже на заре ее истории научное знание превратилось в самостоятельную отрасль духовной культуры и что в ряде областей индийские ученые достигли поразительных результатов. Несомненно, именно взлет научной мысли в немалой степени определил необычайно высокий уровень древнеиндийской литературы, искусства, философии.

Исследование древнеиндийской духовной культуры имеет еще один важный аспект — дает возможность поставить проблему типологии развития древних культур, проблему, на которой в настоящее время сосредоточен интерес ученых разных специальностей. Допустимо установить общие соответствия между процессом формирования философских представлений о природе, обществе и человеке в индийской и других культурных традициях.

Многие достижения древнеиндийской цивилизации органически вошли в жизнь сегодняшней Индии. Такая живучесть культурных ценностей вовсе не свидетельствует о консервативности или застойности. Этот традиционализм, характерный для Индии больше, чем для какой-либо другой страны, не препятствовал ее поступательному движению, развитию ее культуры.

Основатель отечественной школы индологии И. П. Минаев, выступая 8 февраля 1884 г. в Петербургском университете с речью «Об изучении Индии в русских университетах», сказал: «Эта далекая восточная страна, в силу оригинальности и мощи своего культурного развития, не оставалась совершенно чуждою общему течению мирового прогресса; лучшие думы и помыслы ее сынов, ее литература, научные сведения были общечеловеческим достоянием. Старая Индия, без сомнения, прожила свой век не бесследно для человечества. Чем полнее и всестороннее изучается ее далекое прошлое, тем яснее и убедительнее становится роль далекой восточной страны в древних судьбах мира. Для древнего человека она была не только страною богатой, откуда он вывозил золото, слоновую кость и драгоценные каменья, но и страною мудрости». Эти слова замечательного русского ученого, произнесенные почти сто лет назад, могли бы стать эпиграфом к книге.

* * *

В основу настоящей работы легли принадлежащие автору главы в книге «Мудрецы и философы древней Индии» (1975), переработанные для этого издания. Кроме того, было написано несколько новых глав с целью полнее осветить рассматриваемые проблемы. В раздел об астрономии включены материалы, опубликованные автором в ряде специальных статей.

При подготовке рукописи к печати были учтены замечания и пожелания, высказанные П. А. Гринцером, Н. В. Гуровым, В. Н. Романовым, В. С. Семенцовым, И. Д. Серебряковым, Э. Н. Темкиным, В. К. Шохиным, В. Г. Эрманом и Н. Г. Птицыной. Всем им автор выражает глубокую признательность.

Глава первая

ИСТОКИ. ИНДОАРИИ И МЕСТНЫЕ ЭТНО-КУЛЬТУРНЫЕ СУБСТРАТЫ

Древнеиндийская цивилизация, если судить по первым дошедшим до нас литературным памятникам, воспринимается как некое единое и целостное явление. В действительности, однако, данное представление не отражает подлинного характера этого сложного и своеобразного феномена. Генезис самого раннего этапа собственно индийской культуры связан не только с традицией ведийского общества и культуры, но и с достижениями грандиозной Индской, или Хараппской, цивилизации, а также с реликтами многочисленных иных доарийских культур, переживавших к моменту прихода индоариев разные этапы своей эволюции. Понять и объективно оценить древнеиндийскую цивилизацию, особенно первые стадии ее формирования, можно лишь при учете всего многообразия этно-культурных компонентов.

Ряд аспектов уже сложившегося исторического синтеза предстает перед нами, когда мы обращаемся к богатейшему письменному наследию Индии в качестве освященной традицией страницы исторической летописи ее народов. Вычленить в этой «мозаичной» картине индоарийские и доарийские «аборигенные» элементы — задача нелегкая, но вместе с тем и необходимая для реконструкции процессов зарождения и развития тех явлений, которые не исчезли вместе с завершением эпохи древности, а продолжают существовать и в настоящее время.

До XX столетия в индологии господствовала точка зрения о сравнительно позднем возникновении индийской цивилизации: начало ее соотносили с приходом индоарийских племен. Даже когда в 20-е годы первые археологические исследования в Индостане, проведенные Д. Р. Сахни и Р. Д. Банерджи, открыли высокоразвитую древнюю культуру в долине Инда, некоторые ученые пытались говорить о ней как о ведийской

или протоведийской. Теперь уже едва ли можно сомневаться в том, что Хараппская цивилизация сложилась задолго до проникновения в страну племен — создателей «Ригведы». Блестящие успехи археологов за последние десятилетия позволяют во многом восстановить общий характер доарийской Индии.

Культура, самым ярким компонентом которой была Хараппа, выросла на основе местных традиций Севера страны и прилегающих районов, прошла в своей эволюции несколько этапов и существовала в течение многих веков. Ученые поразному датируют исходный период ее истории, но безусловно, что ранние слои относятся к III тысячелетию до н. э. Городские центры поддерживали тесные контакты с Месопотамией, Центральной и Средней Азией, областями Юга Индии. Высокого развития достигли ремесла, изобразительное искусство (памятники его и сегодня поражают нас своей изысканностью), появилась письменность. К сожалению, она пока не расшифрована, однако недавние находки позволили установить, что жители Хараппы писали справа налево. Не окончательно решен вопрос об их языке. Сейчас большинство исследователей согласны в том, что это был один из дравидийских языков (вернее, протодравидийский). Надписи, если они будут прочитаны, дадут возможность немало узнать об этой интереснейшей эпохе, пока же главным источником наших представлений остаются объекты материальной культуры и изобразительного искусства.

Основные центры цивилизации на Инде — Хараппа и Мохенджо-Даро — были крупными городами (Мохенджо-Даро занимал площадь 2,5 кв. км и насчитывал не менее 100 тыс. человек), созданными в соответствии со строгим планом. Главные улицы их достигали 10 м в ширину и шли параллельно друг другу. Дома возводились преимущественно из сырцового кирпича и поднимались на высоту двух-трех этажей. Кроме жилых построек в городах имелись и общественные здания — храмы, амбары для хранения зерна и т. д., действовала система водоснабжения и канализации.

О социально-экономической структуре общества в известной мере свидетельствуют различия в жилых постройках и погребениях, наличие особой цитадели, где, очевидно, располагались местные власти и была ставка правителя. Население занималось земледелием, разведением скота, ремеслом и торговлей. Выращивали здесь пшеницу, ячмень, бобовые, хлопок. Новые раскопки в Калибангане (Раджастхан) указывают на знакомство хараппанцев с плугом. В сельском хозяйстве и ре-

месле широко применялись металлы, прежде всего бронза и медь. Пока еще нет точных данных, чтобы определенно судить о верованиях носителей Индской цивилизации, однако можно утверждать, что были развиты культы богини-матери (найдены терракотовые фигурки женщин), животных, деревьев, связанные с тотемистическими представлениями. Поклонялись жители также огню и воде. В Калибангане открыты остатки алтарей, а в Мохенджо-Даро огромный бассейн, имевший, как полагают ученые, сакральное значение. Интереснейшим научным материалом служат изображения на печатях.

По ареалу распространения Хараппская цивилизация была одной из самых крупных на всем древнем Востоке. Она охватывала помимо собственно долины Инда районы Пенджаба, Саураштры, Раджастхана, на западе доходила до Белуджистана (поселение Суткагендор), на востоке — до Уттар-Прадеша (поселение Аламгирпур), на севере — до Пенджаба (поселение Рахман-Дхери) и на юге — до Гуджарата (поселение Бхагатрав), т. е. протянулась примерно на 1600 км с запада на восток и на 1250 км с севера на юг.

В индологии долгое время существовало мнение о единообразии Хараппской культуры, но сейчас новые раскопки археологов (прежде всего индийских) позволяют выявить и общие ее черты и немалую специфичность отдельных зон и конкретных периодов ее истории. Результаты исследований в Рангпуре и Лотхале дали возможность проследить развитие этой культуры вплоть до позднехараппского периода, заметно отличавшегося от эпохи расцвета Хараппы. Не исключено, что эти «местные варианты» отражали наличие разных, хотя и близких, этнических и культурных единиц. Неодинаковыми темпами совершался и сам процесс эволюции Индской цивилизации. Известная разноплановость оказывала влияние и на дальнейшие ее судьбы, отдельные компоненты разновременно «входили» в общее оставленное ею наследие.

Вопрос о воздействии Хараппы на дальнейшее развитие древней Индии давно дискутируется в научной литературе, но споры пока не привели к однозначному решению. Некоторые ученые отрицают реальность такого воздействия, другие находят прямые аналогии с явлениями культуры ведийской и послеведийской эпох. Надо сказать, что материалы археологии и данные лингвистики свидетельствуют в пользу второй точки зрения: «неарийские черты», проступающие при изучении санскритской литературы, очень значительны. Хараппское влияние заметно и в изобразительном искусстве более поздних периодов, и вряд ли есть основания сомневаться в том,

что в общем синтезе индоарийских и доарийских элементов вклад этой культуры был весьма весомым. Правда, на большей территории Индской цивилизации, например в центральной зоне — в Синде, прямого взаимодействия ее носителей с создателями «культуры серой расписной керамики», отождествляемыми большинством ученых с индоариями ведийской эпохи, зафиксировать пока не удалось, однако на восточной периферии (в Пенджабе и Хариане), как показывают новейшие археологические исследования, наблюдалась непосредственная смена этих культур уже в первоначальный период пребывания индоариев в стране. Ранневедийские племена, вступая в контакт с местным населением, не могли остаться свободными от его влияния. Раскопки в Бхагванпуре (Хариана) свидетельствуют, что здесь слои «культуры серой расписной керамики» залегали над слоями позднехараппской культуры, причем носители ее и после прихода индоариев обитали в этом районе в течение определенного времени.

Позднехараппские традиции, чрезвычайно стойкие в энеолитических культурах Центральной Индии, Саураштры, Катхиаварского п-ва, во многом сохранялись в данном регионе вплоть до появления поздневедийских племен. К этому периоду бурно протекавший процесс ассимиляции достиг уже такой стадии, что условно допустимо говорить о единой культурной традиции различных этнических компонентов Северной Индии. По материалам археологии, хараппанцы расселялись в разных направлениях — двигались в Центральную Индию, Декан, на восток, оказывая немалое влияние на местные культуры.

Каковы бы ни были причины упадка главных центров Индской цивилизации, насколько бы незначительным по охвату ни был ареал непосредственных контактов их жителей с ранневедийскими племенами, едва ли можно думать, что к моменту их проникновения хараппские поселения полностью прекратили свое существование, а богатые традиции данной культуры бесследно исчезли. И если сегодня мы недостаточно знаем о ней, то это, вероятно, объясняется плохой изученностью оставленных ею памятников и невниманием ученых к вопросу о роли местных субстратов в формировании и развитии традиции ведийского и последующих периодов.

Поскольку хараппские «надписи» еще не прочитаны, многие собственно хараппские черты в древнеиндийской культуре позднейших эпох выявить довольно трудно, но определенную преемственность можно отметить и при современном уровне наших знаний. Большие перспективы открывают работы со-

ветских исследователей по дешифровке письменности с помощью вычислительной техники. В общий комплекс этих работ входит и изучение изображений на печатях и амулетах. Ученым во главе с проф. Ю. В. Кнорозовым удалось выделить серии «иконографических» сцен, отражающих мифологические представления жителей Хараппы. Соотнесение отдельных мотивов и сюжетных «блоков» с более поздними свидетельствами, зафиксированными и в текстах и памятниках изобразительного искусства, позволило прийти к выводу о том, что протоиндийские мифологические и космографические представления и соответствующая им иконографическая система, правда в измененном виде, «влились» в более поздние религиозные учения, прежде всего в индуизм, а также буддизм и джайнизм.

На многих печатях воспроизведены сцены жертвоприношения богам, священным животным и растениям, связанные с праздничными и ритуальными церемониями. Донаторы держат в руках ритуальные чаши, иногда они же преклоняют колени перед восседающими на троне жрецом, правителем или «спустившимся с небес» божеством. На одной из печатей изображен алтарь.

В Калибангане, в южной части цитадели, индийские археологи открыли платформы из сырцового кирпича, на которых помещались алтари. Тут же были обнаружены сосуды с остатками золы и терракотовые изделия, служившие, видимо, культовым даром божеству. Ритуальное назначение самих сооружений не вызывает сомнения. По всей вероятности, здесь совершались не индивидуальные обряды, а пышные церемонии с участием жрецов.

Исследователи Хараппской культуры считают, что некоторые здания в главных центрах на Инде имели явно сакральное назначение. Как полагает М. Уилер, «серия строений» к востоку от цитадели в Мохенджо-Даро составляла часть храмового комплекса (в одном из помещений еще экспедицией Дж. Маршалла был найден стеатитовый бюст «бородатого мужчины», который в научной литературе условно именуется «жрецом»). Судя по материалам лингвистики, археологии и литературных памятников, отправление религиозных обрядов у индоариев в начальный период их расселения в Индии не было связано с воздвижением крупных алтарей и храмовых комплексов; последние стали создаваться в послеведийскую эпоху, и особенно в период формирования индуизма, что допустимо объяснять влиянием местных доарийских верований.

Уже давно внимание ученых привлекает изображение на печатях так называемого рогатого бога, сидящего на троне или на земле. Своеобразна его поза — ноги как бы прижаты к телу, пятки соприкасаются — типичная йогическая «асана». На голове божества два рога, между ними дерево; окружают его тигр, носорог, слон, зебу. На одной из печатей около головы имеются два выступа, которые, по мнению Дж. Маршалла, являются еще двумя ликами этого Прото-Шивы. Хорошо известно, что в индуизме Шива часто предстает в образе Пашупати — покровителя скота, властелина природы — и воспроизводится трехликим. Поклоняются ему и как предводителю йогинов. Сходство между «рогатым богом» и Шивой индуизма настолько значительно, что отрицать всякое влияние «хараппского прототипа» вряд ли возможно.

Согласно утверждению ряда индийских ученых, воздействие хараппской и вообще доарийской традиции выразилось и в появлении у индоариев практики изображения богов в «человеческом образе», а также всего круга представлений, сопряженных с аскетизмом. У индоариев (и у индоиранцев), если основываться на древнейших текстах и данных лингвистики, отсутствовала аскетическая практика, имевшая, очевидно, местные корни (йогическая поза Прото-Шивы — одно из свидетельств существования подобной практики в эпоху Хараппы).

К протоиндийской цивилизации, вероятно, восходят такие, распространенные позже культы, как культ матери-богини, особо развившийся в индуизме в виде поклонения верховным богиням, почитание змей, священных растений (например, дерева ашваттхи, столь популярного и в буддизме) и животных. Было высказано предположение, что носорог, очень часто встречающийся на хараппских печатях, мог быть прототипом однорогого Вишну-вепря — аватары главного бога вишнуизма. Крупнейший индийский религиовед и санскритолог Р. Н. Дандекар видит в хараппской религии истоки индуизма и характеризует ее как «протоиндуизм».

Советские ученые пришли к заключению, что на некоторых печатях изображены сцены, связанные с сезонным циклом (древнейшей формой календаря), получившим затем развитие в астрономии.

В первый период своего пребывания в стране индоарии не возводили крупных сооружений (уклад их жизни был совершенно иным), для Хараппы же монументальная архитектура была весьма характерна, и, наверно, строительные приемы, которые использовались при создании городских поселений в до-

лине Ганга, вырабатывались не без влияния этих древних традиций. Исследователи полагают, что Хараппа повлияла и на сам процесс «вторичной» урбанизации, как бы вновь возродившийся через много столетий, уже в других исторических условиях.

Одна из самых сложных проблем, касающихся истории изучаемой цивилизации,— проблема ее «гибели», хотя правильней было бы говорить о запустении главных центров на Инде, поскольку в других районах ее поселения существовали еще на протяжении длительного периода. Согласно традиционной точке зрения, закат этой культуры был вызван непосредственно «арийским нашествием», приходом в страну индоарийских по языку племен. Однако новые раскопки убедительно показали, что «процесс заката» растянулся во времени и протекал по-разному в различных регионах. Не исключено, что несколько факторов привели к ослаблению городских центров (периферия меньше ощутила их действие). Ученые называют, например, климатические условия — засоление почв, наводнения, тектонические толчки, но вряд ли эти явления могли оказаться определяющими для судьбы всей огромной цивилизации. Нужно подчеркнуть другое: в поздний период Хараппской культуры в главных центрах на Инде отмечаются серьезные изменения (и в градостроительстве и в материальной культуре), ухудшается качество керамики, ослабевает муниципальный надзор, забрасываются общественные постройки. Приходит в упадок торговля, особенно внешняя. Все это, по-видимому, отражало глубокий внутренний кризис.

Судя по раскопкам, в это «смутное» и тяжелое время в индские города небольшими разрозненными группами начинают проникать чужеземцы — выходцы из областей Белуджистана, о чем свидетельствуют материалы археологии и палеоантропологии. Возможно, пришельцы довершили падение отдельных крупных городов (в частности, Хараппы и Мохенджо-Даро), но маловероятно, что они существенно повлияли на судьбу большинства поселений. Ведь запустение их наблюдалось и в Саураштре и на Катхиаварском п-ве, хотя здесь это не было связано с приходом чужеземцев. Данные карбонного анализа, проведенного при раскопках в Рангпуре и Лотхале, показали, что первые признаки упадка обнаружились в Лотхале — важном центре морской торговли — еще в XIX в. до н. э., особенно он усилился в XVIII—XVII вв. до н. э., когда прервались непосредственные контакты с городами на Инде.

Ученым еще предстоит выяснить подлинные причины «гибели» Хараппской цивилизации, но уже сейчас допустимо утверждать, что проникновение индоариев не было решающим фактором.

Материалы лингвистики, литературных памятников и археологии дают возможность локализовать создателей «Ригведы» в Пенджабе и датировать их приход сюда концом II тысячелетия до н. э. Таким образом, между этим событием и закатом основных центров на Инде (XIX—XVII вв. до н. э.) имелся значительный хронологический разрыв. Лишь в самые последние годы в Восточном Пенджабе и Хариане было открыто несколько поселений, где позднехараппская культура «дожила» до прихода создателей «культуры серой расписной керамики». Эти сенсационные материалы по-новому ставят вопрос о взаимоотношениях индоариев с местными субстратами (в данном случае протодравидами). В то же время длительное существование поздне- и послехараппских поселений вне зоны обитания индоариев свидетельствует о иных путях влияния хараппских традиций на духовную и материальную культуру народов Северной Индии.

Взаимоотношение «арийского этноса» с протодравидийскими и мундскими племенами представляется одной из ключевых проблем при изучении Индии. Протодравидийский характер языка надписей Хараппы, как уже отмечалось,— наиболее вероятная гипотеза. В пользу этого, по мнению ученых, свидетельствует факт проживания дравидийской народности брагуи на юге современного Пакистана, а также в Афганистане и Иране. (Некоторые данные указывают на связи дравидийских языков с финно-угорскими, а также с эламским языками. Впрочем, на современном уровне развития науки приходится ограничиться лишь общими предположениями.)

В I тысячелетии до н. э. основным центром дравидийской культуры, как известно, становится Юг. В связи с этим возникает вопрос об «исторических путях» распространения протодравидийского населения. Проблема «прародины» дравидов пока не решена, но лингвисты пришли к следующим выводам о времени и путях их миграции: распад протодравидийской языковой общности следует отнести к началу IV тысячелетия до н. э. (причем не исключено, что на одном из дравидийских диалектов говорила и какая-то часть среднеазиатского населения). Отделение брагуев от других дравидийских народностей наметилось, видимо, уже в IV тысячелетии до н. э., в III тысячелетии до н. э. дравиды осваивают долину Инда, в середине II тысячелетия проникают в Центральную Индию и оттуда (в конце того же тысячелетия) — в Декан. Если эти предположения, опирающиеся главным образом на глоттохро-

нологические расчеты, верны, то допустимо считать, что дравиды (протодравиды) были создателями халколитических (энеолитических) культур Центральной и Западной Индии, а также Северного Декана.

Долгое время в индологической науке доминировала теория М. Уилера, согласно которой описываемые в гимнах «Ригведы» войны и битвы были вызваны натиском ариев на хараппские города, натиском, завершившимся уничтожением самой цивилизации. Отправляясь от этого тезиса, ученые склонны были причислять к арийским любые нехараппские элементы, встречающиеся в поздних слоях Хараппы, а также Мохенджо-Даро и Чанху-Даро.

Примечателен спор, разгоревшийся вокруг так называемой культуры могильника «Н», открытой М. С. Ватсом, а затем (1946) исследованной М. Уилером. В полном соответствии со своей концепцией последний объявил данную культуру «арийской», тем более что в ней действительно прослеживался ряд самобытных нехараппских черт. Впрочем, дальнейшие работы индийских археологов показали, что «нехараппский элемент» в культуре могильника «Н» далеко не так значителен, как это представлялось М. Уилеру, и нет никаких оснований утверждать, что создатели ее этнически принципиально отличались от жителей Хараппы. (В данном случае, как неоднократно случалось в истории археологических исследований, заранее принятая точка зрения повлияла на интерпретацию конкретных фактов.)

Когда археологи Р. Гейне-Гельдерн и В. Ферсервис изучали материал культуры Джхукар в Чанху-Даро (она по времени непосредственно следует за Хараппской), возник соблазн объяснить оригинальные ее особенности тоже воздействием ариев. Против этого, однако, имеется ряд возражений. К культуре Джхукар относятся лишь три поселения (все в Синде), и она явно сходна с раскопанными в Белуджистане городищами в Кулли и Амри. По-видимому, речь идет о чисто локальном явлении. Допустимо предположить, что носителями данной культуры была небольшая группа племен Белуджистана; позже часть их в связи с общим упадком Хараппы проникла в долину Инда и некоторое время удерживалась в Синде; затем джхукарцы, вероятно, «растворились» в соседних племенах.

Еще одна попытка «археологически обосновать» участие ариев в разрушении Индской цивилизации принадлежит индийскому ученому Д. П. Агравалу, проанализировавшему материалы так называемой культуры Банас, раскопанной в Раджастхане (в Ахаре и Гилунде) и относимой археологами к

2000—1200 гг. до н. э. Доказательством ее «арийского происхождения», по мнению Д. П. Агравала служит присутствие в ней «черно-красной керамики», которую ряд ученых связывали с керамическими изделиями из различных районов Западной Азии. (Некоторые предметы, найденные в Ахаре, напоминают находки из Гиссара, Трои и Анау.) Не вдаваясь в детали этой сложной проблемы, отметим только, что после новых открытий точка зрения Агравала была признана неубедительной.

Выдающийся индийский археолог Х. Д. Санкалия ассоциировал с ариями послехараппскую культуру Центральной Индии и Северного Декана. Однако два аргумента, выдвинутые против этой гипотезы, доказывают ее ошибочность. Исследованная Х. Д. Санкалией культура была земледельческой, а в «Ригведе» отображено общество, хозяйство которого в немалой степени базировалось на скотоводстве. Кроме того, имеется и «хронологическая неувязка». «Халколитическая культура Центральной Индии» (термин Санкалии) относится к середине II тысячелетия до н. э., арии же, как установлено в настоящее время, не проникали тогда далее Пенджаба. Отсутствуют и данные о какой-либо связи этой культуры с первоначальной зоной их расселения в Индии. Поэтому вряд ли допустимо полагать, что ранневедийские племена могли в тот период уже достигнуть очагов халколитической культуры, в ареал которой входил и Северный Декан.

Итак, ни одна из многочисленных попыток обнаружить следы индоариев в основных центрах Индской цивилизации и объяснить их вторжением ее «великий упадок» не увенчалась успехом. Нужно признать, что сама гипотеза о присутствии ведийских племен в низовьях Инда в «период крушения» Хараппы противоречила данным «Ригведы». Сведения древнейшей из самхит и материалы гидронимики и топонимики показывают, что местом создания ригведийских гимнов был Пенджаб. Представления индоариев о географии других районов Индостана были, по-видимому, крайне смутными. Так, Ямуна (Джамна) упоминается в «Ригведе» 3 раза, Ганг — лишь 1 раз, горы Виндхья были им вообще неизвестны.

По всей вероятности, первым археологическим свидетельством пребывания ариев на территории Индии была «культура серой расписной керамики», обнаруженная в восточном Пенджабе, Хариане, верховьях Ганга и Джамны, ряде районов Ганго-Джамнского Доаба (двуречья), а также в Раджастхане. Датировка ее до сих пор остается спорной. Нижняя граница определяется условно XII—XI вв. до н. э., на большин-

ство же поселений, где открыта эта культура, карбонный анализ «предлагает» более поздние даты — 800—500 гг. до н. э. Иными словами, ее возникновение в Индии по времени совпадает с хронологией оформления «Ригведы», а дальнейшее распространение — с ведийскими сочинениями последующего периода. Ареал находок также может быть соотнесен с территорией расселения индоариев в эпоху составления древнейшей из самхит, и главным образом в послеригведийский период (примечательно, кроме того, что слои «культуры серой расписной керамики» были найдены на многих поселениях, связанных по традиции с «городами», известными по «Махабхарате»).

Выявленные археологами находки вполне соответствуют характеру того общества, которое допустимо реконструировать из ведийских текстов. В первый период носители названной культуры были преимущественно скотоводами, но затем перешли к оседлому земледелию. Жили они в глинобитных хижинах, хоронили своих покойников в земле, но знали и обычай кремации, который позже становится в стране повсеместным. Из металлов применяли в основном медь, но по мере продвижения на юг и восток начали изготовлять железные орудия (археологический материал указывает на особую роль лошади и железа в жизни ариев, что соответствует сведениям и ведийских сочинений). Судя по раскопкам в Атранджикхере, железо появляется здесь не ранее 800 г. до н. э., а в центре Гангского бассейна — столетием спустя (слово *айяс,* встречающееся в «Ригведе», как полагают большинство ученых, означало металл вообще, медь или бронзу, лишь в «Атхарваведе» и более поздних самхитах говорится о *шьямас* — железе). В период освоения областей Доаба именно благодаря железу стало возможным превращение районов с лесными массивами в площади, пригодные для земледелия и скотоводства.

Направление движения индоариев подтверждается сведениями ведийской литературы (например, известной легендой, сохранившейся в «Шатапатха-брахмане», о перемещении их из восточного Пенджаба к Косале и Видехе). По свидетельствам поздних самхит, брахман и упанишад, они расселились по всей долине Ганга, и Пенджаб утратил для них прежнее значение. Авторы «Шатапатха-брахманы» и «Айтарея-брахманы» даже пренебрежительно отзываются о жителях Запада Индии.

Гимны «Ригведы» сообщают о постоянных столкновениях ариев с местными племенами, которые по облику и обычаям сильно отличались от них. Конечно, составители гимнов были пристрастны в изображении своих врагов: они рисуют их

внешне непривлекательными, отвергающими ведийских богов и не знающими правил жертвоприношения (имеется в виду, разумеется, ритуал жрецов-ариев). Следовательно, контакт не прекращался, хотя тексты говорят лишь о конфликтах между двумя сторонами.

Данные археологии по самому своему характеру несравненно более объективны. И, несмотря на то что нет оснований допускать «встречи» ариев с харапцами в долине Инда, можно утверждать, что складывание первой собственно индоарийской археологической культуры происходило в процессе несомненного взаимодействия ариев с какими-то этническими группами, которые по происхождению были связаны с носителями Харапповой цивилизации. Это позволяет более определенно поставить вопрос об ареале, где протодравидийские этнокультурные компоненты непосредственно влияли на ведийские племена.

Новые археологические открытия в верховьях Ганга и Джамны, а также в Раджастхане показали, что слои с «серой расписной керамикой» залегают прямо над слоями с «черно-красной керамикой», характерной для энеолитических культур Центральной Индии. (Создателями их, как уже отмечалось, были дравидоязычные племена — протодравиды, этнически близкие к населению Харапны.) По мнению ряда индийских ученых, «черно-красная керамика» появилась на Джамне и Ганге и в Раджастхане в результате продвижения племен из Центральной Индии в позднe- и послехараппское время. Если принять такую точку зрения, а она подкрепляется рядом солидных аргументов, то можно наметить еще одну возможную зону взаимодействия дравидов (протодравидов) и индоариев в период, когда они из Пенджаба направились на юг и восток. На этом контакты между названными племенами не закончились: они осуществлялись и в восточных районах страны (на что, вероятно, может указывать присутствие «культуры черно-красной керамики» на поселениях Бихара и Бенгалии — в слоях, относящихся к IX—VII вв. до н. э.), хотя дравиды не были здесь основным доарийским населением.

В пользу давних контактов ариев с местными жителями свидетельствует также «культура медных кладов и желтой керамики». На многих поселениях в верховьях Ганга и в Доабе она хронологически предшествует «серой расписной керамике» (особенно любопытны в этом смысле материалы раскопок в Хастинапуре).

Ф. Гейне-Гельдерн был склонен приписать эту культуру индоариям, но в настоящее время преобладает мнение, что ее

создателями были предки современных народов мунда *(протомунды)*. Эти племена из своих исконных (в пределах Индии) областей — Бихара, Западной Бенгалии и Ориссы — двинулись на запад и северо-запад, где во II тысячелетии до н. э. вступили в соприкосновение с жителями «восточной периферии» Хараппской цивилизации (нижняя граница «культуры медных кладов» — 2000—1600 гг. до н. э.). В верховьях Ганга и Джамны они встретились с ариями, и именно здесь «культура медных кладов» непосредственно предшествует «культуре серой расписной керамики». В долине Ганга и в соседних областях проходил и иной процесс: протомунды столкнулись с носителями «культуры черно-красной керамики», которыми, судя по всему, были протодравидийские племена. Таким образом, к началу I тысячелетия до н. э. Северная, Центральная и Восточная Индия стала областью взаимодействия всех трех основных этносов тогдашнего Индостана: индоариев, протодравидов и протомундов.

Материалы археологии существенно дополняются данными лингвистики. Известный дравидолог Т. Барроу выделяет в «Ригведе» группу слов, являвшихся, на его взгляд, дравидийскими, однако многие из его конкретных этимологий вызывают возражения других видных лингвистов (М. Мейерхофера, П. Тиме, Я. Гонды). По-видимому, функциональный характер «Ригведы» — сборника наиболее сакральных религиозных текстов — препятствовал употреблению в нем «чуждых» — «неарийских» слов. В «Атхарваведе», стоявшей ближе к местным обычаям и обрядам, «дравидизмов» уже значительно больше, причем все они демонстрируют адаптацию индоариев к собственно индийским условиям. Растения, не известные пришельцам до вступления в страну, носят дравидийские названия: например, *бильва* — фруктовое дерево, имевшее, видимо, сакральный смысл у доарийского населения и сохранившее его и в ведийской религии; *арка* — дерево, гигантские листья которого применялись при жертвоприношениях. Рис был освоен ариями именно в Индии, и оба его обозначения в «Атхарваведе» *(тандула* и *врихи)*, вероятно, дравидийской этимологии. Впрочем, не исключен и другой путь «знакомства» с рисом — от протомундов или народов тибето-бирманской группы (из предгорьев Гималаев).

Подавляющее число дравидийских заимствований в санскрите относится к началу классического периода и зафиксировано у Панини, Патанджали, в эпосе и сутрах (глагол *унч*, применяемый для обозначения сбора урожая, *куддала* — «мотыга», *шурпа* — «веялка», *херамба* — «буйвол», *эда* — «овца»,

«баран», *кути* — «хижина», *палли* — «деревушка» и т. д.). Ранняя палийская литература включает значительное число подобных слов.

В первые века нашей эры процесс «дравидизации» санскрита как бы приостанавливается, но это было сопряжено не с уменьшением контактов, а со строгой регламентацией языка (в частности, и в области лексики), характерной для указанного времени.

Чрезвычайный интерес для исследователей представляют факты проникновения в санскрит слов мундского происхождения. Уже в «Ригведе» встречается, например, *лангала* «плуг» — слово аустроазиатского (протомундского) происхождения. В этом случае данные лингвистики опять подтверждаются археологическими открытиями. Носителями «культуры медных кладов и желтой керамики» являлись племена, основным занятием которых было земледелие; они, как уже указывалось, расселились в верховьях Ганга, куда позднее вступили и индоарии, начавшие переходить к оседлому образу жизни и земледельческому хозяйству.

Лингвистика свидетельствует об интенсивном взаимодействии индоариев с протомундами в различных сферах материальной и духовной культуры. В ведийские тексты переходит ряд названий растений, в том числе *бальбаджа* (грубая трава, употреблялась в ритуале, о чем упоминает еще «Атхарваведа»). В этом же сборнике говорится об амулетах из древесины священного дерева *удумбары* (название мундское). Слово «горчица» *(саршапа)*, судя по этимологии, тоже заимствовано у протомундов. Часто употреблявшаяся в древнеиндийском быту тыквенная бутыль носит мундское название — *алабу*. Во второй половине I тысячелетия до н. э. влияние мундского субстрата на санскрит возрастает. Характер заимствований ясно показывает, что знакомство ариев с растительным и животным миром бассейна Ганга (кстати, само название реки мундского происхождения) совершалось в условиях, когда они жили в соседстве с мундскими племенами. Протомундские термины обозначают в санскрите бетель *(тамбула)*, хлопок *(карпаса)*, бамбук *(кармари)*, некоторых животных, например антилопу *(куранга)* и крысу *(ундуру)*. Нередко можно с полной уверенностью говорить о неарийском происхождении того или иного слова, но соотнести его с конкретным этносом не всегда представляется возможным. В данном случае гораздо важнее подчеркнуть вклад доарийского наследия в процесс формирования общеиндийской культуры. Если на первом этапе речь шла прежде всего о лексических заимствованиях обо-

значений незнакомой фауны и флоры, а также различных хозяйственных терминах и географических названиях, то позднее «границы инноваций» заметно расширились. Фольклор и эпос обогащаются новыми образами и сюжетами.

Вступая в тесный контакт с местным населением и ассимилируя его, индоарии, несмотря на искусственно создаваемые барьеры изоляции, ощущали влияние местных верований. Изменялась функциональная направленность прежде крайне «замкнутых» священных текстов. Даже брахманские редакторы, оберегавшие свою ритуальную чистоту и заботившиеся о социальном превосходстве, включают в свою систему религиозную практику доарийских племен.

Местным субстратам принадлежали имена таких популярных в послеведийский период богов, как Шива, Кришна, Кубера, Хануман, таких ритуальных объектов, как *линга* (эмблема Шивы), *пиппала* — священное дерево, *джадда* — спутанные, связанные волосы, характерные для облика аскетов. «Ритуальный рацион» древних индийцев основывался на растительных и животных продуктах, многие из которых, безусловно, были переняты у дравидов и мундов.

История раннего индуизма, процесс «популяризации ведийско-брахманистской религии», дает немало примеров поглощения культов неарийских земледельческих племен и, более того, отождествления главных ведийско-брахманистских богов с особо почитаемыми местными божествами (Рудра-Шива, Васудева-Санкаршана). Возможно, что усиление роли брахманства в поздневедийский период отразило огромное влияние жрецов — исполнителей обрядов у неарийского населения. При этом и ритуал *пуджи* (по мнению Т. Барроу, слово имеет дравидийскую этимологию) постепенно оттеснил собственно арийскую практику жертвоприношения — *яджну*.

Процесс взаимодействия индоариев с мундами и дравидами демонстрирует примечательный факт — наивысшая степень влияния местных традиций (по данным лингвистики) хронологически падает на вторую половину I тысячелетия до н. э.; предшествующая и последующая эпохи отмечены гораздо менее интенсивным воздействием (если, конечно, дошедшие до нас источники адекватно отразили проходивший процесс). В полной мере это может быть объяснено лишь после более объемного выявления «механизма» взаимоотношений индоарийской и доарийских культур Северной Индии и детального анализа всего фонда неарийских элементов, однако в порядке предварительных гипотез допустимо высказать некоторые общие соображения.

Прежде всего следует вновь подчеркнуть специфичность «Ригведы» как текста «священного», культового, передававшегося в строго фиксированных рамках и потому почти не подвергавшегося каким-либо свободным интерполяциям и внешним инновациям. Те же черты, хотя, возможно, и не в столь крайней форме, были свойственны ведийской литературе в целом (исключение составляет, пожалуй, лишь «Атхарваведа» — «книга заговоров и заклинаний», сложившаяся в Восточной Индии в эпоху, когда арийско-дравидийско-мундские контакты были весьма тесными). Для раннего периода ведийские тексты — единственные литературные источники, имеющиеся в распоряжении ученых, и, вероятно, их функциональная специфика заслонила от нас подлинный характер связей «пришлых» и «местных» этно-культурных структур. Иное дело эпос, сутры (преимущественно грихьясутры), грамматические и научные трактаты (в первую очередь по медицине), а также палийские буддийские сочинения. Несмотря на особенности каждого из этих жанров, они значительно более «открыты», не отмечены печатью строгой ортодоксальности, охватывают широкий круг проявлений человеческой деятельности (буддийская литература по своей направленности была более народной, чем ведийские и брахманские сборники).

В санскрите позднеклассической литературы доарийских заимствований уже сравнительно мало. (Особняком стоят лексикографические трактаты, уделявшие специальное внимание не только санскритской, но и «автохтонной» терминологии.)

Допустимо ли, однако, сводить объяснение неравномерности процесса взаимодействий индоарийских и местных племен только к признанию специфики дошедших до нас памятников санскритской словесности? Думается, что, учитывая это действительно важное обстоятельство, следует обратиться и к конкретной исторической действительности, к довольно сложным контактам индоариев и неарийских племен и народностей, контактам, осуществлявшимся в разные эпохи и на территориях, где роль местных субстратов не могла быть одинаковой.

В период появления ариев в Индии и на первом этапе их расселения «встречи» с местным населением характеризовались взаимной отчужденностью и враждебностью; «барьер недоверия» способствовал сохранению строгой изоляции. Если устанавливались контакты, то они затрагивали прежде всего область военной и хозяйственной деятельности. Такая ситуация наблюдалась, очевидно, довольно долго, пока индоарии, продвигавшиеся в глубь страны, осваивали новые земли, переходили к новому укладу жизни. Постепенно социальная и эко-

номическая структура ведийского общества менялась (тем более что социальная организация местных этносов была иной). Существенные сдвиги отмечались в культуре, налаживались регулярные связи с неарийским населением.

В долине Ганга возникают первые государственные образования, оформляется сословно-кастовая система, на основе ведизма складывается брахманизм, ассимилировавший верования различных «автохтонных» этнических групп. Однако даже в этот период местные племена остаются во многом еще изолированными, их «вхождение» в общую политическую, социальную и культурную систему имеет особый характер, что получает отражение в брахманских сочинениях — сутрах и шастрах. Им отводят низшее место в социальной иерархии, их причисляют к разряду шудр, дасью, презираемых смешанных каст, приписывают им неприятие священных брахманских норм и ритуалов. Но и эти создаваемые жреческой верхушкой перегородки не могли прервать контакты между различными этно-культурными зонами.

Местные неарийские этносы оказали определенное влияние на неортодоксальные учения. Так, согласно А. Бэшему, истоки многих идей адживикизма следует искать в представлениях аборигенных племен древней Индии. По-видимому, и буддизм вобрал в себя некоторые элементы верований доарийской эпохи. Судя по текстам палийского канона, учение Будды имело наибольшее число приверженцев в таких областях, как Косала, Анга, Ванга, названия которых являются, по мнению лингвистов, протомундскими. Обращает на себя внимание и тот факт, что под *мундака* (слово тоже неарийского происхождения) понимался в текстах буддийский аскет. Особое распространение буддизм приобрел в Магадхе — области вратьев (племен, не следовавших брахманской религии и традиционным брахманским установлениям). Нет ничего удивительного, что буддизм, выступавший против жреческой ортодоксии и крайностей варновой системы, находил поддержку населения тех областей, которые еще не были охвачены процессом брахманизации.

Ко второй половине I тысячелетия до н. э. материальная и духовная культура ведийских индийцев приобрела качественно новые черты, подверглась столь сильному «местному» воздействию, что вклад неарийских племен уже фактически не осознавался. Закономерности исторического процесса неизбежно вели, таким образом, к постепенному стиранию установившихся ранее барьеров; хотя даже в эпоху возвышения Магадхи доарийские образования сохраняли значительную самостоятельность, они втягивались в общую систему культурного, социально-экономического и политического развития. Постепенно создавалась (пока в рамках Северной Индии) индийская культурная общность. Существовавшая в эпоху древности этно-культурная специфика отдельных зон и регионов характерна и для последующих периодов индийской истории, во многом определяя пути и особенности формирования национальных литератур и шире — национальных культур в пределах определенного культурного единства.

Глава вторая

ВЕДЫ И УЧЕНИЕ УПАНИШАД

Первым дошедшим до нас литературным памятником индийской духовной культуры являются веды — собрания религиозных гимнов, содержащие множество сведений о мифологии, космологии, социальных отношениях и быте древних индийцев.

Интерес к ранневедийской культуре определяется не только ее древностью и разнообразными параллелями с культурами других индоевропейских народов, но и тем огромным влиянием, которое она оказала на развитие самой Индии. До сих пор знание наизусть гимнов «Ригведы» является обязательным для каждого образованного индуиста. Согласно общепринятой конфессиональной установке, все отправные положения индуизма берут свое начало в «Ригведе». Тексты ее неоднократно повторялись в более поздних религиозных и религиозно-философских произведениях, новые и подчас совершенно произвольные толкования гимнов призваны были обосновать претензии того или иного направления в индуизме на ортодоксальность и связь с истоками этого вероучения. Примечательно, что в XX в. подобная традиция не исчезла — достаточно указать на попытку Ауробиндо Гхоша по-своему осмыслить ригведийские понятия, на исключительное внимание к ведам Рабиндраната Тагора, а также на стремление ряда индийских историков тенденциозно использовать тексты при рассмотрении эволюции религиозных взглядов индийцев и индийской культуры в целом. Такой подход, естественно, деформировал представление о действительном месте этого памятника в духовном наследии страны.

Вместе с тем надо признать, что немало положений и идей «Ригведы» оказались чрезвычайно стойкими и заметно повлияли на формирование мировоззрения индийцев. Недаром ригведийские божества почитались еще в средние века и входили в индуистский пантеон и в новое время, а собственно

ведийское восприятие мира во многом определило специфику религиозно-философской мысли следующих эпох. Так называемые философские гимны памятника, видимо, не случайно квалифицировались как первооснова философской традиции индуизма. Свойственный «Ригведе» дух преклонения перед силами природы, выраженная здесь идея гармонического соответствия жизни каждого существа «ритму бытия» предварили учения упанишад, веданты и в известной мере воздействовали на буддизм. Несомненно, что и стиль «Ригведы» надолго пережил сам памятник: этот стиль воспроизвели не только упанишады (некоторые из них подчас демонстрируют открытое подражание ригведийским гимнам), но и буддийские тексты (например, хинаянские «гимны монахов и монахинь»). Можно думать, что и в своем понимании мира создатели буддийских сочинений в определенной степени исходили из традиций ранневедийской литературы.

«Ригведа», именуемая *самхитой* (собранием гимнов), распадается на десять книг (или кругов — *мандал*), содержащих в целом 1028 гимнов. Примечательно, что брахманские школы в самых разных частях Индии следовали одному и равно обязательному для всех тексту; однозначны также правила произношения стихов.

Относительная хронология отдельных частей памятника разработана в индологии достаточно хорошо. Общий вывод сводится к тому, что последняя (десятая) книга более позднего происхождения. Она-то и остается загадкой для ученых: в ней появляются гимны-диалоги, «философские» и сложные обрядовые гимны, свидетельствующие о значительном изменении первоначального ведийского мировоззрения. В ней видны уже зачатки чрезвычайно важных элементов индийской культуры (так, гимны-диалоги — это, вероятно, прототип древнеиндийского театра, хотя первые образцы драматургии отстают от «десятой мандалы» более чем на тысячу лет).

К «Ригведе» примыкают три другие самхиты: «Самаведа», повторяющая преимущественно ригведийские тексты, но с подробными указаниями, как они должны исполняться, «Яджурведа», включающая описание деталей ведийского ритуала, «Атхарваведа» — сборник заклинаний и магических формул,— древностью многих идей не уступающая «Ригведе», однако окончательно сложившаяся гораздо позднее основных ее частей. Этот сборник занимает в ведийской литературе особое место. Заполненный обращениями к демонам и враждебным духам, он воспринимался самими индийцами как не-

что чужеродное ортодоксальной традиции: в индуистских сочинениях обычно говорилось о трех, а не о четырех ведах.

Наука XIX в. пыталась выявить отраженные в нем черты самостоятельной религии аборигенного происхождения, не только не связанной с идеями «Ригведы», но даже противоположной им. В настоящее время этот взгляд, безусловно, должен быть оставлен. Сформировавшись позднее других сборников, «Атхарваведа», естественно, в большой степени впитала в себя элементы верований коренного (не индоарийского) населения страны, однако ее отличие от первых самхит определяется не тем, что она была создана в иной этнической среде, а функциональной спецификой. Если «Ригведа» объединяет тексты, отразившие представление индийцев о божествах и их деяниях и предназначавшиеся для исполнения во время жертвенных обрядов, то «Атхарваведа» — прежде всего магические тексты (известно, что магии принадлежала важная роль в культовой практике той эпохи). Отсюда и ее подчеркнуто «неригведийский» характер. Вместе с тем в нем имеется ряд «философских» гимнов, а поскольку она появилась позднее «Ригведы», некоторые из понятий последней получили здесь свое развитие.

Основное содержание древнейшей из самхит — мифология. Она представлена здесь с поистине необыкновенной полнотой: немногие народы оставили нам столь подробные сведения о своих ранних верованиях. Однако обширность материала, его разноплановость, неясный, местами иносказательный язык делают задачу реконструкции ригведийского мировоззрения исключительно сложной. Более чем полуторавековое исследование «Ригведы» вызвало к жизни множество концепций. Все же, несмотря на расхождения в трактовке особенностей текста и его характера в целом, имеющиеся данные позволяют восстановить некоторые черты мифологии и космологии ведийских индийцев.

Идеи, возникшие в период создания самого памятника, соседствуют в нем с архаическими образами и верованиями, пришедшими из индоиранской древности и из местных аборигенных культур. Немало в этом изначальном слое воззрений оставалось без существенных изменений на протяжении весьма длительного периода. «Религия всегда сохраняет известный запас представлений, унаследованный от прежних времен» (К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения. Т. 21, с. 315).

Главным принципом ригведийского мировосприятия было обожествление природы как целого, в котором исчезали различия между составляющими его элементами. Большинство

божеств пантеона той эпохи, олицетворявших отдельные природные явления и стихии, выступали обычно в антропоморфном (реже — зооморфном) виде. Но уже на самой ранней стадии они не были носителями определенных атрибутов, легко приобретали новые свойства и так же легко теряли их. Описания «жителей неба, правящих землей», становились все более расплывчатыми. Обращаясь к божеству с просьбой о благах и милостях, жрец — автор гимна называл его самым могущественным среди небожителей и царем над всеми богами, что не означало, впрочем, умаления роли других фигур пантеона. Просто в данный момент этот бог как бы воплощал в себе качества прочих властителей небесного мира, хотя в следующем гимне ту же функцию могло выполнять и иное божество. Такое своеобразное стремление к преодолению безбрежного политеизма получило наименование генотеизма (понятие было введено Максом Мюллером).

Тенденция к пантеизму (вернее, к тому комплексу представлений, который в дальнейшем в своем философском осмыслении стал называться пантеизмом), особенно четко выразившаяся в относительно поздней, десятой мандале «Ригведы», ясно заметна и в других разделах текста. Она сказывается прежде всего в отсутствии сколько-нибудь ясных характеристик физического облика божеств. Гимны лишь прославляют их подвиги, героические свершения и могущество. Кое-где мелькают, правда, отдельные атрибуты, но о них говорится вскользь. Солнце (Сурья, Савитар), например, изображается с руками из золота, что символизирует его блеск, на колеснице, запряженной семью лошадями («семь лучей»). Более конкретного описания не дается, притом что Сурья — один из наиболее популярных мифологических персонажей. Бог ветра Ваю исключительно почитаем, его прославляют во многих гимнах, но нигде не упоминаются его атрибуты. То же и примерно в такой же степени относится к другим ригведийским божествам.

В этом проявилась тенденция к монистическому восприятию мира и природы: древние индийцы не знали последовательного монотеизма, культ множества богов сосуществовал с верой в единый безличный принцип, стоящий над всем и пронизывающий все сущее. Впервые этот принцип, хотя и не в вполне законченном виде, был зафиксирован в гимнах «Ригведы». Идея безличного и всеобъемлющего целого (олицетворениями коего выступают основные боги пантеона) тем самым превращается в неотъемлемую черту всех религиозных школ древней и средневековой Индии, признающих веды сво-

3 Заказ 3579

им истоком (они получают наименование ортодоксальных в противовес «еретическим» системам, отрицавшим веды и ведизм). В этом случае «расплывчатость» образов ведийских божеств определяется ранней ступенью развития «пантеистической тенденции»; в более поздних течениях она предстает уже в качестве вполне ясного философского понятия.

Складывавшийся на протяжении длительного времени сборник отразил разные этапы социальной и культурной истории ведийской Индии, что позволяет выявить отдельные стадии мировосприятия того периода, проследить постепенную эволюцию от анимизма и весьма архаического политеизма к более сложным воззрениям, от чисто мифологических представлений к зачаткам философского знания. С этой точки зрения чрезвычайно интересен характер зафиксированного в «Ригведе» пантеона.

Все божества как бы образуют ряд групп. Ученые предлагали множество классификаций, но чаще всего принималось традиционно индуистское деление. Трем сферам вселенной — небу, земле и воздушному пространству — соответствовали три группы богов. К первой из них принадлежали Сурья (солнце), Ушас (заря), Варуна (божество вод и миропорядка), ко второй — жертвенный огонь — Агни, опьяняющий и дарующий бессмертие священный напиток Сома и др., к третьей — боги ветра — Ваю, грозы — Рудра, молнии, грома и разрушительных стихий — Индра.

Эта центральная в ведийском пантеоне фигура возвышается над остальными мифологическими существами. Индра постоянно именуется «царем богов» и признается воплощением физической силы, мужества и бесстрашия. Образ его антропоморфен: бог восседает на колеснице, влекомой могучими конями. Его основная функция — борьба с титанами, символизирующими темные силы и хаос. Самый известный его подвиг — схватка с Вритрой. Данный сюжет восходит к индоиранской мифологии: эпитет *вритрахан* (убивающий Вритру), применяемый к Индре, в «Авесте» употребляется по отношению к древнеиранскому божеству, наделенному теми же функциями, что и Индра. Сражение с Вритрой воспевается в «Ригведе» постоянно: нелегко найти гимн, где так или иначе не раскрывалась бы эта тема. Бог убивает страшное чудовище, отсекая ему руки, разрушает 99 построенных им городов-крепостей. Поскольку в гимнах Вритра выступает прежде всего в роли «заградителя вод», постольку гибель его от руки Индры позволила последнему открыть путь водным потокам и оросить ими землю.

Главное оружие могущественнейшего божества — *ваджра*, космическая молния, ею он поражает своих врагов. Образ молнии и грома так часто повторяется в тексте, что ученые XIX в. трактовали Индру исключительно как бога грозы, а его схватку с Вритрой — как мифологическое отражение важного для населения Индии явления — муссонных дождей.

Столкновение с титаном, олицетворяющим тьму и мрак, дало исследователям нашего времени основания рассматривать Индру в качестве солярного божества. Действительно, во многих древних мифологических системах подобные боги обычно поражают титанов, принимавших образ змей. Надо, однако, отметить, что «солярность» Индры лишь намечена в гимнах и составляет, по-видимому, один из второстепенных его атрибутов. В значительно большей степени Индра предстает в «Ригведе» как символ воинского сословия древнеиндийского общества: он наделен достоинствами идеального воителя, и почти все связанные с ним сюжеты рассказывают о военных схватках и сражениях.

Весьма интересным кажется сообщение о поединках, когда он использует магическую силу (*майя*). В более поздних текстах под «майей» понимается космическая иллюзия, с помощью которой «первозданное духовное начало» творит материальный мир: постижение ее обеспечивает мудрецу освобождение от земных уз. Любопытно, что в «Ригведе», где этот термин встречается впервые, он обозначает нередко именно магию, способную будто бы гарантировать победу в не меньшей степени, чем физическая сила.

Ратные подвиги Индра совершает не один. Обычно его сопровождают *маруты* — духи ветра, иногда и другие божества: в нескольких гимнах его победа над Вритрой объясняется помощью Вишну. (Здесь мы наблюдаем совмещение нескольких мифологических представлений: Вишну едва ли привлек бы к себе специальное внимание исследователей, не займи он в дальнейшем исключительное место в ортодоксальной религии).

Индра выступает соперником Сурьи, богом, «преследующим солнце». Ученые по-разному интерпретировали такого рода сведения «Ригведы». Наиболее убедительна, на наш взгляд, точка зрения С. Бхаттачарджи, по которой Индра — это солнце в зените, олицетворение некоей абстрактной сущности центрального явления природы. Он противостоит Сурье, ассоциирующемуся с видимым движением солнечного диска от восхода к закату, с образом светила, меняющего свое положение. Индра преследует Ушас, так как полдень несовместим

с зарей, он разрушает колесницу Сурьи, ибо она символизирует зависимость солнца от чередования дня и ночи; «вечное же солнце в зените» не знает перемен. Вместе с тем он объявлятся братом-близнецом Агни: когда солнце заходит, статический принцип «немеркнущего света» воплощается в разожженном огне. Индра не только смелый воитель и победитель мрака, но и божество растений и посевов. Таким образом, на трех разных уровнях — грубая сила, приносящая победу в битве, солнечный свет и свет вообще в качестве первичного источника жизни, изначальное плодородие — он воспринимается кульминационным выражением могучих сил человека и природы.

Для понимания ригведийского мировоззрения важно учитывать «сниженность» образа главного бога. Индра не отождествляется ни с каким определенным моральным принципом. Он прожорлив, похотлив, более других ведийских божеств привержен опьяняющему напитку — соме, в поединках с асурами не гнушается обманом и коварством. За всем этим нельзя видеть только примитивность нравов эпохи и неразвитость морали (хотя данный момент, несомненно, присутствует), Индра — воплощение необузданной силы, и нет нужды объяснять, что первобытное мышление рисовало его достаточно натуралистично и в весьма огрубленных формах.

«Чувственность» Индры — естественная черта божества плодородия и солярного культа. Даже хитрость и очевидная неразборчивость в средствах — не такое уж редкое проявление всемогущества небожителей в представлениях на определенной стадии развития религии (подобные черты выделяются и в гораздо более поздних сочинениях: укажем, например, на «безнравственность» Пандавов в борьбе с Кауравами или в древнегреческом эпосе на настойчиво подчеркиваемое коварство Одиссея). Попытки ученых объяснить «сниженность» положительных героев (земных и небесных) смешением разновременных редакций того или иного памятника вряд ли можно считать убедительными. Допустимо утверждать, что Индра оставался и верховным божеством и всеобъемлющим символом ведийской религии до тех пор, пока самый характер верований не претерпел столь значительных изменений, что потребовались иные, совершенно отличные от прежних образы и идеи для выражения нового этапа в мировоззрении ведийской эпохи.

Боги периода «Ригведы» несут обычно несколько функций, и их активность развивается как бы одновременно на многих уровнях. Однако ряд «стволовых» понятий объединяет все разнообразные атрибуты и мифологические сюжеты. Образ Индры с особой яркостью иллюстрирует это положение.

Повествующие преимущественно о подвигах и деяниях небожителей гимны древнейшей из самхит позволяют тем не менее воспроизвести картину духовного мира ведийских индийцев. Их мироощущение рисуется противоречивым, отмеченным архаическими предрассудками и примитивными верованиями, но все же поднимающимся над первобытным восприятием окружающей действительности. Человек той эпохи пытался определить свое место в мире, критически оценить сложившиеся в обществе воззрения на природу и жизнь.

Некоего рода попыткой осмысления мифологических представлений можно считать последовательное развитие принципа трехчленного деления вселенной. Сама по себе эта идея, как показал научный анализ, отражает распространенную в мифологии различных народов мира типологическую модель, относящуюся к чрезвычайно древнему пласту верований, который связывался нередко с шаманизмом. Она зародилась задолго до создания «Ригведы» и существовала, возможно, еще в эпоху индоевропейской общности. Однако авторы «Ригведы» придали этой архаической идее вполне четкую и детально разработанную форму.

Как уже говорилось, божества (их насчитывалось 33) были разбиты на три группы, соответствующие трем сферам мироздания. Наиболее важной из них считалась не высшая (небо), а промежуточная (воздушное пространство), символизирующая связь земного и небесного миров. В некоторых гимнах упоминаются имена лишь трех богов, но иногда — 3339 божеств — число восходит к той же первоначальной трехчленной структуре. Традиционный комментатор «Ригведы» Саяна (XIV в.) полагал, что за этой огромной цифрой скрывается сумма эпитетов, прилагавшихся к главным божествам.

В дальнейшем «модель вселенной» трансформировалась под влиянием воззрений аборигенного населения Индии. Представление о трех сферах прочно утвердилось в религиозной мысли индийцев: *три лока* (три мира) перечисляются в различных индуистских текстах, даже поздних (то же понятие заимствовал и буддизм, более того, в буддийских текстах называются даже 33 божества, занимающих одну из небесных сфер). Иными словами, на базе зафиксированных в ведах взглядов в индуизме складывается сложная детализированная космологическая схема, особенно подробно отображенная в ранних пуранических сборниках. Космология пуран — естественное типологическое продолжение ведийской космоло-

гии — выступает как органический синтез ведийских и аборигенных элементов.

Древние индийцы не остановились на идее тройственности мира. Авторы гимнов старались выделить общий принцип устройства вселенной, который мог бы объяснить отдельные происходящие в ней явления. Тенденция к «упорядочению мирового процесса» характеризует космологию эпохи «Ригведы». Термином, обозначающим этот «принцип упорядоченности», служит *рита*. Данное понятие, употреблявшееся и в «Авесте» (иранская форма — *арта*), в самхите раскрывается как первооснова мира и действующих в нем законов.

Благодаря рите солнце перемещается по эклиптике, меняются времена года, рассвет рассеивает ночную тьму. Она рисуется иногда в виде колесницы, которой управляют боги (VIII, 83, 3). Самое распространенное определение ее — «Путь солнца», и это не случайно. В ведийском представлении о вселенной движение светил — наиболее важное регулирующее начало мирового порядка. Солнце — первое среди них — почитается особо и чрезвычайно часто упоминается в гимнах. В некоторых текстах его величают «лицом риты, чистым и прекрасным» (VI, 51, 1). (Противоположным термином выступает *анрита* — хаос, тьма; ее вместилищем изображается темная половина года.)

Рита воплощает не только свет, но и производительную силу природы, что в Северной Индии ассоциировалось с благодатными муссонными дождями, приходящими на смену всеиссушающему зною. Различие аспектов данного понятия отражает стремление древних индийцев осмыслить в абстрактной форме реальные явления окружающей действительности.

Ведийское мировоззрение пронизывала идея неразрывной связи процессов в природе с циклом жертвенных действий. Культовая практика жрецов, творцов и исполнителей гимнов «Ригведы», воспринималась не только средством получения различных материальных благ, но и органической частью мирового процесса: она обеспечивала торжество риты как универсального организующего начала над угрожающим всему живому хаосом. Согласно взглядам той эпохи движение солнца и смена сезонов не смогли бы происходить при нарушении цикла жертвенных действий. Этот взгляд, провозглашающий тождество и самых отдаленных, небесных, и хорошо знакомых, близких, бытовых явлений, вполне объясняет утвердившуюся затем двузначность термина «рита» — вселенская закономерность и мораль. Рита превращается здесь в принцип, регулирующий в равной мере перемещение светил и

события и состояния человеческой жизни — рождения и смерти, счастья и несчастья. Отсюда, естественно, вытекало тождество нравственной идеи с абсолютными и наиболее всеобщими законами развития и существования мира.

Хотя в «Ригведе» рита остается безличным принципом, ее носителем и защитником выступает одно из ведущих божеств пантеона, Варуна. Он наделен колоссальным могуществом, неограниченной властью, ведийские индийцы видели в нем олицетворение силы, управляющей миром, творца и хранителя природы. Только могуществом того «мудры поколенья, кто укрепил отдельно два мира, как ни велики [они],— утверждает певец.— Высоко вверх протолкнул он небосвод, двояко [создал] светило (имеется в виду „двойной путь солнца" — на небе днем и в подземном мире ночью.— *Авт.*) и разостлал землю» (VII, 86, 1) [1].

Варуна рисуется надзирателем за космическим порядком. Он «солнце поместил на небо» (V, 85, 2), «[выпустил] волнующиеся потоки рек, впадающие в море» (VII, 87, 1), «среди деревьев протянул он воздух» (V, 85, 2), «разбил землю, чтобы разостлать [ее] для солнца, как жрец — шкуру (жертвенного животного)», «три неба покоятся на нем» (V, 85, 5).

Космогоническая роль Варуны переплетается с его ролью морального судьи. Обращения к нему проникнуты духом раскаяния и жаждой прощения, в них ощущается страх перед наказанием. «Не допусти, о царь, страдать мне за грехи других» (II, 28, 9),— просит певец, полагая, видимо, что кара может быть ниспослана и за не совершенный человеком проступок.

Характерное для ведийского мировоззрения соединение идеи космического миропорядка с ритуальной практикой жрецов заставляло связывать следование заповедям морали с регулярным приношением жертвы, однако вскоре мысль индийцев преодолела эти элементарные представления. Рита стала отождествляться с *сатьей* (правдой, правдивостью, честностью), включившей в себя также принципы поведения, соответствовавшие нормам ведийского общества: верность долгу, храбрость, трудолюбие и т. д. Нравственный аспект риты выражен здесь очень отчетливо, утверждается даже, что «раздумье о рите уничтожает грехи» (IV, 23, 8). Соблюдение ее «законов» равнозначно совершению добрых дел, воздержанию от лжи и лицемерия. Подчиняясь ее моральным требованиям, Яма, «царь мертвых», отказывается от инцеста.

[1] Отрывки из гимнов «Ригведы» даются в переводе Т. Я. Елизаренковой.

Власть риты распространяется и на богов, выполнение ее норм для них обязательно (I, 54, 3). Варуна и его постоянный спутник Митра защищают все живое с помощью закона (*дхармы*), который ассоциируется с ритой. В одном из гимнов X книги говорится, что и другое божество (здесь Агни) как бы становится Варуной, если выступает ее охранителем. Значит, Варуна не только служит божественным инструментом выполнения воли риты, но и постепенно растворяется в ней.

Одинаковая подчиненность людей и небожителей единой вселенской безличной силе является кардинальной идеей ригведийского мировоззрения. Она переходит в позднейшие индийские религиозные системы — индуизм и буддизм. Место риты занимает здесь «закон *кармы*», утверждающий зависимость каждого существа (и человека, и бога) от совершенных ранее поступков.

Отчасти рита может быть сопоставлена с роком древних греков, однако последний не был соотнесен с культовой практикой, тогда как «мировой порядок» ведизма поддерживается жертвоприношением и неразрывно связан с ним. Представление о судьбе в античном обществе окрашено духом пессимизма, и не случайно эта тема была центральной в греческой драматургии; рита, напротив,— источник торжества принципа праведного поведения, символ всеобщей упорядоченности и гармонии.

«Ригведа», прежде всего ее последняя книга, демонстрирует и качественно новую в истории индийской духовной жизни тенденцию — своего рода философское осмысление процессов в природе и обществе. Собственно, термин «философия» не вполне применим к той стадии знания о мире, которая отражена в сборнике, правильнее говорить о зачатках философского мышления.

О такой робкой, но тем не менее весьма знаменательной попытке свидетельствует выраженное в памятнике сомнение во всемогуществе божеств и даже в их существовании. («Неверие,— говорил Дидро,— первый шаг к философии».) Скептицизм распространился и на самого почитаемого из божеств Индру. Некоторые склонны видеть в этих сомнениях соперничество какого-то иного культа с общепринятым, но подобная точка зрения едва ли способна выдержать критику. В тексте нет никаких намеков на сектантскую предубежденность тех, кто сомневался в реальности Индры. Кроме того, все возрастающий скептицизм стал переноситься и на других богов.

На основании этого некоторые ученые делали вывод об атеистической тенденции в ригведийскую эпоху. На наш

взгляд, Д. Чаттопадхьяя справедливо возражает против такого заключения. Сомнения в существовании тех или иных богов, указывает он, возвещали наступление новой стадии в развитии религиозного мышления индийцев — переход от многопланового пантеона «Ригведы», в котором отсутствовал центральный, объединяющий образ, к системе, зафиксированной в упанишадах, сводящей все явления бытия к безличному космическому абсолюту — Брахману. Д. Чаттопадхьяя удачно определяет мировоззрение упанишад как *супертеизм*. Впрочем, интерпретация материала «философских» гимнов требует максимальной научной осторожности: текст изобилует намеками, туманными символами, авторы его часто прибегают к риторическим приемам.

Наличие нескольких пластов в «Ригведе» (переплетение индоарийских элементов с аборигенными и т. д.) в еще большей степени затемняет подлинный смысл. Игнорирование этих особенностей нередко приводило ученых к модернизации содержания памятника.

В ряде гимнов ставится вопрос, как возникли боги, кто создал их. Ведийские мудрецы по-разному описывали «древний век пантеона», но представление о том, что было время, когда боги еще не родились, разделялось, видимо, многими в ту эпоху. Могущество божеств небезгранично именно потому, что они не существовали извечно. Гимн 72 X книги повествует о том, что Брахманаспати выковал богов «подобно кузнецу», т. е. «творцом» их выступает некое новое божество (его имя означает буквально — «властитель молитвы»). Оно лишено каких-либо атрибутов или антропоморфных черт и являет собой бесформенное, не имеющее зримого облика первоначало, лежащее в основе всех вещей.

В сборнике подробно освещается космогоническая тема. Божества создают стихии, элементы и вещи. Из соединения мужского и женского начал рождается мир. Затем складывается представление о некоем «абстрактном божестве», творящем все сущее. Его именуют по-разному (Вишвакарман, Праджапати, Дхатар), он наделяется высшим могуществом и стоит над богами. Особенно ясно эта идея выражена в ряде отрывков из 82 гимна X книги, обращенного к Вишвакарману, который определяет законы мира богов и людей.

Гимн именует Вишвакармана «отцом глаза». С последним обычно ассоциируется солнце, а оно в ведийской космологии считалось одной из основ всего сущего. Имеется, однако, и другое толкование. Видение означает познание, а Вишвакарман — это носитель и источник мудрости во всех ее проявле-

ниях. (И то и другое объяснение в равной мере допускается текстом.)

Из какого же материала бог-творец создал стихии и существа?

Что был за лес и что за дерево,
Из которого вытесали небо и землю?
(IX, 81, 4)

Характерно, что там, где говорится об «изначальном материале миротворения», обычно упоминается именно древесина или просто дерево (лес). Здесь сказалось, вероятно, влияние более древних шаманистских представлений о «мировом дереве», как символе всего существующего, хотя в «Ригведе» этот образ не занимает значительного места. Отметим, что в одном из позднейших ведийских текстов («Тайттирия-брахмане») на вопрос, поставленный в гимне, дается ответ: Брахман (безличный космический принцип) был тем «деревом и лесом», из которых выделали землю и небесный свод. Это утверждение предваряет концепцию, разработанную в упанишадах, и как бы подкрепляет ее авторитетом «Ригведы».

Многие представления связаны в самхите с понятием «первого зародыша» *(пратхама гарбха)* — золотого яйца *(брахманды)*, которое возникает в первозданном океане и в котором заключены боги и прообразы всех существ.

Надо отметить, что образ «изначального» яйца, пребывающего в водах, встречается в космогонических мифах самых различных народов. Поразительные совпадения прослеживаются в «Ригведе» и древнегреческих источниках, что свидетельствует, очевидно, о генетическом родстве, восходящем к далекой эпохе индоевропейской общности. Совпадения с космогоническими сюжетами ряда неиндоевропейских народов объясняются, вероятно, общими типологическими закономерностями развития мифологических представлений. В ведийской Индии, впрочем, образ космического яйца (золотого зародыша) получает своеобразное, соответствующее собственно индийским культурным традициям истолкование, приобретая, естественно, местный колорит.

Из космогонических идей «Ригведы» эта идея оказала, пожалуй, наибольшее влияние на дальнейшее развитие ведийской мысли. В брахманах рисуется сложная картина возникновения и становления мира в результате разделения «золотого зародыша» на две полусферы, одна из которых стала небом, а другая землей. Эта схема с известными модификациями обнаруживается затем в важнейших индуистских текстах, в особенности — в космогонических частях пуран.

Несколько иной ответ на вопрос о происхождении мира дает один из известнейших гимнов «Ригведы» — «Пурушасукта» (X, 90), анализировавшийся индологами еще в середине прошлого века. В нем описывается космический великан Пуруша, возвышающийся над вселенной. Жрецы принесли его в жертву, и из частей его тела родились божества — земля и небо, солнце и луна, растения, животные, люди, ритуальные предметы и сами гимны. С незначительными вариациями тот же сюжет пересказывается в некоторых других гимнах, хотя только в «Пурушасукте» он изложен подробно. Логическая неувязка, содержащаяся в тексте (Пуруша сосуществует со вселенной, которую затем создают из его тела), видимо, не смущала автора гимна: подобные парадоксы встречаются и в позднейших религиозно-философских сочинениях Индии.

Тема сотворения мира из тела некоего изначального существа разрабатывалась в мифологии многих народов; Пуруша имеет ряд и генетических и чисто типологических параллелей. Впрочем, в «Ригведе» он, хотя и принимает антропоморфный образ, выступает скорее как космический исток творения, нежели как божество. Это подчеркивается и в «Атхарваведе», где ему посвящен специальный гимн (X, 2) и где он рисуется воплощением всей вселенной — ее стихий, элементов, существ. Пуруша предстает здесь как космический разум: он «знаток вед», в него «вложена мысль», он «измеряет год» и т. д. Действия и людей и богов оказываются проявлением его всеобъемлющей активности.

Примечательно, что в «Пурушасукте» впервые в ведийской литературе введены понятия, связанные с оформляющимся делением общества на социальные группы. В последовательном перечислении различных явлений и существ, возникших из тела Пуруши, авторы гимна называют и четыре варны (сословия) древней Индии: жрецов (брахманов), военной аристократии (кшатриев, раджанья), торговцев, ремесленников и земледельцев (вайшьев), зависимых людей, слуг и т. д. (шудр).

Три сословия, как показали работы ряда исследователей, прежде всего выдающегося французского ученого Ж. Дюмезиля, были известны и индоевропейской древности. В индоиранский период такое деление общества уже оформилось, о чем неоднократно упоминается в «Авесте» (ведийскому «варна» — цвет соответствует авестийское *пиштра*). Однако четвертая группа (шудры) — порождение чисто индийское. Картина, представленная в «Пурушасукте», отражает местное развитие института варн, а сам этот гимн в большей степени, чем

многие другие тексты «Ригведы», слит с индийской почвой. Не случайно в одном из индологических трудов говорится, что от «Пурушасукты» «веет больше Гангом, чем Индом».

Образ Пуруши прочно вошел в позднейшие религиозно-философские системы. Он окончательно утратил при этом какие-либо антропоморфные черты, превратившись в абстрактный символ первоначальной субстанции. Важное значение он приобрел в школе санкхья. Идея «космического жертвоприношения» тоже намного пережила ведийское время. Не только в период упанишад, но и в эпоху индуизма жертвоприношению по сравнению с остальными сакральными действиями отводится особое место, его непосредственно связывают с процессом миротворения.

Показательно, что в целом ведийская космология предлагает самые различные ответы на кардинальный вопрос: как был сотворен мир? Всесоздателем выступает наряду с «абстрактным» божеством — персонифицированным образом самого процесса творения, первым зародышем, покоящимся в водах *(брахманда, хиранья гарбха)* и приносимым в жертву первосуществом (Пуруша), также и «космический жар» *(тапас)*. Авторы гимнов пытались каким-либо путем устранить эту несогласованность, но все предлагаемые ими схемы на деле сводились лишь к сопоставлению и перестановкам названных образов.

Ни «Ригведа», ни «Атхарваведа» не создали единой космогонической теории. Однако творцов этих разнородных «концепций» о происхождении мира сближал дух искания. То, что многие из космогонических гимнов облечены в форму вопросов, несомненно, не просто литературный прием. Авторы их допускают: ответов может быть много, истина неизвестна даже богам, картина жизни вселенной неясна и трудно поддается разгадке.

Раздумья ведийских индийцев над проблемами бытия, их своеобразный подход к вопросам миросоздания нашел, пожалуй, наиболее полное отражение в известном и многократно разбиравшемся в научной литературе тексте «Ригведы», который получил название «Гимн о сотворении мира» (X, 129). Он открывается такими словами:

Не было не-сущего, и не было сущего тогда,
Не было ни воздушного пространства, ни неба над ним.
Что двигалось туда и сюда? Где? Под чьей защитой?
Что за вода — глубокая бездна?

Итак, основой бытия провозглашается нечто безличное, отсутствует деление на сущее и не-сущее (впоследствии упа-

нишады разовьют этот принцип в концепцию происхождения бытия из небытия, утверждая в то же время, что над обоими началами стояло нечто третье, не сводимое ни к одному из них), нет ни атмосферы, ни небесного свода (здесь в описании первозданного хаоса «Ригведа» перекликается с текстами иных религий). Вода, подобная бездне, предшествует другим стихиям (эта идея свойственна мифологиям многих древних народов, «все рождается из воды» и по учению упанишад). Представление о связи безличного «нечто» и конкретного доступного чувственному восприятию мира характерно и для позднейших религиозных течений — брахманизма, индуизма и т. д.

Следующий отрывок развивает мысли первого:

Не было ни смерти, ни бессмертия тогда,
Не было ни признака дня [или] ночи
Дышало, не колебля воздуха, по своему закону Нечто Одно,
И не было ничего другого, кроме него.

Не только смерть, но и бессмертие невозможно в том, не поддающемся описанию состоянии, которое предваряло творение (день и ночь — аналогичная оппозиция). Существовало «Нечто Одно» *(тад-экам)*, обладающее единственным атрибутом — целостностью, неделимостью. Земной же шар виделся царством различий, возникающих из деления первоначального целого на две части (сущее — не-сущее, смерть — бессмертие, день — ночь). Любопытно и другое определение: «Оно дышало, не колебля воздуха», т. е. одновременно и дышало и не дышало. Это представление тоже получило развитие в индийской философской литературе. Далее:

Вначале на него нашло желание.
Это было первым именем мысли.

Отрывок исключительно важен для понимания более поздних религиозно-философских концепций. Уже в брахманах тапас, отождествленный с напряжением воли аскета, находящегося в йогическом трансе, рассматривается в качестве основных активных начал в процессе миротворения. В этом гимне «Ригведы» тапас — воплощение первоначальной безличной энергии, которая стимулирует все жизненные процессы. Из тапаса рождается желание *(кама)*, называемое «семенем мысли» *(буддхи)*. Здесь невольно напрашивается аналогия с буддийской трактовкой роли желания в мировом круговороте: представления о вещах (за ними и сами вещи) возникают из желания как изначального импульса бытия. Вряд ли право-

мерно в данном случае предполагать наличие непосредственной генетической связи этой ригведийской идеи с буддийским «учением о желании», однако категорически отрицать возможность определенной преемственности между двумя традициями едва ли разумно.

В полном соответствии с отрицанием независимого существования божеств авторы гимна рассматривают их как вторичное явление, возникшее в результате уже совершившегося акта творения. Подобно людям, боги выполняют свое предназначение в мире, но не управляют им и не ведают, откуда он. Тайна творения остается неразгаданной («может, само создало себя, может, нет»). Неуверенность, сомнение чувствуются здесь в каждой строке. Для того чтобы передать эти ощущения наиболее точно, создатели гимна рисуют в конце образ некоего вселенского «надзирателя» *(адхьякша)*. Наделенный высшим зрением, осматривающий космическую панораму, адхьякша смог бы ответить на все поставленные в гимне вопросы. Но знает ли и он, как на самом деле появился мир? Гимн оставляет читателя (слушателя) в неведении.

Это небольшое произведение показывает, насколько сложной и противоречивой было ранневедийское представление о происхождении мира. Знаменательно вместе с тем: индийцы эпохи «Ригведы» не считали, что «загадки мироздания» могут быть раскрыты богами: непознанное людьми объявлялось недоступным и пониманию небожителей. Более того, их мир оказывается, согласно памятнику, чем-то производным, вторичным, подчиненным общим законам бытия. Боги способны помочь в достижении конкретных материальных благ, но они бессильны в объяснении тайн вселенной, природы и человека. Автор гимна в своем сомнении по поводу могущества богов доходит до своеобразного нигилизма. Таким образом, уже ранневедийской мысли был свойствен весьма глубокий подход к трактовке вопросов человеческого бытия и его отношения к бытию мира.

Приведенный материал ни в коей мере не исчерпывает общей проблемы реконструкции мифологической и космологической систем ранневедийского периода. Однако он ясно показывает, что изучение индийской философской мысли следует начинать с «Ригведы» (не забывая, естественно, что термин «философия» весьма условен применительно к ранневедийскому времени). Ее создатели ставили (пусть нередко в примитивной форме) проблемы, волновавшие умы индийцев той отдаленной эпохи. Отраженное в гимнах мировоззрение демонстрирует сложный комплекс представлений, которые складывались на определенном этапе историко-культурного развития Индии.

Специального внимания заслуживает вопрос о влиянии ригведийских идей на древнеиндийскую культуру последующих эпох. Насколько серьезным было это воздействие, прекрасно показано в незначительной по объему, но богатой фактическим материалом работе Л. Рену «Судьба веды в Индии». Особенно явно оно проявилось в учении брахман и упанишад. Можно даже говорить, что «Ригведа» в целом подготовила переход к новой стадии эволюции религиозно-философской традиции, зафиксированной в упанишадах. Своеобразная пантеистическая тенденция «Ригведы» сохранена и развита позднее в индуизме: космологические представления, ритуал, хотя и претерпели существенные изменения, во многом восходят именно к начальному этапу ортодоксальной традиции. Отметим, в частности, что Праджапати (Вишвакарман, Дхатар) десятой мандалы, предстающий в качестве создателя, правителя и хранителя вселенной, в известной мере предваряет центральный в индуизме триединый образ *(тримурти)*, соединяющий в себе Брахму, Вишну и Шиву.

Гораздо сложнее вопрос о воздействии «Ригведы» на неортодоксальные системы. Отстаиваемое многими исследователями (прежде всего индийскими) мнение об отсутствии связи между буддизмом и ранневедийской традицией не представляется обоснованным. Защитники указанной точки зрения полагали, что ко времени оформления буддийской доктрины представления ригведийской эпохи утратили всякую жизненность, традиционалистские элементы *хинаяны* объяснялись исключительно влиянием упанишад. «Ригведа» казалась чем-то крайне архаичным и примитивным в сравнении с концепциями эпохи Будды и Махавиры.

Безусловно, религиозно-философские идеи упанишад в большей степени, чем другие части общего ведийского наследия, отразились в буддизме, однако он воспринял и ряд ранневедийских понятий (например, тройственность мира, многие мифологические образы и т. д.). Создатели новой религиозной системы особенно решительно выступали против сложившегося к концу ведийской эпохи комплекса религиозных взглядов, ритуальных правил и социальных предписаний, получивших название «брахманизм». «Ригведа» же, хотя и была частью ортодоксальной системы, рассматривалась как общеиндийское культурное достояние, а не как сборник жреческих догм. И действительно, ее воздействие далеко не исчерпывается сферой религии и философии.

Первая из самхит несла образы и сюжеты, которые послужили основой при формировании древнеиндийского эпоса, к ним не раз обращались впоследствии выдающиеся писатели страны (например, Калидаса). «Из этих далеких истоков глубокой древности,— писал Дж. Неру,— берут свое начало реки индийского мышления и философии, индийской жизни, культуры и литературы».

По традиции группу ведийских текстов замыкают упанишады (букв. «сидеть около») [учителя]. Им предшествуют помимо самхит брахманы и араньяки. Хронологическая преемственность, однако, может быть прослежена отнюдь не всегда.

Брахманы безусловно возникли позже самхит, а упанишады (даже древнейшие из них) «моложе» большей части текстов, включаемых в брахманы и араньяки. Вместе с тем ряд произведений, относящихся к названным разделам, не только не «старше» основных упанишад, но по времени совпадает с ними или даже оказывается более поздним явлением. Они различались, видимо, по своей функциональной нагрузке и конкретному месту в истории ведийской литературы. Упанишады фактически есть результат длительного осмысления ее центральных принципов и положений, и поэтому их действительно справедливо называть «ведантой» (концом вед), хотя в эпоху, самым значительным памятником которой являлись именно они, продолжали создаваться и другие ведийские тексты.

В отличие от упанишад брахманы затрагивают широкий круг тем: в них содержатся правила жертвоприношения, объясняются разные типы предписаний, излагаются бесчисленные мифы и предания, а также отдельные философские идеи. В позднейшей традиции, брахманистской, наибольшее развитие получил только один момент: теологическое обоснование конкретных деталей ведийской жертвенной практики. С каждым новым столетием общепринятый ритуал, восходящий к «Ригведе», становился все более запутанным и громоздким, его правила утрачивали прежний авторитет, многое казалось нелогичным и неясным. Брахманы призваны были как бы служить инструментом приспособления этой сложной и противоречивой системы к меняющимся запросам эпохи. Постепенно их пояснения превратились просто в сборники ритуальных наставлений для жрецов, которые лишь с их помощью могли разобраться в оставленном самхитами наследстве. Тем не менее главное значение брахман в истории индийской мысли заключается совсем в ином: используя некоторые идеи, заложенные еще в «философских» гимнах «Ригведы», они подготовили следующий этап развития общеиндийской религиозно-философской традиции.

Наиболее значительный с этой точки зрения текст брахман — «Шатапатха-брахмана» — был создан, видимо, в IX—VIII вв. до н. э. Он написан прозой (как и другие памятники данной группы) и разрабатывает большое число сюжетов, важных для выявления исторических основ мифологии позднейшего индуизма: о всемирном потопе, о Вишну, о Рудре-Шиве и др. Остановимся на тех частях произведения, где трактуются проблемы, развивающиеся затем и в собственно философских сочинениях.

Аналогично образцам древнегреческой философской мысли «Шатапатха-брахмана» провозглашает абсолютным первоначалом воду (идея взята из «Ригведы»). «Водами поистине было это (т. е. мироздание.— *Авт.*) вначале» (XI, 1, 6, 1). Далее последовательно возникают различные стихии и божественные существа. Конечным результатом процесса также оказываются воды. Праджапати — персонифицированная творческая сила, возрождается затем вновь в своем потомке Парамештхине, который отождествляется с процессом бытия: «„Пусть я поистине стану всем этим!“ Он стал водами. Воды поистине [и есть] все это, ибо они стоят на самом высоком месте. Тот, кто стал бы здесь рыть, нашел бы именно воды. Поистине с самого высокого места — с неба — падает дождь» (XI, 1, 6, 16) [1].

Здесь в мифологизированной и поэтизированной форме ведийский индиец пытается осмыслить идею круговорота веществ. Из воды рождается все живое. Она питает растения, низвергаясь на землю в виде дождя, пополняет запасы подпочвенной влаги, поддерживает органическую жизнь. В том же отрывке перечисляются и другие понятия ригведийской космологии: и тапас, и «золотой зародыш», и пр. В целом, однако, текст интересен своей явной тенденцией при создании картины возникновения мира и объяснении его законов выдвинуть естественные явления на первый план.

Как и в эпоху самхит, авторы этих ведийских текстов задавались вопросами о причинах, породивших мир и человека, о факторах, определяющих совокупность естественных процессов и явлений. В решении космогонических проблем брахманы во многом следуют за ведами. Наравне с представлением о преобладающей роли воды — первоосновы всего сущего,

[1] Русский перевод дается по кн. «Древнеиндийская философия». М., 1972.

встречается и известная ведийская концепция о зарождении вселенной из некоего нерасчлененного целого. «Шатапатха-брахмана» называет его «не-сущим»: «Поистине не-сущим было вначале (все) это. Поэтому и спрашивают: „Чем было это не-сущее?“» (VI, 1, 1, 1).

Далее становится заметной одна чрезвычайно характерная черта ведийского мировоззрения в целом: стремление отождествить природные явления с процессами, регулирующими жизнь человека. Первостихией бытия объявляются различные формы дыхания *(праны)*, обеспечивающие жизнедеятельность и человека и природы. В этом проецировании процессов в человеческом организме на внешний мир никак не следует видеть лишь стремление к субъективно-идеалистическому истолкованию явлений: образы, к которым обращалась мысль данной архаической эпохи, носили вполне материальный и чувственно осязаемый характер, развивая наивно-материалистическую, рационалистическую линию, проступавшую во многих других ведийских текстах.

Рассуждения о роли и природе дыхания занимают важное место в брахманах и повторяются затем в упанишадах (некоторые отрывки текстуально). В основе приводимых соображений лежал эмпирический факт: дыхание — решающий признак жизни, человек может не говорить, не двигаться, не слышать, но пока он дышит — он существует, с исчезновением дыхания прекращается и сама жизнь. В этом смысле оно становится центральным принципом бытия; характерно, что текст отождествляет его с высшим из ведийских божеств — Индрой: «Дыхание в середине [тела] поистине есть Индра» (VI, 1, 1, 2).

Наблюдения над функциями тела позволяют создателям текста предложить довольно элементарную, но вполне рационалистическую по характеру схему объяснения происходящих при этом процессов. Вообще своеобразный «физиологизм» чрезвычайно типичен для литературы брахман и упанишад. Показательны, например, рассуждения о функциях прочих органов чувств, прежде всего зрения и слуха.

Одной из проблем, занимавших авторов брахман, было соотношение мысли и речи. Возникновение представления в уме и фиксация его в языке различались; определение того общего, что их связывает, и того, что противопоставляет их друг другу, считалось насущнейшей из задач. Иногда вопрос решался просто: мысль — первооснова речи, слово целиком обусловлено ею. В некоторых отрывках как бы воспроизводится диспут речи и мысли (аналогичные отрывки, где спорящими

выступают органы чувств, часто потом встречаются в упанишадах). Победа в одних случаях остается за речью, в иных — за мыслью. Доводы, приводимые обеими сторонами, логически равноценны, только порой превозносится способность речи делать мысли человека достоянием ему подобных (без чего рассуждения оставались бы известными только ему), а порой — способность мысли предварять собою речь (под последней всегда подразумевается устное высказывание, не «думание про себя»).

Можно говорить о вполне рациональном подходе ведийских индийцев к таким категориям, как мышление и язык. Вместе с тем сказываются и те тенденции, которые были затем использованы древнеиндийскими идеалистическими системами. Речь в брахманах — не только язык конкретного человека, но оторванная от его существа сила, пронизывающая собой весь мир. Прежде всего это проявляется в поклонении устно запоминаемым текстам ведийской традиции: их формулы, поэтические приемы, размеры признаются наделенными сверхъестественными свойствами, они рождаются вместе с возникновением природы и главенствуют над ее законами. В эпоху самхит культ жертвенного слова еще оставался частью общего мифологизированного мироощущения человека; во многих же позднейших произведениях (начиная с упанишад) метафизическая функция ритуальных текстов принимается различными идеалистическими школами как один из основных принципов.

Одновременно принцип речи в поздневедийских текстах представлен как универсальная категория, речью, помимо людей (и антропоморфных божественных существ), наделены и животные, растения, неодушевленные предметы, стихии: «Та четверть — высказанная речь людей. Далее, та четверть — невысказанная речь животных. Далее, та четверть — невысказанная речь птиц. Далее, та четверть — невысказанная речь пресмыкающихся» (Шат.-бр., IV, 1, 3, 16). О «речи стихий» говорят и упанишады. В их описаниях естественный феномен (язык, речь) отрывается от своего эмпирически установленного проявления и становится темой сначала отвлеченных поэтических сюжетов, а затем и философских спекуляций, в которых он выступает уже вне всякой связи со своей материальной первоосновой.

Этот вывод подтверждается и при рассмотрении роли мысли и мышления в брахманах. Попытка определить отношение мышления к языку, разумеется, не несла в себе ничего идеалистического, однако в «Шатапатха-брахмане» встречается и такой отрывок, где мысль превращается в абсолютную и ни-

чем не обусловленную первооснову бытия, решающую космогоническую силу. «Поистине вначале это как бы не было ни не-сущим, ни сущим. Вначале это поистине как бы было и как бы не было. Это было лишь мыслью. Поэтому мудрецом сказано: Не было тогда ни не-сущего, ни сущего (имеется в виду, вероятно, представление о первоначале бытия в „Ригведе".— *Авт.*). Ибо мысль как бы не есть ни сущая, ни не-сущая» (X, 5, 3, 1—2). Здесь тоже наблюдаемое явление отрывается от своего реального субстрата и искусственно преобразуется в некий абстрактный принцип, стоящий над миром конкретных фактов. «Мысль как таковая», предшествующая миру и затем пронизывающая его, позднее во многих упанишадах оказывается основой их центральной идеи — космического абсолюта — Брахмана.

Оставленное брахманами наследие по-разному интерпретировалось позднейшими школами: материалисты находили здесь обоснования для защиты своих главных тезисов, их идейные оппоненты пытались ссылками на те же отрывки приписать своим взглядам исключительную древность. Но пафос этих сочинений — в настойчивых поисках ответов на кардинальные вопросы миросоздания, причем по сравнению с творцами «Ригведы» авторы брахман демонстрируют гораздо более высокий уровень рационального мышления.

Другая группа ведийских текстов — араньяки, предназначавшиеся для отшельников, которые удалились от мира и проводили жизнь в лесу (*аранья* — лес),— до сих пор слабо изучена. Дело в том, что большинство выдвинутых тут идей перекликается с идеями упанишад, где те же положения разработаны тщательнее и подробнее. Поэтому араньяки считались своего рода введением в литературу упанишад и в таком качестве обычно не привлекали внимания ученых. Исключение составлял лишь самый известный из текстов этого жанра — «Айтарея-араньяка». В нем затрагивается множество тем, но наиболее значительной кажется одна — тема своеобразного и в принципе нового отношения к человеческой личности, веры индийцев того времени в ее возможности. Некоторые отрывки представляют собой подлинный гимн человеку, его созидательной энергии и творческому дерзанию.

Здесь же впервые формируется и понятие *Атман* (смысл слова вызвал множество споров: точнее всего оно передается возвратным местоимением типа русского «сам» или английского self). Атман — это то собственное, свое, в чем выражена сущность живого организма. Примечательно, что на ранней стадии развития ведийской мысли представление об Атмане

не имело сугубо идеалистического акцента. Он ассоциировался с биологической активностью жизни, уходящей корнями еще в неорганическую природу и становящейся все более сложной и многообразной по мере эволюции от растений и животных к человеку. Текст гласит: «...земля, ветер, воздух, воды, небесные тела — все это Атман. Все возникает из него. Все завершается в нем». И далее: «Существуют растения, деревья и животные, и Атман познается [в них] все больше. В растениях и деревьях есть сок, в животных — чувство. Атман в животных достигает все большей чистоты, ибо в них также есть сок, в других же (т. е. в различных формах растительного мира.— *Авт.*) нет мысли. Атман становится все более чистым в человеке. Ведь он наделен разумом в наибольшей степени. Он говорит о том, что он знает... он знает, [что будет] завтра, он знает этот мир и то, что не есть мир...» (II, 3, 1—2).

Цитированный отрывок с предельной ясностью выявляет натурфилософский аспект представления об Атмане. По существу, это как бы обобщенное выражение эволюции вселенной, от стихий, через растительный и животный мир к человеку. Только ему доступны речь и разум. Он выступает как естественная цель всего процесса движения бытия, в нем же заложены и те неизвестные пока возможности, которые раскроются в будущем.

Вместе с тем во взглядах индийцев эпохи араньяк на Атмана и индивида прослеживается и другая тенденция, позже по-своему истолкованная идеалистическими школами. Человек объявляется не только продуктом природы, но и аналогом ее: части его тела сопоставляются со стихиями и отождествляются с ними: «Из пяти частей состоит этот человек. Его тепло — свет. Отверстия — пространства. Кровь, слизь и семя — вода. Тело — земля. Дыхание — воздух» (II, 3, 3). Его организм становится своего рода объектом религиозного поклонения: его функциям приписывается сверхъестественный, космический характер.

Тут речь идет уже не просто о человеке, как представителе мыслящих существ, населяющих нашу планету, а о «космическом человеке» (Пуруше), аналогичном Пуруше «Ригведы». Естественным развитием этой идеи является и излагаемая в «Айтарея-араньяке» своего рода «антиэволюционистская космогония»: неживые существа рождаются из неживой природы, а сама она предстает как отзвук функций человека, их проекция вовне. Ввиду чрезвычайной важности этой идеи для формирования позднейшей концепции мироздания, которая через упанишады и санкхью оказала влияние на многие

религиозно-философские системы, приведем соответствующий отрывок целиком: «...и тогда возник рот... изо рта вышла речь, из речи — огонь. Далее возникли ноздри. Из ноздрей вышло обоняние, из обоняния — ветер. Затем возникли глаза. Из глаз вышло зрение, из зрения — солнце. Затем возникли уши. Из ушей вышел слух, из слуха — стороны света. Затем возникла кожа. Из кожи вышли волосы, из волос — растения и деревья. Затем возникло сердце. Из сердца вышла мысль, из мысли — луна. Затем возник пуп. Из пупа вышло выдыхание, из выдыхания — смерть. Затем возник детородный орган. Из детородного органа вышло семя, из семени — вода» (Айт.-ар., II, 4, 1). Порядок перечисления и устанавливаемых соответствий между явлениями внешнего мира и функциями организма в более поздних сочинениях меняется, однако принцип описания, примененный здесь, воспроизводится в древнеиндийских текстах необычайно четко.

Неспособность индивида на той стадии развития философской мысли отделить процессы, совершающиеся в организме, от процессов в природе заставляла его с одинаковой готовностью принимать и представление о происхождении людей из менее сложных форм жизни и противоположную идею выведения всех видов активности природы из явлений, которые он наблюдал в самом себе.

Во взглядах индийцев эпохи араньяк на человека был и еще один характерный момент. «Айтарея-араньяка» провозглашает: «Он (человек.— *Авт.*) — сочетание речи и дыхания, кои суть жертвоприношение» (II, 3, 3). Данный принцип затем последовательно конкретизируется в том же тексте. Здесь природа и человек увязываются (и отчасти даже отождествляются) с третьим началом, которому тоже приписывается космическое значение,— с жертвенной практикой. Ритуал как бы поставлен над всеми обычными действиями, он имитирует процессы природы и одновременно обусловливает их. Этот архаический взгляд, связанный с более ранней стадией представлений людей о существе природных явлений, оказался в древней Индии в отличие от других сопоставимых с ней цивилизаций необычайно устойчивым. Он полностью принимается упанишадами, воспроизводится в «Бхагавадгите», многократно повторяется в различных индуистских текстах. Учет данного обстоятельства совершенно необходим для объективной оценки внутренних закономерностей и своеобразия индийской религиозно-философской традиции.

Общей тенденцией развития воззрений, отраженных в брахманах и араньяках, является сложное сосуществование разработанной ритуально-мифологической системы и зарождавшихся философских представлений. Этот процесс более отчетливо прослеживается в упанишадах, где зафиксировано новое и вполне оригинальное учение.

Значение указанных текстов в истории индийской культуры объясняет то внимание, которое уделили им исследователи. Традиция их изучения восходит еще к ведантистам, прежде всего к трем наиболее известным индуистским философам: Шанкаре (VIII в.), Рамануджа (XI в.), Мадхве (XIII в.). Предшественник Шанкары — Гаудапада (VI в.) посвятил свое сочинение одной небольшой упанишаде, в XI в. ведантист Анандагири создал пространный комментарий, отправляясь от положений Шанкары, а в XVIII столетии последователь Рамануджи Рангарамануджа подробно прокомментировал все основные тексты.

Дух обновления и реформаторства, проявившийся в Индии в период борьбы за национальное освобождение, выразился, в частности, в попытках осмыслить упанишады с точки зрения требований эпохи и раскрыть в их содержании то, что могло бы быть использовано для культурного возрождения страны. Рам Мохан Рай и Дебендронатх Тхакур (отец Рабиндраната Тагора) многократно обращались к этому источнику. Неоиндуистские течения также черпали в нем свои идеи. Естествен поэтому огромный интерес к упанишадам Вивекананды и Ауробиндо Гхоша. Глубокий анализ некоторых аспектов учения упанишад дал Рабиндранат Тагор, что позволяет отнести его к числу серьезных исследователей этой древней системы. Еще более существенно, что собственное мировоззрение писателя формировалось во многом под ее непосредственным влиянием.

Первый латинский перевод упанишад (сделанный, в свою очередь, с текста на фарси) появился в Европе в 1802 г. Это событие прошло почти не замеченным, но с середины XIX в. тексты привлекают внимание крупнейших индологов Запада, издаются переводы их на различные европейские языки. В Индии изучение их предпринимают такие выдающиеся исследователи, как С. Бельвалкар, Р. Ранаде и С. Радхакришнан.

Западные и индийские ученые видели свою главную задачу в воссоздании и интерпретации центральной доктрины источника — идеи единства Атмана-Брахмана. Особая роль в этом принадлежит немецкому индологу П. Дейссену, оставившему подробно комментированный перевод основных текстов и обширный труд «Die Philosophie der Upanishad's», долгое

время считавшийся классическим в науке. Страстный приверженец учения упанишад, относивший их к вершинам мировой философской мысли, П. Дейссен тем не менее использовал их для создания собственной концепции, базировавшейся на довольно пристрастной трактовке источника.

Р. Ранаде и С. Радхакришнан преодолели многие ошибки П. Дейссена, найдя путь к более адекватной передаче идей и отказавшись от тенденции к установлению прямолинейных и недостаточно оправданных аналогий между этой индийской доктриной и системами немецкой классической философии.

До сих пор весьма дискуссионной остается проблема соотношения упанишад с ведийской традицией. П. Дейссен, Р. Ранаде и близкие к ним исследователи рассматривали их как совершенно новое учение, но авторы ряда позднейших трудов (прежде всего Х. Нарахари и Л. Рену) сделали попытку связать его с более ранними идеями. Хотя вывод Х. Нарахари, утверждавшего, что все центральные идеи упанишад уже присутствовали в самхитах, достаточно парадоксален, работы такого рода содействовали решению вопроса о генезисе многих представлений, заимствованных из ранневедийской литературы.

Вполне самостоятельный круг тем обозначился в результате стремления ученых установить хронологию этих текстов, дать характеристику эпохи, в которую они создавались, определить социальные тенденции, вызвавшие их появление. Доминирующий интерес к истории идей, характерный для исследователей XIX — начала XX в., был по существу причиной пренебрежения к столь важным проблемам. Позже именно вопросам хронологии уделил особое внимание В. Рубен, автор нескольких обстоятельных монографий по истории древнеиндийской философии.

Подход к доктрине упанишад как к идеалистической системе, родственной классическим построениям виднейших европейских философов, подход, свойственный также Р. Ранаде и С. Радхакришнану, имел следствием то, что некоторые особенности содержания текстов не учитывались и общая реконструкция зафиксированного в них учения часто оказывалась односторонней. Народные верования, магические культы и связанные с этим пластом некоторые рационалистические представления выпадали из поля зрения большинства исследователей. Все подобные материалы оценивались ими как второстепенные и противоречащие основной идее текстов. Данный пробел был восполнен изданием ряда работ, в частности интересного, хотя и во многом спорного труда Д. Чаттопадхьяи «Локаята Даршана».

Разумеется, перечисленные проблемы отнюдь не исчерпывают всего комплекса вопросов, относящихся к этому интереснейшему памятнику духовной культуры поздневедийской Индии, но они остаются и теперь наиболее дискуссионными. Споры и наличие часто диаметрально противоположных точек зрения показывают, что исследование этой темы сулит немало важных открытий.

Традиция насчитывает 108 упанишад. Анализ языковых особенностей самой ранней из них — «Брихадараньяки» дает возможность отнести ее к VIII—VII вв. до н. э. В этот период и в несколько последующих веков была оформлена основная концепция упанишад, хотя памятники того же цикла, но уже не оригинальные, создавались еще в течение длительного времени. Наиболее поздняя — «Алла-упанишада» была написана по распоряжению Акбара в конце XVI в.

Эти литературно-философские упражнения не представляют особого интереса, однако побуждают всерьез ставить вопрос о разграничении «основных» (оригинальных) упанишад и подражательных произведений, вошедших, по традиции, в общий цикл.

Тщательный источниковедческий анализ привел исследователей к выводу, что «основными» надлежит признать тринадцать сочинений. Первые из них — «Брихадараньяка» и «Чхандогья» — были составлены в VIII—VII вв. до н. э., семь «малых» (Айтарея, Каушитаки, Кена, Тайттирия, Катха, Иша и Мундака) датируются VI—IV вв., а позднейшие четыре (Шветашватара, Майтри, Прашна и Мандукья) — III—II вв. до н. э. В этих последних содержится оригинальный материал, но к нему надо относиться с большой осторожностью: тексты сосуществовали с сочинениями джайнизма, буддизма, санкхьи, йоги, бхагаватизма, шиваизма, и потому необходимо отделять элементы первоначального мировоззрения упанишад, повлиявшие на более «молодые» учения, от тех «общих точек», которые были результатом обратного воздействия на «поздние упанишады».

Упанишады как таковые не являются вполне анонимными произведениями. Основные их идеи излагаются от имени проповедников — по-видимому, исторических лиц. В. Рубен в работе «Die Philosophen der Upanishaden» считает реальными 109 из упомянутых там мудрецов. Согласно его датировке, Аруна, Джанака и Шандилья жили между 670 и 640 гг. до н. э., Уддалака и Яджнавалкья — в 640—610 гг., Шветакету и Аджата-

шатру — в 610—580 гг. Такая детальная хронологизация не представляется достаточно обоснованной, однако мысль об историчности наиболее крупных авторитетов, названных в тексте, и о том, что старейшие упанишады возникли в достаточно ограниченный срок — примерно в VIII—VII вв. до н. э., кажется весьма плодотворной.

Среди перечисленных мудрецов самыми интересными являются Шандилья, Яджнавалкья и Уддалака. Шандилья и Уддалака упоминаются уже в брахманах. Сопоставление учений Шандильи и Яджнавалкьи, с одной стороны, и Уддалаки — с другой, показывает, насколько ошибочно говорить о господстве в период сложения упанишад лишь одной идеалистической традиции. Обстановка того времени характеризовалась исканиями и острой идейной борьбой.

Взгляды Шандильи стали основой направления, к которому по преимуществу и обращалась в дальнейшем ортодоксальная ведантистская традиция. Уже в «Шатапатха-брахмане» Шандилья призывает приверженцев сосредоточиться на Атмане, как «внутреннем я» человека; текст содержит намеки на идею тождества Атмана и Брахмана. В самих упанишадах, где эта идея выражена с предельной категоричностью, она даже получает наименование «учение Шандильи» («Шандилья-видья»).

Яджнавалкья, наиболее последовательный из приверженцев Шандильи, изображается выдающимся мастером проповеди и философского спора. Отметим, однако, что он чаще прибегает к поэтическим образам и метафорам, чем к логической аргументации. Ему приписывается подробная разработка учения о душе и ее переходе из одной телесной оболочки в другую в процессе перерождения.

Третий мудрец упанишад, Уддалака, происходил из северо-западного района страны. В тексте рассказывается о его путешествии по Северной Индии, предпринятом для пропаганды своих взглядов. Уддалака считался признанным знатоком ведийского ритуализма. Видимо, позднее он пришел к выработке собственных представлений о мире, подробно зафиксированных в «Чхандогья-упанишаде». Он обращается к известному ригведийскому космогоническому мифу (X, 129), подвергая его значительному переосмыслению,— отбрасывает идею об изначальном состоянии, независимом от бытия и небытия, и представление о происхождении первого из небытия. «Как же... могло это быть? Как из не-сущего родилось сущее? — спрашивает мудрец.— Нет вначале... [все] это было Сущим, одним, без второго» (VI, 2, 2). Затем он рисует картину становления мира, где один элемент возникает из другого.

Учение Уддалаки исключает участие богов и сверхъестественных сил в процессе миросоздания: сама природа выступает творящей силой, из которой рождаются прочие формы жизни. Жар — источник воды, вода производит пищу (речь идет, видимо, о твердом веществе вообще). Из различных сочетаний жара, воды и пищи возникают все виды живых существ. «И где еще мог бы быть его [тела] корень, как не в пище? — говорит он в беседе с сыном.— И также, дорогой, если пища — росток, ищи корень в воде. Если вода — росток, дорогой, ищи корень в жаре. Если жар — росток, дорогой, ищи корень в Сущем. Все эти творения, дорогой, имеют корень в Сущем, прибежище в Сущем, опору в Сущем» (VI, 8, 4).

Уддалака настойчиво проводит мысль о конкретно материальной первооснове всех функций тела и психических процессов в организме человека. Не только кости, мускулы, кровь, но и сознание его — продукт трех элементов, образующих мир. Если лишить тело пищи, психические процессы также приостанавливаются. В «Чхандогья-упанишаде» повествуется о том, как сын мудреца, соблюдавший пост в течение 15 дней, настолько ослабел, что не смог внимать наставлениям отца. Тот сказал ему: «Подобно тому, дорогой, как от большого разожженного [огня] остается один уголек величиной со светлячка, и когда его разжигают, покрыв травой, то с его помощью можно много сжечь, так, дорогой, из шестнадцати твоих частей осталась лишь одна часть, и, покрыв ее пищей и разжегши, ты можешь теперь с ее помощью постичь веды. Ибо разум, дорогой, состоит из пищи, дыхание состоит из воды, речь состоит из жара» (VI, 7, 5—6).

Для всех высказываний Уддалаки, сохранившихся в тексте, характерен рациональный аналитический подход к явлениям окружающего мира и человеческого бытия. Этот мыслитель разрабатывает и своего рода систему соотношения первоначальных сущностей с разнообразными вещами и предметами, которые из них возникают: «По одному комку глины узнается все, сделанное из глины, [ибо всякое] видоизменение — лишь имя, основанное на словах, действительное же — глина»; то же можно сказать и о вещах, сделанных, например, из железа или золота (VI, 1, 4—6). Здесь впервые в истории индийской мысли выдвинут вопрос о разграничении общего и особенного, о выявлении каких-либо свойств или качеств, позволяющих объединить вещи внутри какого-либо одного, охватывающего их класса. Отметим, что постановка

подобных вопросов в античной философии связана с гораздо более поздним временем.

Привлекала Уддалаку и проблема соотношения причины и следствия. Он вводит понятия «корня» *(мула)* и «ростка» *(шунга)*, имея в виду, что росток всегда есть порождение корня. Примечательно, что, согласно взглядам мудреца, все без исключения явления мира вызываются конкретными материальными причинами и «корнем» всего выступает сама природа. В своих наставлениях Уддалака употребляет и слово «Атман», но понимает его не так, как Яджнавалкья,— он подразумевает под этим понятием ту материальную первооснову человека, которая роднит его с остальными существами и элементами природы. Познать единство «я» с окружающим миром — значит ощутить свою причастность к бытию природы в целом и осознать себя ее естественной частью.

Иными словами, центральное представление упанишад — Атман — совсем не всегда трактовалось идеалистически. В учении Уддалаки оно как бы включается в круг идей стихийного материализма. В свете этого становится особенно очевидной тенденциозность истолкования данного термина религиозными школами, а также некоторыми современными исследователями, стоящими на позициях идеализма.

Система Уддалаки — одна из интереснейших в истории духовной культуры древней Индии. Примечательно, что этот мыслитель жил и проповедовал в период господства брахманистской традиции, задолго до появления так называемых еретических учителей. Оставленные им тексты, зафиксированные рядом с высказываниями Яджнавалкьи, свидетельствуют об атмосфере серьезных философских споров и о том, что упанишады отнюдь не являлись отражением какой-либо одной тенденции в развитии древнеиндийской мысли, как это нередко изображается в трудах по философии.

Вполне обоснованной кажется точка зрения ряда ученых, согласно которой критикуемые авторами упанишады «асурические взгляды» (их провозглашают в текстах враги богов — асуры) повторяют положения некоторых реально существовавших в тот период материалистических школ. Эти противники ведийской традиции утверждали, что основа человека — его материальное начало, спасение же иллюзорно.

Представители ортодоксальной линии довольно резко осуждали носителей этих взглядов и считали необходимым бороться с ними. Гневно звучат слова «Майтри-упанишады»: «Эти асуры [стремятся] к иному Атману... И вот эти ослепленные живут [полные] привязанностей, губя пути к спасению, восхваляя ложное, принимая ложь за истину, словно в мираже» (VII, 10).

Эпоха упанишад была временем заметных сдвигов в политическом и социальном развитии древней Индии, периодом образования первых государств в долине Ганга, усилением классового и имущественного неравенства, оформлением сословно-кастовой системы. Отголоском этих перемен и был ряд положений, содержащихся в самих упанишадах.

Так, тексты отразили попытку известного обновления института варн, закостенелый характер которого вызывал недовольство многих слоев общества. Показательно, что в качестве религиозных учителей в данном источнике выступают обычно уже кшатрии, а не брахманы (как того требовала ортодоксальная традиция). Здесь нередко подчеркивается, что наиболее важные принципы доктрины были выдвинуты именно кшатриями.

Мудрец Правахана, например (вероятно, историческое лицо), говорит, обращаясь к своему ученику юному брахману Гаутаме: «Не будь в обиде на нас, Гаутама, так же как [не были в обиде] и твои отцы. Ведь до сих пор это знание не пребывало ни с одним брахманом» (Брихадараньяка-уп., IV, 2, 8).

Смелость такого заявления в обществе, где право жрецов на обладание «высшей истиной» воспринималось как непреложная догма, трудно переоценить.

Не менее значимо и другое утверждение упанишад: даже неприкасаемый, наделенный подлинным религиозным знанием, выше брахмана, лишь произносящего веды. Нарушение кастового закона неопасно для мудрого: «Если знающий это (т. е. учение упанишад.— *Авт.*) предлагает остаток пищи даже неприкасаемому, то он совершает [этим] подношение Атману» (см. Чхандогья-уп., V, 24, 4).

Характерно, что «Чхандогья-упанишада» вводит в число учителей некоего Махидасу Айтарею — сына брахмана и женщины-шудры (согласно предписаниям ортодоксального брахманизма статус человека от смешанного брака всегда ниже статуса члена даже самой презираемой касты). Не надо думать, что мудрецы упанишад отрицали варновую систему, но они старались интерпретировать связанные с ней правила таким образом, чтобы они отвечали новым социальным условиям. Не происхождение человека выдвигалось на первый план, а его соответствие принятым на себя обязанностям. Кшатрий и даже любой «безродный» могли претендовать на роль брахмана — наставника в «религиозном законе», если они облада-

ли нужными для этого качествами и знаниями. Привилегии профессионального жречества и его высокомерие, освященное ведийской традицией, нередко осуждались. Учителя в упанишадах не ратовали, разумеется, за социальные преобразования, тем не менее реформаторский дух неизбежно оказывал влияние на социальный климат эпохи.

Содержание этих текстов демонстрирует принципиально иную ступень развития древнеиндийской философской и религиозно-философской мысли. Мифологические образы ведических гимнов были прежде всего певцами и поэтами, то авторы упанишад — это уже философы и мудрецы. В центре их внимания находятся вопросы о человеке, его сущности, истинных ценностях и целях его бытия, вопросы, глубоко волновавшие мыслителей и античной Греции и древнего Китая.

Этот новый этап в развитии древнеиндийской духовной культуры был, несомненно, связан с переменами в социальной и общественной жизни. Процесс накопления знаний также отразился на содержании памятника: в нем прослеживаются зачатки научного объяснения природных явлений.

Воздействие упанишад на всю последующую культурную традицию древней Индии определяется не только стремлением их творцов понять мир и его законы, но прежде всего глубиной, с которой были поставлены эти основные проблемы.

О времени создания упанишад мы судим преимущественно по самим текстам. Наука, к сожалению, не располагает данными эпиграфики и историческими источниками, относящимися к этому периоду. Оттого столь большое значение приобретают свидетельства античных авторов, посещавших Индию и рассказывавших о различных сторонах ее жизни. Наиболее ценным из такого рода свидетельств является труд Мегасфена — посла Селевка Никатора при дворе царя Чандрагупты (конец IV в. до н. э.) — «Индика». Здесь нашли отражение некоторые положения упанишад и брахманизма в целом (под последним подразумевают обычно весь комплекс представлений, верований и идей, выработанных в поздневедийскую эпоху и в дальнейшем воспринятых ортодоксальной идеологией брахманства).

Мегасфен и опиравшиеся на него античные писатели упоминают о взглядах «индийских философов» и передают сведения, которые можно соотнести с сообщениями местных источников. «Философы» поведали иноземцам, что «мир сотворен и обречен на гибель» (намек на идею творения — *сварги* — и неизбежную в конце каждого цикла космическую катастрофу — *пралаю*), что вселенная имеет форму шара (также взгляд брахман, связанный с ригведийским образом брахманды, появляющегося в водах первосозданного океана в виде золотого яйца; научная разработка идеи шарообразности земли относится к началу нашей эры).

«Первые элементы всех вещей различны, а вода — первый элемент образования мира. Кроме четырех элементов есть еще пятый природный элемент, из которого состоят небо и звезды»,— излагает Страбон, следующий за Мегасфеном, взгляды индийских «философов». Эти представления, хорошо известные по ведийским текстам (вода — первая из стихий в «Ригведе», «пятый элемент» — эфир-акаша), не случайно привлекли внимание селевкидского посла: они близки идеям греческих натурфилософов. Страбон упоминает индийское учение о бессмертии души, видимо имея в виду концепцию неуничтожаемой индивидуальной души (*дживы*), сохраняющейся в круге перевоплощений (одно из центральных представлений упанишад), брахманское учение о семени — явное указание на подробно разработанную в упанишадах ведийскую идею возникновения вещей из некоего изначального семени — биджа, отождествляемого с абсолютом (Брахманом). Далее древнегреческий географ и историк сообщает, что, по воззрениям индийцев, «бог, который создал и управляет этим миром, проникает всю вселенную». Здесь вкратце как бы излагается взгляд ортодоксальной традиции на природу абсолюта (Брахмана, Парамешвары), управляющего всеми мировыми процессами и пребывающего в каждом в качестве его подлинной сущности (Атмана).

Пересказывая взгляды «философов»-брахманов, Мегасфен сообщает: «По их представлениям, ничто из того, что случается с людьми, само по себе ни хорошо, ни плохо, потому что иначе по одному и тому же поводу одни люди не могли бы печалиться, а другие радоваться; те и другие как бы живут во сне». Эти слова точно передают смысл доктрины брахманизма о сущности жизни и религиозной цели индивида: окружающий мир — иллюзия (майя), привязанность к миру, так же как и ненависть к нему, вводят душу в заблуждение, знающий истину должен уйти и от того и от другого.

Довольно подробное описание Мегасфеном «брахманских учений» свидетельствует о широком распространении поздневедийских религиозно-философских взглядов на севере страны в раннемаурийскую эпоху.

В более поздний период идеи упанишад становятся известными в греко-римском мире. Об этом говорит, в частности, составленный в III в. трактат «Опровержение всех ересей» (его приписывали Оригену, но действительным автором его был, по-видимому, некий Ипполит — глава одной из еретических школ христианства), посвященный разбору «брахманских воззрений», под которыми понимаются прежде всего идеи упанишад.

Особенно интересна та часть сочинения, которая перекликается с отрывком из «Майтри-упанишады». Ипполит указывает, что «божественное начало», по мнению брахманов, пребывает в теле, но скрыто кожей и различными физиологическими проявлениями человеческого организма. Некоторые образы, приписываемые Ипполитом философам-брахманам, прямо повторяют метафоры упанишад: «душа сбрасывает физическую оболочку в момент смерти, как змея меняет кожу» (ср. Брихадараньяка-уп., IV, 4, 7), «освобожденный после смерти восходит к миру богов дорогой солнечных лучей» (ср. Чхандогья-уп., VIII, 6, 5), «высшая обитель», которую он достигает, сравнивается с солнцем. Аналогичные образы встречаются в «Прашна-упанишаде»: предающийся аскезе мудрец «достигает жара солнца. Как змея освобождается от кожи, так же, поистине, освобожденный от грехов... возводится... в мир Брахмана» (V, 5). Значительное место, которое занимают в сочинении Ипполита «брахманские доктрины», свидетельствует о том, что в первые века нашей эры учение упанишад привлекло внимание философов и религиозных деятелей античного мира.

Глава третья

ЭПОХА ШРАМАНСКИХ ДОКТРИН

Первые следы сомнений в истинности ведийско-брахманских идей обнаруживаются, как отмечалось, уже в произведениях самой этой традиции, например, в отдельных гимнах «Ригведы». Непосредственное же столкновение новых идей с ортодоксальной догмой отражено в упанишадах. Уддалака, один из авторов «Чхандогья-упанишады», развивал систему взглядов, отличную от общепринятых в брахманизме. Учение Уддалаки представляет особый интерес, поскольку хронологически он явно предшествует другим выразителям «еретических» воззрений: некоторые исследователи (А. Уордер и др.) датируют его жизнь даже IX в. до н. э., но более обоснованной представляется другая точка зрения (ее детально разработал В. Рубен), относящая Уддалаку (и все «старшее поколение» мудрецов упанишад) примерно к VII в. до н. э. Впрочем, и при такой датировке он по крайней мере на столетие опережает создателей самостоятельных «еретических» школ. Можно полагать, что некоторые их идеи отчасти связаны с «неканоническими» высказываниями, сохраненными той же литературой упанишад.

Предпринятая попытка преодолеть глубокий идеологический кризис, переживаемый ведийской Индией, возымела только частичный успех. Распространяемые в качестве «тайного учения» среди незначительного числа адептов, эти тексты оставались почти неизвестными даже образованным индийцам. К тому же большинством населения они воспринимались как часть брахманистской традиции, их особое место в ней оставалось, по существу, незамеченным, и следующие поколения реформаторов стремились найти истину на пути полного разрыва с авторитетом вед. Участники этих поздних движений в гораздо большей степени, чем творцы упанишад, ориентировались на небрахманские слои. Создателями новых доктрин выступали не только «философствующие» кшатрии, но и представители непривилегированных групп общества.

Между ранними упанишадами и философскими, и религиозно-философскими системами, принципиально независимыми от брахманизма, пролегает интервал примерно в полтораста лет. Период этот был заполнен интенсивными духовными поисками, отражавшими всеобщее «брожение умов». Как и в предшествующую эпоху, носителями новых идей являлись аскеты, порвавшие с миром и проводившие жизнь в скитаниях по стране. Упанишады обычно называют их *парибраджаками* (букв. бродяги), а позднейшие тексты — *шраманами,* вкладывая в это слово примерно тот же смысл.

Первые «скитальцы» не основывали общин, не создавали школ, не оставляли после себя канонизированного текста. Их имена предавались забвению вместе с их физической смертью. Тем не менее влияние, оказываемое ими на идеологический климат в стране, было весьма заметным. На это указывает, в частности, джайнская традиция, возводящая учение Махавиры к более ранним «творцам» — *тиртханкарам* (создателям пути). Предпоследний из них, Паршванатха, был, по-видимому, исторической личностью. И хотя его доктрину не всегда возможно отделить от положений самого Махавиры, кажется вероятным, что это был вполне оригинальный мыслитель. По времени он на полтора — два века старше основателя джайнизма и принадлежит, таким образом, к «первому поколению» шраманов.

Постепенно характер деятельности шраманских учителей менялся. Одинокий аскет, в прошлом странствующий от деревни к деревне, теперь предпочитает жить в собственной обители, где его окружают ученики. Он наставляет их в истине, к которой пришел в результате размышлений, доказывает ее неоспоримость, нередко вступает в полемику с другими шраманами. Правители первых государств Индии приглашают пользующихся наибольшим авторитетом проповедников к себе и с вниманием выслушивают их речи.

Впрочем, пока эти общины не были прочно организованными коллективами: ученик мог всегда покинуть обитель, скитаться один или перейти к другому наставнику. Однако такие, пусть кратковременные, объединения «искателей истины» оказались важным фактором в духовной жизни. Само их появление свидетельствовало о глубочайшем разочаровании многих индийцев в официальной брахманской идеологии и в традиционной системе сословно-кастового деления. Конечно, среди аскетов были не только люди, жаждавшие истины, но и просто бедняки, для которых мирская жизнь стала невыносимым бременем. Позднейшие буддийские тексты подробно рассказывают о том, как рабы и неимущие спасались от угнетения и нужды бегством в монашескую обитель.

Последующая эпоха выявила необыкновенное разнообразие учений и школ. Некоторые из них превратились затем во влиятельные идеологические системы. Но прежде чем говорить об особенностях и своеобразии отдельных направлений, необходимо установить то общее, что их роднило и что с наибольшей полнотой выражало дух столь важного для древнеиндийской истории времени.

Прежде всего шраманы отрицали авторитет вед и покоящиеся на нем идеологические и социальные нормы. Отсюда, естественно, вытекало их категорическое несогласие с притязаниями брахманства на особое положение в обществе и на роль единственных носителей высшей истины. По мысли шраманов, каждый ученик, потрудившийся над ее усвоением, способен овладеть ею. Нет ничего странного, что шраманы, принадлежавшие в подавляющем большинстве к другим варнам, отрицали социальные привилегии жречества последовательно и бескомпромиссно.

Второй существенный признак выдвигавшихся шраманами доктрин заключался в особом внимании к проблемам этики. Отвергая традиционный варновый уклад жизни, описанный и детализированный в ведийской литературе, они должны были по-новому подойти к вопросу о месте человека в природе и обществе и о его назначении. Интенсивность теоретических усилий в данном направлении была неодинаковой в разных реформаторских школах. Особенно тщательно этическая проблематика разрабатывалась в джайнизме и буддизме, но интерес к ней характеризовал все без исключения неортодоксальные учения.

Названные течения впервые в истории Индии (известно, что в Греции аналогичные тенденции проявились несколько позднее) отобразили такое новое явление, как рационализм. Шраманам была враждебна идея авторитета, утверждавшиеся ими положения требовали логического обоснования. Каждый имел право оспаривать их, и учитель должен был уметь защитить свою точку зрения. Раннебуддийские тексты многократно описывают диспуты при дворе того или иного правителя. От участников их требовалась веская аргументация в пользу своего взгляда, и исход диспута обычно зависел от последовательности изложения и убедительности доказательств.

Возникновение реформаторских доктрин не случайно совпало по времени с развитием научных дисциплин — естествознания, медицины, астрономии, математики. «Увлечение»

логикой, определявшееся значением дискуссий и искусства спора, создало предпосылки для поразительных успехов индийской лингвистики в последующие века. В не меньшей степени это же способствовало и прогрессу философии, выделившейся позднее в самостоятельную дисциплину.

Шраманские школы утверждали всевластие «естественного закона» в природе и жизни человека. Мир богов, хотя и признавался в большинстве доктрин, оказывался подчиненным власти этих законов, т. е. не возвышался над миром земным. Этические поиски шраманов также были отмечены «отходом от сверхъестественного». Разумеется, рационализм в древнеиндийском понимании не тождествен современному: процесс научного познания бытия еще только начинался, мысль той эпохи еще не отделяла суеверие от конкретных фактов объективной действительности (отсюда — повышенный интерес к предсказанию будущего, гаданиям, знамениям и т. п.), однако по сравнению с ведийской верой в неограниченную способность божеств или наделенных высшим знанием жрецов вмешиваться в ход событий это был значительный шаг вперед. Облеченные в логическую форму «правила предсказания» знаменовали собой попытку внести рационалистические элементы даже в сферу суеверия. Традиционный брахманизм, как известно, отрицал всякую возможность вторжения разума в эту будто бы принципиально недоступную ему область.

Рассматривая закономерности развития мира вещей и людей, шраманы пытались свести их к каким-то научным или полунаучным категориям, поэтому различные «рационалистические» теории возникают в отдельных школах независимо друг от друга (напомним, что древнеиндийский атомизм по времени предшествует греческому).

Социальный облик шраманских аскетических общин представлял собой знаменательное в истории Индии явление. Неприятие ведийской варновой системы на практике выражалось в попытках выйти из-под ее тирании. Сами учителя не провозглашали какой-либо социальной программы, однако многие их идеи и в особенности их непримиримая оппозиционность к «брахманской Индии» делали их потенциальными союзниками правителей раннеиндийских государств в борьбе с племенной раздробленностью, освященной брахманизмом. Процесс централизации в политической жизни страны соответствовал объединительным тенденциям в духовной жизни: на смену множеству отдельных учителей пришло несколько школ, получивших широкое признание.

Накануне создания двух консолидированных реформаторских систем — джайнизма и буддизма — появляются проповедники, оказавшие столь значительное влияние на духовную жизнь, что имена их не были преданы забвению. Традиция говорит о «шести учителях», ставших главными оппонентами Будды, и среди них о Макхали Госале — основателе движения адживиков и творце оригинальной системы, которая просуществовала два тысячелетия. Остальные же доктрины никогда не имели общеиндийского значения, тем не менее ряд их положений оказал несомненное воздействие на реформаторские течения и древнеиндийский материализм. Несмотря на отрывочность сведений об этих шести мыслителях (данные сохранились преимущественно в ранних джайнских и буддийских сутрах), они заслуживают специального внимания.

Уже в эпоху зарождения буддизма эти «учителя» имели немало последователей в Северной Индии. В «Саманнапхалаутте» повествуется о диспуте Будды, окруженном 1250 учениками, с шестью министрами магадхского царя Аджатасатту (Аджаташатру), каждый из которых выражал взгляды одного из «еретических» учителей. Последние именуются в сутте «святыми», «высокочтимыми», «главами» большой группы приверженцев. Согласно источнику, Будда, естественно, одерживает победу над оппонентами, но из описания вытекает, что в тот период доктрины «учителей» еще были действенны и буддизм не мог не считаться с ними. Показательно также, что с изложением «еретических» доктрин выступают высшие государственные чиновники.

Это значит, что проповедники данных систем рассчитывали на поддержку государственной власти.

Первым в списке «еретиков» назван Пурана Кассапа. Стержнем его учения является доведенная до логического конца идея детерминизма. Мир развивается по заранее установленному закону, не имеющему, кстати сказать, ничего общего с волей сверхъестественных существ или единого всемогущего божества. Решительное отрицание брахманистского представления о всевластии богов и овладевших тайнами ритуала жрецов пронизывает всю систему Кассапы. Оценить радикальность подобного учения можно, лишь сопоставив его с брахманской идеологией, сохранявшей тогда господствующее положение. К сожалению, взгляды этого первого в индийской древности рационалиста дошли до нас преимущественно в изложении буддистов, видевших в нем серьезного идеологического противника. Они, естественно, акцентировали внимание на тех положениях, которые представлялись им нелепыми и парадоксальными. Последовательно развивая идею всеобщей

обусловленности, возражая против ритуалистического волюнтаризма господствующей традиции («жертвователь, подчиняя себе даже богов, практически становится всемогущим»), Кассапа приходил к отрицанию всякой свободы действий, а тем самым к своеобразному этическому нигилизму (воля человека — лишь иллюзия, любой сознательно ориентированный поступок по сути своей бессмыслен).

Буддийская «Саманнапхала-сутта» вкладывает в его уста следующее рассуждение: «Совершающий действие или способствующий совершению такового — убийца, вор, грабитель, разбойник с большой дороги, прелюбодей, лжец,— никто из них не совершает греха. Даже если, вооружившись острым как бритва диском, кто-то сможет обратить все живые существа в груду мертвого мяса — и на нем не будет греха. И если, придя на южный берег Ганга, он убивает, калечит, пытает или способствует этим дурным делам, то все равно он не грешник и грех не падет на него. Таким же образом, если кто-либо на северном берегу Ганга жертвует и раздает милостыню или способствует этому, то не становится добродетельным и заслуга не приходит к нему. Щедрость, самообуздание, пост и честность — вовсе не пути к достижению заслуг».

Буддийская традиция осудила Кассапу как врага нравственности. Упрек этот справедлив скорее формально, чем по существу. Кассапа не осуждал зло, но он и не призывал следовать ему. Доброе и злое были, на его взгляд, такими же извечными естественными категориями, как смена времен года или движение светил. Именно отрицание роли человеческого деяния в качестве необходимой предпосылки дальнейшей судьбы индивида (учение Кассапы было названо позднее «акриявада» — доктрина недействия), очевидно, явилось главной причиной резкого осуждения со стороны буддистов, выдвигавших принцип «криявады» (веры в эффективность деяния). Данное положение казалось им настолько существенным, что антибрахманская направленность доктрины Кассапы уже не квалифицировалась ими как заслуга.

Однако ряд других течений древнеиндийской реформаторской мысли, несомненно, воспринял взгляды Кассапы. Адживики должны были бы назвать его создателем их системы, во всяком случае без его вклада учение Госалы едва ли могло принять столь законченную форму. Впечатляющи и некоторые параллели между идеями Кассапы и крайне авторитетной в последующий период системой санкхья.

Кассапа ни слова не сказал о том, из чего состоит мир и какие силы управляют его непосредственным развитием, хотя

названные проблемы логически вытекали из доктрины «учителя».

Второй в данном «списке» — Аджита Кесакамбали поставил прежде всего именно эти вопросы. Судя по дошедшим до нас свидетельствам, он был одним из первых в индийской традиции выразителем наивно-материалистических взглядов. Все живое, согласно его мнению, состоит из четырех «великих элементов»: земли, воды, воздуха и огня. К ним прибавляется пятый — пространство *(акаша)*, внутри которого действуют остальные четыре. Душа, в какой бы то ни было форме, отрицается, точнее (в изложении буддистов), утверждается неразличимость души и тела — взгляд явно антибрахманский и значительно более радикальный, чем соответствующие представления буддистов.

Воззрения Аджиты Кесакамбали во многом близки материалистическим взглядам греков, причем допустимо полагать, что хронологически приоритет остается здесь за азиатской страной: индийский философ является старшим современником первого материалиста древней Греции — Фалеса. Слова Ф. Энгельса о «первоначальном стихийном материализме» ионийской школы вполне применимы к материалистической традиции в истории индийской мысли, ранним представителем которой был Кесакамбали. Буддийские сутры, полемизируя с ним, приводят некоторые из его высказываний: «Ничто не переходит из этого мира в иной *(паралока)*. Заслуги не передаются по наследству. Нет жизни после смерти, нет аскетов или брахманов, достигающих совершенства на пути праведности... Человек состоит из четырех элементов... Носильщики, неся тело к месту сожжения, ведут ненужную болтовню об умершем, хотя от него и от его жертв остается только пепел. Лишь глупцы призывают к благочестию и утверждают существование того, что нематериально, они лгут и болтают вздор. Когда погибает тело, и умный и глупец равно обращаются в прах. Никто не может пережить собственной смерти».

Приведенный отрывок дает представление о некоторых принципиальных и исключительно смелых для своего времени идеях Кесакамбали. Вместе с Кассапой он бескомпромиссно отвергает брахманистские взгляды на мир и человека. Тезис о ненаследовании заслуг — это прямой вызов не только идеологии брахманства, но и его социальным претензиям. Тот же тезис был в дальнейшем принят буддизмом, который, однако, причислял Кесакамбали к своим противникам.

Впрочем, враждебный тон источников в данном случае едва ли может показаться странным. Кесакамбали решитель-

но отрицал бытие после смерти и перерождение. Буддисты называли его учение *уччхеда-вада* (доктрина разрушения), ибо, согласно этому мыслителю, «ничего не остается после смерти». Он порывал с брахманистской традицией решительнее, чем буддизм, в котором идея перерождения осталась в качестве центральной.

Обвиняли Кесакамбали и в этическом нигилизме. По-видимому, он разделял идею всеобщей обусловленности и иллюзорности волевого выбора. Палийский канон прямо объявляет его доктрину безнравственной, ведущей к дурным поступкам.

Чрезвычайно близок к Кесакамбали по взглядам Пакудха Каччаяна. Развивая представления своего предшественника об элементах, он включает в их число, кроме земли, воды, воздуха, огня, еще счастье, несчастье и душу. Элементы не сотворены, не изменяемы и не взаимодействуют друг с другом, даже когда они составляют какой-либо единый организм. Буддийский текст приписывает ему следующее высказывание: «Семь первоначальных элементов не изготовлены никем и не следуют чьей-либо воле. Являясь причиной всего, они сами ничем не обусловлены и не предопределены. Они не несут в себе способности к изменению, они прочны, как горы, и неподвижны, как каменные колонны. В них нет ни движения, ни развития, они не воздействуют друг на друга... Нет ни убийства, ни побуждения к убийству, ни слушания, ни побуждения к слушанию, ни знания, ни побуждения к знанию. Даже тот, кто острым мечом отсекает голову другому, не совершает убийства, так как лезвие меча при этом лишь проходит между элементами».

Многое в учении Каччаяны повторяет взгляды первых двух «учителей». Его тоже называют *акриявадином* (он отрицает деяние) и *уччхедавадином* (живое существо, по его мнению, исчезает без остатка со смертью). Буддисты употребляют применительно к его доктрине термин *сассата-вада* (от пал. sassata — вечный), ибо, согласно ей, элементы, не рождаясь и не погибая, существуют извечно. Воззрения Каччаяны допустимо сравнить со взглядами Парменида (V в. до н. э.), в особенности с его положением о вечности и неизменности бытия.

Известный параллелизм здесь, несомненно, может быть отмечен, причем индийский вариант данных идей (как и в ряде других случаев) старше греческого. В собственно индийской традиции эта «этерналистская» тенденция продолжается в философской системе санкхья, по которой материальная стихия бытия (природа — *пракрити*) и сосуществующее с ней духовное начало (*пуруша*) присутствуют извечно и недоступны уничтожению. Правда, в вопросе о душе и человеческом «я» эти системы расходятся.

Буддисты относились к идеям сассата-вады враждебно, поскольку отстаивали принцип всеобщей изменчивости. Отрицание ценности деяния навлекло на последователей Каччаяны и традиционный упрек в безнравственности. Однако борьба раннего буддизма против этой доктрины не привела к ее полному исчезновению. И свыше 500 лет спустя (во II в.) крупнейший философ буддизма махаяны Нагарджуна все еще полемизировал с приверженцами сассата-вады. Следы влияния идей Каччаяны обнаруживаются в учении адживиков и в позднее средневековье.

Четвертого из «учителей», Санджая Белатхипутту, традиция именует *аджнянавадином* (агностиком), отмечая, что он отказывался дать ответ на многие кардинальные вопросы бытия. Ему в уста вкладываются такие слова: «Если бы вы спросили меня, существует ли иной мир (паралока), я ответил бы вам утвердительно, если бы так думал, но не это я имею в виду. Я не утверждаю, что он существует, но не утверждаю и обратного. Я не считаю мир несуществующим, но не считаю его и не-несуществующим».

Ход рассуждений Санджаи многим, несомненно, представлялся парадоксальным, но именно такая своеобразная тетралемма легла в дальнейшем в основу буддийской логики. Вместе с распространением буддизма данный логический прием стал употребляться очень широко. То, что он был впервые предложен Санджаей, а не Буддой, постепенно забылось. В учениях их легко прослеживается сходство, что никак не могло быть случайным совпадением. Вопросы, на которые не отвечал Санджая, задавались и Будде (причем формулировались они так же) — еще одно свидетельство актуальности для того времени проблем существования мира и смысла человеческой жизни. В духе Санджаи, Будда отвечал на них «благородным молчанием».

Наличие аналогичных моментов в доктринах Санджаи и Будды не помешало буддистам причислить первого к своим основным оппонентам. Отчасти это объяснялось, по-видимому, соперничеством двух общин или их глав. В этой связи интерес представляет легенда, рассказанная буддийскими источниками. Среди наиболее близких учеников Будды они называют Сарипутту и Могаляну (скр. Шарипутра и Маудгальяна), которые вначале были приверженцами Санджаи. Вокруг него, согласно тексту, группировались свыше пятисот уче-

ников. Познакомившись с доктриной Будды, Сарипутта и Могаляна старались обратить в буддизм самого Санджаю и его последователей. В конце концов им удалось переубедить половину учеников своего прежнего наставника, и вместе с ними те покинули обитель. Этот эпизод свидетельствует не только об остроте теоретических споров, но и о значительной популярности Санджаи и его учения.

Помимо соперничества двух проповедников разделяли принципиальные расхождения по теоретическим вопросам. К числу тем, призванных остаться нераскрытыми, Санджая относил все этические проблемы, и, следовательно, его доктрина никак не могла стать системой, определяющей правила праведной жизни и поведения. Естественно, это давало основание буддистам, приписывавшим таким проблемам особое значение, упрекать противника в пропаганде безнравственности.

Среди шести «еретических» учителей назван также Нигантха Натапута. Впрочем, центральные положения его доктрины при ближайшем рассмотрении оказываются столь близкими к взглядам создателя джайнизма Вардхаманы, что возникает вопрос, не идет ли речь об одном и том же лице? По мнению Г. Якоби, доктрина Натапуты, хотя и не является переложением джайнского учения, не содержит ничего, что противоречило бы ему. Судя по всему, авторы раннебуддийской «Саманнапхала-сутты» не воспринимали джайнизм в качестве серьезной и конкурирующей системы и рассматривали его лишь как одну из «еретических» доктрин. По той же причине они мало интересовались ее содержанием и передавали его отрывочно и не вполне точно. Потому, видимо, и имя основателя учения оказалось измененным.

В традиционных перечнях главе адживиков Госале не уделено больше внимания, чем остальным «учителям». Его взгляды излагаются наряду с положениями других реформаторских проповедников, однако действительное значение вклада Госалы в древнеиндийскую мысль несоизмеримо важнее. Характерно, что слово «адживика» первоначально употреблялось для обозначения аскетов и мудрецов, порвавших с ортодоксальными доктринами и ведущих особый образ жизни *(аджива)*. Терминологическое растворение наименований ранее независимых друг от друга антибрахманских доктрин в одном отражало реальный процесс поглощения различных «еретических» школ самым разработанным течением. (Большая заслуга в исследовании доктрины Госалы принадлежит А. Бэшему.)

Родиной нового учения явилась Северо-Восточная Индия,

особую популярность же оно снискало в Магадхе — на территории современного Бихара, где пользовались немалым влиянием и другие реформаторские школы. Недаром ортодоксальная литература называет Магадху страной *вратьев*, т. е. индоарийских племен, не признававших авторитета вед или их истолкования официальным брахманством. В какой мере эти традиции были связаны с реформаторским движением последующих веков, сказать трудно. Но исключительная роль Магадхи и непосредственно прилегавших к ней областей (прежде всего Кошалы и Видехи) в возникновении новых учений не вызывает никаких сомнений. На тесную связь адживикизма с данными районами указывает, очевидно, и тот факт, что буддийские тексты, излагающие (на пали) идеи Госалы, содержат множество грамматических форм, характерных для пракрита магадхи — диалекта, распространенного именно здесь.

Джайнская «Бхагавати-сутра» производит имя основателя адживикизма от слова «го-сала» (коровник), утверждая, что его мать была настолько бедна, что жила с ребенком в хлеву. В буддийских сочинениях сообщается ряд сведений такого же порядка. Согласно рассказам Буддхагхоши (комментатор V в.), Госала в молодости был рабом и разносил кувшины с маслом. С ним дурно обращались, и он в конце концов бежал. Разумеется, подобные сообщения можно оценить как легендарные, однако упорство, с которым традиция связывает Госалу с беднейшими и наиболее угнетенными слоями населения, заставляет относиться к этому с достаточной серьезностью. К тому же подчеркивание «безродности» никак нельзя считать результатом сознательного стремления очернить этого мыслителя: джайны в течение долгого времени считали адживикизм наиболее близким себе по духу учением. Что касается Буддхагхоши, то он писал о Госале через одиннадцать веков после его смерти, в эпоху, когда полемика буддистов с адживиками утратила свою остроту.

Сообщение Буддхагхоши представляется тем более существенным, что аналогичные сведения он приводит и о близком к Госале Пуране Кассапе. По словам буддийского комментатора, Кассапа — тоже раб; имя Пурана (наполняющий, завершающий) было дано ему якобы потому, что у его хозяина до него было 99 рабов, и Пурана оказался как бы «завершающим» сотню. Чтобы стать аскетом, он также должен был бежать. Иными словами, некоторые (и, кстати сказать, по ряду положений наиболее радикальные) реформаторские учения были созданы отнюдь не «дваждырожденными», а выходцами из общественных низов.

Приписываемый Госале канон (сохранившийся во фрагментах в джайнских и буддийских сочинениях) свидетельствует, что глава адживиков имел предшественников и сам не считал себя единственным творцом системы. В полулегендарной его биографии специально подчеркивается, что он интересовался другими современными ему учениями, стараясь выбрать из них те положения, которые были приемлемы для него. В этом смысле интересными представляются данные о том, что Госала и Вардхамана были знакомы друг с другом и даже провели шесть лет своего отшельничества в одной пещере. Эпизод является, возможно, позднейшим домыслом, но несомненно, что между двумя учениями существовала связь, и некоторые позднебуддийские тексты (например, «Дивья-авадана») даже рассматривают слова «адживика» и «джайна» как синонимы.

Прежде чем окончательно сформулировать пункты своей доктрины, Госала, согласно традиции, посетил шесть проповедников и внимательно изучил их доктрины. Судя по этим сообщениям, он сознательно стремился к тому, чтобы объединить до тех пор независимые реформаторские направления. В значительной степени это ему удалось, хотя буддийская традиция и упоминает отдельных адживиков, не принимавших его учение. По-видимому, в V в. до н. э. процесс слияния различных близких к адживикизму течений еще не был завершен, хотя протекал весьма интенсивно (в последующие века термин «адживика» обозначал уже преимущественно сторонников Госалы).

Знакомство с Вардхаманой не сделало Госалу его приверженцем. Традиция упоминает даже о ссоре, будто бы прервавшей их дружбу. Впрочем, они никогда затем не вступали в острую полемику, в отличие от адживиков и буддистов. На раннем этапе (V в. до н. э.) адживикизм имел, вероятно, больше сторонников, чем буддизм. Это скорее всего вызывалось явно выраженной в первом тенденцией к «социальной реформе». Не случайно среди учеников Госалы традиция называет не только выходцев из торговых и ремесленных слоев, но и членов низших каст, особенно горшечников. Не связано ли с этим и свидетельство «Ваю-пураны» (источника, сложившегося в III—VI вв., но восходящего к более ранней традиции) о том, что к адживикам примыкали шудры, люди смешанных каст и даже неприкасаемые?

Буддисты и адживики соперничали друг с другом, стараясь привлечь как можно больше последователей. Не удивительно поэтому, что буддийские сутры отзываются о Госале и его учении необычайно резко. Они именуют его «глупцом», «неудачником, приносящим горесть и богам и людям». «Как грубошерстный платок — худшее изделие из волокна,— говорится в одном из текстов,— так учение Госалы — худшая из всех [еретических] доктрин». Теоретические споры переходили иногда и в открытые столкновения. В источнике рассказывается история богатого ростовщика Мигары, жителя столицы Кошалы — Шравасти, долгое время покровительствовавшего адживикам и делавшим богатые подношения их общине. Когда под влиянием своей невестки он решил перейти в буддизм, облагодетельствованные им адживики буквально «осадили» его дом, опасаясь, очевидно, не столько потери приверженцев, сколько утраты материальной помощи, которую он им неизменно оказывал.

Несмотря на усиление буддизма в дальнейшем, адживикизм отнюдь не перестал быть его конкурентом. В эпоху Нандов (V—IV вв. до н. э.) последователи Госалы какое-то время пользовались поддержкой правителей этой династии; при дворе маурийского царя Биндусары в качестве советника находился адживикский мудрец. Ашока проявлял интерес к данному учению: в оставленных им эдиктах говорится о дарении пещер адживикским общинам. Он направлял чиновников для изучения их доктрины и, проводя политику веротерпимости, старался сгладить остроту столкновений их с буддистами. Тот же курс проводил и внук Ашоки — Дашаратха, даривший пещеры адживикам. В древнецейлонской буддийской хронике «Махавамсе» говорится, что в эпоху Маурьев отдельные группы адживиков появились даже на Цейлоне, и царь Пандукабхая построил в столице Анурадхапуре специальную обитель для них. Понятно в связи с этим, почему буддисты в палийском каноне сравнивали Госалу с рыбаком, забросившим сеть в устье реки и погубившим множество рыб (т. е. увлекшим тех, кто мог бы пополнить ряды буддистов),— ясное указание на влиятельность адживикизма.

Стремление Госалы к более тесному сплочению своих учеников, а также всех, кого он мог рассматривать как потенциальных сторонников в будущем, получило практическое выражение в созыве так называемого собора адживиков, состоявшегося, по традиции, незадолго до смерти главы общины. Свидетельства, сохранившиеся в «Бхагавати-сутре», позволяют отнести данное событие примерно к 487—486 гг. до н. э. Госала и в этом явился предшественником джайнов и буддистов: его собор послужил, очевидно, прообразом позднейших собраний приверженцев двух названных учений. Следует отме-

тить, что Госала в большей степени, чем его оппоненты, старался соединить в одном учении взгляды различных школ, поэтому собор адживиков отличался исключительной представительностью — на нем присутствовали «сотни учителей» из многих областей страны, и каждый предлагал свои толкования основных вопросов доктрины. Непосредственным результатом собора адживиков было создание канона, который, как указывается в «Бхагавати-сутре», включал в себя разные точки зрения, сцементированные, однако, рядом идей Госалы.

Если верить джайнской традиции, собор обсуждал, в частности, проблему предсказания. На нем подверглись рассмотрению сложившиеся ранее астрологические представления и были выработаны «практические рецепты». Очевидно, данный вопрос в тот период был весьма злободневным, и внимание, уделенное ему адживиками, несомненно, способствовало популярности этого учения в самых широких слоях населения. Примечательно, например, что буддийская традиция передает следующее: предсказатель-адживик, находившийся при дворе Биндусары, правильно предугадал судьбу преемника царя — могущественного покровителя буддизма Ашоки.

Учение о предсказании составляло существенную часть доктрины адживиков. Его место в ней обусловливалось центральной идеей, сводящейся к признанию абсолютной предопределенности всех явлений природы и человеческой жизни. В противоположность ведийской религии, утверждавшей всемогущество божеств, которые непрестанно вмешиваются в ход событий, и магическую силу жрецов-жертвователей, чьи ритуальные действия давали им власть даже над богами, адживикизм выдвигал единый принцип — всеобъемлющую и безличную судьбу *(нияти)*. Прошедшее, настоящее и будущее всех существ и вещей заложено в ней. В мире, говорили они, нет ничего сверхъестественного, самые сложные процессы так же закономерны и естественны, как и самые простые.

Этот тезис был прямым отрицанием ортодоксальной традиции с ее системой религиозных догм и строгих ритуальных предписаний. Протест против брахманистского взгляда на мир достиг у адживиков исключительной интенсивности, но в конечном итоге он стал источником слабых сторон их учения. Выступая против идеи зависимости всего сущего от произвольного желания божества или жреца, адживики пришли к полному отрицанию эффективности всякого действия. Их исходный рационализм превращался, таким образом, в обоснование всеохватывающего фатализма; судьба безраздельно господствовала над любым человеком и руководила его поступками.

Вера в нее в адживикизме была окрашена духом полной пассивности. Госале приписывают такие слова: «Как сильный, активный и смелый, так слабый, ленивый и трусливый — все одинаково подчинены одному началу, предопределяющему все существующее».

Отвергая значение брахманских обрядов и достигаемой с их помощью «святости», адживики в принципе отрицали этическое начало. Не только чистота или грех в религиозном понимании, но и всякая нравственная оценка человеческого поведения являлась, с их точки зрения бессодержательной. Свобода воли и моральная ответственность становились фикцией, созданной воображением. «Все, кто рождается, дышит и живет, не знают ни власти, ни силы, ни добродетели, но существуют, подчиненные судьбе»,— говорил Госала. Установленный порядок не может быть изменен никем, человек так же бессилен, как и мельчайшее насекомое, но он, в отличие от других живых существ, способен предвидеть движение событий. Отсюда, естественно, вытекал интерес адживиков к проблеме предсказаний, которые воспринимались в качестве рационального пути познания природы (астрология, кстати, вплоть до недавнего времени считалась в Индии научной дисциплиной).

Сведение всех закономерностей бытия к единому принципу обусловливало неприятие какого бы то ни было противопоставления материального и духовного, в том числе души и тела. Адживики признавали душу, однако утверждали ее полную материальность. В буддийской «Брахмаджала-сутте» повествуется о «еретиках, убежденных, что душа имеет материальную форму», а Буддхагхоша в комментарии к тексту прямо приписывает этот взгляд адживикам. Нельзя не увидеть определенную материалистическую тенденцию в рассматриваемом учении, хотя присущий ему дух пассивности и фатализма сказался и в подходе к собственно философским проблемам: об управляющей природой всеобщей силе можно было только догадываться, адживики нигде не ставили вопрос о постижении ее законов. Поэтому их доктрина, несмотря на смелость ряда положений, не сыграла в истории древнеиндийской мысли той роли, какую наивный материализм раннегреческих философов сыграл в истории античного мировоззрения. Последовательно материалистический подход к природе появляется лишь в более поздних школах локаятиков и чарваков, заимствовавших у адживиков некоторые материалистические идеи, но ушедших в этом направлении несравненно дальше.

Рационалистический элемент адживикизма был в известной мере связан с развитием науки в древней Индии. Приемы

предсказаний основывались на зачатках астрономии. Крупнейший древнеиндийский астроном Варахамихира (VI в.) упоминает эту школу, о ней говорится и в средневековом комментарии к его главному трактату — «Брихатджатака» (комментарий относится к X в.).

Своеобразной была в этом учении трактовка идеи кармы. Формально она принималась как закон «непрестанного движения» живых существ, возникающих в новых видах в ходе развития вселенной. Однако в системе Госалы этот принцип получает иную окраску. Карма — не воздаяние за грехи или добрые дела, а выражение естественного круговорота вещей. На нее не способны воздействовать ни люди, ни боги, она есть не что иное, как одно из проявлений всеобъемлющей нияти. Память о прошлых рождениях — несомненный абсурд, утверждал Госала.

Надо сказать, что в такой трактовке идея кармы едва ли противоречит общему рационалистическому духу натурфилософии адживиков. Подобно другим реформаторским течениям, они заимствовали из упанишад данное понятие, но оно осталось чуждым общему строю их концепции. В средневековом адживикизме, в немалой мере отступившем от учения Госалы и испытывавшем влияние ортодоксальных течений Южной Индии, значение нияти падает и одновременно возрастает роль доктрины кармы. Позднейший тамильский комментатор, интерпретируя термин *ули* (тамильское «судьба», санскр. нияти), дает в качестве синонима слово *винай* (тамильский эквивалент санскр. карма).

Несмотря на длительность своего исторического существования, адживикизм весьма быстро отошел от первоначального учения Госалы. Причину этого определить нетрудно. Популярность его в V—III вв. до н. э. вытекала прежде всего из последовательной и радикальной критики брахманизма. Недовольство широких масс социальным порядком, освященным официальной идеологией, обеспечивало престиж реформаторским движениям. Отрицание кастовой системы и брахманского толкования кармы привлекало к учению Госалы симпатии представителей разных слоев общества. Он с самого начала обращался с изложением своих взглядов к «миру мирян». Внешняя простота доктрины (сведение всех категорий к всеохватывающей силе предопределения и к вытекающему из этого фатализму) также увеличивала число ее приверженцев, продолжавших совершать привычные обряды, признавать традиционные божества и установления.

Но успехи раннего адживикизма оказались непрочными.

Уже при Ашоке буддизм становится преобладающим религиозным течением. Объяснение этому, очевидно, надо искать и в определенной односторонности адживикизма: отвергнув ортодоксальную систему взглядов, он не противопоставил ей, в отличие от буддизма, позитивного учения, способного дать ответы на центральные вопросы, волновавшие людей той эпохи. Назначение человека, его место в мире и обществе, ценность индивидуального усилия и принципы, на которых должно основываться «правильное поведение»,— проблемы, так много занимавшие джайнов и буддистов, по существу, не получили какого-либо отражения в доктрине Госалы. «Всеобщая предопределенность», провозглашенная им, исключала, как уже говорилось, самую постановку этих вопросов. В таких условиях буддизм, выдвинувший на первый план человеческую личность с ее страданиями, заблуждениями, поисками «истины» и обещавший в конце спасение, хотя и менее радикальный в неприятии идеологии брахманства, смог привлечь значительно больше приверженцев.

Глава четвертая

ДЖАЙНИЗМ: ЛЕГЕНДЫ И ИСТОРИЯ

Деятельность «еретических учителей» и проповедников-шраманов (VII—V вв. до н. э.) совпала с зарождением учения, которое, хотя и не стало в последующие периоды по числу приверженцев в один ряд с индуизмом и буддизмом, послужило основой религии, сохранившей свое влияние вплоть до наших дней,— джайнизма. В ту бурную эпоху «брожения умов» роль его в развитии религиозно-философской мысли в Индии нередко оказывалась даже более значительной, чем роль конкурирующих с ним реформированного брахманизма и буддизма.

Фиксация сочинений джайнизма относится к довольно позднему времени. Джайны утверждают, что их священные тексты были записаны в I в., в действительности, однако, кодификация и запись происходили, по-видимому, намного позже — лишь в V в. Тем не менее едва ли вызывает сомнение древность самих текстов. Характерно, что их языком был пракрит *ардха-магадхи,* распространенный в центральной части долины Ганга еще в эпоху Будды и чрезвычайно близкий к локальным говорам данной части страны. В дальнейшем джайнская литература необычайно разрослась, включив в себя многочисленные *сутры,* т. е. первичные произведения, и *нирйюкти* (комментарии). К ним примыкали разнообразные труды по грамматике и другим научным дисциплинам. Ссылки на джайнские работы часто встречаются в более поздних индуистских и буддийских сочинениях.

Жизнь создателя учения Вардхаманы, или Махавиры (второе имя, означающее «великий герой» и данное его последователями, стало затем главным; его именовали также *Джина* — победитель — эпитет, отраженный и в названии всего течения), известна по джайнским хроникам достаточно хорошо. Он родился в кшатрийской семье из Ваджи, республиканского объединения на территории Бихара. Иногда в текстах Вардхаману называют *Весалия,* т. е. «происходящий из Весали» (скр. Вайшали, столица Ваджи). Его отец Сиддхартха был из рода Натов (поэтому Вардхаману иногда именуют *Натапутта),* а мать — из влиятельной семьи племени личчхавов. Область, где родился будущий учитель, считалась местом обитания тех, кто выступал с оппозицией брахманизму; здесь, согласно ортодоксальным источникам, преобладали вратьи — индийцы, не признававшие вед. Возможно, родственная связь Вардхаманы с представителями республиканского государственного образования личчхавов оказала известное влияние на характер его мировоззрения.

Легенды передают, что в 28 лет он покинул дом отца, оставил жену и дочь, чтобы предаться аскезе и в возрасте 40 лет обрел истину. На второй год своего подвижничества он пришел в Наланду к главе адживиков Госале и в течение шести лет, как гласят джайнские сочинения, был его учеником. Потом они расстались, не сойдясь в трактовке ряда доктринальных вопросов. Источники чрезвычайно подробно рассказывают об этом разрыве, расцвечивая повествование множеством деталей и сверхъестественных эпизодов. В «Бхагавати-сутре», например, сообщается, что Вардхамана, выслушав изложенные Госалой принципы учения адживиков, назвал его вором, за которым гонятся обманутые им простолюдины, а он пытается скрыться от них. Тогда Госала проклял Вардхаману, двух же других учеников, примкнувших к «отступнику», силой магии обратил в пепел. Сходную участь он пытался уготовить и Вардхамане, заявив, что тот погибнет через полгода от тропической лихорадки. Однако чары Госалы не сразили Махавиру, использовавшего проклятие как своеобразный бумеранг и предсказавшего противнику смерть от лихорадки через семь ночей. Это предсказание сбылось и заставило многих приверженцев адживикизма принять веру нового учителя.

Рассказ «Бхагавати-сутры» откровенно тенденциозен, но он свидетельствует об остром соперничестве между джайнами и прочими «еретическими учителями», особенно самым влиятельным из них — Госалой. Характерно, что джайнская традиция рисует Махавиру прежде всего могущественным оппонентом адживиков, а не брахманистов. Видимо, сама эпоха, отмеченная созданием первых крупных государств в долине Ганга и возрастанием социальной роли кшатриев и вайшьев, способствовала популярности неортодоксальных доктрин: напряженная борьба за влияние велась именно между различными небрахманистскими проповедниками.

Порвав с аджівикизмом, Вардхамана основал собственную общину, разработал свою доктрину и объединил вокруг себя учеников. Умер он в глубокой старости, завещав своим приверженцам вполне сформировавшееся учение и обширный круг адептов.

Время его жизни традиция называет довольно определенно — 599—527 гг. до н. э. Впрочем, все датировки такого рода при более серьезном рассмотрении оказываются гипотетическими. Можно допустить только, что Вардхамана жил в VI—V вв. до н. э., а легенда о его тесной связи с Госалой лишний раз подчеркивает глубокую взаимозависимость доктрин всех «еретических учителей».

Своеобразной чертой джайнизма является то, что Махавира не признается в нем единственным творцом учения: его именуют 24-м, последним тиртханкарой (создателем пути). Тексты перечисляют имена «предшествующих тиртханкар», первый из которых, Ришабха, жил еще до «Ригведы», а предпоследний, Паршванатха, проповедовал за двести лет до Вардхаманы. Существует версия, что Махавира на протяжении какого-то времени был одним из последователей Паршванатхи, а затем уже после разрыва с аджівиками разработал собственную систему, во многом повторявшую идеи 23-го тиртханкары. Насколько это соответствует действительности, установить невозможно. Очевидно однако, что джайнизм включил в себя элементы одного из более ранних неортодоксальных течений, а поздние ссылки на многовековую традицию должны были показать, что его идеи восходят к глубокой древности. К тому же в период острого соперничества с буддизмом именно этот своего рода генеалогический список придавал учению Махавиры особую самобытность, подчеркивал ее отличие от буддийской, которая, таким образом, как бы представала молодой и, значит, в какой-то мере вторичной по отношению к джайнизму.

Из точно датированных индийских источников первыми о джайнизме упоминают эдикты Ашоки. Там приверженцев этого вероучения называют *нигантхи* (скр. *ниргрантхи,* букв. «несвязанные»). Нигантхой Натапуттой Махавиру иногда именуют в буддийской литературе.

Буддийские тексты постоянно говорят о соперничестве джайнов с аджівиками и об их общей борьбе с буддизмом. При этом кардинальное различие между двумя «еретическими школами» нередко игнорируется. В «Сандака-сутте» — сочинении палийского канона Нигантху Натапутту именуют аджівиком. Известный комментатор V в. Буддхагхоша, критикуя древних оппонентов буддизма, пишет об «аскете с неуравновешенным умом», который, не находя правильного пути, становится сначала аджівиком, а потом джайном (*нигантхой*). В более поздней «Дивья-авадане» слова «аджівика» и «нигантха» тоже употребляются как синонимы.

По-видимому, и аджівики рассматривали джайнизм как наиболее близкое им движение. По свидетельству палийского канона, первыми среди аскетов они считали, естественно, членов своей общины, на второе место ставили джайнов, на третье — буддистов и на четвертое — странствующих учителей и учеников брахманистского толка. В «Маджджхима-никае» приводится интересный рассказ о том, как некий нигантха Саччака отвечает на вопросы Будды относительно обычаев, принятых у аджівиков. Сообщение Саччаки явно противоречиво. Он представляет их в качестве людей с дурными манерами, не знающих приличий, но тут же приписывает им свойства, которые по стандартам всех индийских школ не могут трактоваться иначе, как достоинства. Аджівики, например, не принимают пищу от «нечистой женщины» (беременной, кормящей или недавно совершившей coitus), отказываются от еды, если мимо прошла собака или если над ней летали мухи, не употребляют вообще мяса, вина, рыбы и любые виды наркотиков, большинство из них питаются скудно и лишь однажды в день, но многие довольствуются приемом пищи раз в два, в семь дней или даже в две недели. (Поскольку Будда выразил удивление по поводу столь крайнего воздержания, Саччака высказал предположение, что эти внешне суровые аскеты насыщаются тайно.)

Данный отрывок весьма характерен для идеологической атмосферы той эпохи. В репликах джайна сквозит явное признание положительных сторон аджівикизма, причем именно таких, которые роднят его с джайнизмом (суровая и детально разработанная система ограничений), и вместе с тем чувствуется резкое его осуждение. Буддийские проповедники боролись с аджівикизмом, используя для этого конкурирующую с последним систему.

К эпохе Маурьев джайнизм наравне с буддизмом был наиболее влиятельным религиозным течением и привлекал к себе многочисленных сторонников в различных частях Индии. О религиозной жизни в раннемаурийскую эпоху до нас дошли лишь скудные сведения. Позднеджайнская традиция, однако, сохранила полулегендарное свидетельство, согласно которому сам основатель этой династии Чандрагупта принял джайнизм, а в конце своей жизни отошел от поли-

тических дел и, отправившись в Южную Индию, стал отшельником. Его наставником, по преданию, был один из самых прославленных проповедников джайнизма, Бхадрабаху. Рассказ о Чандрагупте как о ревностном приверженце учения Махавиры не подтверждается строгими историческими данными, но некоторые сообщения античных авторов, прежде всего Мегасфена, указывают на несомненную популярность джайнизма в эпоху Чандрагупты. Особую ценность сведениям Мегасфена придает то обстоятельство, что он был непосредственным очевидцем происходивших в Индии событий. Разумеется, он плохо знал религиозно-философскую литературу индийцев, зато четко фиксировал именно те явления, которые представлялись ему наиболее необычными для греков.

В своей «Индике» Мегасфен со слов Онесикрита, сопровождавшего Александра в его походе, рассказывает, что тот в Таксиле вступил в беседу с местными мудрецами, которых по греческому образцу именовали «гимнософистами». Эти люди придерживались каких-то странных обычаев: ходили обнаженными, «упражнялись в выносливости», но при этом пользовались «великим почетом». Когда Онесикрит недалеко от города встретил «гимнософистов», они «голыми в разных позах неподвижно стояли, сидели или лежали до вечера и затем возвращались в город. Самым трудным было выдерживать солнечный зной, столь сильный, что в полдень никто из прочих людей не мог бы легко даже ступить на землю босыми ногами».

Один из «гимнософистов», Калан, расположившийся на раскаленных солнцем камнях, предложил греку, облаченному в плащ, войлочную шляпу и сапоги, раздеться, «голым лечь на те же камни и выслушивать его поучения». Любопытно, что ученик Калана, Манданий (если верить Онесикриту и передавшему его рассказ Страбону), осудил своего учителя: «Ты обвиняешь других в надменности, но оказываешься надменным сам». Далее, однако, Манданий проявляет себя подлинным последователем Калана. Он обращается к пришельцу с такими словами: «Самое лучшее учение то, которое избавляет душу от радости и печали. Печаль и страдание различны, так как первая вредна для человека, а последнее любезно ему». Онесикрит заметил, что доктрины, подобные этим, известны и у греков, что «не только Пифагор учит в таком же роде и велит воздерживаться от мяса животных, но также Сократ и Диоген, и что сам он был учеником Диогена». На это Манданий возразил: он готов признать греков «мыслящими разумно, но они неправы в одном отношении — в том, что ставят обычай выше природы. Иначе они не стыдились бы ходить голыми, как он, и жить в бедности».

Можно предположить, что индийский участник данного диалога, проповедовавший суровый аскетизм, отказ от одежды, исповедовал джайнизм. Выявляется, впрочем, что и у джайнов взгляд на существо доктрины не всегда был равно прямолинеен и бескомпромиссен. Манданий не подвергает привыкшего к жизненным благам чужеземца резкому порицанию, не пытается противопоставить собственную веру греческим учениям, а стремится просветить своего «недалекого» собеседника и спокойными доводами доказать ему его неправоту.

В рассказе проступает и другая выразительная черта. Именно джайны полагали, что жизнь человека, достигшего совершенства, уже не нуждается в продолжении: самоубийство для него — естественное завершение земного существования. По-видимому, старость и неизличимая болезнь тоже казались логическим основанием для добровольного ухода из жизни. Суровость джайнских обычаев поражала греков, что заметно отразилось в их рассказах об Индии. Страбон, например, подробно повествует о самосожжении Калана. Последнему было 73 года, и его самоубийство было вызвано, вероятно, не только сознанием неизбежной старческой немощи, но и уверенностью в полной реализации религиозного идеала. Страбон пишет: «Был воздвигнут костер, и на нем поставлено золотое ложе. Калан лег на ложе, закрылся покрывалом и был сожжен. По сообщениям других, был построен деревянный дом и наполнен листвой; на крыше дома воздвигли костер. После торжественного шествия, в котором участвовал сам Калан, его по собственному приказанию заперли в доме. Затем философ бросился в огонь и сгорел, как бревно, вместе с домом». Греки описывают и другие способы религиозного самоубийства индийских (точнее, джайнских) аскетов. «Люди твердого характера бросаются на меч или в пропасть; избегающие страданий — в морскую пучину, люди, привыкшие переносить страдания, кончают жизнь повешением, а люди пылкого нрава бросаются в огонь». Иначе говоря, чужеземцы прежде всего обратили внимание на доктринально второстепенную сторону религиозной практики джайнизма, однако их впечатления свидетельствуют о широком его распространении в раннемаурийскую эпоху.

Влияние этого вероучения было велико не только при Чандрагупте. Внук Ашоки Сампрати, если верить джайнским источникам, был ортодоксальным джайном: он повсюду воздвигал храмы и посылал миссионеров новой веры в Афганистан и в

«страну тамилов». Поскольку факт пребывания джайнов на Юге в ту эпоху зафиксирован в материалах эпиграфики, традиционная версия в данном случае намного авторитетнее сведений о ревностной приверженности Чандрагупты учению Махавиры. В дальнейшем сообщения о распространении джайнизма становятся еще более убедительными. Известно, что активным его пропагандистом был правитель Калинги (современная Орисса) Кхаравела (II в. до н. э.). В последующие века «география» учения меняется: зародившееся на Севере страны, оно находит наибольшее число адептов на Юге — получает исключительную популярность в империи Сатаваханов (Декан), в государствах Паллавов и Чалукьев (крайний Юг).

В эпоху упадка буддизма в Индии и почти полного исчезновения его из страны (XI—XII вв.) джайнизм сохранил определенные позиции, оставшись самостоятельной религией. Возможно, это объяснялось более скромными его целями: с первых веков нашей эры джайнская община превращается в замкнутую организацию, объединявшую прежде всего монахов. Джайнизм уже не противопоставлял себя индуизму, напротив, тиртханкары слились с фигурами индуистского пантеона.

Подобно буддийской джайнская сангха стала жертвой серьезных внутренних противоречий. Первые столкновения восходят еще к жизни Махавиры. Ближайшие его ученики, Кеши и Гаутама, старались сохранить единство, но их усилия не увенчались успехом. Правда, окончательный раскол произошел лишь через пять веков после смерти создателя доктрины, однако подготовлен он был намного раньше. Крайняя степень аскетической строгости, провозглашенная Махавирой, не могла не породить протест у части адептов. Формальным поводом для разделения послужила в общем второстепенная деталь повседневной практики: ортодоксальные джайны считали необходимым отказ от всякой одежды (отсюда их название — *дигамбары* — «одетые воздухом»), а их более либеральные оппоненты допускали для монахов особый вид одеяния (*шветамбары* — «одетые в белое»).

Описание этой радикальной схизмы дошло до нас в двух вариантах, каждый из которых выражает, естественно, точку зрения приверженцев того учения, в среде которого он зародился. Согласно «дигамбарской версии», известной нам по сочинению джайнского монаха XV в. Ратнанандина «Бхадрубаху-чарита» (кстати, крупнейший исследователь джайнизма Г. Якоби считал этот труд исторически вполне достоверным), последователи первоучителя в год страшного голода на севере

страны, двинулись на Юг и не изменили его заповедям. Оставшиеся же на севере, не устояли перед выпавшими на их долю трудностями — отказались от традиционной джайнской наготы и от множества других запретов. Окончательный раскол произошел в 79 г.

Рассказ шветамбаров, естественно, отличен. Дело не только в том, что датой раскола объявляется 82 г. (обе традиции вели исчисление от смерти Махавиры — 527 г. до н. э.): такое незначительное расхождение нельзя считать сколько-нибудь важным. Иной является «психологическая окраска» события. Некогда, повествуют шветамбары, жил учитель Шивабхути, обращенный в джайнизм суровым монахом Арьяракшитой. Когда этот учитель получил от местного владыки дорогое одеяние, монах в ярости разорвал его в клочья. Шивабхути принял наказание как должное, а сестра его, потрясенная случившимся, пожелала остаться с братом, чтобы разделить его трудную судьбу. Однако тот под влиянием наставника предложил ей умерить рвение и заявил, что женщина не способна достичь освобождения. Сам он затем стал видным проповедником дигамбарской секты.

Приведенная здесь версия недвусмысленно (хотя и без конкретных намеков) обвиняет дигамбаров в фанатизме и бессердечии. Затрагивает она и другой существенный аспект — только у шветамбаров женщины «имели право на нирвану», дигамбарские догмы обрекали их на роль низших существ, чья причастность к профаническому бытию никак уже не может быть изменена.

Еще один, доктринально гораздо более значительный момент в расхождении двух сект, заключался в их отношении к текстам, которые приписывались Махавире. Собор в Паталипутре рассмотрел подлинность первоначальных сочинений учителя — 11 *анг* (основ вероучения) и 14 *пурв* (ранних комментариев к канону). Точную (или хотя бы приблизительную) дату «первого собора» установить уже не представляется возможным. Известно лишь, что шветамбары приняли рассматривавшиеся в Паталипутре тексты в качестве откровения, тогда как дигамбары осудили их как произвольную интерпретацию учения Махавиры. По-видимому, в этих произведениях были выражены идеи, близкие шветамбарской секте. Вопрос же о том, насколько сами трактаты соответствовали или не соответствовали доктрине Махавиры, остается, по-существу, без ответа: слишком велик хронологический разрыв между жизнью ее создателя и оформлением самых ранних письменно зафиксированных памятников.

В середине V в. в Валлабхи (Гуджарат) джайны созвали свой второй собор, который в некотором роде явился «дигамбарской реакцией» на «ересь» противников. Произведения, утвержденные здесь, по сию пору составляют основу «дигамбарского джайнизма». В дальнейшем учение шветамбаров, как менее радикальное и потому более подверженное влиянию индуистских сект, во многом теряет свои позиции. Хотя в современных индийских городах джайнский монах редко появляется голым (это было бы слишком большим вызовом утвердившимся приличиям), джайнизм в целом сохранился именно в своем «дигамбарском варианте».

Подобно прочим неортодоксальным течениям (адживикизму, буддизму, локаяте и т. д.), это вероучение относится к *настика,* т. е. к системам, отрицающим авторитет вед и ведийской литературы, а также выступающим против ведийского ритуала. Вместе с тем с индуизмом и буддизмом его роднит ряд кардинальных положений. Джайны убеждены в непреложности закона кармы, принципа перерождения (переселения душ) и идеала мокши в качестве единственно достойной цели человеческого существования. На этом, впрочем, сходство трех учений заканчивается. Джайны разработали свою собственную философию, этику и культовую практику, своеобразный ритуал, отправление которого столь же обязательно для любого адепта, как и принятие принципов, провозглашенных некогда Махавирой.

В оценке джайнизма в индологической науке издавна существуют две крайности. Некоторые исследователи (преимущественно настроенные в индуистском духе) считали его лишь сектантским ответвлением индуизма, другие, обманутые внешним сходством биографий Махавиры и Будды, а также отдельными общими для двух учений чертами,— своего рода сектой внутри буддизма. Обе точки зрения ни в коей мере нельзя признать справедливыми. Как и прочие неортодоксальные системы, испытавшие на себе немалое влияние упанишад, джайнизм не был, разумеется, полностью независимой доктриной, однако многие его положения абсолютно оригинальны и не имеют аналогий в индуизме или буддизме.

Джайны проявляли определенный рационализм в подходе к вопросам гносеологии и разработали учение о пяти «видах познания» *(мати, шрути, авадхи, манах-парьяя, кевала);* основным и всеобъемлющим среди них была мати (мысль, размышление) — чувственное восприятие окружающих объектов и их свойств. При этом выделялись собственно мати, т. е. познание через ощущение, *смрити* — память об уже известных

объектах, а также два логических способа анализа явлений — *тарка* (индукция) и *анумана* (логический вывод). По иной классификации мати распадалась на три взаимодополняющих ступени: *упалабдхи* (непосредственное восприятие), *смрити* (память) и *упайогу* (букв. «осмысление»).

Далее в джайнской гносеологии следовала «шрути» — термин, по своему значению отличавшийся от такого же слова в ведийской традиции. У джайнов это восприятие накопленного прежними поколениями опыта; если мати — знание отдельного индивида, то шрути — коллективное знание, достигнутое и обобщенное на протяжении ряда эпох.

Затем перечисляются авадхи — непосредственное восприятие объектов в ясновидении; манах-парьяя — узнавание мыслей других людей (то, что спустя века и тысячелетия европейцы назвали телепатией) и кевала — совершенное всепознание. Впрочем, кевала уже не вид познания, а, скорее, завершающая его ступень, «внемирское состояние» аскета, «освобожденного», постигшего стоящий над всеми объектами абсолют и не занятого уже изучением каких-либо конкретных явлений.

Иначе говоря, авадхи и манах-парьяя демонстрируют некоторые присущие той эпохе предрассудки, кевала же выступает аналогом религиозного идеала в сфере джайнской гносеологии. «Всеведение» кевалина (освобожденного) указывает на совершенство индивида, достигшего высшей ступени.

Джайнские мыслители исходили из понятия субстанции *(дравья),* не подверженной изменениям, существующей извечно и не имеющей ни начала, ни конца. Чтобы объяснить внутреннее развитие мира, вводится понятие «гун» — постоянных признаков субстанции. Наряду с гунами выделяются и изменяющиеся признаки субстанции — *парьи,* обусловливающие конкретные формы вещей.

Натурфилософия джайнизма предстает как бы в дуальном выражении: в основу общей картины мироздания положено разделение всех субстанций на живое (*джива* — букв. «душа») и неживое (*а-джива* — букв. «не-душа») — сосуществующие, но независимые категории. К пяти неживым субстанциям относятся: *дхарма, а-дхарма, пудгала* (материя), *кала* (время), *акаша* (пространство). Дхарма способствует движению, является его условием, пронизывает собой все, она никем не сотворена и существует извечно, в отличие от нее а-дхарма — некий абсолютный покой, также присутствующий в природе изначально. Движение конкретных видов субстанции совершается в результате борьбы и взаимодействия этих

двух принципов. Они, а также пространство и время объединены термином *а-рупа* (бесформенное), ибо не могут быть представлены предметно. Им противостоит *рупа* — чувственно воспринимаемый круг явлений. Основой его служит «пудгала», термин, употреблявшийся и буддистами, но в совершенно другом значении; ей противопоставляется акаша, однако не в качестве одного из элементов, а в виде пространства, внутри которого движутся материальные вещи. Амбивалентность и здесь выражает себя, но неким особым образом: акаша проявляется в качестве *лока-акаши* — пространства, в пределах коего существует материальный мир, и *алока-акаши* — пространства за пределами мира, которое вообще не может быть заполнено, своего рода «абсолютной пустоты».

Термин «пудгала» этимологически трактовался тоже в соответствии с принципом дуализма: *пуд* — «соединять», *гала* — от реконструируемого джайнами глагола *гал* — «разъединять». Поскольку все материальные процессы включают в себя соединение и разъединение, «двойственное обозначение» признавалось чрезвычайно удачным для характеристики материи, как таковой.

Пудгала распадается на четыре элемента: земля, вода, огонь, воздух. Каждая конкретная вещь состоит из комбинаций этих элементов, или начал. Материи присущи свойства осязаемости, вкуса, запаха, цвета и звука. Любопытно, что категории, которые с точки зрения других систем не могут быть названы материальными, джайнскими философами нередко трактуются как материальные. По их мнению, материя различается по степени тонкости: непосредственно воспринимаемые вещи представляют собой лишь самую грубую ее модификацию, на противоположном же полюсе находится «сверхтонкая форма», недоступная для ощущений и обусловливающая механизм кармы (ни в одной из других религиозно-философских систем Индии карма не признавалась материальной).

Джайнские мыслители были атомистами. Атомы *(ану)* бесконечно малы и потому не познаваемы чувствами (лишь кевалин в силу своего всеведения может «видеть» их), не создаются и не разрушаются. По своей природе все они одинаковы (здесь джайны решительно расходятся с вайшешиками), лишь в процессе взаимодействия дифференцируются и приобретают свойства, отражающие природу четырех элементов. При этом они образуют сложные комбинации, соединения, своего рода молекулы *(скандхи)*. Разработано и третье понятие, *махаскандха,* охватывающее весь материальный физический мир в качестве единой целостной структуры.

В основе джайнского учения лежит кардинальное положение о противостоянии материального мира и духовной сущности — совокупности отдельных душ *(джив)*. В принципе душа свободна от уз материи, но в обычном своем состоянии оказывается подчиненной им. Она стремится разорвать эту зависимость и освободиться от «механизма кармы», который опирается на особую «кармическую материю», присутствующую всюду во вселенной. Именно она вещественно проникает внутрь дживы и обволакивает ее своего рода невидимой оболочкой — *карманашарирой,* привязывающей душу к «колесу перерождений» и не расстающейся с ней до «полного освобождения». Иначе говоря, в джайнизме в отличие от учения упанишад карма оказывается вторичной категорией по отношению к пудгале, «происходит из нее» *(пудгалика)*. «Профанический» человек не в состоянии понять коварного назначения карманашариры и сопротивляется ей. По свойственной джайнам склонности к детализации они выделяют восемь отдельных видов последней, формирующей все бытие мирянина. Каждый из видов проявляет себя двояко: в положительных (с житейской точки зрения) и в отрицательных результатах, хотя и те и другие одинаково вредны для души, ибо приковывают ее к процессу перерождения. Первый вид карманашариры определяет знания человека (правильные и ложные), второй — его интуицию (верную и ошибочную), третий — эмоции (приятные и неприятные) четвертый — его самооценку и поведение (также в двух вариантах), пятый — срок жизни (долгий или короткий), шестой — основные обстоятельства данного его существования, седьмой — происхождение, восьмой ограничивает духовные силы, препятствуя индивиду следовать своим желаниям (добрым и дурным).

Путь религиозной практики способствует постепенному высвобождению души из-под власти карманашариры, и в конце концов джива полностью «дематериализуется». Возникает новый «инструмент взаимосвязи между поступками индивида и судьбой»; это уже не материальная карма *(дравьякарма)*, а иная, связанная с живой, «душевная» *(бхавакарма)*. Если первая именуется *ачетана* (бессознательная, так как стихийно сопутствует человеку), то вторая — *четана* (сознательная: индивид рождает ее в состоянии просветленного сознания). Таким образом, карма, как и в других религиях Индии, оставаясь в джайнизме одним из важнейших положений доктрины, все трактовалась весьма своеобразно.

Согласно этому вероучению, душа по природе своей не материальна, поэтому главная цель любого существа, находяще-

гося в цепи перерождений,— достигнуть освобождения. В «низших» своих состояниях джива обитает в животных, растениях и даже камнях, т. е., как духовный принцип, пронизывает собой мир. Махавира решительно выступал против тех, кто отрицал существование души «на том основании, что ее нельзя воспринять органами чувств». Он утверждал, что наличие психических функций человека явно указывает на присутствие духовного элемента (дживы). Сознание (четана) — определяющее свойство дживы (у «низших душ» оно имеется в потенциальной форме). Вместе с тем учение о душе никоим образом не означало принятия джайнами теизма: они упорно полемизировали с теми, кто усматривал влияние богатворца (ишвары) на протекавшие в мире процессы. В индийской традиции джайны были известны как *ниришваравадины*, т. е. отрицающие доктрину всесоздателя. Этот «атеизм» не исключал признания божеств, но они помещались ниже «освобожденных душ», поскольку были подчинены закону кармы. Особенно подробно концепция *ниришваравады* изложена в поздних трактатах джайнских мыслителей, в первую очередь в труде Гунаратны «Таркарахасья-дипика» (XV в.), являющемся комментарием к сочинению известного философа VIII в. Харибхадры «Шаддаршанасамуччая».

Из положения джайнов о природе дживы вытекала практическая часть их учения. Если цель души — освобождение, то отдельный индивид должен быть ориентирован только на такие действия и этические нормы, которые этой цели способствуют. К ним относятся прежде всего *ахимса* (ненанесение вреда живым существам), правдивость, честность, воздержанность в делах, словах и помыслах, наконец, полное отречение от земных интересов. Поскольку подобный идеал мог быть достигнут исключительно аскетом, созданная Махавирой община вскоре разделилась на монахов и мирян. Для всех его приверженцев обязательными были три принципа (три сокровища — *триратна*): вера в Вардхаману-Махавиру, проникновение в суть учения и правильное поведение. При следовании третьему принципу пути мирян и монахов расходились. Первым предписывалось соблюдение лишь общих норм морали (честность, воздержанность и т. д.), поведение же вторых регламентировалось с поразительной детальностью. Идеал сурового аскетизма в рассматриваемом вероучении выражен с большей резкостью, чем в других религиях Индии. Джайнский монах не должен жить подолгу на одном месте, он бродит по стране в простой одежде (у шветамбаров) или совсем обнаженный (по дигамбарскому обряду). Голова его не про-

сто выбрита, волосы на ней вырваны с корнем. Он постоянно предается жестоким постам и беспощадно умерщвляет плоть. Величайший грех для джайна — *хинса* (причинение вреда живым существам), и, чтобы не потревожить человека, животное или насекомое, он предпринимает поистине экстраординарные усилия: процеживает питьевую воду (в ней могут быть невидимые глазу существа), специальной метелкой подметает перед собой дорогу, дабы не раздавить муравья или червяка, и т. д. Ему строго запрещено передвигаться или что-либо делать ночью, ведь в темноте невозможно уследить за каждым своим движением. Высшим подвигом для монаха считалась смерть от добровольного голода. Возможно, именно крайняя суровость аскетической практики была одной из причин относительно слабого распространения этой религии в первые века ее существования.

Джайнизму, как таковому, чужда идея личного божества, однако в процессе эволюции учения был создан своеобразный пантеон, где тиртханкары стали объектом почитания. В их честь возводились специальные храмы, прежде всего двум «предпоследним тиртханкарам» — Ариштанеми и Паршванатхе. В позднее средневековье Ариштанеми были приданы некоторые общие с Кришной черты, оттого индуисты нередко разделяли джайнов на «вайшнавов и невайшнавов». Разумеется, сближение с индуизмом ограничилось чисто внешней сферой.

Велик был вклад джайнов в развитие литературы, искусства и науки древней и средневековой Индии. Особый интерес представляли работы по математике и астрономии. Уже в одной из раннеканонических книг, «Стхананга-сутре» (примерно I в. до н. э.), перечисляются различные виды математических операций. В середине IX в. некто Махавира создает трактат «Ганита-сара-санграха», ставший классическим. К раннему времени (около начала нашей эры) относится и серьезный труд по астрономии «Сурья-праджняпти». Примечательно, что «дуализм» джайнов сказался и на их астрономических представлениях: в названном сочинении утверждается наличие двух солнц, двух лун, двух циклов созвездий — накшатр. Здесь философский тезис явно повлиял на научную идею.

Подобно буддизму, джайнизм никогда не был социальным движением. Выступая против многих положений брахманской идеологии и традиции, он предлагал своим адептам лишь полный разрыв с мирской жизнью и почти безграничный аскетизм. К тому же необходимость строго соблюдать джайнские

предписания, фактически запрещающие занятие военным делом, скотоводством и даже земледелием (ведь мельчайшие существа могли погибнуть и просто при обработке почвы), значительно сужала круг его потенциальных приверженцев. Не удивительно, что этот некогда один из наиболее решительных оппонентов ортодоксальной религии постепенно превращался в узкую замкнутую секту, сохранявшую почти неизменным свой архаический облик даже в бурные эпохи индийской истории.

Глава пятая

РАННИЙ БУДДИЗМ

Из множества неортодоксальных течений, возникших в VI—IV вв. до н. э., совершенно особая роль в культурной истории Индии (а затем и многих других стран Азии) принадлежит буддизму. Разнообразные исторические материалы (письменные источники, данные эпиграфики, произведения искусства) ясно свидетельствуют, что он к эпохе Ашоки сделался наиболее влиятельным религиозным направлением в Северной Индии.

Огромная литература канона буддийской секты тхеравадинов на языке пали была впервые полностью записана в I в. до н. э., но несомненно, что значительная ее часть существовала уже при Маурьях: в эдиктах Ашоки упоминаются названия текстов, «изложенных Буддой для преодоления ложного учения» и отождествленных исследователями с отдельными сутрами палийского канона.

Исключительно большой объем дошедших до нас раннебуддийских сочинений не дает, однако, возможности решить многие коренные вопросы, связанные с зарождением буддизма и формированием его доктрины. Мнение ряда исследователей (приверженцев «палийской школы») о том, что сохраненный тхеравадинами канон аутентичен первоначальному учению, в настоящее время признано ошибочным. Особенности канона убеждают, что он явился результатом интенсивной и длительной редакторской обработки и не мог быть произведением какого-либо одного конкретного периода. Немало весьма древних сообщений было обнаружено также в сочинениях, относящихся к принципиально иной, отличной от тхеравадинов, ветви буддийской традиции — к так называемому северному буддизму, или махаяне. Все это поставило перед буддологами задачу реконструкции первоначального вероучения, исходя из которого можно было бы объяснить закономерности развития отдельных школ этой традиции.

Надо признать, что, несмотря на значительные усилия, приложенные в этом направлении крупнейшими авторитетами, результаты пока незначительны и до решения проблемы еще очень далеко. Можно лишь с уверенностью утверждать, что распространенное представление о крайней примитивности раннего буддизма, в противовес доктринальной разработанности канона, не соответствует имеющимся данным. Буддизм зародился в эпоху напряженных духовных поисков и дискуссий и неизбежно должен был стоять на уровне общих культурных достижений. Скорее допустимо предположить, что канон представлял собой определенную интерпретацию раннего учения и отразил кардинальные положения школы тхеравадинов. Таким образом, выявление идей, принадлежащих создателю буддийской доктрины, надо проводить очень осторожно и с большими оговорками. Особо важным представляется при этом изучение самой обстановки, в которой зародился буддизм, наследия других «еретических» сект, анализ существа полемики идейных соперников.

Установленные к настоящему времени факты свидетельствуют, что изначально буддизм не был вполне независимым от других религиозно-философских течений Индии. Подобно адживикам и другим «еретикам», его адепты не признавали авторитета вед и выступали против брахманской ортодоксальной традиции. Примечательно, что они использовали термины, употреблявшиеся адживиками, не считая нужным объяснять их смысл, и только по-своему трактовали их. Можно проследить и известную общность в тематике философских размышлений. Тем не менее новое движение радикально отличалось от адживикизма. Буддизму были чужды идеи фатализма, равно как и своего рода абсолютный детерминизм, характерный для учения Госалы. Естественно поэтому, что упорное равнодушие его приверженцев к этической проблематике лишь явственнее оттеняет особое внимание буддизма к данным вопросам, ставшим существенной частью доктрины. Буддийский подход, безусловно, предполагал признание принципа волюнтаризма, неограниченных возможностей человека для изменения своей внутренней природы и «освобождения». Нет ничего удивительного, что буддийская проповедь привлекала население больше, чем полная пессимизма доктрина адживиков. Впрочем, вплоть до времени Ашоки они оставались влиятельными соперниками буддистов. Позднее в течение многих веков последние вели борьбу с «отступниками» в собственных рядах, причем имеющиеся материалы позволяют увидеть в осуждаемых идеях отголоски адживикизма.

Немало общих черт объединяло буддизм с джайнизмом. Впрочем, и здесь различия оказались гораздо значительнее моментов сходства. Первый отрицал крайности аскетизма, столь характерные для джайнской религии, выдвигая в противовес идею «срединного пути». Принципиальные расхождения демонстрирует также философский аспект обоих учений (непостоянство элементов в буддизме и их неизменность в джайнизме, отрицание души всеми буддийскими школами и ее признание джайнами и т. д.). В целом, однако эти две религиозные традиции при поверхностном взгляде могли действительно показаться весьма близкими, недаром некоторые европейские ученые первоначально предполагали, что речь идет о разновидностях одного и того же учения. При Ашоке джайнизм пользовался определенной популярностью, хотя так и не смог стать серьезным соперником буддизма.

Центральным при определении своеобразия этого учения является его сопоставление с брахманизмом, вернее, с той формой ортодоксальной традиции, которую придали ей создатели упанишад. Дух неприятия брахманских догм и идей как бы пронизывает все раннебуддийские тексты. На протяжении многих веков представители обоих направлений вели непрекращающуюся полемику, которая, как известно, закончилась не в пользу буддистов. Они, естественно, всячески подчеркивали оригинальность своей системы, доказывали ее абсолютную независимость от брахманизма и превосходство над ним. Таким образом, вопрос о соотношении двух традиций возник уже в древности, но споры на эту тему продолжаются и в современной индологической науке.

Буддологи обычно отстаивают мысль о полной самостоятельности буддизма. В то же время ряд ученых склоняется к противоположной точке зрения, рассматривая его в качестве ереси, возникшей внутри ортодоксальной традиции, или случайного эпизода в ее истории. Особую популярность данный взгляд приобрел в самой Индии. Даже такой крупный исследователь, как П. Кане, называл Будду «великим реформатором индуизма», т. е. отказывал ему в праве считаться основателем самостоятельного учения. Подобное мнение выражали и официальные лица. Выступая по радио в связи с отмечавшимся во многих странах 2500-летием парининрваны Будды, С. Радхакришнан, тогда президент Республики Индии, сказал, что все основные положения буддизма были заимствованы из ортодоксальной традиции, а Будда лишь придал ей новую форму. Такую же мысль С. Радхакришнан проводит и в своей получившей мировое признание книге «Индийская филосо-

фия». «Чтобы создать свою теорию,— пишет он,— Будда должен был только освободить упанишады от их непоследовательных компромиссов с ведийским многобожием и религией... Ранний буддизм — это всего лишь новое повторение мыслей упанишад с новой точки зрения».

Характерно, что авторы выходящих в Индии работ по истории культуры почти всегда включают буддизм в брахманистско-индуистскую традицию и объединяют эти явления общим наименованием «индуистская цивилизация». Подобные положения, по существу, повторяют аргументы древних идеологов брахманизма, стремившихся представить буддизм как «частное отклонение от центрального русла индийской культуры».

Наиболее верным, на наш взгляд, является подход, выражающий некую среднюю линию. Действительно, несмотря на резкое отличие буддизма от брахманизма, между учением упанишад и буддийской доктриной прослеживается сходство и в концептуальных идеях и в частностях.

Подобно брахманизму, буддизм признает карму и закон перерождения. Разногласия в трактовке бытия отдельной личности (буддизм отстаивал мысль об иллюзорности индивидуального существования, в большинстве же упанишад принцип независимости души — *джива* — краеугольный камень системы) нисколько не повлияли на последовательное принятие буддизмом идеи кармы. Тезис о вечном перерождении не оспаривался ни одной из буддийских школ. Иными словами, буддизм отнюдь не отменял введенный упанишадами «закон кармы», хотя и делал акценты на иных моментах.

Весьма близка в обеих системах интерпретация такого вопроса, как цель бытия, его высшее назначение (в буддизме *нирвана,* в брахманизме *мокша*). Достижение нирваны, т. е. «освобождение от собственного я», преодоление любых мирских связей и как результат «абсолютная свобода» от уз двойственности, рассматривается единственно возможным итогом процесса всеобщей изменяемости, составляющего, согласно буддизму, основу жизни. Данное положение, впрочем, встречается не только в упанишадах и буддизме, но и в джайнизме (заимствовавшем его, по-видимому, из тех же упанишад). И в буддизме, и в брахманизме этот тезис становится главным, что в наибольшей степени подтверждает связь двух религиозно-философских систем.

В обоих учениях «монашество» не считается абсолютной гарантией «освобождения». Этот момент сходства весьма важен. Если в раннем джайнизме идея аскетизма в качестве пути к «познанию истины» была выражена с предельной яс-

ностью, то исследуемые системы демонстрируют некоторый скептицизм, свидетельствующий о более «трезвой» трактовке. О презрении Будды к крайностям аскетизма писалось немало. Меньше внимания привлекало к себе то обстоятельство, что аналогичные доводы против излишнего насилия человека над собственной природой выдвигались уже в «Чхандогья-упанишаде», где чрезмерное умерщвление плоти объявлялось препятствием к подлинному познанию истины.

Упанишады, наконец (как и буддизм), отрицают приношение в жертву животных (ведийская религия немыслима без подобных жертв), хотя здесь протест звучит не столь категорично, как в буддизме.

Итак, связь этого учения с предшествовавшими или синхронными ему ортодоксальными, а также реформаторскими доктринами не подлежит сомнению. Определенные параллели наблюдаются не только между ним и упанишадами, но, к примеру, и между упанишадами и джайнизмом, буддизмом и санкхьей и т. д. Одни и те же идеи могли переходить из одного учения в другое, они либо становились центральными в нем, либо исключались вовсе, как несистемные. Изучение параллелей такого рода существенно и для понимания самих доктрин, и для выявления закономерностей их возникновения, развития и взаимовлияния. Это не означает, разумеется, что буддизм свои основные положения непосредственно заимствовал из других религиозно-философских систем. Скорее допустимо говорить об общем духовном климате эпохи, определившем круг проблем и понятий, которыми пользовались самые различные течения. Весьма широкое распространение буддизма заставило исследователей отчасти преувеличивать степень его оригинальности. Между тем он явился закономерным следствием единого процесса эволюции общеиндийской духовной культуры и не может быть правильно оценен без анализа отдельных этапов этого процесса.

Новое учение, несомненно, отражало сдвиги в духовной и социально-политической сферах североиндийского общества. Зарождение буддизма совпало по времени с возникновением крупных государств в долине Ганга, с победой принципа централизации над племенной раздробленностью, освящаемой брахманизмом. Показательно, что буддизм считал наличие централизованной власти важным условием «защиты морали». Именно в этой системе впервые в индийской традиции сложилось представление о сильном правителе, «вращающем колесо праведного могущества» — *чакравартине.* В канонических текстах рассказывается о близости Будды к царям Ма-

гадхи Бимбисаре и Аджаташатру, которые сами стали буддистами и активно помогали сангхе. Позднее наиболее известные из царей (Ашока, Канишка), согласно традиции, оказали буддизму самую ощутимую поддержку.

Естественно, что военное сословие (кшатрии), стремившееся к политической власти, но оттесняемое брахманством, охотно принимало новое вероучение. Симпатии кшатрийства объяснялись и тем, что буддизм по-иному подходил к самому принципу варнового деления. Не отвергая варны в целом, он рассматривал их как наследственные профессиональные группы, что подрывало идею сословного превосходства. Равенство людей по рождению было одной из «первооснов» учения. Правда, в «мирской» жизни жрецы и воины признавались привилегированными сословиями, но для духовного совершенствования подобные различия не считались существенными. На первое место, подчеркивают палийские тексты, ставились «нравственные заслуги» человека. Это было явным вызовом традиционному представлению о «достоинствах, передаваемых по наследству».

Хотя приведенный выше тезис буддизма формально касался лишь религиозной практики, на деле он затрагивал и отношения людей в повседневной жизни. Он соответствовал новым социальным условиям, когда положение человека в обществе все в большей степени начал определять имущественный статус.

Торговля и ремесло переживали период интенсивного роста, значительно углубилась имущественная дифференциация, многие зажиточные вайшьи уже соперничали по богатству с брахманами и кшатриями. Примечательно, что и ремесленники-шудры нередко достигали довольно высокого материального положения. Так, одна из сутр «Маджджхима-никаи» (части палийского канона) гласит: «Если шудра увеличит свое богатство, он сможет взять себе в услужение даже вайшью, кшатрия или брахмана». Конечно, в реальной жизни такая ситуация едва ли складывалась часто, однако уже тот факт, что она допускалась теоретически, отражал совершенно новый взгляд на характер взаимоотношений разных сословий. Важно также, что в буддийских текстах при перечислении варн на первое место ставятся не жрецы (как в брахманских «законах» — *шастрах*), а кшатрии. Это отражало не только идейную установку буддизма, но и действительные перемены в социальной организации древнеиндийского общества. Особенно значительной была роль кшатриев в республиканских объединениях, где брахманы, как правило, в делах управления не

участвовали. Обладали властью кшатрии, и они же обычно были крупными земельными собственниками.

Созданная буддистами община — *сангха* во многом повторяла принципы организации древнеиндийских республик, игравших в тот период заметную политическую роль. Палийские тексты неоднократно приводят слова Будды о внутренней мощи этих кшатрийских образований.

Буддизм получил распространение в долине Ганга, прежде всего в Магадхе. Здесь проводились теоретические диспуты, на которых обсуждались не одни лишь религиозные проблемы. Спорили, по свидетельству текстов, о формах правления, об обязанностях царя и т. д. Все эти дискуссии обычно были пронизаны враждебным к брахманизму духом. Влияние его тут ощущалось гораздо меньше, чем в соседних районах. Ведийское жречество поэтому относилось к жителям Магадхи неприязненно, а ее называло областью, не подходящей для совершения религиозных обрядов.

Множество приверженцев буддизм нашел среди горожан. Согласно материалам канонических сочинений, Будда излагал свое учение именно в городах. Это обстоятельство не могло быть случайным: в городских населенных пунктах новые явления индийской жизни давали себя знать особенно отчетливо, и буддизму здесь больше сопутствовал успех. Некоторые города долины Ганга были объявлены священными.

Свою проповедь создатель нового вероучения обращал к разным слоям общества. Он упрекал брахманов в чрезмерной приверженности идее собственной исключительности, в высокомерии и гордыне, обличал их за привязанность к земным благам, роскоши, излишествам. Попытки жрецов изображать себя высоконравственными людьми, ведущими простой и строгий образ жизни, казались ему смехотворными. Эта часть поучений, несомненно, находила отклик у широких слоев населения. Постоянно повторяя, что брахманы по своей природе ничем не отличаются от прочих людей, Будда лишь облекал в слова те чувства, которые испытывали к жречеству многие непривилегированные индийцы.

Вместе с тем позиция его в данном вопросе отличалась известной двойственностью. Он противопоставлял современное ему, погрязшее в пороках жречество идеальному жречеству далекой древности. Брахманы, говорилось в проповедях, когда-то были носителями морали, но затем утратили свои достоинства. Только встав на путь совершенствования и отказавшись от мирских притязаний, они смогут вернуть прежние заслуги. Для этого им, конечно, нужно превратиться в шрама-

нов, т. е. фактически порвать с ортодоксальной традицией. Призыв Будды не оставался без ответа: тексты упоминают о многих брахманских аскетах и учителях, принявших новую веру. Прослеживаемый в данном случае компромиссный подход был вообще чрезвычайно характерен для буддийского учения — и при решении вопросов доктрины, и при рассмотрении социальных проблем.

Изменения в экономической жизни Северной Индии также, очевидно, учитывались буддизмом. Этого требовали и непосредственные интересы сангхи, существовавшей всегда на средства светских приверженцев учения. Когда Будда рисовал картину идеального общества, он непременно упоминал о развитом и хорошо организованном хозяйстве, подчеркивая важность успехов в земледелии, ремеслах, торговле. Немалая роль в этом отводилась централизованной власти. Царю вменялось в обязанность снабжать земледельцев зерном, помогать скотоводам, оказывать финансовую поддержку купцам. Эти взгляды воспринимались сочувственно древнеиндийскими правителями и представителями различных варн.

Разумеется, буддизм призывал прежде всего к «религиозному освобождению», пропагандируемое им идеальное общество понималось как «царство духовности, не запятнанное грехами обычного человеческого существования». Тем более примечательно, что сугубо материальные проблемы не исключались. Более того, они затрагивались в проповедях общего характера, о них говорили и с людьми, переходившими в буддизм. Будда повторял неоднократно, что положение представителей низших слоев значительно улучшится с их вступлением в сангху. Согласно текстам, вопросы о материальных трудностях мирского существования обсуждались лишь с вайшьями и шудрами, приходящими в общину. Предполагалось, видимо, что именно экономические тяготы могли заставить их искать иной жизненный путь.

Надо отметить, что так называемый принцип абсолютного религиозного равенства людей уже в самом учении не был соблюден до конца. Запрещалось, например, брать в сангху рабов, не допускались в нее и лица, находящиеся на царской службе или состоящие в армии, дабы избежать возможных столкновений с рабовладельцами и государственной властью.

Иначе говоря, идея «общечеловечности», декларируемая в буддийских проповедях, фактически принимала иное выражение даже в доктринальном установлении. На практике в раннюю эпоху истории буддизма в сангху были привнесены те элементы варнового и имущественного неравенства, против

которых в теории буддизм выступал с такой категоричностью. Тем не менее по сравнению с традиционной варновой системой в ее брахманистском понимании отношения в среде буддистов (монахов и мирян) более соответствовали изменившейся структуре общества.

Отрицая многие догмы брахманизма, буддизм не отвергал, по сути, мифологические представления и ритуалы веднзма. С точки зрения существа нового учения вопросы богопочитания не имели сколько-нибудь принципиального значения. Если верить текстам, Будда утверждал, что его доктрина не противоречит положениям древней дхармы. Это означало допустимость соблюдения мирянами привычных для них норм повседневной жизни. Они могли поклоняться божествам ведийского пантеона и совершать прежние обряды. Все же и на этом уровне принятие буддизма вносило в жизнь верующих новую черту: они получали возможность обходиться без услуг профессионального жречества. Брахманство оказывалось тем самым как бы упраздненным, рядовой индиец освобождался от его постоянного контроля, а также от материальных подношений жрецам, считавшихся в брахманизме абсолютно обязательными.

Тот же «дух обновления» норм жизни проявлялся и в отношении к женщине. Проповеди Будды привлекали не только мужскую, но и женскую аудиторию. Не считалось сколько-нибудь предосудительным излагать им основы учения, отвечать на их вопросы, разъяснять отдельные положения доктрины. Наряду с общинами буддийских монахов возникают и сообщества монахинь (об этом упоминается уже в эдиктах Ашоки). Канон весьма детально разрабатывает для них дисциплинарные правила. Один из разделов его носит название «Тхери-гатха» («Песнопения женщин-монахинь»). Здесь собраны образцы религиозной поэзии, многие из которых отмечены печатью подлинного вдохновения. Женщинам-мирянкам в случае смерти мужа разрешалось вступать в брак вторично. Все эти положения радикально расходились с предписаниями брахманизма, отказывавшего женщине в праве на какую-либо самостоятельную духовную жизнь.

Существенно, что буддизм предполагал известную терпимость по отношению к другим неортодоксальным течениям. Считалось, что их приверженцы также обладают частицей «истинного знания» и задача буддиста-проповедника состоит в том, чтобы дать им возможность получить его полностью. Тем самым преследовалась цель избежать установления непреодолимой грани между своими адептами и сторонниками других

систем, что резко противоречило догматам брахманизма. (На деле, однако, буддисты нередко сурово расправлялись со своими идейными противниками и прибегали даже к насилию.)

Популярности буддизма в немалой степени способствовала его определенная «языковая толерантность»: проповедь новой доктрины могла вестись и фиксироваться на любом языке или диалекте. Брахманизм же языком религиозных текстов признавал исключительно санскрит.

Организационно ранний буддизм не имел сколько-нибудь четкого оформления и разработанных норм общинного подчинения. Декларировалось, что в сангхе вообще нет руководителя. По преданию, Будда не считал себя главой общины и отказался назначить преемника, утверждая, что в сангхе никогда не было и не должно быть одного лидера. Буддисты, в отличие от брахманистов, не обожествляли своего религиозного гуру, и «учители» рассматривались лишь как носители «религиозной истины», превосходившие учеников только знаниями и опытом.

С течением времени этот «демократический дух» во многом был утрачен, монашеские организации (особенно на Цейлоне — центре деятельности тхеравадинов в средние века и позднее) строились по строго иерархическому принципу: привилегированная верхушка резко отделялась от рядовых монахов. Однако в начальный период, когда сангха в определенной мере соответствовала своему названию «общины равных», этот новый для варнового общества принцип эгалитарности, несомненно, служил дополнительным фактором быстрого утверждения буддизма. По сравнению с брахманистской доктриной, провозглашавшей абсолютную зависимость человека от его сословной (варновой) принадлежности, пропаганда равенства людей (хотя бы только в духовной сфере или в рамках отношений между монахами) воспринималась многими весьма сочувственно.

Популярности раннего буддизма, несомненно, способствовало и то обстоятельство, что, согласно палийским текстам, Будда и его преемники исходили из положения о двух нетождественных уровнях понимания — уровнях мирян и монахов. Обращаясь к рядовым людям, проповедник пользовался обычными, знакомыми им словами, связанными с их повседневным опытом и усвоенными с детства представлениями брахманской традиции, не касался философских, метафизических проблем, но акцентировал внимание на вопросах этики. Любопытно, что в этих обращениях о человеческом «я» говорилось как о вполне достоверной реальности, тогда как в буддийской философии личность объявлялась иллюзией. Впрочем, здесь не усматривалось никакого противоречия: для непосвященных, считали буддисты, достаточно простых, конкретных истин и правил, «высшее же знание» доступно лишь избранным. Этим, очевидно, объяснялось и четкое деление текстов канона на две группы: первые, приспособленные для постоянного употребления (*самврити*), написаны доступным языком, вторые — для достижения «высшей истины» (*парамартха*) — насыщены специальными «доктринальными» терминами.

Содержанию проповедей для мирян вполне соответствовали используемые в данном случае понятия. От простого буддиста требовалось соблюдение ряда моральных заповедей: быть правдивым, щедрым, заботиться о монахах и учителях и т. д. Целью существования провозглашалась благая жизнь на земле и последующее блаженство на небе (о нирване или архатстве не упоминалось). Эти представления никоим образом не шли вразрез с традиционными идеями. Так, «рай» в буддизме не только не отличался от брахманистского, но и обозначался тем же словом — «сварга». Призывая верующих помогать аскетам и наставникам, Будда предлагал одновременно оказывать почтение и брахманам, т. е. не заставлял порывать с привычным кругом правил. Сама формула «почтение к шраманам и брахманам» свидетельствовала об отсутствии сектантской замкнутости и известной гибкости буддизма. Рядовых индийцев, которым «теоретические» разногласия между брахманами и шраманами оставались недоступными, не принуждали принимать в спорах ту или иную сторону.

Затрагивались в проповедях и чисто практические вопросы. Если монахам надлежало не помышлять о земных делах и благах, то мирянам, напротив, предлагалось рачительно вести хозяйство, стремиться к материальному благополучию и обеспеченности. Будда специально перечислял «шесть случаев», ведущих к потере собственности, и рекомендовал избегать их. Он постоянно упоминал о «повседневном трудолюбии» как об одной из важнейших добродетелей мирянина и предостерегал против лености. Богатство на этом уровне отнюдь не рассматривалось как зло. Напротив, судя по соответствующим отрывкам канона, оно расценивалось в качестве законной награды за «праведное поведение» (т. е. за соблюдение повседневных правил — *шил*).

Таким образом, буддизм отнюдь не чуждался «житейских» проблем и уделял им гораздо больше внимания, чем брахманизм. Поэтому утвердившееся в науке представление о буддизме как о чисто монашеском движении, далеком от повсе-

дневных материальных нужд, по всей вероятности, следует считать ошибочным. Конечно, ядром доктрины оставалось учение о достижении нирваны, но с ним органически уживался, казалось бы несовместимый, свод сугубо практических заповедей. При этом концептуальная идея необходимости ухода от жизни и ее радостей сосуществовала с проповедью материального благополучия. Последняя привлекала в первую очередь ту зажиточную часть населения, которая по своему варновому происхождению считалась, согласно брахманистской традиции, неполноправной.

Было бы, разумеется, грубой вульгаризацией объявлять буддизм радикальным социальным учением, а Будду — социальным реформатором. Изображенное в сочинениях канона «идеальное общество» не имело никакой реальной основы, и даже в монашеской «общине равных» принцип равенства нередко нарушался. По словам Дебипрасада Чаттопадхьяи, «Будда — единственный из всех современных ему пророков мог предложить народу иллюзию свободы, равенства и братства, которые — как неизбежный результат законов социального прогресса — попирались и подрывались в действительности».

Уже первая его проповедь фактически выводила все мирские проблемы, включая и социальные, из различных моментов психологического состояния личности: зло, страдания, тяготы и горести объявлялись результатом «ослепления» человека, которому следовало отрешиться от мира, посвятить себя самосовершенствованию. Понятно, что буддизм звал не к борьбе с несправедливостью, а к ослаблению и полному угасанию «огня внутренних желаний», эмоций и внешних восприятий, к устранению любых реакций на окружающий мир, поскольку всякое страдание уничтожается лишь с исчезновением «сознания собственного я».

За два-три столетия буддизм превратился из доктрины, принятой небольшой общиной монахов, в широко распространенную религиозную систему. Радикальный сдвиг в социально-политическом развитии страны — создание государств, а затем объединение их под единой властью — получил отражение и в сфере идеологии. Как отмечал Ф. Энгельс, «великие исторические повороты *сопровождались* переменами в религии» (К. Маркс и Ф. Энгельс, т. 21, с. 294).

Сиддхартха Шакьямуни («отшельник из рода шакьев»), с именем которого традиция связывает создание буддийского учения, был, по-видимому, лицом историческим. Хотя факты его биографии, изложенные в каноне, как бы растворились в

колоссальном количестве легендарных сообщений, главные события его жизни можно выделить довольно четко. По преданию, он родился во влиятельной кшатрийской семье из племени шакьев в местечке Лумбини (близ столицы Капилавасту), в 29 лет оставил мир и сделался странствующим монахом. Шесть лет он вел строго аскетический образ жизни, но затем разуверился в возможности постичь истину путем умерщвления плоти. Традиция рассказывает, что в возрасте сорока лет в Сарнатхе (близ Варанаси) он «достиг просветления», в дальнейшем излагал свое учение группе монахов и умер в глубокой старости (исследователи датируют его смерть 486 или 483 гг. до н. э.).

Данные канона подтверждаются материалами эпиграфики. В надписи Ашоки из Руммининдеи о Будде говорится, как о реальном человеке родом из Лумбини. Вероятно, в эту эпоху его существование под сомнение не ставилось. Впрочем, сохранилось и более раннее свидетельство: текст на вазе из Пипрахви (Северная Индия), относящейся к IV в. до н. э., гласит, что в ней сохранены мощи Будды.

Наше представление о жизни создателя буддизма значительно ограничено тем, что палийский канон почти не уделяет внимания его личности. Пространные биографии сохранились лишь в намного более поздних сочинениях северного буддизма («Лалитавистаре», «Буддхачарите»). Это объясняется концептуальными установками ранней стадии учения: основатель религии рассматривался лишь как «первооткрыватель истины» и не представлял интереса как лицо историческое. Кстати, именно это безразличие к образу человека, выступившего с проповедью новой доктрины, может служить аргументом в пользу реальности Будды. Заметно сложнее обстоит дело с выявлением его первоначальных взглядов. Некоторые сведения можно почерпнуть из палийского канона, хотя он был составлен гораздо позднее.

В текстах рассказывается о спорах Будды с другими проповедниками и реформаторами. Повествуется, например, о его встрече близ города Вайшали с аскетом-шраманом Арадой Каламой, который преподал ему уроки йогической практики; будущий создатель доктрины, по традиции, так преуспел в них, что Арада предложил ему совместно с ним руководить общиной монахов. Будда якобы отказался, поскольку учение Каламы его не удовлетворило. Суть этой доктрины выявить на основании только палийских текстов весьма затруднительно, однако, по «Буддхачарите», она предстает учением, близким санкхье. Отсюда некоторые историки делали вывод, что по-

следняя уже оформилась ко времени Будды, что он знал о ней еще в Капилавасту и обратился к Араде для того, чтобы глубже ее изучить. Такой взгляд представляется крайне проблематичным, но, бесспорно, данный эпизод допустимо считать указанием на знакомство Будды с рядом иных доктрин, которые определенным образом могли повлиять на его собственные воззрения.

Покинув Араду, Будда, согласно текстам, встречается в окрестностях Раджагрихи с другим шраманским мудрецом, Удрака Рамапутрой, и надолго задерживается у него, желая ознакомиться с его учением. Оно, судя по изложению в каноне, во многом напоминает буддизм. С помощью медитации предполагается достижение особого сверхчувственного состояния, в котором «нет уже ни сознания, ни несознания». В тексте этим событиям приписывается исключительное значение — беседы с двумя проповедниками будто бы приблизили Будду к «просветлению». Впоследствии, создавая собственную общину, он, как повествуют сутры, хотел пригласить в нее своих прежних учителей, но их уже не было в живых.

Возникновение буддизма в качестве самостоятельного учения все источники связывают с «просветлением» Гаутамы, которое произошло близ местечка Урувела и в момент которого он якобы внутренне открыл для себя основные положения своей доктрины и обрел воспоминание о «прежних рождениях». Вскоре после того в Сарнатхе он обратился с проповедью к пяти странствующим монахам — брахманам. Эта проповедь и была названа затем «первым поворотом колеса дхармы». Так началась, по традиции, длительная и полная разнообразных событий история буддизма.

Позднейшие сутры сохранили интересный мифологический рассказ. Бог Брахма явился к Будде и просил его распространить на земле новую веру для спасения мира. Он жаловался, что в Магадхе популярностью пользуется «нечистое учение». Какое именно, тексты не сообщают, но, очевидно, речь идет о неортодоксальной доктрине, с которой соперничал буддизм. Эпизод имеет и другой, более важный аспект: факт прихода Брахмы в качестве просителя должен был подчеркнуть превосходство новой религии по сравнению с традиционной. В то же время связь Будды с одной из главных фигур брахманистского пантеона указывала на то, что буддизм выступает наследником брахманизма, а не абсолютно чуждым ему учением. Любопытно, что первыми приверженцами Будды названы в каноне аскеты-брахманы, а не шраманы.

Согласно текстам, вскоре после «просветления» Будда

встретил странствующего адживика по имени Упака, который спросил его, чьему учению он следует и почему выглядит таким счастливым? Тот ответил, что у него нет наставника, что он не испытывает ничьего влияния и чувствует себя просветленным. Адживика ничего не сказал на это и ушел другой тропой. Эпизод имеет символический смысл: буддизм долгое время соперничал с адживикизмом, и его приверженцы, вероятно, были в числе первых, узнавших новое учение, но не принявших его.

Затем, по сообщению сутр, Будда повстречал трех аскетов из рода Кашьяпы, причем у каждого из них было много учеников. Будда пожелал провести ночь в находившемся поблизости храме огня, но аскеты уговаривали его не делать этого, ибо там будто бы обитает страшный змей из породы нагов. Будда не испугался и вошел в храм. Хотя змей извергал из пасти огонь и дым, он был побежден внутренней силой «первоучителя». Убедившись в его могуществе, три аскета обратились в его веру. Эпизод, видимо, тоже символичен: единоборство со змеем обозначает скорее всего отношения буддизма с культами аборигенных племен, победа над чудовищем, по мысли авторов текста, должна была продемонстрировать силу и превосходство нового учения.

Далее в каноне рассказывается о первых двух учениках Будды — Шарипутре и Маудгалаяне, прежних последователях агностика Санджаи Белатхипутты. Данный сюжет отображает столкновение буддизма с этой «еретической» школой, в то время, очевидно, весьма влиятельной, но в дальнейшем совершенно исчезнувшей.

Когда число приверженцев Будды достигло шестидесяти, он, гласит предание, разделил их на четыре группы и направил в разные стороны проповедовать свою веру, которая находила все новых и новых адептов.

Впрочем, даже создатели буддийских сочинений вынуждены были признать, что обращение в буддизм не всегда проходило легко, без конфликтов. Некоторые политические объединения не принимали новую религию. В государстве маллов, например, каждый, кто приветствовал Будду, должен был заплатить большой штраф. В текстах сообщается и о спорах «учителя» с его кузеном Девадаттой, переманивавшим у него последователей. Девадатта требовал более суровой дисциплины, умерщвления плоти, запрещал монахам появляться в городах (им надлежало жить лишь в лесах и труднодоступной местности) и т. д. Такие представления, близкие к джайнским идеям об аскетизме, по-видимому, были весьма распростране-

ны тогда, и буддизму пришлось столкнуться с ними уже с самого начала.

Будда проповедовал свое учение на довольно ограниченной территории Северной Индии. Он не совершал больших путешествий и подолгу задерживался на одном месте. В Кошале, по традиции, он прожил даже 21 год. Вероятно, новые взгляды утверждались относительно медленно и пропаганда их требовала настойчивых усилий.

Ядром раннего буддизма считаются так называемые четыре благородные истины. Их перечислением открывалась проповедь в Сарнатхе, о них же в первую очередь говорил «учитель», когда по преданию, незадолго до смерти в Вайшали по просьбе ближайших приверженцев кратко изложил основу своей доктрины. Принципы, сформулированные в Вайшали, принимаются всеми направлениями буддизма без каких-либо оговорок и сводятся к следующему: «четыре благородные истины», теория причинности, непостоянство элементов, «срединный путь», «восьмеричный путь».

Названные первыми «благородные истины», согласно сутрам, в сжатом виде представляют собой положения о том, что: 1) жизнь в мире полна страданий, 2) она — причина этих страданий, 3) можно прекратить страдания, 4) есть путь, ведущий к прекращению страданий. Здесь четко указывается, что предлагаемое учение — не абстрактная схема, а практическое наставление, способное принести непосредственную пользу и «религиозное освобождение». Переход в новую веру обещает избавление от тягот повседневного существования.

Как же это достигается? Будда отвечает, используя традиционную идею. Источник всех страданий — рождение, причина последнего — поступки, совершенные в прошлой жизни. Приверженность к земным благам, страсти, связанные с ними, не только отягощают нынешнее существование человека, но и предопределяют его новые воплощения. Чтобы разорвать эту цепь страданий, бедствий и все новых и новых рождений, нужно уяснить иллюзорность тех ценностей, которыми обычно дорожит индивид. Не сознавая этой иллюзорности, находясь в неведении *(авидья)*, он становится жертвой страданий. Достижение «истинного знания» означает вместе с тем и прекращение страдания как такового. Это высшее состояние именуется *нирваной* (букв. «уничтожение», «затухание»).

По существу, все учение Будды есть ответ на один кардинальный вопрос: как достичь нирваны? Необходимым средством для этого служит «восьмеричный путь», или постепенная трансформация психологии адепта. Свое название этот метод

самотренировки получил от «восьми ступеней совершенствования». В соответствии с провозглашенным Буддой психологическим подходом ко всем проявлениям жизни, перемена в сознании верующего, трансформировавшая его личность, считалась основой всех других перемен в его существовании. Поэтому «путь» начинается актом, относящимся к сфере мышления. Первая ступень — правильные взгляды — означает постижение «четырех благородных истин». Осознание их приводит человека к «правильному стремлению», т. е. к желанию достичь нирваны. Оно реализуется как в поведении индивида, так и в его внутреннем состоянии.

Внешне вступление на путь религиозного совершенствования должно выражаться в соблюдении трех заповедей: правильной речи (воздержание от лжи), правильного поведения (ненанесение вреда другим существам и т. п.), правильного образа жизни (добывание пропитания только честными способами). Внутреннее изменение заключается в «правильном усилии» (контроль за состоянием психики, недопущение эгоистических помыслов и т. д.) и «правильном направлении мысли» (не должно думать «это — я», «это — мое», т. е. концентрировать внимание на собственной личности). «Путь» завершается «правильным сосредоточением», достижением состояния полной отрешенности от мира и избавлением от каких бы то ни было желаний. Идеологи буддизма уверяли, что прохождение через эти восемь стадий обеспечивает человеку полное душевное успокоение, которое ничем уже не может быть нарушено. Одновременно оно означает, что тот, кто его достиг, никогда более не воплотится в мире и не будет подвержен порождаемым им страданиям. Иными словами, существо доктрины Будды сводилось к тезису, который повторялся во многих проповедях: все, что не способствует достижению нирваны, не должно быть объектом сосредоточения.

Когда Будду спрашивали о природе мира, его происхождении и законах, он, как свидетельствует традиция, отвечал «благородным молчанием». Этот своеобразный ответ вызвал глубочайшие разногласия среди исследователей буддизма. Предлагались самые различные интерпретации. Согласно текстам канона, Будда объясняет свое нежелание высказываться по данным вопросам тремя причинами: эти проблемы непосредственно не связаны с практическими вопросами человеческой жизни, не вытекают из положений доктрины, наконец, не способствуют прекращению страданий. Собственно, третья причина обосновывает первые две. Учение не связано с «абстрактной проблематикой» именно потому, что его единственная

цель — определение пути, ведущего индивида к «освобождению». Будда иллюстрировал свой взгляд такой метафорой: человек, в теле которого застряла стрела, должен стараться извлечь ее, а не тратить время на размышления по поводу того, из какого материала она сделана и кем пущена.

Может быть названа и еще одна причина нежелания буддистов вступать в споры, касающиеся законов развития и существования мира,— острое соперничество раннего буддизма с аджівикизмом и другими шраманскими доктринами. Если, как отмечалось, вопросы метафизики этими школами разбирались, то этические проблемы фактически игнорировались: провозглашаемый ими беспредельный фатализм сводил на нет само понятие свободы воли индивида. Буддизм, по-видимому, сознательно противопоставлял себя этим течениям. Не занимаясь специально вопросами метафизики, он переносил центр тяжести на этику. Именно она и весь комплекс проблем, связанных с нормами человеческого поведения, оставляли широкие возможности для разработки той или иной системы предписаний. Этим порождался тот дух практицизма, которым пронизан весь ранний буддизм.

Но неверно было бы говорить, что данное учение не рассматривало ни одного положения, имеющего отношение к проблемам мироздания. Прежде всего был выдвинут принцип, получивший название «теории зависимого происхождения» (санскр., пратитья-самутпада). Он заключается в утверждении всеобщего закона относительности: каждая вещь возникает под воздействием другой вещи и сама предопределяет появление третьей. Нет ничего абсолютно постоянного, все изменяется и подчинено принципу причинности. Отсюда делался и чрезвычайно важный доктринальный вывод об отрицании индивидуальной души (доктрина анатты). Вообще-то нет прямых оснований думать, что этот взгляд восходит непосредственно к «первоучителю» буддизма.

Изначальной в истории буддийской мысли можно считать лишь идею «всеохватывающей причинности». Однако, распространяя данный принцип на человека, его психику, буддизм приходил к идее расчлененности ее на ряд взаимосвязанных состояний. В результате единство личности, а следовательно, и личность как таковая отвергались в самой категоричной форме.

В дальнейшем этот тезис становится общим для всех буддийских школ. Здесь вводится термин анатман (не душа), заменивший традиционное для брахманизма понятие джива. Разумеется, буддисты не отвергали реальности индивидуального «я» в качестве конкретного явления, известного из опыта, но стремились доказать его искусственный и условный характер. Признавалось, что инвидидуальное «я» — один из моментов повседневного восприятия жизни — при последовательном анализе оказывается разделенным на ряд качеств и состояний, т. е. в конечном счете иллюзией.

Буддизм отчетливо формулирует свое расхождение с остальными направлениями и школами. Не ограничиваясь отрицанием души, он вводит новое понятие, которое должно правильно определить то, что в других доктринах ошибочно именовалось «душой». Этим понятием становится *сантана* (букв. поток, последовательность). Выбор слова сам по себе чрезвычайно показателен. По учению буддизма, личность — лишь ряд взаимосменяющих друг друга состояний, но она остается, хотя бы частично, чем-то единым и все ее элементы сохраняют связь между собой. Это происходит, учил Будда, благодаря некоей внутренней силе *(прапти)*, обеспечивающей ее целостность и удерживающей в равновесии комплекс, который включает явления трех типов. К первому относятся физические характеристики организма (отдельные части, функции и т. д.), ко второму — ментальные свойства личности (сознание, эмоции, восприятия — психика в широком смысле слова), к третьему — внешние предметы и явления, рассматриваемые в той мере, в какой они воздействуют на ментальные аспекты сантаны (впечатления, воспоминания, воображение и другие психические категории, отражающие опыт, который возник от общения с окружающим миром).

Эти три типа явлений вступают между собой во взаимодействие и как бы растворяются друг в друге благодаря прапти. Так создается сантана, т. е. та разноплановая, сложная, неоднородная конструкция, которая в обычной жизни именуется личным «я». Буддийское представление оказывается несравнимо более трудным для понимания, чем представления иных систем; это в немалой степени объясняется тем, что психологические мотивы занимают исключительное место в доктрине раннего буддизма.

Несомненно, Будда хорошо знал учения, распространенные в его время, и полемизировал с ними. В брахманистском тезисе о единой и целостной душе он усматривал противоречие принципу изменчивости и бренности мирской жизни. Если душа столь очевидно реальна, то почему отказывать в реальности и значимости прочим сущностям, которыми привыкло оперировать сознание рядового человека? В одной из сутр «Самьютта-никаи» эта мысль развивается так: обычно говорят,

что тело изменчиво, а душа постоянна, но при более пристальном взгляде на общеизвестные факты опыта создается совсем иное впечатление. Тело меняется относительно медленно, оно способно жить почти столетие, душа же (психическое состояние индивида) преобразуется ежемгновенно. Где же постоянство? Именно наблюдение над психикой личности скорее всего наводит на мысль о всеобщей изменчивости и иллюзорности.

Представление о сантане служит в буддийской доктрине предпосылкой к своеобразному восприятию идеи кармы. Смерть есть неизбежное прекращение сантаны, «приостановка потока», причем прежние связи рвутся и целое окончательно распадается на элементы. Однако действия и интенсивные психические напряжения, вызванные прекратившейся сантаной, не исчезают вовсе, они предопределяют изменения в элементах и сказываются на особенностях новых «потоков» (сантан), которые опять и опять возникают в непрерывном круговороте бытия. В этом смысле новое существование — результат событий, отмеченных в предыдущем. Конечно, подобная идея очень далека от брахманистского представления о непрерывных перевоплощениях конкретных людей и других живых существ, но последующая буддийская традиция, прежде всего та, что была зафиксирована в произведениях нефилософского характера, вполне приняла это представление. Так, в джатаках (назидательных рассказах о «прежних рождениях» Будды) данная идея выступает в самом прямолинейном «брахманистском варианте».

Как же буддисты объясняли природу и суть перерождения, утверждая одновременно иллюзорность души и индивидуального «я»? Наиболее точный ответ можно получить, обратившись к тем образным сравнениям, с помощью которых описывается эта идея. Когда двигающийся шар, поясняет, например, Буддхагхоша, сталкивается с другим шаром, он как бы передает ему свое движение, движется теперь уже второй шар, первый же останавливается. Точно так же и с личностью человека (вернее, с сантаной): смерть прекращает существование индивида, но совершенные им дела воздействуют на новые существования.

В «Милинда-панхе» — сочинении, воспроизводящем диалог индо-греческого царя Менандра (Милинды) с мудрецом Нагасеной (оно дошло до нас в переводе на пали, сделанном на Цейлоне в начале новой эры), приводится несколько иных метафор. Когда от одной лампы зажигают другую, невозможно рассмотреть частицы, переходящие от светильника к светильнику, но пламя принимает уже иную форму. Подобно этому, знания и опыт, воспринятые учеником от учителя, продолжают мысли и впечатления ранее живших людей. Процесс не имеет конца, несмотря на то что его выразители обречены на смерть. Хотя такого рода аналогии не являются четкими формулировками, они прекрасно передают суть этой части буддийского учения, для которого идея изменчивости и непрерывного движения жизни в ходе перерождения была несравненно более важной, чем конкретный ответ на вопрос, что непосредственно движется и изменяется.

Концепция «расчленения личности» легла в основу позднейшей метафизики буддизма, центром которой стала так называемая теория дхарм. Речь идет о комплексе психических первоэлементов, составляющих, по мнению буддистов, всякое восприятие (внешний мир считался проекцией внутренних ментальных состояний). По-видимому, учение о дхармах возникло уже после Будды и развивало раннюю концепцию всеобщей изменчивости. Согласно этому учению, дхармы непостоянны, мгновенны; соединяясь друг с другом, они порождают то движение состояний, которое и называется жизнью. Все процессы реального мира распадаются на отдельные, мгновенно появляющиеся и исчезающие комбинации дхарм (на языке пали дхамм). Детальная разработка «теории дхарм» отражает новую стадию в развитии буддизма, стадию, когда сложные философские проблемы стали занимать в нем значительно большее место.

Допустимо предположить, что в создании этой теории определенную роль сыграли и некоторые добуддийские традиционные представления. Уже в упанишадах выявляется тенденция к расчленению понятия «индивидуальная душа». Совершенно в духе буддийского учения выдвигается положение, по которому в момент рождения составляющие ее элементы совмещаются в едином целом; смерть выражается в их высвобождении, а новое рождение — в их следующем сцеплении. Отсюда напрашивается вывод, что буддийское представление о сущности индивидуального «я» было известно и мудрецам упанишад (некоторые исследователи склонны видеть в этом проявление некоего «добуддийского буддизма»), однако в конечном счете победил традиционный взгляд, провозглашавший понятие джива одним из кардинальных в ортодоксальной системе, идеи же, в дальнейшем развитые буддизмом, были исключены как противоречащие общей концепции. С этим, возможно, связана резкость, с которой ее приверженцы критиковали брахманистский взгляд на природу души и отстан-

вали собственную доктрину анатты. В данном вопросе позиции двух учений были почти полярные, и последующая полемика только закрепила их кардинальное расхождение.

Развитие буддийской доктрины сопровождалось, таким образом, сложными теоретическими спорами, затрагивавшими и многие аспекты самого учения, и положения, выдвигавшиеся его идейными оппонентами. По-видимому, главным противником буддийской школы выступал брахманизм с его четко разработанной космогонией, теорией цикличности, эволюции и угасания мира и с не менее ясно выраженным представлением о неизменной, присутствующей в каждом существе индивидуальной душе — дживе. Больше всего споров возникало вокруг вопросов о постоянстве или непостоянстве всего сущего, реальности или нереальности души. Расхождения по этим вопросам прослеживаются уже на заре буддийской религии — в «Брахмаджала-сутте» (части «Дигха-никаи») подобные высказывания приписываются самому Будде — и много веков спустя к той же полемике возвращается Нагарджуна (около II в.), она воспроизводится также в позднейших сочинениях махаянской традиции.

О напряженности споров свидетельствует «Брахмаджала-сутта», где говорится, что Будда, возражая своим оппонентам, излагал 62 концепции о природе души. Это показывает также, что буддизм формировался не изолированно от современных ему систем. Его теоретики проявляли глубочайшую осведомленность о центральных принципах своих непосредственных или потенциальных противников. Трактовка оспариваемых принципов остается в каноне, разумеется, вполне буддийской. В этом нет ничего странного. Изложение основных идей доктрины дошло до нас благодаря очевидному преобладанию буддизма — положение, характерное для эпохи Маурьев и последующих веков. На заре развития буддийского учения ситуация была иной. Оно не имело решающего преимущества, и проповедники его должны были кропотливо разбираться в аргументах конкурирующих систем. Однако эти аргументы мы можем рассматривать теперь лишь сквозь призму буддийского восприятия. Тем не менее даже тенденциозная запись свидетельствует, что буддисты вынуждены были вести борьбу с представителями других мировоззренческих школ. Такое положение сохранялось и при Ашоке. Не удивительно, что относительно поздно зафиксированный на пали канон много места уделяет разбору небуддийских доктрин.

Иной характер носила полемика, отраженная в текстах ма-

хаянской традиции. Многие из соперничающих течений в тот период уже потеряли прежнее значение. Тем не менее Нагарджуна вновь воспроизводит отдельные их тезисы. Это обстоятельство может быть объяснено двумя причинами. Допустимо предположить, во-первых, что ряд более ранних доктрин еще пользовался некоторым влиянием, во-вторых, что сами буддисты не сразу сформулировали свои основные концепции. Их доктрина прошла сложный путь внутренней кристаллизации, когда осмысление различных небуддийских тезисов считалось чрезвычайно существенным.

Доводы, приводимые буддистами против своих идейных противников, отличаются большим разнообразием, что объясняется скорее всего характером аудитории, которой предназначался тот или иной текст. В этом обилии доводов нетрудно увидеть следы эволюции доктрины и ее отдельные сектантские ответвления.

Наиболее частой темой дискуссий был вопрос о постоянстве или непостоянстве мира. Первый из возможных ответов на него критиковался буддистами со всей категоричностью. Взгляд, который вызывал резкое несогласие, имел нечто общее с идеями философской школы санкхья, утверждавшей извечное существование материальной основы явлений — пракрити. Метод аргументации кажется весьма своеобразным. Представление о безначальности и неуничтожимости мира, говорится в сутрах, возникает благодаря способности человека помнить свои прежние рождения, способности, развиваемой с помощью йоги. Речь идет, по-видимому, не о духовных упражнениях, предписываемых буддизмом, а о той психической тренировке, которая практиковалась в других системах (в ортодоксальной, а также в джайнизме) и которую буддисты находили одновременно и недостаточной и неправильно ориентированной.

Память о прошлой жизни, не соединенная с истинным знанием, утверждают тексты, заставляет человека считать земную жизнь чем-то извечным и неизменным и тем самым верить в неуничтожаемость мира. Подлинная же истина, постигаемая в нирване, открывает, что перерождения и сопутствующие им факты внешнего существования — лишь результат внутренней активности индивида, его неугасших желаний. Человек, таким образом, сам является причиной своих земных страданий, длящихся на протяжении всей «цепи перерождений», внешний же мир — только проекция внутреннего состояния индивида, его неугасших страстей и затуманенного ложными мыслями ума.

Опровергалось также и представление о вечности души, для чего опять использовалась идея кармы. При наличии «единой и неизменяющейся души» трансформация существа, бывшего в прошлом рождении животным, а ныне явившегося человеком, была бы невозможна. Еще более показательно, что карма привлекалась для опровержения и противоположной точки зрения. Если считать, что мир и душа нереальны в абсолютном смысле слова, то между состояниями, через которые индивид проходит в процессе перерождений, не может быть никакой связи. Карма же, понимаемая создателями канона как некая универсальная причинность, несовместима с этим.

Иначе говоря, согласно буддийским воззрениям, и мир и душа — «относительно реальны»; здесь, по существу, уже заложена развитая в махаяне идея всеобщей относительности. В высшей степени характерно, что, полемизируя с брахманизмом, буддизм обращается к введенной этим ортодоксальным учением теории кармы, но толкует ее в совершено ином, собственно буддийском духе.

Отношение буддизма к брахманистской системе во всей ее сложности можно проследить на примере трактовки ведийского пантеона. Когда, гласит традиция, молодой брахман Сангарава спросил Будду, существуют ли боги, тот ответил утвердительно. Божества включены в число *анусмрити* (представлений, о которых регулярно должен вспоминать верующий).

В «Ангуттара-никае» прямо говорится, что, сосредоточивая на них свою мысль, человек достигает очищения. В духе традиционной для брахманизма склонности к тенденциозным этимологиям буддисты трактовали слово deva (божество) трояко: тот, кто сияет; тот, кто предается игре и наслаждению; тот, кто приносит дары,— причем стремились объединить все значения в некотором едином комплексе.

В каноне сохранились отрывки, указывающие на признание ведийских божеств и подчеркивающие необходимость их почитания. Так, рассказывая о положении племени ваджей, Будда отмечал, что их процветание и могущество зависит от выполнения семи условий, в том числе от почитания культовых мест и приношений даров божествам. Власть последних над природой, согласно буддизму, исключительно велика. Они, например, вызывают дождь. В одном из текстов повествуется о том, что небожители намеренно останавливают ливень, дабы монах, случайно оказавшийся без крыши над головой, не был им застигнут.

В сутрах фигурируют практически все основные боги ведийского пантеона, хотя их атрибуты и меняются. Даже буддийская этика иногда выглядит примиренной с традиционным культом: указывается, что верующий, неукоснительно соблюдая моральные заповеди Будды, может после смерти достичь ранга божества.

Чрезвычайно интересно, что не только официально признанные брахманизмом объекты почитания проникли в буддизм, но и народные верования. Буддисты-миряне обращаются к луне, когда жаждут потомства или мечтают о рождении сына-наследника, с этой же целью они поклоняются дереву ньягродха, точнее — духу (*якшу*), обитающему в нем. Судя по «Дигхе-никае», к духам взывали даже монахи. В одной буддийской легенде рассказывается, что дух дерева, увидев скитающегося в лесу, но все еще помышляющего о мире монаха, преподал ему урок подлинно буддийского отношения к ценностям жизни, в результате чего тот, осознав свои заблуждения, встал на «путь истины».

Из сказанного может создаться впечатление, что буддийское представление о божествах в принципе довольно близко к брахманистскому. В действительности это отнюдь не так. Прежде всего, по буддийской доктрине, божества могущественны только в мирских делах, в достижении же главной религиозной цели — нирваны — они не способны оказать помощь, ибо стоят ниже *архатов* (тех, кто достиг нирваны). Они такие же существа, как и люди, но наделены большей властью, помнят о прежних воплощениях, не подвержены болезни и т. д. Они могут достигнуть нирваны и оставаясь богами, но никаких привилегий от этого не имеют.

Божества подчиняются закону кармы; этот взгляд, разделявшийся и брахманизмом, в буддизме получил особенно последовательное развитие: многие из небожителей превращаются в людей, заслуживших теперешнее свое положение прежними делами, основные боги ведийского пантеона олицетворяют лишь степень или стадию процесса духовного восхождения личности. Индра (Шакра), например, завершив предназначенные ему деяния, уступает место в мире богов смертному, принявшему тот же образ. Немало благочестивых людей в прошлом являлись в облике Шакры, и сам Будда в своих прежних рождениях был Индрой 36 раз.

Заимствуя ведийских богов, буддизм выказал полнейшее безразличие к их традиционным атрибутам и чертам. Характерная для ведизма связь каждого божества с той или иной сферой жизни и природы здесь совершенно утрачена. Боги

теряют индивидуальность и скорее напоминают обожествленных героев или святых, нежели представителей мира сверхъестественного.

Меняется и состав пантеона. Специфически буддийским божеством выступает Мара — бог чувственных желаний и бренных радостей сансары, всего того, что ведет к «духовной смерти». Его сопоставляют с ведийским Ямой. Мара искушает монахов, как искушал и самого Будду. Он соблазняет смертного наслаждениями и тем приковывает его к цепи перерождений. Мару окружает армия злых духов. Свойственная буддизму острота постановки этической проблемы проявляется здесь в том, что этот носитель зла занимает значительное место в данном вероучении, он своего рода дьявол буддизма. Брахманизм не знал подобного образа. Даже Рудра, по существу, амбивалентен: он не только карает, но и защищает человека. Столь яркая этическая направленность буддизма, не имевшая аналогии в ортодоксальной традиции, потребовала персонификации того, что противостояло его нравственному идеалу, создания зримого образа вселенского зла и включения его в пантеон. Мара должен был как бы оттенить моральную высоту Будды, и последний всегда одерживал нелегкую, но полную победу над искусителем.

Принятие прежних богов в новую религию объяснялось, видимо, двумя причинами: стремлением привлечь к себе тех, кто не был готов совсем отказаться от привычных верований и обрядов, а также желанием обратить старую систему в орудие торжества новой доктрины. Традиционные ведийские боги в буддийских текстах оказываются приверженцами Будды, взывают о помощи, почитают его. В каноне пересказывается известный ведийский сюжет о затмении, которое индийцы объясняли как нападение демона Раху на Сурью: демон поглощает светило и среди дня наступает ночь. В буддийском варианте Сурья молит Будду вступиться за него, и тот апеллирует к Раху. В конце концов последний идет к «владыке демонов» Вепачитте и просит его отпустить Сурью. Иначе, говорит он, «явится Будда и вселит в меня ужас». Здесь Будда выступает не только покровителем ведийских божеств, их заступником, но и могущественным властителем, которого боятся даже демоны.

Ведийские божества призваны были распространять новое учение. Брахма, как говорилось, оказывался самым ревностным его проповедником. Буддизм использовал подобные сюжеты для того, чтобы освятить собственную традицию, связав ее с одним из главных божеств брахманистского пантеона. Вместе с тем такого рода традиционные экскурсы в ведийскую мифологию должны были подчеркнуть, что новая религия не порывает с предшествующими верованиями, что она является наследником ортодоксальной традиции, а не ее непримиримым противником.

При этом буддизм, разумеется, отнюдь не довольствуется ролью продолжателя брахманизма. Во всех канонических текстах он рисуется гораздо более действенным, способным легко обуздать зло и защитить приверженцев своего учения. Сам Будда не включен в пантеон, он сохраняет черты творца новой доктрины и человека, не чуждого радостям и страданиям; в то же время он выше богов, главенствует над ними и исполняет роль арбитра в их распрях и свершениях. Поскольку, согласно доктрине, каждый, достигший нирваны, становится Буддой (а эта цель в принципе не закрыта ни для одного из верующих), то перед последователем его как бы открывался путь к свободе от тирании прежних божеств и даже к власти над ними.

Ведийские боги, утратив в буддизме многие из своих исконных качеств, приобрели несвойственные им черты. Индра, например, из неистового воителя превращается в носителя морали. Победив и пленив в битве владыку демонов Вепачитту, он не мстит ему, но, напротив, излагает ему идеи буддийской этики, прощает его и отпускает на свободу. Все божества объединяются в группы, причем лишь низшие из них наделены телом и предаются удовольствиям. Высшие же являют собой идеал святости, глубочайшего религиозного сосредоточения. Следовательно, созданный ранним буддизмом пантеон весьма своеобразен, он не столько воплощает в себе идею «верхнего мира», населенного могущественными и бессмертными существами, сколько служит доступной пониманию рядового человека иллюстрацией доктринальных положений этой религии.

В сутрах постоянно подчеркивается, что божества — не самое высшее из того, к чему может стремиться мысль верующего. Даже над Брахмой, главным среди них, существуют другие миры, к которым он не имеет доступа. Обитатели этих недостижимых сфер — «освобожденные существа», погруженные в созерцание,— сильнее богов, но они слишком отрешены, чтобы вмешиваться в дела мира. Позицию буддизма по отношению к личным божествам и пантеону в целом можно было бы определить как «относительное признание». Небожители могущественны и важны лишь в ограниченной сфере мирского бытия. В каноне постоянно повторяется, что только

рядовые верующие нуждаются в них, монахам они уже не нужны.

Принимая некоторые из брахманистских представлений о мире богов, буддизм последовательно, иногда резко отрицает идею возникновения вселенной в результате деятельности бога-творца. Эта идея, по заявлению самих буддистов, противоположна всем кардинальным положениям их доктрины. Брахманы твердят о Создателе, но никто никогда не видел его, отмечается в одной из сутр. Как же можно находить высшую цель в духовном единении с ним? Не значит ли это готовить лестницу, чтобы подняться на верхний этаж дворца, хотя никому неизвестно, где он расположен и какова его высота? Люди, стремящиеся к всеединому богу, подобны юноше, который хочет жениться на девушке, но не знает ни ее имени, ни рода, ни места, где она живет.

Канонические тексты ставят и другие вопросы, призванные подчеркнуть неубедительность брахманистской концепции миросоздания: разные школы называют творцов, какое же имя истинно? Или: мир полон страдания; если он создан Ишварой (Брахмой), то творец был либо не всесилен, либо исполнен зла — ведь ввергнув существа в полную бедствий сансару, разве не должен был он спасти их от нее?

В качестве самого веского довода они выдвигают положение, согласно которому вера в Ишвару как творца вселенной разрушает представление о моральной ответственности индивида. Раз все создано кем-то, этот «кто-то» и предопределяет каждое — пусть самое незначительное — событие. В таком случае человек оказывается лишь производным от некоей высшей воли. Иными словами, ни для морали, ни для заповедей или правил поведения, ни для праведного пути места в жизни не остается, утверждали проповедники. Буддизм усматривает в тезисе о вселенском творце вызов самой сути своей доктрины и, естественно, отвергает его в категоричной форме. «Дигха-никая», как бы подводя итог буддийскому учению о божествах, говорит: нам видимы на небе солнце и луна, в других пространствах и сферах находятся тысячи и тысячи солнц и лун. И Брахма, почитаемый в этом мире, тоже не единственный, тысячи иных верховных божеств царствуют в неизвестных нам областях вселенной; подобно Брахме, они рождаются и исчезают, и ни один из них не обладает всемогуществом.

Исключительная последовательность, с которой буддизм отрицал веру во всесоздателя, дала основание многим исследователям называть данное учение атеистическим и не считать его религией. На наш взгляд, неправомерно относить буддизм (даже ранний) к течениям атеистическим. Против этого свидетельствуют и факты признания ведийских божеств, и создание собственно буддийского пантеона, и та исключительная роль, которая приписывается личности «первоучителя».

Будда, хотя и не является богом в традиционном смысле, изображается существом, наделенным сверхъестественными качествами, способностью творить чудеса, главенствовать над богами. Кроме того, обожествленный создатель учения в позднем буддизме выступает также уже и правителем вселенной.

Нет сомнения и в том, что буддизм с ранней стадии своего развития являлся религией, ибо в качестве идеала утверждал религиозную цель — нирвану. Средства ее достижения (медитация, йогические упражнения и т. д.) тоже носили сугубо религиозный характер. *Архаты* (освобожденные) удостаивались религиозного почитания, Будда выступал объектом религиозного поклонения. Одним из краеугольных камней системы считается вера *(шраддха)* в первоучителя и его всезнание. «Маджджхима-никая» прямо называет шраддху основой совершенствования индивида, ведущей к достижению нирваны, для тех же, кто не порывал с мирской жизнью,— единственным средством спасения. В дальнейшем она становится важным фактором психологической тренировки монахов. С течением времени многие элементы традиционной религии, принятые буддизмом (паломничество к святым местам, строительство культовых сооружений — ступ, чайтьий и т. д.), стали играть все большую роль. В «северном буддизме» (махаяне) тенденция к обожествлению Будды и созданию пантеона, значимого не только для мирян, но и для монахов, получает полное развитие.

Принципиальным положением буддийской доктрины служит идея «срединного пути» — постоянной приверженности некоей линии, одинаково удаленной от двух полярных точек. Уже в трактовке аскетизма сказался этот чисто буддийский подход: аскетизм не отвергался, но и не принимался полностью. Мысль о том, что следует избегать крайностей, была, по преданию, высказана Буддой в его первой проповеди и потом бесконечно варьировалась в канонических сочинениях. Она же непременно присутствует и в теоретических построениях. Буддисты всегда гордились тем, что занимают «среднюю позицию» по отношению к другим системам. Подобная приверженность к «середине» остается характерной чертой буддий-

ской доктрины на всем протяжении ее исторического развития.

Большинство исследователей видит в буддизме пессимистическое учение, отрицающее земную жизнь и ее радости, однако среди буддологов есть и такие (например, Ж. Пшылуски), которые находят в нем оптимистическое начало, гедонизм, культ наслаждений. Это поразительное разногласие во мнениях нельзя назвать случайным. Буддизм неуклонно проводит «среднюю линию», одинаково осуждая крайности и мирского жизнелюбия и аскетического умерщвления плоти. На фоне джайнской морали буддийский путь мог показаться доктриной жизнелюбия и «мирских удовольствий». В действительности же буддийское учение, провозгласившее монашество высшим статусом индивида, никак не может быть названо «религией гедонизма».

Идея «срединного пути» никогда не подвергалась сомнению в буддизме, однако практически она значительно трансформировалась в процессе его эволюции. Так, в махаяне все больше места уделяется чисто религиозной практике: медитации, йогическим упражнениям, аскетическим подвигам. И это уже не соответствовало изначальным принципам данной системы.

Приведенные сведения позволяют поставить вопрос об общем характере раннего буддизма как целостного учения, точнее, той части доктрины, которая дошла до нас в палийском каноне. Несмотря на огромную по объему литературу по истории раннего буддизма, ученые не единодушны в определении его общего характера. Во многом это объясняется тем, что собственно философские части канона стали объектом внимания исследователей значительно позднее его разделов, касающихся этических наставлений, правил поведения, предписаний для монахов и т. п. Не удивительно, что мнение буддологов старшего поколения (Г. Ольденберг, Л. Валле-Пуссен, Т. Рис-Дэвидс), утверждавших, что «первоначальное учение» сводилось лишь к этике, оказывало влияние на развитие буддологии и в дальнейшем.

Разумеется, не следует оспаривать тот вполне очевидный факт, что в проповедях Будды и наиболее древних текстах собственно этический элемент был преобладающим, но этикой не исчерпывалось содержание столь сложного и многопланового явления, каким предстает ранний буддизм. В каноне имеются и философские тексты; кроме того, параллельно с палийскими сочинениями тхеравадинов создавались трактаты позднехинаянских школ на санскрите. Существенно, что в

этот период различные направления в буддизме предлагали неодинаковое решение философских вопросов, тогда как в интерпретации собственно религиозных и этических категорий наблюдалось определенное совпадение во взглядах.

Уже в первые века истории буддизма появляются произведения, специально посвященные трактовке мировоззренческих вопросов, создается «буддийская философия», причем с каждым новым столетием роль философского умозрения в этом учении становится все более значительной.

При сопоставлении буддизма с другими религиозными течениями Индии и Средиземноморья ученые подчеркивали повышенное внимание буддийских проповедников к психологической тематике. Весьма последовательно данную точку зрения развил известный русский буддолог О. Розенберг в труде «Проблемы буддийской философии» (Петроград, 1918). Большинство религий, считал Розенберг, задавались прежде всего вопросом, как человек должен действовать, буддизм же переносил центр тяжести на самого человека, на его личность. Самопознание — основная цель всех конкретных изысканий буддийских философов: внешний мир, если и признается относительно реальным, то лишь как некая проекция психической деятельности индивида вовне. Будучи оторванным от порождающего его человеческого сознания, мир обращается в фикцию. Подобная тенденция действительно весьма четко прослеживается в трудах мыслителей махаяны, однако приписывать ее буддизму эпохи палийского канона едва ли правомерно.

Ранний буддизм уже в начальный период своей истории породил обширную философскую литературу. Анализ ее, несомненно, важен для выявления закономерностей развития философской мысли в древней Индии.

Конечно, собственно мировоззренческий аспект хинаяны в практическом преломлении был почти не связан с кругом этико-религиозных идей, сформулированных в древнейших частях канона. Постепенно этическая проблематика отходила на второй план, и все большее значение приобретала разработка философских проблем, которые буддизм противопоставлял концепциям религиозно-философских школ, развивавшихся в рамках ортодоксальной традиции.

Только в первый период существования буддизм выступал в качестве единой, внутренне однородной системы. Согласно традиции, сразу же после смерти Будды в Раджагрихе состоялся собор его приверженцев, обсуждавший дальнейшие судьбы учения. Историчность данного собрания подвергается в

науке серьезным сомнениям. Однако многочисленные ссылки на него, находимые в индийских текстах, а также в тибетских и китайских переводах, позволяют допускать реальность каких-то разногласий в буддийской общине. Освещение этих событий различными сектами интересно прежде всего с точки зрения развития доктрины в целом, а не с позиции решения вопроса об историчности собора и выявления конкретных условий, в которых идейные разногласия впервые проявились.

Тексты, оставленные многими школами буддизма, воспроизводят следующий рассказ: после кончины Будды один из его приверженцев, Упананда, говоря о возникших в общине противоречиях, объяснял их деспотическим характером «учителя». Его практические наставления были законом для монахов, теперь же, заявил Упананда, последние более свободно определят свой путь. Очевидно, в этом эпизоде проявилась обозначившаяся уже тенденция не скрывать разногласий в понимании сущности учения и предоставить каждому из складывавшихся течений развиваться самостоятельно. Вероятно, с тем же связан и другой рассказ: после смерти Будды записи его проповедей, сделанные на бамбуке или шелковых свитках, были собраны вместе и объявлены не подлежащими критике. Это значит, что непосредственные ученики Будды пытались сохранить восходящее к нему ядро учения, опасаясь, возможно, что в процессе дробления буддийского движения на отдельные секты начальные идеи будут утрачены или подвергнутся противоречивым толкованиям. О данном факте свидетельствуют поздние сочинения (даже созданные через тысячелетие), которые стремятся обосновать расхождения в трактовке правил поведения монахов (виная) и доктринальных положений учения (дхарма).

Второй собор буддистов состоялся, по преданию, спустя столетие после первого. Здесь разногласия в вопросах винаи проявились вполне отчетливо. После собора, гласят тексты, определялось пять школ, главными среди которых были стхавиравадины, яростные защитники первоначального учения и ревнители замкнутости монашества, и махасангхики, стоявшие за более широкое толкование доктрины. В дальнейшем расхождение завершилось разделением буддизма на две фактически самостоятельные религии: хинаяну и махаяну.

Третий собор, относимый к периоду царствования Ашоки, имел чрезвычайно важные для истории буддизма последствия: буддийские миссионеры были направлены в соседние страны. Географически влияние основных школ распределялось таким образом: тхеравадины (стхавиравадины) были

сильны прежде всего на юге Индии и позже перенесли свой центр на Цейлон, откуда со временем проникли в различные страны Юго-Восточной Азии. Махасангхики обосновались преимущественно в Магадхе и в районах Западной Индии. В первые века нашей эры все больший вес приобретает секта сарвастивадинов, учение которой представляло переходный этап от хинаяны к махаяне. Ее оплотом становятся Матхура и Кашмир. В кушанскую эпоху, а возможно, и раньше, махасангхики и сарвастивадины появляются в Афганистане, а затем и в Средней Азии. Далее их миссионеры направились на восток и достигли Китая. Впоследствии преобладающим буддийским направлением здесь стала махаяна.

На территории Индии обе ветви сосуществовали практически до момента окончательного упадка буддизма. К поздней древности относится ряд важных доктринальных сочинений хинаянских сект. Серьезным вкладом в общебуддийское философское наследие были составленный Васубандху труд «Абхидхармакоша» (IV в.) и произведения крупнейшего комментатора палийского канона Буддхагхоши (V в.). Собственно в Индии границы между южным и северным буддизмом стираются к началу средних веков. Центр ортодоксальной хинаяны перемещается на Цейлон (Шри Ланка).

Глава шестая

«БХАГАВАДГИТА» И ЕЕ РОЛЬ В РАЗВИТИИ ИНДИЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ

«Бхагавадгита» («Песнь о Бхагавате») — поистине уникальное явление в истории индийской культуры. Судьба ее оказалась необыкновенно счастливой: поэма привлекала особое внимание мыслителей и религиозных деятелей; по существу, все видные авторитеты индуизма считали своим долгом составить комментарий к ней или по крайней мере высказаться по принципиальным вопросам изложенного здесь учения. Европа познакомилась с текстом поэмы сразу же, едва лишь начала зарождаться научная индология. Первый перевод, выполненный Ч. Уилкинсом в 1785 г., вызвал огромный интерес не только специалистов, но и писателей, поэтов, философов. О Гите с восхищением отзывались Гете, Гегель, Шопенгауэр. Ее исследованием занимались многие корифеи западной индологии — Х. Лассен, Э. Бюрнуф, Э. Сенар, Л. Валле-Пуссен, С. Леви, Э. Ламотт, Ф. Эдджертон.

В России о Гите узнали вскоре после публикации Уилкинса: Н. И. Новиков издал перевод (сделанный с английского А. А. Петровым) уже в 1788 г. Последний по времени и один из самых удачных в русской и мировой санскритологической традиции переводов принадлежит Б. Л. Смирнову, снабдившему его содержательными примечаниями.

В современной Индии литература, посвященная этому памятнику, настолько обширна, что изучение ее можно считать самостоятельной областью индологической историографии.

В течение довольно длительного периода была известна лишь одна версия Гиты — та, которую использовал Уилкинс. В дальнейшем выявились еще две рецензии текста («кашмирская» и «яванская») и было установлено (на основании тщательного анализа «Махабхараты») существование версии, не дошедшей до нас. Допустимо предположить, что число рецензий было даже бóльшим: случаи бесследного или почти бесследного исчезновения отдельных вариантов какого-либо сочинения отнюдь не единичны. «Яванский» текст, относящийся примерно к X в., представляет собой краткое изложение на древнеяванском языке содержания поэмы. «Кашмирская рецензия», хотя и породила собственную комментаторскую традицию (весьма, впрочем, недолгую), мало отличается от основной версии, превратившейся после комментариев к ней крупнейшего идеолога индуизма Шанкары в строго канонизированный текст.

Гита, вышедшая за пределы Индии, оказала влияние на культуру не только Юго-Восточной Азии, в XVI в. был сделан перевод этого текста на фарси, а затем памятник получил известность и в арабском мире.

Вопрос о времени создания основной версии поэмы и о ее композиции послужил предметом научных споров и вызвал к жизни множество противоречивых оценок. В 1905 г. вышло в свет исследование немецкого санскритолога Р. Гарбе, в котором была сделана попытка вычленить в Гите два разных произведения: ранний религиозный трактат, прославлявший верховное божество, а также значительно более позднее и принципиально новое сочинение, излагающее пантеистическое учение веданты. Гарбе утверждал, что между двумя этими памятниками нет никакого родства: текст первого был механически включен во второй, который к тому же подвергся интерпретации в откровенно тенденциозном духе. Ученый указал, какие именно части произведения принадлежат к ее начальному слою, и выделил 528 «древнейших» шлок (двустиший) из 700. Немецкий индолог Р. Отто считал «подлинными» лишь 132 шлоки, а весь остальной текст — позднейшей интерпретацией.

Подобный взгляд на Гиту разделяли и другие западные ученые, однако многие, и среди них Л. Валле-Пуссен, Ф. Эджертон, Э. Ламотт, придерживались противоположной точки зрения. По их мнению, памятник потому сыграл столь значительную роль в истории индийской мысли, что объединил различные религиозно-философские тенденции в период, совпадающий с созданием главных сочинений раннего буддизма, придал иную форму идеям ортодоксальной традиции, позволив ей тем самым успешно конкурировать с чрезвычайно сильными идейными оппонентами. Гита представала, таким образом, не сборником разновременных отрывков и интерполяций, но целостным произведением, скрепленным единой концептуальной нитью. В работах этих индологов (особенно в ставшем классическим небольшом исследовании Э. Ламотта, написанном

еще в 1929 г. как своего рода ответ Р. Гарбе) были критически рассмотрены все аргументы защитников теории «двух слоев».

В результате длительного изучения, проведенного сторонниками «единой Гиты», концепция Гарбе оказалась полностью опровергнутой. (Автор опубликованного в 1969 г. фундаментального труда Р. Зэнер в общей оценке памятника целиком примыкает к Л. Валле-Пуссену и Э. Ламотту). Это не означает, что Гита в период своего возникновения приняла именно тот вид, в каком сохранилась до нас. Добавления и переделки, разумеется, были, тем более что она входит в качестве вводной части в VI книгу великой эпической поэмы, изустно передававшейся из поколения в поколение и подвергавшейся редакторской обработке. Однако центральная идея текста, его внутренний смысл, все то, что можно назвать духом произведения, очевидно, присутствовало уже в первоначальном варианте.

Проблема создания «Бхагавадгиты» неотделима от вопроса о судьбе «Махабхараты». По поводу их хронологического соотношения существуют самые противоречивые мнения. В настоящее время наиболее приемлемой представляется точка зрения, согласно которой Гита появилась раньше большинства книг эпоса. Вероятная датировка самого древнего ее пласта — IV—III вв. до н. э., хотя сам текст был, очевидно, оформлен значительно позднее. Крайне примечателен факт включения произведения, бывшего по сути религиозно-философским трактатом, в народную эпическую поэму, ведь сюжетная связь его с главной темой «Махабхараты» весьма условна.

В повествовании о вражде Кауравов и Пандавов, завершающейся грандиозной битвой на Курукшетре, имеется следующий небольшой эпизод: один из пяти братьев Пандавов, Арджуна, увидев на поле брани сородичей, готовых вступить в братоубийственную войну, отказывается сражаться и обращается за советом к своему наставнику в военном искусстве — Кришне. Последний указывает ему на долг кшатрия, запрещающий уклоняться от сражения. Арджуна признает его правоту и вступает в бой. Впрочем, в самой Гите события, связанные с сюжетной канвой «Махабхараты», упоминаются лишь в первых главах поэмы. Ее основное содержание — диалог о назначении человека, существе морали, соотношении мирского и божественного. Кришна, один из многочисленных героев эпоса, превращается здесь в земное воплощение всемогущего божества Бхагавата. Его советы — не просто ответ

на вопрос о правой и неправой битве, а идейно насыщенное наставление, целая религиозно-философская доктрина. Поэма завершается «прозрением» Арджуны: он сознает себя уже не только воином, кшатрием, противником Кауравов, но ревностным адептом новой веры, в которую обратил его сам Бхагават, принявший образ Кришны.

В Гите в чрезвычайно лаконичной форме выражен весьма сложный комплекс идей и представлений. Однако грандиозная популярность ее, не имеющая аналогий в судьбе прочих сочинений такого же рода, в немалой степени определяется тем, что поэма стала частью эпоса. Вместе с остальными его книгами она непосредственно вошла в жизнь рядовых людей Индии, ее исполняли странствующие певцы и сказители. Она стала компонентом подлинно народной культуры, чему, разумеется, способствовали и ее высокие художественные достоинства.

Составленное из двустиший, это непростое, местами чрезвычайно трудное для понимания произведение тем не менее легко запоминалось. Одни воспринимали его лишь как эпизод из насыщенной событиями «Махабхараты», другие — как новое учение, дающее ответы на вопросы, касающиеся бытия мира и призвания человека. Заметим, что изложение философской доктрины в форме диалога между учителем и учеником, богом и человеком, царем и мудрецом, мужем и женой и т. д.— довольно распространенный в индийской литературе прием. Ведь и упанишады, и выдающийся памятник буддийской мысли — «Вопросы царя Милинды» («Милинда-панха») ставили серьезные мировоззренческие проблемы, используя форму диалога, но их известность не идет ни в какое сравнение с популярностью Гиты.

Формирование учения, зафиксированного в поэме, происходило в эпоху, когда сосуществовали такие разнородные религиозно-философские течения, как брахманизм упанишад, буддизм, джайнизм, учение аджживиков; в тот же период зарождаются философские школы санкхья и йога. Взаимодействуя с названными течениями и принимая некоторые их положения, Гита в то же время выступила с вполне самостоятельной и во многом оригинальной системой взглядов. Это была своего рода попытка реформы брахманистских идей в рамках ортодоксальной традиции для укрепления ее в условиях значительных перемен в социальной и духовной жизни. И потому подлинный характер учения Гиты можно понять лишь в сопоставлении его с идеями упанишад и реформаторских направлений и сект.

Текстологические исследования выявили, что поэма моложе ранних упанишад и по времени приблизительно соотносится с так называемыми средними упанишадами. Наибольшее число соответствий обнаруживается между нею и «Шветашватарой» и «Катхой». Такая преемственность вполне осознавалась и ее создателями. Она выражалась не только в сходстве многих доктринальных принципов и в употреблении одних и тех же терминов, но и в прямых, иногда почти дословных совпадениях.

Надо сказать, что параллели с упанишадами прослеживаются и в других частях «Махабхараты», однако в Гите число их настолько велико, что это никак нельзя объяснить лишь «общей идейной атмосферой» или просто хорошим знакомством ее авторов с отдельными сочинениями. Отрывки, текстуально повторяющие брахманистский источник, затрагивают кардинальные вопросы доктрины.

Так же как и в позднебрахманской литературе, в Гите утверждается реальность всеобъемлющего космического начала, порождающего все вещи. Собственно существует лишь «абсолют», предметы же внешнего мира — результат действия его магической, творящей силы — *майи* (слово неоднократно встречается в поэме, причем в том же значении, что и в упанишадах). Связь между ними не объясняется, говорится лишь о «проявленном» и «непроявленном» абсолюте (*вьякта* и *а-вьякта*). Знание возвращает мудрого к этому подлинному первоистоку. Аналогичным образом трактуется и «освобождение» — цель пути, ведущего от обычного состояния, в котором вещи кажутся реальными, к «религиозному просветлению», когда единственным существующим представляется Брахман (абсолют).

«Просветление» раскрывается в обоих памятниках как отсутствие двойственности. В нем исчезает различие между субъектом и объектом, почитающим и объектом почитания, бытием и небытием, даже между знанием и незнанием. Ведь и знание необходимо лишь до тех пор, пока есть незнание, пока индивид еще скован цепями сансары. «Шветашватара-упанишада» гласит: «Когда нет тьмы, то нет ни дня, ни ночи, ни сущего, ни не-сущего — [есть] лишь один, приносящий счастье (т. е. Брахман.— *Авт.*)» (IV, 18). Соответственно в Гите: «Безначален высший Брахман, он не определяется ни как сущее, ни как не-сущее» (XIII, 12) [1].

Вселенское начало неуловимо именно потому, что оно

[1] Здесь и в дальнейшем используется перевод Б. Л. Смирнова.

одновременно пребывает во всех вещах. Оно являет собой некоторую «тонкую сущность» мира, не распознаваемую обычным зрением: «Ни сверху, ни поперек, ни в середине никто не охватил его, нет подобного ему... Образ его незрим... Те, кто сердцем и разумом знают его, пребывающего в сердце, становятся бессмертными» («Шветашватара-упанишада», IV, 19—20). Сравним в Гите: «Вне и внутри всех существ, подвижный и неподвижный, он непознаваем... Он пребывает в сердце каждого» (XIII, 15—17).

Концепция кармы в Гите в полной мере сопоставима с толкованием кармы в упанишадах. Универсальность закона, обусловливающего новые воплощения деяниями в прошлых рождениях, признается во всех разделах поэмы. Карма всеобъемлюща, ей подвластны и боги: «Как, покинув старые одежды, человек берет новые, другие, так, покинув старые тела, входит Воплощенный в другие, новые» (II, 22). Подобных мест в Гите много, незначительные отклонения стилистического характера не меняют смысл исходного положения. Параллели в упанишадах многочисленны и разнообразны. Вспомним, например, «Брихадараньяку»: «Подобно тому как золотых дел мастер, взяв кусок золота, придает ему другой, более новый, более прекрасный образ, так и этот Атман, отбросив это тело, рассеяв незнание, претворяется в другой, более новый, более прекрасный образ...» (IV, 4, 4).

«Движение душ к освобождению» оба памятника передают, употребляя одинаковое сравнение: индивидуальные существа — как реки: движение их завершается слиянием с океаном, где ограниченное и частное исчезает, растворяясь в неизменной целостности океана.

К упанишадам восходит и другая доктринальная идея Гиты — идея «внутреннего правителя» (*антарьямина*), определяющего все действия, хотя и остающегося не затронутым ими. «Под моим наблюдением природа производит подвижное и неподвижное, по этой причине, Каунтея, вращается мир» (Гита, IX, 10; речь идет о Бхагавате). О том же говорит «Брихадараньяка», называющая Атмана «внутренним правителем» природы, всех ее стихий (III, 7). Атман Бхагават — «великий владыка мира» в Гите (IX, 11) и «всемирный правитель» в упанишадах: «Поистине этот Атман — повелитель всех существ, царь всех существ. Подобно тому как все спицы заключены между ступицею и ободом колеса, так все существа, все боги, все миры и все дыхания, все атманы заключены в этом Атмане» («Брихадараньяка», II, 5, 15).

Эти совпадения (число их можно было бы значительно

увеличить) не означают, однако, что учение Гиты представляет собой простое продолжение воззрений мудрецов упанишад. Их идеи составляют своего рода фундамент, на котором воздвигается вполне самостоятельное учение.

Гита объединила в оригинальном синтезе концепции многих традиций, в частности даже ранневедийской. Восприняв упанишады в качестве одного из своих доктринальных истоков, она обратилась и к образам ведизма. Отношение ее к ним напоминает позицию упанишад. Ведийские божества почитаются, жертвоприношения, предписанные самхитами, признаются необходимыми. Вместе с тем оценка ведийского культа в целом остается сложнейшим моментом в системе взглядов создателей поэмы.

Здесь встречается немало прямых выпадов против абсолютного авторитета самхит. Учение, изложенное в них, характеризуется как неполная истина, не способная привести к «подлинному освобождению». Неразумные держат пышную речь, ссылаясь на букву веды. Они говорят: «„Нет ничего иного". Возбуждает она желания, устремляет к раю; сулит, как плод кармы — рождение, полна предписаний, обрядов для достижения богатств и власти» (II, 42—43). Приведенный отрывок показывает, что веды считаются полезными лишь для достижения «материальных целей» — богатства и власти на земле, райского блаженства после смерти.

Ведийские тексты рассматриваются как естественная часть мира, тоже подверженная действию трех изначальных качеств — гун, которые (по Гите и санкхье) обусловливают все происходящие в мире процессы; только «религиозное спасение» позволяет избавиться от их всевластия: «В царстве трех гун находятся веды, отрешись от трех гун, Арджуна!» (II, 45). Далее текст содержит прямой призыв отказаться от приверженности ведам, ибо это есть непременное условие «освобождения».

Однако в поэме имеется немало отрывков, в которых признается значение вед как священных текстов. О них говорится с почтением и выявляется тенденция связать их с учением самой Гиты. В таких случаях самхиты уже не противостоят ей, а оказываются элементом ее доктрины. Прославляемый в поэме Бхагават выступает знатоком вед и создателем упанишад как завершающей части традиционных текстов: «В сердце каждого Я пребываю, от меня — память, знанье, суждение; Я — единственно, что познается всеми ведами; Я — знаток Вед и творец завершения вед („веданта" — древнее наименование упанишад)» (XV, 15). Отрывок ясно выражает

тенденцию толковать Гиту в качестве итога всей ведийской традиции и ее закономерного продолжения; он свидетельствует также о стремлении авторов поэмы привлечь на свою сторону тех приверженцев ортодоксального брахманизма, которые по-прежнему считали веды наиболее важной частью религиозных текстов.

В учение Гиты вошли многие ведийские представления, например об аде и рае. Провозглашалось, что дурные поступки влекут за собой падение в бездну мрака и страдания. «Трояки врата преисподней *(нарака)*, губящей человека: похоть, гнев, алчность,— сказано в главе XVI.— Эти три подобает бросить» (XVI, 21). Рай (именуемый, как и в более ранних текстах, сваргой) изображается обителью радости, в которой пребывают боги. Добрые дела приводят верующего в «небесный мир», но, израсходовав свои добродетели, он возвращается в земное лоно. Идея рая и ада увязывается с общим учением Гиты о превосходстве «освобождения» над райским блаженством, обещаемым ведами.

Еще одной чертой поэмы, роднящей ее с текстом самхит, служит постоянное упоминание ведийских богов, духов, обожествленных мудрецов и героев. Примеры добродетельного поведения подкрепляются эпизодами, в которых действуют персонажи ведийской литературы; грешники и «заблудившиеся души» оказываются под властью *асуров* и *ракшасов*.

В оценке значения отдельных ведийских сборников прослеживается любопытная закономерность: «Самаведа» в перечнях идет непосредственно за «Ригведой». Предпочтение, отдаваемое ей перед «Яджурведой», которая в традиции занимает второе место, объясняется, видимо, ее особой ролью в ритуале: торжественные песнопения, составляющие «Самаведу», больше соответствуют эмоциональному духу «Бхагавадгиты», чем сухие предписания «Яджурведы». «Атхарваведа» вообще в тексте не упоминается. Вероятно, брахманистская школа, из которой вышли создатели Гиты, находила «четвертую веду» низменной и нечистой, не равной первым трем.

Общая позиция авторов поэмы по отношению к более ранним произведениям ортодоксальной традиции исчерпывающе передается в словах, открывающих IV главу. Здесь говорится, что Гита ни в коей мере не противостоит этой традиции, а, напротив, лучше всех других направлений выражает ее суть, что зафиксированное в поэме учение, подобно ведам, существовало извечно; оно восходит к Вивасвату — солнечному божеству, от которого получено прародителем людей Ману, а

затем его сыном Икшваку — легендарным основателем солнечной династии. (Специфика Гиты проявляется в данном случае в том, что учение, по мнению ее авторов, передается мудрецами-кшатриями, а не брахманами.)

В поэме очень часто повторяются слова «санкхья» и «йога». И, хотя употребляются они обычно в специфическом, присущем Гите смысле, нельзя считать использование именно данных терминов случайностью. Возникает естественный вопрос о ее взаимоотношениях с этими влиятельными в древней и средневековой Индии философскими системами. Ответить на него чрезвычайно трудно: сочинения ранней санкхьи до нас не дошли, что касается «Йога-сутры» Патанджали, то это сочинение, оформившееся, по всей вероятности, позднее «Бхагавадгиты», тоже могло опираться на какие-то древнейшие, затем утраченные тексты.

Имя Капилы — легендарного мудреца, по преданию, основателя санкхьи, один раз упоминается в поэме (X, 26), но из данного единичного факта едва ли допустимо делать вывод о генетической связи этой философской школы с учением Гиты. (Не исключено, что в Гите речь шла о каком-то другом полумифическом мудреце, носившем то же имя.) Тем не менее ряд ее положений демонстрирует немалое сходство с идеями, в дальнейшем оформленными в двух названных системах.

Остановимся вначале на присутствующих в поэме «элементах» учения санкхьи или, вернее, протосанкхьи, с которой, очевидно, и были знакомы создатели текста. Показательно, что Гита в этом отношении не составляет исключения по сравнению с другими частями эпоса. Термины «санкхья» и «йога» нередко употребляются в ней не в строго доктринальном, а скорее в этимологическом значении: санкхья — «рассуждение», «анализ», «перечисление»; йога — «практика», «физическая тренировка», «аскетические упражнения». Но в одном отрывке, по мнению ученых, под санкхьей уже понимается конкретная философская школа: «Эти пять причин узнай от меня, могучий, в осуществлении каждого действия; они подробно исследованы в санкхье» (XVIII, 13). Б. Л. Смирнов переводит данное слово как «размышление», хотя допускает и иное толкование. На связь цитированного отрывка с текстами позднейшей санкхьи указывали средневековые комментаторы; автор одной из последних работ о Гите Р. Зэнер разделяет их точку зрения.

Более существенно, что в поэме действительно есть строки, передающие некоторые положения учения санкхьи. Это касается прежде всего представлений о происхождении мира,

составляющих его элементах, о трех основных качествах бытия — гунах, о дуалистическом противопоставлении «чистого сознания» (пуруши) материальной природе — пракрити. «Пракрити и Пуруша, знай — безначальны оба; изменения качества, знай, от Пракрити происходят. Основанием целесообразности, причинности и деятельности считается Пракрити; основанием вкушения приятного и неприятного считается Пуруша. Ибо Пуруша, пребывая в Пракрити, наслаждается гунами, рожденными Пракрити; его привязанность к гунам — причина рождений в хороших и дурных лонах» (XIII, 19—21).

Три гуны трактуются в точном соответствии с учением санкхьи. Силе их подвластно все существующее, ими направляются даже действия божеств.

Вместе с тем отправные положения Гиты сохраняют свою независимость от концепций, позднее вошедших в учение санкхьи. Все имеющиеся здесь различия связаны с двумя главными принципами. Во-первых, в санкхье отсутствует представление о божественном начале и личном боге — творце всего сущего. В Гите же, как будет показано ниже, идея всемогущего божества служит основой доктрины. Во-вторых, дуализм санкхьи остается чуждым Гите. Пуруша и пракрити противостоят друг другу, но над ними главенствует некое «высшее начало». Текст отождествляет с ним Бхагавата, объединяя таким образом представление о безличной духовной основе с религиозным культом Бхагавата-Кришны. Сходное с санкхьей учение о подразделениях пракрити на элементы, о гунах и о связи пуруши и пракрити предстает в поэме как низший уровень знания, предварящий «подлинную истину». (Описание «высшей природы» здесь является уже вполне самостоятельной частью учения.)

Достаточно сложен вопрос и об отношении Гиты к классической йоге как одной из шести *даршан* (традиционных индуистских философских систем поздней древности и средневековья). Обычно термин «йога» обозначает в поэме сумму приемов, с помощью которых верующий изменяет свою психику и достигает «освобождения» или «единения с высшим существом». Описание подобных действий входит в доктрину Гиты. По-видимому, в эпоху создания данного произведения существовала некоторая не сохранившаяся в виде оформленных трактатов религиозно-философская школа, предшествовавшая учению Патанджали. Эта школа, очевидно, оказывала влияние на различные течения древнеиндийской мысли (ортодоксальной и неортодоксальной), и ее положения были использованы «Бхагавадгитой».

Отдельной, вполне самостоятельной проблемой представляются взаимоотношения учения Гиты и буддизма. Сложение поэмы и палийского канона происходило в одну историческую эпоху, и не случайно идеал «освобождения» в них выражен в одинаковых понятиях, нравственные наставления подчас полностью повторяются, описание «совершенной личности» в обоих учениях, как отмечалось многими исследователями, практически идентично. Эти моменты сходства могли объясняться влиянием упанишад, которого не избежал и буддизм.

Знакомство создателей Гиты с доктриной Будды не вызывает сомнений, и попытки отрицать этот факт (например, в трудах Бхандаркара, Теланга и др.) надо признать откровенно тенденциозными. Непосредственные совпадения прежде всего касаются этических вопросов. Многие термины, обозначающие положительные нравственные качества (*нирвайра* — невраждебность, *адвеша* — отсутствие ненависти, *каруна* — сострадание, *майтри* — дружественность), одни и те же в Гите и каноне. Часто встречающееся в поэме сочетание *рага — двеша* (любовь — ненависть), вероятно, также заимствовано из палийских сочинений. Мирская жизнь в чисто буддийском духе характеризуется как непрерывность бедствий; страдание именуется буддийским словом *дуккха* (VI, 23). Несколько раз в тексте упоминается нирвана, но вопрос о том, можно ли считать этот термин буддийским заимствованием, остается открытым.

Идея упанишад — отрицание крайностей аскетизма — получает в Гите столь же последовательное развитие, как и в буддизме. Не только потворство потребностям тела, но и чрезмерное противостояние им несовместимо с истинной йогой, утверждается в поэме (VI, 16—17). Это свидетельствует о том, что идея «срединного пути» вполне отвечала общей направленности «Бхагавадгиты». Таким образом, авторы поэмы принимали некоторые положения буддизма, но лишь те из них, которые вполне соответствовали общему характеру ее доктрины.

Различия же между двумя учениями настолько очевидны, что нет необходимости перечислять их все. Достаточно отметить, например, разногласия по проблемам о боге-творце, индивидуальной душе, происхождении мира и законов его бытия. Гита не содержит, однако, никакой полемики с буддизмом или другими «еретическими» учениями. Авторы ее утверждали свои положения не в спорах с антибрахманистскими оппонентами, что характерно для всей религиозно-философской литературы брахманизма-индуизма,— ответ «ересь» был дан созданием нового учения в русле ортодоксальной традиции.

Любопытно, что в Гите прослеживаются черты сходства не только с ранним буддизмом, но и с махаяной. В ней четко выражено представление о божественной силе, действующей в каждом человеке и побуждающей его стремиться к религиозному совершенству. Всевышний «пребывает во всех существах» (VI, 31), «они во мне и я в них»,— говорится Арджуне (IX, 29). Бхагават — верховное божество и властитель мира, он также и всеобщий спаситель. Здесь он выступает прямым прообразом бодхисаттв. Идея преданности богу в махаяне тоже достаточно близка к концепции «религиозной любви» *(бхакти)* в Гите. Эти совпадения, затрагивающие кардинальные положения, наводят на мысль о возможном влиянии идей Гиты на «северный буддизм».

Приведенные данные показывают, что авторы «Бхагавадгиты» при создании собственной доктрины использовали в известной мере идеи традиционного и реформированного брахманизма, санкхьи, йоги и раннего буддизма.

В качестве главной задачи новая доктрина, как и другие религиозные системы Индии, утверждает нахождение и описание путей, которые могут привести верующего к достижению «высшей религиозной цели» — «освобождению». Специфика Гиты состоит в том, что она (в отличие, например, от упанишад) не просто признает «пути освобождения» *(марга)*, но подробно разрабатывает концепцию трех путей: «пути знания» *(джняна-марга)*, «пути действия» *(карма-марга)* и «пути религиозной любви» *(бхакти-марга)*. В Гите нет явственных указаний на превосходство какого-то одного из них (если такие указания встречаются, они носят противоречивый характер). Порядок перечисления их определяется, видимо, тем, что в учении о божественной любви религиозный пафос, пронизывающий поэму, достигает своей кульминации. Не менее существенно и то, что стремление авторов произведения утвердить культ Бхагавата-Кришны непосредственно увязывается с идеей бхакти — эмоциональной преданности этому божеству.

Место джняна-марги во многом обусловлено общими тенденциями развития религиозно-философской мысли в Индии второй половины I тысячелетия до н. э. Как ортодоксальные, так и неортодоксальные системы концентрировали свое внимание на «путях познания» природы мира и человека. Несмотря на различную трактовку этих проблем, все они придавали первенствующее значение «постижению высшей истины». Под

последним подразумевалось не только глубокое проникновение в тайны материального и духовного мира, но прежде всего — понимание бренности мирского существования, путей освобождения от него. Гита противопоставляет обычное человеческое знание, носителем которого выступает индивид, привязанный к удовольствиям земной жизни и подверженный ее страданиям, тому религиозному знанию, которое открывает верующему путь «к единению с божеством».

Первый вид знания объявляется в поэме низшим и недостаточным для истинных адептов Бхагавата, лишь второй («очи прозрения») ведет к высшей цели. «Подвизающиеся же, но несовершенные умом, не видят Его (Бхагавата.— *Авт.*), неразумные, Его... видят очи мудрости» (XV, 10—11). Знание, дающее верующему ви́дение высшего божества, провозглашается исчерпывающим; обладающий им не нуждается уже в каком-либо ином прозрении. Но оно открывается немногим. «Из тысячи людей едва ли кто-либо [один] стремится к совершенству; из стремящихся и достигших успеха едва ли кто-либо [один] поистине знает Меня» (VII, 3). Тот, говорится в другом месте, кто постиг знание *(джняна)* и объект знания *(джнея)*, тот бхакта — преданный божеству «вступает в Мое бытие» (XIII, 18).

Гита придает «истинному знанию» исключительное значение, ставя его выше других ценностей жизни. Тот, кто преуспел в этом, искупает свои грехи: «И если бы ты был из грешников наигрешнейший, ты переплывешь на лодке мудрости [2] все злое» (IV, 36). В тексте говорится даже о «мече мудрости», способном рассечь сомнение и открыть верующему дорогу к «высшему идеалу». Мудрость высвобождает адепта из оков кармы, его собственные прежние деяния становятся уже не властными над ним: «Как зажженные дрова огонь превращает в пепел, так огонь мудрости превращает в пепел все дела» (IV, 37). Такая же идея развивается в отрывке, где знание предстает как жертва божеству, более важная, чем любое вещественное приношение.

Сила знания, по Гите, огромна и превосходит все доступное обычному человеческому уму; в этом смысле знание именуется «тайной» и «высочайшей тайной» (IX, 1—2). «Так возвещено тебе мной знание более тайное, чем [сама] тайна» (XVIII, 63). Оно может быть достигнуто двумя средствами: сосредоточением мысли на иллюзорности мира и абсолютной реальности Бхагавата или через непосредственное откровение. Центральный сюжет Гиты — возвещение Кришной-Бхагаватом религиозной истины Арджуне. Услышав эти наставления, последний восклицает, обращаясь к своему божественному наставнику: «Слово о высочайшей тайне, познаваемой как Высочайший Атман, поведано тобой, им рассеяно мое заблуждение» (XI, 1).

Джняна-марга завершается освобождением от двойственности, от привязанностей к миру, от эмпирического «я». «Без гордости и заблуждения, победив грешные привязанности, постоянно [пребывая] в Высшем Атмане, отстранив вожделения, свободные от двойственности, привязанности к приятному и неприятному, шествуют незаблуждающиеся по тому вечному Пути» (XV, 5). В этом состоянии знание, подобно солнцу, уничтожает тьму неведения, «которым ослеплены люди», не способные зрить истинный облик Бхагавата (V, 16); «сияющий светильник мудрости» рассеивает их заблуждение (X, 11).

Если в определении джняна-марги Гита, как мы видели, следует за упанишадами (несовпадения касаются отдельных формулировок и привнесенных в доктрину некоторых положений ранней санкхьи, а главное — пронизывающей поэму идеи объединения всех путей религиозной деятельности как разных форм почитания высшего божества), то концепция карма-марги принадлежит целиком создателям поэмы. Именно положение о «пути незаинтересованного деяния» — одна из основных тем памятника — отличает учение Гиты от других религиозно-философских систем Индии, провозглашавших «освобождение» (мокша, нирвана) единственной целью человеческого существования. Подобная концепция отсутствует в более ранних текстах; принятая позднейшим индуизмом, она воспринималась исключительно как вклад Гиты в общеиндийское духовное наследие.

Разумеется, в комментариях эта центральная идея поэмы подвергалась трансформации в зависимости от преобладавшего в данный период направления и взглядов самого комментатора: Шанкара, например, превращает ее в первооснову раннесредневековой веданты; Рамануджа — крупнейший авторитет общеиндийского религиозного движения бхакти, сводит, по существу, все «три пути», провозглашенные Гитой, к идее религиозной любви. К принципам карма-марги обращались индийские философы и политические деятели новейшего времени: трактаты в форме новых комментариев к поэме составляли такие известные идеологи Индии, как Вивекананда, Тилак, Ауробиндо Гхош.

«Путь действия» в Гите равноценен «пути знания». «В этом мире есть две точки зрения: размышляющих — йога познания,

[2] jñāna-plava. У Смирнова ошибочно: «огонь мудрости».

йогинов — йога действия». Понятие «йогин» означает «человека действия» (так переводит термин Радхакришнан и вслед за ним Р. Зэнер). Позиция Гиты в данном вопросе является уникальной: в то время как почти все религиозные движения Индии звали к уходу от деяния, она считает активность долгом индивида и отход от нее равносильным греху. Однако деятельность, за которую ратуют авторы поэмы, совершенно нетождественна активности в обычном ее понимании. В их учении принцип участия в мирских делах соединяется с «идеалом освобождения» от мира. Первый выдвигаемый ими тезис гласит, что неучастие в бытии вообще невозможно для живущего. «Бездействуя, даже отправлений тела тебе не удастся исполнить»,— говорит Кришна Арджуне (III, 8). Бегство от деятельности — признак малодушия, а отнюдь не духовной силы: «Не начинающий дел человек бездействия не достигает; и не таким отреченьем он совершенства достигает» (III, 4). В «Бхагавадгите» не раз повторяется эта мысль. Деяние — неотъемлемая черта самой жизни, бегство от него — иллюзия и самообман.

Таким образом, вместо традиционной для учений, основанных на принципе аскетизма (например, джайнизма), дилеммы: жизнь в миру или отречение от нее — на первый план выдвигается совсем другой вопрос: каким должен быть характер деятельности индивида, стремящегося к «религиозному идеалу»? Ответ, даваемый Гитой, чрезвычайно прост: действие перестает сковывать человека, когда он совершает его незаинтересованно, т. е. рассматривает его как эмоционально безразличный ему, но необходимый долг. При подобной «безучастной активности» эгоистические стимулы оказываются исключенными: нет мысли о приобретении, которое достигается через действие. Более того, совершая поступки, индивид отнюдь не стремится утверждать собственное «я», он свободен от «сознания самости» *(ахамкары)*.

Иначе говоря, развивая провозглашенный упанишадами идеал освобождения личности от оков земной жизни и «ахамкары», Гита находит для него принципиально иное концептуальное выражение. В сущности, текст поэмы посвящен разъяснению этого ее центрального положения.

В соответствии с классификацией санкхьи, разделяющей мировые процессы на три группы, в зависимости от преобладающего в каждом из них качества *(гуны)*, действия и поведение людей, по учению Гиты, также распадаются на три изначальных подразделения. *Тамас* ассоциируется с невежеством, корыстью и преднамеренной жестокостью, *раджас* —

с чрезмерной эмоциональностью и связанным с ней эгоизмом. И лишь тот, чей дух проникнут *саттвой* (умиротворенность, знание истины), может обрести способность к незаинтересованному действию: «Должное действие, лишенное привязанности, совершенное бесстрастно, без отвращенья, без желанья плодов, называют саттвичным» (XVIII, 23).

В поэме подчеркивается, что тот, кто отказывается от действия, опасаясь страдания и его плодов, не получает истинного вознаграждения за свою воздержанность. Человек, бегущий от мира, по сути, осуществляет свое страстное желание (раджас) и уже потому не может быть назван освобожденным. Саттва (понимаемая здесь как «ясность духа») достижима лишь внутренним отречением. Познавший эту истину, учит Гита, не избегает ни приятных, ни неприятных действий: к первым он не питает отвращения, ко вторым — привязанности. Исключительно таким путем и может быть воплощен идеал карма-йоги. Гита не случайно расшифровывает в одном из отрывков (II, 50) этот термин как «искушенность в делах». Речь идет, разумеется, не о практической ловкости, а об умении поступать так, чтобы внутреннее «я» индивида не порабощалось его внешней активностью, т. е. чтобы устанавливалось внутреннее единство действия и бездействия: «Кто видит действие в бездействии и бездействие в действии, тот — мудрый среди людей» (IV, 18).

Нет нужды разъяснять, что под «бездействующим в действии» понимается человек, преуспевший на пути карма-йога, а его противоположностью выступает тот ложный аскет, который внешним уклонением от участия в мирской жизни маскирует свою неугасшую заинтересованность в ней. Карма-марга рисуется в тексте кардинально отличной от джняна-марги, выбор того или иного пути зависит от врожденных свойств человека, и ошибка в выборе предрешает неуспех всех усилий. Однако (и это чрезвычайно характерно для учения Гиты в целом) цель, которой завершаются оба пути, едина: «высшая искушенность в делах» означает также и обретение абсолютного знания *(параджняна)*, идеал же знания включает в себя и способность отречения от заинтересованности в действиях (XVIII, 49—50).

Существенным является вместе с тем и стремление связать оба эти пути с почитанием Бхагавата как высшего божества и с идеей внутреннего слияния с ним. Непосредственно рассуждения о незаинтересованном деянии не подразумевают, конечно, идею личного божества в качестве логической основы, но в поэме постоянно подчеркивается, что второй из провоз-

глашенных ею путей религиозного поведения вполне тождествен «пути религиозной любви».

Принцип бхакти не был изобретением создателей Гиты. Об эмоциональном почитании божеств (*упасана*) упоминается в упанишадах (впрочем, там этот принцип не получил развития). В трактате Панини (IV в. до н. э.), хронологически предшествовавшем поэме, слово «бхакти» фигурирует как самостоятельный термин. Но именно в Гите данное понятие, обозначающее наиболее важную форму богопочитания, впервые получает свое текстуально закрепленное оформление. «Религиозная любовь» называется здесь лишь в качестве одного из трех путей (марг), однако ей отводится исключительное место. Тот, кто почитает Бхагавата (имеется в виду эмоциональное почитание), именуется мудрым: «Дорог я мудрому чрезвычайно, и он дорог мне»,— говорит Кришна Арджуне (VII, 17). Отношение авторов Гиты к бхакти внешне двойственно, хотя двойственность и исчезает при раскрытии внутреннего смысла поэмы. Этот путь считают самым легким из путей, открытым для всех: для слабых, неразумных, социально отверженных. Вместе с тем он — высший из путей богопочитания: «Ни через Веды, ни через подвиги, ни через дары, ни через жертвоприношения нельзя таким созерцать меня, каким ты созерцал меня. Но нераздельным благоговением (бхакти.— *Авт.*) можно меня таким... познавать, созерцать воистину и достигнуть» (XI, 53—54).

Данный отрывок существен не только в смысле отрицания всемогущества предписаний ведизма — мотив, широко распространенный и в упанишадах и в Гите,— но и откровенным прославлением религиозной любви. В некоторых местах поэмы бхакти-марга даже противопоставляется «путям знания и незаинтересованного действия»: последние служат средством соединения с божеством, первый же сам заключает в себе «высшую цель». Он связывается в тексте с верой (шраддха), ибо, лишь проникнувшись убеждением во всемогуществе и всеблагости Бхагавата, индивид способен обрести «освобождение». Слияние «веры» и бхакти ясно указывает на исключительную роль собственно эмоциональных моментов в религиозном учении Гиты. «Из всех йогинов тот, который предан мне глубиной духа, с верой почитает меня, [есть] наиболее воссоединенный (т. е. достигший мудрой сосредоточенности на Бхагавате.— *Авт.*)» (VI, 47). И далее: «В меня углубленные сердцем, тех, которые, преданные, чтут меня, преисполненные глубочайшей веры (*парашраддха.— Авт.*) — их я считаю наиболее преданными» (XII, 2). Здесь вера, поклонение божеству

и религиозная любовь, сливающиеся в единое целое, рассматриваются как наиболее действенное средство достижения «религиозного идеала».

Показательно, что адепт, идущий к божеству «путем любви и веры», назван высшим из йогинов. Описание бхакти в определенном смысле есть кульминация поэмы: здесь намеченный в упанишадах идеал ухода от двойственности и сознания собственного «я» оформляется в культ Кришны-Бхагавата, выступающего одновременно и личным божеством и аналогом вселенского абсолюта-Брахмана.

Объединение безличного абсолюта упанишад с верховным божеством одного из распространенных в тогдашней Индии культов является принципиальным новшеством Гиты. Бхагават, именуемый также Васудевой, Кришной и Вишну, несомненно, тождествен почитавшемуся в северной части страны Нараяне. В последующие века, когда ортодоксальный брахманизм обретает новую форму, получившую название «индуизм», культ Нараяны-Вишну становится чрезвычайно популярным.

Осмысление мифологического образа Кришны (Нараяны-Вишну) в Гите, где он выступает одновременно и всеохватывающим абсолютным существом, в значительной степени послужило основой индуизма. Не только пураны, большая часть которых была создана в раннее средневековье, но и индуистские трактаты нового времени развивают тот же принцип слияния теизма и пантеизма. Напомним, что два уровня «религиозного знания» признавались и мудрецами упанишад: ведийские божества не отвергались, им приносили жертвы, однако они были лишь отдельными, частными проявлениями единого космического начала — Брахмана. В главе VII Гита повторяет это положение о «малых божествах» (*кшудрадевата*), способных дать верующему материальные блага в обмен на жертвы, но не «освобождение» (ср. VII, 23 и др.). В то же время система Гиты сложнее «иерархии божественных уровней», установленной упанишадами. Бхагават в поэме, хотя и характеризуется как Брахман и высший Атман, является личным божеством, от которого ждут помощи, к которому обращаются с молитвой и испытывают чувство религиозной любви. Упанишады не знали подобного образа. Правда, Брахман здесь тоже стоит над сонмом божеств, но он — не объект эмоционального поклонения.

В Гите тема бхакти приобретает ключевое значение. Ни «религиозное знание», ни «незаинтересованность в делах» не нуждались в личном боге; «путь любви» необходимо предпола-

гает его. Бхагават освобождает своего адепта от кармы (IX, 28), он говорит своим приверженцам: «Я одинаков для всех существ, нет для меня ни ненавистного, ни дорогого» (IX, 29).

Эта тема не исчерпывается гимном «любви и преданности» богу, она отождествляется с идеей «освобождения». Ишвара (всевышний) защищает верующего от тягот земного существования, и он же «спасает его от океана смерти» (XII, 7), от вечного колеса перерождений — сансары. Состояние «освобождения» понимается в Гите (здесь авторы ее следуют за упанишадами) как ниспровержение оков двойственности: исчезает грань, отделяющая индивида от божества или от природы. Цель достигается, согласно Гите, прежде всего с помощью бхакти: приверженцы Бхагавата почитают его, будучи «освобожденными от двойственности» (VII, 28). «Те, которые обращаются ко мне, преодолевают майю»,— говорит Бхагават Арджуне (VII, 14); бхакти обеспечивает им свободу от всех мирских уз, которые, с точки зрения провозглашенного здесь религиозного идеала, оказываются порождением космической иллюзии — майи.

В заключительной главе поэмы Кришна обещает своему адепту поддержку в делах, призывая отказаться от всех мирских связей, кроме любви к божеству (XVIII, 64—66). «Углуби в меня свое сердце [манас], погрузи свой ум в меня, так ты затем будешь пребывать во мне и таким образом [будешь] выше [сансары]» (XII, 8). Обещание награды, ожидающей верующего, целиком «устремившего свое сердце к божеству», звучит как завершение поэмы, как своеобразное резюме, объясняющее смысл и значение бхакти-марги.

В такого рода высказываниях нельзя не видеть отражения глубоких перемен в характере религиозных представлений периода возникновения памятника: принимая упанишады в качестве доктринальной основы, используя некоторые положения раннего буддизма и других ортодоксальных и неортодоксальных течений, авторы Гиты создают оригинальное учение, далекое по своему духу от предшествующих ей систем. Концепция, изложенная ими,— это последовательное и единое учение, которое в концентрированной форме воплотило многие принципы, использованные и развитые затем позднейшим индуизмом. Идея бхакти, провозглашенная в поэме, оказала, по-видимому, влияние и на буддизм махаяны. Гита как бы символизирует «встречу» двух крупных эпох в истории древнеиндийской религиозно-философской традиции. Развивая принципы брахманизма и раннего буддизма, она передает их в новой форме следующему периоду. Именно это и определило

исключительное место данного памятника в истории духовной культуры Индии и вместе с тем — противоречивые, а нередко и полярные оценки его в мировой индологической науке.

В соответствии с духом эпохи, в которую проблемы этики привлекали поистине всеобщее внимание, Гита содержит ряд конкретных предписаний, касающихся вопросов нравственности. Разумеется, они опираются на религиозную идею самообуздания, успокоения страстей, безразличия к невзгодам жизни и свободы от любых проявлений эгоизма или тщеславия. Дурные влечения, говорится в поэме, ведут к новым, полным страданий рождениям или к низвержению в ад: «Трояки врата этой преисподней, губящей человека: похоть *(кама)*, гнев *(кродха)* и жадность *(лобха)*» (XVI, 21).

Однако это лишь один из аспектов морального учения Гиты, аспект, выражающий скорее его внешнюю сторону, нежели подлинную природу: цель человеческого существования достигается не только следованием по одному из трех путей «религиозного совершенствования», но и неуклонным выполнением общественного долга, определяемого варной. Проблема социального деления оказывается соотнесенной с вопросами поведения человека, его места в обществе и смысла его жизни. В данном аспекте принцип «незаинтересованного деяния» прочно связывается с проповедью незыблемости варновой морали. Варны священны и являются такой же неотъемлемой чертой бытия, как и формирующие его три гуны. Творцом и тех, и других выступает Бхагават (IV, 13). «Брахманов, кшатриев, вайшьев и шудр... обязанности распределяются по гунам, возникающим из их собственной природы» (XVIII, 41).

Как и в брахманистской концепции варновой организации, жрецам надлежит осуществлять культовые действия, быть носителями «религиозного знания и тайн священной мудрости», вести воздержанный и даже аскетический образ жизни. Говоря о кшатриях, Гита рисует образ идеального воина, храброго, мужественного, стойкого, что также напоминает аналогичные предписания брахманистской литературы. Вместе с тем господство или власть *(ишварабхава)* считается здесь прерогативой кшатрийства, а не жречества. Это позволяет думать, что в поэме отражается еще влияние интенсивной антибрахманистской тенденции, характерной для эпохи «еретических движений». Можно видеть в этом и элементы «кшатрийского пласта» древнеиндийского эпоса, четко прослеживаемого во многих других его частях. В позднейших индуистских памятниках доминирует, как известно, пробрахманская позиция; материалы гуптской и особенно послегуптской эпох свидетельствуют

о стремлении брахманов сосредоточить в своих руках политическую власть. Одно из положений Гиты: «Земледелие, скотоводство, торговля — обязанности вайшьев... дело служения есть обязанность шудр» (XVIII, 44) — в тех же самых словах повторяется в сутрах и в литературе шастр. В определении обязанностей шудр Гита оказывается даже более консервативной, чем некоторые шастры (например, «Артхашастра»), разрешавшие шудрам заниматься земледелием.

Социальный аспект содержания поэмы органически входит в разработанную в ней религиозно-философскую доктрину. Если трактовка проблем бытия мира и путей достижения «высшей истины» в Гите демонстрирует влияние ряда идей неортодоксальных течений и реформированного брахманизма упанишад, то предлагаемая ею модель варновой организации соответствует архаическим представлениям ведийской эпохи. Мало того, здесь дается обоснование еще более строгой и замкнутой варновой системы, непосредственно определившей черты «классического» кастового строя, освященного позднейшим индуизмом.

Это ничем не напоминает подход к данной проблеме в буддизме. Последний, как известно, не отменял варн, но отказывал им в какой-либо божественной природе, учил, что в достижении «религиозного освобождения» социальное положение не играет существенной роли; место человека в обществе определяется не рождением, а его собственными заслугами. В Гите, напротив, утверждается принцип высшей значимости варновой принадлежности и в социальной жизни, и для достижения религиозной цели. Не случайно позднейшие комментаторы последовательно развивали идею соотнесения варн с тремя гунами. Шанкара, например, связывая брахманов с саттвой, кшатриев считал порождением раджаса, соединенного с элементами саттвы, вайшьев рассматривал как смешение раджаса с тамасом, шудр — как проявление тамаса с незначительным добавлением раджаса.

Каждому человеку, по Гите, надлежит неуклонно следовать законам своей варны (свадхарма), не пренебрегать своими обязанностями, даже если они оказываются сопряженными с грехом. Неоднократно указывается, что и «дурно выполненная своя карма (здесь — в смысле традиционной обязанности.— *Авт.*) лучше, чем хорошо выполненная чужая». Варновое деление в Гите непосредственно увязывается с «религиозным идеалом». Бхагавата можно «достигнуть», следуя долгу своей варны (XVIII, 46). Гита призывает верующего «сделать шастры своим мерилом» и поступать в соответствии

с ними (XVI, 24). Отвергающий предписания «закона» (шастры) «не достигает ни совершенства, ни счастья, ни Высшего Пути» (XVI, 23). Здесь, несомненно, имеются в виду брахманские «законоведческие» сборники — дхармашастры, в которых варновая проблема трактовалась с тенденциозно брахманских позиций.

Нет достаточных оснований полагать (как это делают некоторые исследователи), что наиболее ранняя из дошедших до нас шастр, «Законы Ману» («Манусмрити»), по времени предшествовала Гите и оказала влияние на нее. Скорее литература шастр использовала тот же круг представлений о варновой структуре общества, что и авторы Гиты, но развивала их в духе конкретных установок ортодоксальных «законоведческих» школ.

Чрезвычайно сложен вопрос о том, к представителям какой общественной среды обращались авторы Гиты. Если упанишады адресовались узкой группе образованных брахманов и кшатриев, а сочинения буддистов или джайнов предназначались (по крайней мере теоретически) широким кругам населения, то Гита занимает в этом плане среднюю позицию. Бхагават возвещает Арджуне, что всякий, кто передаст «эту высочайшую тайну» (т. е. учение Гиты) его приверженцам добьется величайшей заслуги (XVIII, 68). Иными словами, создатели поэмы не только допускали возможность распространения учения, но и предписывали своим последователям активно действовать во имя этого. Данная установка связана, очевидно, с атмосферой явного соперничества различных религиозно-философских школ. Идея бхакти, подразумевавшая доступность «высшей цели» для каждого, кто обратится к божеству с любовью, также свидетельствует об определенном «духовном демократизме» Гиты, что не исключало, впрочем, крайнего консерватизма применительно к собственно социальной сфере.

Хотя время окончательного оформления поэмы в качестве целостного произведения до сих пор с точностью не определено, известно, что в эпоху Шунгов (II в. до н. э.) отраженные в ней идеи были уже широко распространены. На это указывают данные эпиграфики. В знаменитой Беснагарской надписи Гелиодора (II в. до н. э.) Васудева рассматривается как верховное божество; там встречается и ряд используемых в Гите концептуальных терминов — *дана, тьяга* и *апрамада* (ср., например, XVI, 1—3).

Особую популярность бхагаватизм получил в последующий период (I в. до н. э.— II в. н. э.), ознаменовавшийся но-

выми явлениями в жизни древнеиндийского общества. Падение империи Маурьев привело к возвышению многих местных династий. Усилилась политическая раздробленность страны. В Северо-Западной Индии непрестанно сменяли друг друга индо-греческие и индо-сакские правители. Позже сюда стали проникать этнические группы из Средней Азии, вошедшие затем в состав Кушанского государства. Развитие экономики, подъем ремесла и торговли повлекли за собой изменения в социальных отношениях. На первый план все больше выдвигалось имущественное положение человека, а не его варновая принадлежность. Улучшалось положение вайшьев и шудр.

Проникновение в Индию новых этнических групп тоже отразилось на варно-кастовой системе, ослабив в некоторой степени позиции брахманства. Чрезвычайно показателен в этой связи отрывок из «Законов Ману» (памятник, относящийся ко II в. до н. э.— II в. н. э.): «Вследствие нарушения священных обрядов и неуважения к брахманам постепенно дошли в мире до состояния шудр следующие племена кшатриев: пундрака, чода, дравида, камбоджа, явана, шака... Все эти племена в мире [находятся] вне рожденных из уст, бедер и ступней [Брахмы],— говорящие на языке млеччхов и ариев,— все они считаются дасью». Здесь перечислены дравидийские и иранские племена, а также иноземцы — греки (явана), саки (шака) и отчетливо отражена тенденция к низведению их — не принимающих «Законы» ортодоксального брахманизма — до статуса шудр и дасью.

Доктрина упанишад, как отмечалось, была обращена к незначительной части общества, в первую очередь к «лучшим из дваждырожденных»; даже свободным шудрам отказывалось в каком-либо участии в культовой деятельности, а значит — в достижении «освобождения». В новых условиях брахманизм пытался видоизменить некоторые концептуальные основы своего учения и тем самым завоевать популярность в более широких слоях населения. Отсюда стремление вовлекать местные, народные культы в свою систему. Данный процесс особенно явно прослеживается в выросшем из бхагаватизма вишнуизме, но и на более ранних стадиях эта тенденция проявляется весьма четко. Чрезвычайно показательна, например, история культов Васудевы, Санкаршаны и Кришны. Васудева, по традиции, происходил из племени сатватов, предки которых считались вайшьями. Санкаршане поклонялись прежде всего земледельческие племена, а Кришне — скотоводы. Подчиняя себе перечисленные культы, брахманизм старался укрепить варновую систему и позиции высших каст, но он вместе с тем вынужден был учитывать изменившиеся социальные условия. Религиозная доктрина Гиты и была призвана выполнить эту задачу.

Поскольку поэма дошла до нас уже в более позднем оформлении, подвергшемся брахманской редакции, роль местных культов в ней крайне затемнена. Провозглашая своеобразное религиозное равенство («все равны перед Бхагаватом»), Гита категорически отстаивает традиционную социальную систему. Она не просто превозносит брахманов, а утверждением, что царь — первый среди людей (X, 27), недвусмысленно высказывается в защиту сильной власти, видя в ней непременное условие незыблемости системы варн.

Эпиграфические материалы свидетельствуют о распространении бхагаватизма не только среди коренного населения Индии, но и среди чужеземных племен, проникших в страну еще в докушанскую эпоху — идеи бхагаватизма и бхакти в значительно большей степени, чем ортодоксальный брахманизм и буддизм, способствовали их «ассимиляции». В свете этого становится понятным сообщение средневековой «Бхагавата-пураны» о том, что «греховные и низкие» племена — яваны, гунны, андхры — «очищены» поклонением Вишну-Бхагавату.

Воздействие Гиты на дальнейшее развитие религиозно-философской традиции Индии во многом определялось тем, что именно в этом произведении представление о всеобъемлющей любви к богу (бхакти) впервые выдвигается в качестве религиозного идеала. Гита тем самым продолжала радикальную реформу традиционного брахманизма, подчеркивая примат догматических положений по сравнению с культовой, обрядовой стороной религии. «Путь любви» был открыт всем верующим: среди возможных адептов учения назывались женщины и шудры, которым ортодоксальный брахманизм запрещал изучать религиозные тексты. Гита утверждала, что простое знание правил ритуала и жертвенных формул не помогает человеку, что только его внутреннее состояние — чувство преданности божеству — может привести к достижению «окончательного освобождения».

Афористичность и высокая художественность произведения необыкновенно способствовали его популярности. Упанишады так и остались достоянием ограниченного круга образованных людей, Гита же обрела широкое признание. Кроме того, отстаиваемый в ней принцип слияния личного божества с всеобъемлющим абсолютом — Брахманом позволял связывать сложные доктринальные положения с народными веро-

ваниями и культами. Упадок в Индии буддизма, джайнизма и учения адживиков допустимо объяснить (помимо прочих факторов) и введением в брахманизм понятного широким слоям населения «идеала бхакти». Этот идеал оказывался объединяющим началом для разнородных культов. Именно к нему прибегал индуизм на протяжении многих веков своего существования. Литературы Индии в средние века и в новое время постоянно обращались к теме бхакти. Идея «религиозной любви» пронизывает произведения тамильских поэтов — альваров, бенгальских позднесредневековых авторов (Чондидаш, Биддепоти), творчество Кабира, Гуру Нанака, ассамского поэта XVI в. Хонкордеба и др. Все остальные аспекты учения оттеснялись на второй план или просто игнорировались.

О значении Гиты в развитии индийской духовной культуры свидетельствует и то, что виднейшие индуистские мыслители средневековья — Шанкара и Рамануджа сформулировали многие свои концептуальные положения в комментариях к поэме.

Популярность «Бхагавадгиты» выразилась также в возникновении особого жанра индийской литературы, который можно назвать «жанром Гиты». Речь идет о многочисленных письменных памятниках, так или иначе подражавших ей и включавших в заглавие слово «гита». В одной только «Махабхарате» насчитывается 16 таких произведений, в пуранах — 20; четыре «Гиты» существуют в виде самостоятельных позднесредневековых трактатов. Содержание их исключительно разнообразно: от краткого пересказа «Песни о Бхагавате» до изложения совершенно самостоятельных идей.

Создание сочинений данного типа может быть объяснено рядом причин. Некоторые положения Гиты по-разному трактовались, видимо, уже в первые века после ее появления, и произведения в указанном жанре допустимо считать своего рода комментариями к ней, хотя они в первую очередь воспроизводили сюжетную ткань поэмы, а не концептуальные положения. Кроме того, активная полемика, которую ранний индуизм вел с буддизмом и джайнизмом, определила потребность в произведениях, написанных в общедоступной, поэтической форме и популяризировавших идеи индуизма и собственно Гиты в качестве одной из главных теоретических его основ. Наконец, в средние века, когда поэма приобрела поистине всеиндийскую известность, авторы отдельных, вполне независимых от нее сочинений, стремясь придать своим творениям больший вес, связывали их (пусть чисто формально) с ней.

Возникнув как часть ортодоксальной религиозно-философской традиции, Гита воспринималась концентрированным выражением доктрины реформированного брахманизма, принятой затем вишнуизмом и индуизмом в целом. В дальнейшем в поэме видели высший авторитет, своего рода «Ригведу» новой эпохи. Крупнейшие мыслители возводили к ней собственные, вполне оригинальные концепции, односторонне выделяя тот или иной момент ее содержания. В новейшее время идеи поэмы заимствуются самыми различными, нередко совершенно несходными теориями. «О ней,— замечает Неру,— писали даже современные властители дум и действий — Тилак, Ауробиндо Гхош, Ганди,— причем каждый давал ей свое толкование. Ганди основывает на ней свою незыблемую веру в ненасилие; другие оправдывают с ее помощью насилие и борьбу во имя правого дела».

Некоторые новые работы о Гите, особенно принадлежащие консервативным индийским авторам, грешат отсутствием конкретно-исторического подхода к произведению: его категории механически переносятся в современность. Понятно, что подлинно научный анализ этого памятника возможен лишь на базе последовательного историзма, строгого учета характера и особенностей периода, в который он был создан. Дж. Неру подчеркивал: «Рассматривая эти тексты как творения человеческого разума, мы не должны забывать об эпохе, в которую они были написаны, об окружающей обстановке и духовной среде, в которой они создавались, о том огромном расстоянии с точки зрения времени, образа мыслей и опыта, которое отделяет их от нас. Мы должны забыть о ритуальной парадности и религиозном назначении, которыми они окрашены, и помнить о том, в какой социальной среде они создавались».

Глава седьмая

ЛОКАЯТА И ШЕСТЬ ДАРШАН

«Самой сильной стороной индийской образованности является ее философия»,— писал Ф. И. Щербатской. Интерес к ней прослеживается с очень давних времен. Уже в важнейшем древнеиндийском политическом трактате «Артхашастре» подчеркивается ее особая роль в жизни общества: «Философия всегда считается светильником для всех наук, средством для совершения всякого дела, опорою всех установлений». Большинство дошедших до нас индийских собственно философских текстов относятся к средним векам (достаточно указать, например, что наиболее значительные компендиумы традиционных систем «Шад-даршана-самуччая» и «Сарва-даршана-самграха», принадлежащие Харибхадре и Мадхаве, были составлены соответственно в VIII и XIV вв.), однако основные школы зародились, несомненно, в древности. Ранние упанишады, свидетельствующие о существовании различных течений индийской мысли, позволяют обнаружить зачатки тех тенденций, которые затем оформились в виде самостоятельных учений. Позднейшие из упанишад содержат сообщения о зарождении санкхьи и йоги; в тот же период складывается и основное течение древнеиндийского материализма — локаята, упоминаемое уже в текстах палийского канона, старейший памятник веданты «Брахма-сутра» датируется II в. до н. э.

Значительный расцвет философии в маурийскую и особенно в гуптскую эпохи был, несомненно, связан с интенсивным развитием общества и государства, с открытиями в области точных и естественных наук. Многие индийские мыслители, как и «древнейшие греческие философы, были одновременно естествоиспытателями» (К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, т. 20, с. 502). Так, центральная идея мадхьямиков — шуньята родилась в связи с расцветом математических знаний. Примечательно, что в наиболее полном своде положений философских школ древней и средневековой Индии — трактата

Мадхавы — названа «Панини-даршана», причем сведения выдающегося грамматика интерпретируются с философских позиций. Труд его привлекал внимание ряда мыслителей и в определенной степени воздействовал на эволюцию собственно философских идей. В свою очередь, достижения в сфере абстрактного мышления оказывали значительное влияние на общий прогресс науки.

Сочинения основателей крупнейших мировоззренческих систем свидетельствуют об исключительном развитии логики, искусства аргументации. В них рассматриваются проблемы бытия мира, природы и человека, гносеологии и этики, т. е. все то, что приковывало к себе умы философов всех цивилизаций древности и средневековья. Параллелизм в постановке и решении ряда вопросов в индийской и античной традициях вызвал многочисленные попытки выявить моменты их соприкосновения и взаимовлияния. Важнее, однако, подчеркнуть, что в своем развитии они проходили через аналогичные этапы.

Представляется совершенно неправомерным мнение некоторых исследователей о принципиальной несопоставимости линий эволюции обеих традиций. Столь же неубедительной выглядит и точка зрения многих западных и индийских ученых о некоем особом, спиритуалистическом или мистическом характере древнеиндийской философии. Научный анализ ее систем показывает, что уже в самый ранний период истории страны здесь сложились явно материалистическое учение и доктрины, близкие материализму, что острая полемика между идеалистическими и материалистическими направлениями в такой же мере была присуща индийской мысли, как и античной.

Изучение древнеиндийской философии выявляет и другую важную черту. Отдельные ее школы развивались не изолированно, они определяли свои взгляды, учитывая воззрения остальных школ, и выдвигали соответствующие доводы против их положений. Сами эти течения были неоднородны и обычно распадались на несколько ответвлений, разрабатывавших тот или иной вариант общего учения и обогащавших его во взаимных дискуссиях. Многие школы, как отмечалось ранее, возникли внутри религиозных направлений, однако из этого не нужно делать вывод о тождественности двух форм идеологии.

Все аспекты рассматриваемой сферы знания требуют длительного и глубокого исследования. «Область эта,— справедливо указывал Ф. И. Щербатской,— еще далеко не известна нам в целом, можно даже сказать, что едва приподнята завеса

над колоссальным богатством индийской философской мысли».

Локаята. В истории духовной культуры страны значительное место принадлежит наиболее радикальной из древних материалистических систем — локаяте. Появление ее знаменовало собой принципиально новый этап эволюции материалистических тенденций, закономерно подготовленный натурфилософскими представлениями предшествующих эпох. Вопрос о происхождении локаяты остается дискуссионным: иногда ее связывают с архаическими воззрениями аборигенного населения, объясняя этим конфликт между нею и ортодоксальной брахманской традицией. Действительно, некоторые особенности данного учения, казалось бы, могли подвести к подобному заключению, однако общий характер системы демонстрирует высокую степень развития философской мысли, а основные положения никак не сводятся к примитивным верованиям.

Очевидно, что локаята была широко известна уже в ранний период и находила приверженцев как на севере, так и на юге страны. На это указывают и близкие ее идеям сообщения эпоса и упоминания о ней в буддийских и джайнских сочинениях. В одном из буддийских текстов, «Самьютта-никае» (части палийского канона), имеется сутра, озаглавленная «Локаята» и содержащая высказывания Будды, который опровергал взгляды ее сторонников. Каутилья называл локаяту в числе трех философских учений, обладавших, по его мнению, подлинной ценностью. О представителях этой школы говорится и в других древнеиндийских сочинениях — в эпосе, грамматическом трактате Патанджали, в «Харшачарите», где они перечислены наряду с буддистами, джайнами, последователями санкхьи и «приверженцами упанишад». В «Милиндапанхе» знание локаяты наравне с прочими философскими доктринами приписывается буддийскому мудрецу Нагасене. Упомянута она и в махаянской «Саддхармапундарике». Средневековый комментатор «Законов Ману» Медхатитхи видит в «логиках» *(хайтуках)* и «противниках ведийской традиции» *(настиках)* именно локаятиков.

Сочинения создателей самого учения до нас не дошли. Отрицательное отношение брахманистско-индуистской традиции предопределило исчезновение работ, которые, считаясь еретическими, не воспроизводились или даже уничтожались. Главный материал по истории локаяты можно почерпнуть прежде всего из произведений ее противников. В этом смысле огромное значение имеют труды Шанкары. Позднейшие авторы, и индуистские (Джаянтабхатта, Мадхава), и «неортодоксальные» (джайнский философ Харибхадра), сохранили весьма подробное изложение основных ее принципов, освещенных, разумеется, тенденциозно. Очень важными оказываются южноиндийские источники. В эпоху позднего средневековья позиции локаяты на Юге были, видимо, достаточно прочными. Трактат «Сива-Ньяна-бодам», принадлежащий члену ортодоксальной секты шайва-сиддханта Мейкандару (XIII в.), в сочетании с комментариями к нему дает более детальное описание этой доктрины, чем считавшееся до сих пор самым авторитетным изложение в «Сарва-даршана-самграхе» Мадхавы. Старший современник Мейкандара Арунанди Тевар, автор религиозно-философского сочинения «Шива-Ньяна-сиддхийяр», характеризует и подвергает критике 14 систем, противоречащих шайва-сиддханте, причем первой из них он называет локаяту и уделяет особое внимание опровержению ее взглядов. По всей вероятности, она была главным оппонентом индуистской традиции на Юге в XIII—XIV вв. Влияние материализма в этой части Индии подтверждают и данные эпиграфики: надписи XIV в. в Майсуре упоминают локаяту в числе крупнейших философских школ.

Таким образом, речь идет не о случайном эпизоде в истории духовного развития Индии, как то неоднократно пытались квалифицировать отдельные исследователи. Эволюция изучаемой школы продолжалась на протяжении почти двух тысячелетий, а непрерывная полемика между ее представителями и последователями религиозно окрашенных учений свидетельствует об интенсивной борьбе этих основных направлений философии в древности и средневековье.

Этимология слова «локаята» допускает различные толкования. Обычно его переводят как «относящееся к народу», «распространенное в народе». Так объяснял этот термин Мадхава, и так же его трактует буддийская «Дивья-авадана». Здесь подчеркнута, по-видимому, антибрахманская тенденция учения локаяты: ее приверженцы противопоставляются жреческой элите. Шанкара утверждал, что они составляют грубую, необразованную толпу. Подобные выпады в адрес локаятиков встречаются нередко. Дается и иное объяснение слова: «идущее путем земного мира», «связанное с миром» — указание на материалистический характер доктрины, выводящей категории реальности из материального мира.

Первый намек на взгляды локаяты зафиксирован в упанишадах. Мифологическим основателем ее выступает обожествленный мудрец Брихаспати, хотя, согласно эпосу, он нередко

совершает поступки, враждебные предписаниям ортодоксальной традиции. Любопытно, что в упанишадах Брихаспати (в «Чхандогья-упанишаде» — Праджапати) возвещает ложное учение, призванное погубить асуров, отвратив их от истины. Оно представляет собой полемически окрашенный редакторами текстов древнейший вариант материализма. Асурам внушают, что единственной сущностью всего живого является тело, душа же — не что иное, как иллюзия.

В «Чхандогья-упанишаде» (VIII, 8, 1—4) содержится такой отрывок: «Праджапати сказал им (асурам.— *Авт.*): «Посмотрите на себя в сосуд с водой и скажите мне о том, чего вы не обнаруживаете в себе». Они посмотрели в сосуд с водой. Праджапати сказал им: «Что вы видите?» Они сказали: «Мы целиком видим, почтенный, собственное отображение — от волос до ногтей».

Праджапати сказал им: «Разукрасьте себя получше, наденьте прекрасные одежды, нарядитесь и поглядите в сосуд с водой». Они разукрасились, надели прекрасные одежды, нарядились и поглядели в сосуд с водой. Праджапати сказал им: «Что вы видите?»

Они сказали: «Какие мы есть, почтенный,— разукрашенные, одетые в прекрасные одежды, наряженные,— таковы и эти [наши подобия]: разукрашенные, одетые в прекрасные одежды, наряженные».— «Это Атман,— сказал он,— это бессмертный, бесстрашный, это Брахман». И они удалились с успокоенным сердцем.

И, глядя им вслед, Праджапати сказал: «Они ушли, не постигнув и не найдя Атмана. Те, которые будут следовать этому учению, боги то или асуры, погибнут»».

Полемичность отрывка позволяет утверждать, что выразители идеалистической линии упанишад опровергали не какую-то абстрактную точку зрения, а действительно существовавшую систему взглядов. Конечно, асуры изображены резко отрицательно, их убеждения примитивны и абсурдны, сами они «осуждены на погибель», но дело не в этом — отрывок дает основание увидеть в оппонентах брахманской традиции именно материалистов, отрицавших душу и концепцию Атмана и воспринимавших тело, как «я» [всякая нематериальная сущность человека отрицается. Позднее этот взгляд получил название «дехавады» (учение о тождестве тела и «я»)]. Именно к ней сводил все положения материалистов Шанкара. Простые люди и локаятики, разъясняет смысл его полемических высказываний Д. Чаттопадхьяя, придерживаются мнения, что только тело, одаренное разумом, представляет собой «я». По

той причине, что разум наблюдается только там, где есть тело, и нигде не наблюдался без тела, они считают его простым атрибутом последнего.

Такая позиция была для редакторов упанишад воплощением наиболее последовательной антитезы доктрине Атмана-Брахмана и общей религиозной тенденции брахманизма. Недоброжелательное изложение «взглядов асуров» присутствует и в других текстах этого типа. В «Майтри-упанишаде» читаем (VII, 9): «Поистине, Брихаспати, став Шукрой, сотворил это незнание ради безопасности Индры и гибели асуров. Из-за него благоприятное называют неблагоприятным и неблагоприятное — благоприятным... Итак, не следует размышлять об этом [ложном учении] — оно подобно бесплодной женщине, что доставляет лишь [преходящее] наслаждение. Не следует стремиться к нему как к [уделу] сошедшего с должного пути».

Характер аргументов, которые выдвигаются здесь против этого древнейшего варианта материализма, напоминает полемику в позднейших ведантистских сочинениях; асуры оказываются приверженцами гедонизма, их воззрения убоги, поведение безнравственно. Тенденциозность подобных выпадов не вызывает сомнений.

Более подробные высказывания о материалистических учениях содержатся в «Махабхарате». Примечательно, что они вкладываются в уста почитаемых мудрецов, признанных брахманистской традицией. В разделе «Мокшадхарма» (из XII книги поэмы) излагаются, в частности, взгляды учителя Бхарадваджи, который выступает здесь прямым предшественником философов локаяты. Он с крайним скептицизмом отзывается об идее существования души после смерти, «благоприятного нового рождения», якобы обеспечиваемого соблюдением ритуалов и подношениями жрецу. Бхарадваджа высмеивает верующего, который, отдав брахману свою корову, мечтает получить за это всевозможные блага в следующем рождении:

Так [говоря]: «На том свете спасет меня эта корова»
И когда отдавший ее [брахману] умрет,
то кого спасет та корова,
Если равно корова и взявший [ее], и отдавший
Уже здесь распадаются, то где же их встреча?
Расклеванному птицами, [разбившемуся] при паденьи
с утеса... как ожить снова?
Если срезанное дерево не отрастет от корня,
То [хоть] семя его прорастет, а мертвецу
как опять возвратиться?

Религиозной идее переселения душ он противопоставляет материалистическое представление о естественном переходе одних форм жизни в другие в соответствии с действующими в природе законами:

[Только] семя существовать продолжает, излившись раньше;
Мертвец мертвецом и гибнет, а из семени
продолжает развиваться семя...

В поэме, впрочем, доводы Бхарадваджи не остаются без возражений: легендарный божественный мудрец Бхригу, выражающий ортодоксальную точку зрения, отвечает своему оппоненту: поскольку в природе существует не воспринимаемый чувствами эфир *(акаша)*, можно предположить, что и душа после гибели тела какое-то время находится в нем, но недоступна обычным ощущениям человека:

Так и джива, покинув тело, в состоянии акаши пребывает
И не воспринимается вследствие своей тонкости —
это достоверно.

Аргумент, выдвинутый против Бхарадваджи, содержит в себе апелляцию к «сверхчувственным данностям» и как бы выводит всю проблему из круга логических обсуждений. Однако Бхарадваджа не обескуражен приемом своего противника и заявляет:

Если [явны] в телах огонь, воздух, вода, пространство,
То какой же здесь признак дживы, разъясни это мне,
безупречный...
Соединение мяса, крови, жира, костей, жил скрепление —
Так познается тело, но дживы в нем не заметить.

В заключение этот последовательный рационалист окончательно отбрасывает введенную брахманизмом категорию дживы: «Бесполезна джива, о великий риши»,— говорит он и тем как бы предваряет тезис локаяты о бескомпромиссном отрицании бессмертия души (или движения духовной энергии) и закона кармы.

В сочинениях позднего средневековья материалистов чаще называют не локаятиками, а чарваками. Слово это иногда связывают с глаголом «чарв» — «жевать», «есть» (имеется в виду, что локаятики якобы призывали прежде всего к физическим удовольствиям — еде, питью), иногда с «чару-вак» — «приятные или доходчивые слова» (подчеркивается демократичность учения). Есть, однако, и другие объяснения. Так, по толкованию Харибхадры, «чарв» означает, что сторонники данного учения обладали способностью «поглощать», «проглатывать», т. е. логически уничтожать доводы своих идейных оппонентов. В «Махабхарате» («Шантипарва») рассказывается, что Юдхиштхиру после битвы при Курукшетре в каком-то городе приветствовали тысячи брахманов. Но один из них, по имени Чарвака, вышел вперед и проклял царя за то, что он пролил кровь своих родственников. Тогда остальные брахманы, вопреки воле которых поступил Чарвака, произнесли заклинания и обратили его в пепел. Смысл эпизода не вполне ясен. Не исключено, что поведение Чарваки означает какую-то враждебную официальной традиции линию в идеологии брахманства. Впрочем, допустимо и предположение, что противники материализма просто связали затем локаяту с одиозной фигурой, стремясь представить учение школы в неприглядном свете.

Мадхава прямо отождествляет локаятиков с чарваками. Определенное сходство с их идеями прослеживается у некоторых «еретических учителей», особенно у Аджиты Кесакамбали (отрицание религии, ее ритуалов, загробного существования, души), тем не менее решить вопрос о прямых взаимных влияниях едва ли возможно, поскольку тексты локаятиков не сохранились. Очевидно, зачатки материализма у «еретических учителей» демонстрировали общее развитие материалистической традиции в древнейшей Индии, нашедшей наиболее законченное выражение именно в локаяте.

Созданию ее учения в огромной мере содействовал значительный прогресс науки, прежде всего математики, астрономии, естествознания. Положение об элементах и их роли в зарождении сознания было бы немыслимо без определенных успехов в конкретных областях знания, объясняющих процессы, которые совершаются в природе. Локаятики постоянно подчеркивали, что предметом их исследования является чувственно воспринимаемый мир, что лишь доступное анализу бытие способно выступать в качестве подлинного объекта умозаключений. Сверхъестественные явления отрицаются уже потому, что опыт не дает о них никаких свидетельств.

В этой связи интересны высказывания учеников крупнейшего математика и астронома Арьябхаты, придерживавшихся взглядов, близких позициям локаяты. Согласно Бируни, выдающемуся среднеазиатскому ученому (XI в.), блестящему знатоку индийской науки, их точка зрения такова: «Нам достаточно знать то пространство, которого достигают солнечные лучи, и нам нет нужды в том, куда они не добираются, хотя бы оно было очень велико само по себе. То, до чего не достигают солнечные лучи, не может быть познано чувственным

восприятием, а недоступное чувству не может быть познано». Астроном Балабхадра (тоже в передаче Бируни) говорит: «Далее неба нет ничего чувственно воспринимаемого». Разбирая различные положения древнеиндийской философии, Бируни указывает на огромную распространенность подобных идей: «Истина,— пишет он,— на стороне последователей Арьябхаты, которые вообще производят впечатление настоящих ревнителей науки».

Доктрина локаяты имеет своим исходным пунктом тезис о чувственном восприятии *(пратьякша)* как единственном источнике реального знания о мире *(прамана)*; утверждения же авторитета, откровение, религиозные тексты ничего не могут прибавить к представлениям, почерпнутым из опыта. Наиболее подробно эта идея излагается в «Шива-Ньяна-сиддхийяр»:

> Их (локаятиков.— *Авт.*) источник познания — это зрение и прочие чувства.
>
> Шесть чувств необходимы [для познания], а вывод и прочие виды опосредствованного знания не нужны — так считают они.
>
> Воспринимаемые [чувствами] предметы — это элементы, о которых говорится, что они [суть] твердь и жидкость, к которым присовокупляются труднодоступные ощущению жар и воздух.

То же пренебрежение к выводу и логическим конструкциям выражено и в некоторых других сочинениях, передающих взгляды локаятиков, оно указывает, очевидно, на тенденцию, существующую внутри этой школы. В трактате некоего Джаяраши «Таттвопаплавасимха» (VIII в.), например, отстаивается абсолютный агностицизм на том основании, что любое высказывание о мире означает некоторую рассудочную интерпретацию ощущений. Надо отметить, однако, что «классическая локаята» решала вопрос совершенно иначе. В действительности чарваки признавали два вида восприятия: внешнее, опирающееся на свидетельства органов чувств, и внутреннее, при котором эти свидетельства опосредствованы сознанием. В этом учение локаяты вполне сопоставимо с воззрениями Лукреция, подчеркивавшего, что ощущение — первооснова всякого знания — служит начальным звеном в цепи умозаключений, при помощи которых человек формирует представление об окружающей его действительности.

Картина мира, создаваемая локаятиками, демонстрирует материалистический характер их школы. Все возникает из элементов, в процессе взаимодействия которых зарождается и сознание. Арунанди Тевар пишет:

> Из сочетания соединяющихся [друг с другом элементов] возникают многие формы.
>
> Подобно тому, как из глины, положенной [на гончарный круг], создаются многие горшки;
>
> [И] из этих [сочетаний элементов] все чувства и органы чувств, [обладающие] качеством ума, происходят,
>
> Подобно тому, как из воды [вздуваются] пузыри.

Вселенная вечна, и ее законы регулируют изменения, которые совершаются в вещах, состоящих из элементов. Чарваки понимали сложность вопроса о происхождении жизни и мышления и не пытались прямо сводить высшие формы жизни к низшим. Сознание, утверждали они, есть результат чрезвычайно разнообразных сочетаний первоначальных элементов. Чаще всего используется следующая метафора: меласса *(гуда)* сама по себе лишена способности опьянять, но под влиянием брожения она превращается в хмельной напиток. Так именно передает это положение Мадхава: «Четыре элемента... выступают в качестве изначальных принципов; исключительно из них, когда они преобразуются в тело, возникает сознание, подобно тому как в результате смешения определенных компонентов получается опьяняющее вещество». Разумеется, такой подход страдает механицизмом и определенной примитивностью, напомним, однако, что аналогично данный вопрос решался и Лукрецием.

Учение о материальности мира и всех протекающих в нем процессов оказало большое влияние на развитие древнеиндийской мысли. Локаята была единственной системой, полностью исключавшей какие-либо идеалистические истолкования естественных влияний. О ее позиции можно сказать то же, что сказал Филон о философском кредо Гераклита: «Все выходит из мира и в мир, но не верит, чтобы что-нибудь произошло от бога» (слова эти были выписаны В. И. Лениным).

В доктрине локаятиков важное место занимает критика религиозного (прежде всего брахманско-индуистского) взгляда на мир и предписываемых религией ритуалов. Решительный протест против официального учения о святости вед, необходимости богопочитания, привилегий жречества, кастовой организации общества пронизывает все тексты, приписываемые школе локаята. В изложении Мадхавы главный тезис ее формулируется так: «Не существует ни небесного рая, ни какой-либо души в другом мире. Исполнение правил варн, ашрамов и т. д. не приносит никаких плодов». Шанкара передает ту же мысль более лаконично: «Нет никакого другого мира, кроме этого, нет ни небес, ни ада».

Особенно интересной представляется аргументация чарваков, направленная против универсального для индийских идеалистических систем «принципа кармы». Если душа способна переходить из одного тела в другое, рассуждают они, то почему человек не помнит свои прошлые рождения? Если индивид после смерти возрождается в новом теле, то почему он не пытается принять прежний облик из любви к оставленным им близким? Наблюдения над младенцем или ребенком не свидетельствуют о наличии разума, перешедшего от прошлого существования, в старости сознание угасает вместе с упадком жизненных сил, с физической смертью всякая активность психики прекращается. Никто никогда не видел, как совершается сам процесс трансмиграции, все представления о нем построены на предвзятых идеях. Отвергая концепцию перерождения, локаятики отрицают и душу. Арунанди пишет:

> Если утверждать о душах, что они испытывают последствия всего содеянного в прежних рождениях,
> То где и каким образом будет в будущем что-либо испытано из того, что в рождении этом [вместе с телом] погибнет?
> Если же утверждать, что с гибелью грубого тела, снабженного органами чувств, остается тонкое тело,
> То не будет ли это, господин мой, то же, что говорить, будто с исчезновением головни от нее где-либо останется свет.

Характерно, что здесь упоминается «тонкое тело», соответствующее, видимо, понятию «лингашарира» текстов упанишад, согласно которым оно и есть «внутреннее я» человека, переходящее в новое тело и несущее в себе последствия деяний прежней жизни. К этому представлению, полностью принятому индуизмом, близко и буддийское понимание «механизма перерождения».

Целесообразно привести и другие высказывания чарваков, цитирующиеся в полемическом труде Арунанди Тевара. Хотя сочинение, как отмечалось, посвящено опровержению их взглядов с позиций официальной философии индуизма (Тевар предстает ревностным шиваитом), здесь содержатся довольно пространные отрывки, отражающие воззрения материалистов, причем нередко без каких-либо тенденциозных искажений.

> [Ты (имеется в виду оппонент.— *Авт.*) говоришь]: К чему твердить о действии кармы повсюду? Ведь подобно тому, как различные формы горшков суть последствия действий [с глиной], [элементы], гармонически сочетаясь, образуют [существ различье].

Автор трактата верно передает здесь общую идею школы локаята: вещи и все живое образуются сочетанием элементов,

действующих на основании естественных законов развития материи; идея же кармы возникает либо из-за непонимания этих законов, либо в результате сознательного искажения истины (открытый выпад в адрес официальной традиции).

Тевар воспроизводит и другие, уже знакомые нам доводы локаятиков против концепции кармы:

> Когда б могло существовать сознание вне тела и могло б входить
> В иное тело при рожденье все то, что было, покидая, то почему тогда о прежнем теле памяти в сознанье нет?

Конкретный опыт свидетельствует об одновременном умирании тела и его психических функций:

> Когда угаснет жизненный дух, гибнут и органы чувств.

Здесь же выражена мысль и о невозможности доказать существование души, ибо ее никто не ощущал:

> ...души не существует оттого, что органами чувств не может быть воспринята она.

Наконец, указывается, что при описании явлений конкретной действительности, которые вполне и исчерпывающе могут быть объяснены материальными причинами, нет никакой необходимости апеллировать к карме:

> ...ведь все это не от кармы, а от природы появляется.

Надо сказать, что, отрицая карму, локаята противопоставляла себя не только ортодоксальной традиции, но и всем остальным философским или религиозно-философским течениям. Джайнизм полностью признавал карму, но в ее специфическом варианте, буддизм вносил в трактовку данной категории ряд вполне оригинальных моментов, но общий тезис «теории перерождения» оставался неизменным; даже далекая от брахманской ортодоксии философская школа санкхья не отказывалась от этой теории. Позиция локаяты, таким образом, осталась уникальной в истории древней и средневековой философской мысли Индии. Смелость выдвинутых положений тем более велика, что центральные тезисы изучаемой школы относятся к весьма раннему периоду.

Не признавали локаятики и изначальную ценность ведийских текстов, их роль как «религиозного откровения». Общая тенденция учения оспаривать реальность каких бы то ни было нематериальных категорий вполне объясняет эту точку зрения. Важно другое: находясь в состоянии непрестанного про-

тивоборства с индуизмом и всей религиозно-философской традицией, на которую он опирался, чарваки не могли воспринимать идейный конфликт с ним без учета общей ситуации и своего положения в конкретных условиях того времени. Тем не менее высказывания их поражают непримиримостью; допустимо даже говорить о том, что «антиклерикализм» в индийском материализме был выражен гораздо сильнее, чем в греческом.

Веды осуждались бескомпромиссно и резко. По словам чарваков (если верить Мадхаве), гимны «отличаются тремя пороками: лживостью, противоречием и многословием. Опять же мошенники, которые называют себя знатоками вед, взаимно опровергают друг друга — доказательства сторонников «пути знания» отрицаются сторонниками «пути действия», а сторонники знания не приемлют доказательств сторонников действия». Выступления против авторитета вед (точнее, брахманистской литературы в целом) носят принципиальный характер: утверждается, что содержащиеся в них идеи не составляют единого учения, ибо отражают разные, нередко противоречащие друг другу мнения. А это делает совершенно невозможным принятие священных текстов в качестве некоей абсолютной и внутренне целостной истины.

Не менее суровое осуждение вызывают и ритуалы ведизма, они становятся объектом едкой насмешки: «Если животное, принесенное в жертву по обряду джьотиштомы, попадает на небо, почему приносящий жертву не предложит вместо него своего отца?»

В подобных отрывках проявляется антииндуистская направленность доктрины локаятиков: в эпоху становления индуизма, утверждавшего святость вед и религиозных предписаний ведизма, они отрицанию именно этих принципов уделили первостепенное внимание.

В своих попытках раскрыть причины возникновения чуждых им представлений чарваки шли намного дальше «еретических учителей», которые, правда, не признавали вед, но предлагали взамен собственные системы религиозных воззрений и ни в коей мере не стремились поставить вопрос об истоках ведийской традиции. Ведийские тексты, по утверждению чарваков, были составлены в корыстных практических целях жреческой верхушкой, противопоставлявшей себя всем тем, кто трудом добывал средства к жизни. Аналогичный взгляд зафиксирован в тамильском трактате Арунанди Тевара.

Разумеется, сложный процесс зарождения представлений о развитии природы, выступавших вначале в мифологической, а позднее в религиозной оболочке, был в описываемый период

недоступен научному анализу. Тем не менее высказывания локаятиков по данному вопросу демонстрируют не только последовательное неприятие всякого религиозного воззрения, но и первую в истории индийской мысли попытку рационально объяснить возникновение религии и всего комплекса ее предписаний и ритуалов как социального явления.

Излюбленной темой всех противников рассматриваемого учения и индийского материализма в целом были рассуждения о «безнравственности» чарваков. Их оппоненты не уставали повторять, что для тех мораль — лишь бессодержательная выдумка жрецов, а истинный смысл человеческой жизни в грубом физическом наслаждении. В уста материалиста нередко вкладывали компрометирующее «признание»: «Я — распутник, цель моей жизни совокупление с женщинами, единственные мои друзья — мерзкие *вами* (женщины легкого поведения.— *Авт.*), а теория об элементах и опирающаяся на нее теория чувственного восприятия нужны мне исключительно как обоснование моего распутства». В этих утверждениях справедливым было только одно: приверженцы локаяты неизменно выступали против аскетизма и любых форм умерщвления плоти.

Критике религиозного взгляда на жизнь как на непрерывную цепь страданий отведено в их учении немало места. В общей форме позиция школы выражена в следующих словах Арунанди:

> Все [эти напрасно] мучающиеся дураки, видя на земле плотское наслаждение,
> Бегут [от него], страстно стремясь обрести на небе усладу,
> Да не [подобны ли в этом] они тем несчастным, которые, жестокой жаждой томясь и воду увидев,
> Прочь бегут [от нее], полагая, что [в месте ином, где], как они слыхали, [тоже есть] вода, они смогут напиться?

Тезис, переданный Арунанди, если верить Мадхаве, полностью соответствует взглядам чарваков:

«Как сказал „мудрец", радости, доставляемые человеку чувственными вещами, надо отвергать, поскольку они сопровождаются страданием. Но это требование глупцов. Какой человек, желающий себе настоящей пользы, выбросит зерна риса из-за того, что они покрыты шелухой и пылью?» Мысль чарваков ясна: страдания неизбежны в жизни человека как побочный продукт существования, но отвергать из-за них и самую жизнь — значило бы становиться на абсурдную и ничем не оправданную точку зрения. Низменный гедонизм, приписываемый им, в действительности оборачивается естествен-

ным рационалистическим отношением к нормам человеческого поведения, стремлением отрешиться от догм и правил, навязанных религией. Взгляд локаятиков предстает как антитеза брахманистско-индуистскому, буддийскому и джайнскому воззрению на жизнь. Санкхья тоже характеризовала человеческое существование как страдание. Локаята, в отличие от других родственных материализму систем, была учением, последовательным не только в онтологическом, но и в этическом плане. Никакого призыва к аморализму и нравственной разнузданности в большинстве трактатов, излагающих ее принципы, не усматривается (хотя авторами сочинений выступают противники учения). Речь идет лишь об отрицании религиозного этического идеала и нередко связывавшегося с ним нигилистического отношения к любым проявлениям радости и ощущению счастья бытия.

Тенденциозность подобных упреков в адрес локаятиков со стороны их оппонентов осознавали и многие историки философии, в принципе далекие от материализма. С. Радхакришнан отмечал, например, что система, пользовавшаяся огромным авторитетом уже во время Каутильи и затем сохранившая свои позиции на протяжении более чем тысячелетия, не могла быть исключительно сводом правил примитивного гедонизма. Он называет описания такого рода «пародией на локаяту». Любопытно, что и идеалистическая традиция делила чарваков на «грубых» *(дхурта)* и «знающих» *(сушикшита)*; за последними признавалось право на ученость, культуру и благопристойность.

Важно подчеркнуть, что, не отрицая роли наслаждения, локаятики-чарваки никогда не выступали сторонниками эгоистического отношения к окружающей действительности. Напротив, для них нормальное существование людей мыслилось только в гармонии с природой. Умеренность признавалась важнейшей добродетелью, и ее нормами регулировался «естественный гедонизм» индивида. Подобный взгляд был присущ и некоторым античным школам — прежде всего эпикурейцам.

О социальных взглядах чарваков, к сожалению, известно немного. Тем более ценным представляются высказывания упоминавшегося ранее Бхарадваджи, которому «Махабхарата» приписывает необыкновенно смелые для его времени мысли:

> От вожделения, усталости, голода и заботы, печали,
> страха, гнева
> Все не свободны: зачем различать тогда варны?

> Пот, мочу, кал, кровь, желчь и слизи
> Тело каждого выделяет; зачем различать [тогда] варны?
> И разные у них окраски, почему ж различать
> [лишь четыре] цвета
> («варна» в санскрите означает также «цвет».— *Авт.*)?

Это выступление против варновой системы не имеет аналогий в древнеиндийской литературе (видимо, столь резкие нападки на варновое деление «не допускались» в санкционированных традицией сочинениях), но оно позволяет предположить, что локаятики не только в собственно философской, но и в социальной сфере оставались верными духу рационалистического радикализма. Особо примечателен тот факт, что данное высказывание попало в текст поэмы, тщательно редактировавшейся идеологами жречества. Можно с уверенностью утверждать, что локаятики порицали его за стремление жить за счет других и пользоваться незаслуженными привилегиями. Они с уважением отзывались о различных видах практической деятельности, в первую очередь о таких, кои приносят непосредственную материальную пользу,— земледелии и скотоводстве. Шанкара, например, приводит следующее высказывание своих оппонентов: «Для мудрого наслаждение радостями этого мира определяется возможностями, которые открывают ему земледелие, скотоводство, торговля, государственная служба и т. п.». Упоминание о «государственной службе» не случайно. Отвергая претензии жречества на руководящее положение в обществе, локаятики были склонны отстаивать примат светской власти. Их идеалом, по-видимому, был просвещенный, терпимый правитель, руководствующийся в политике рационально обоснованными принципами, разумно учитывающий запросы всех слоев общества.

Признание приоритета светской власти подтверждается в ряде сочинений, излагающих положения локаяты. Говорит об этом и Мейкандер: «[Мы же], с соизволенья царя нашей страны, стремимся добывать богатства повседневно...» Невольно бросается в глаза сходство с позицией «Артхашастры». Недаром Каутилья считал необходимым для правителя знакомство с этой системой. Вероятно, именно на локаяту ссылался он, когда утверждал, что «философия... исследует при помощи логических доказательств... в учении о государственном управлении верную и неверную политику» (1, гл. 2).

Позднее под «философией» *(анвикшики)* стали пониматься только течения, родственные веданте (Ману истолковывал термин «анвикшики» как *атмавидья* — «знание Атмана»). Скорее всего, резкая атеистическая направленность локаяты

вызвала враждебное к ней отношение верхушки индийского общества. Тем не менее влияние ее на различные стороны жизни признавали все, кто писал о ней, в том числе и ее непримиримые противники.

Санкхья и йога. Философские системы древней Индии, признававшие авторитет вед или по крайней мере не выступавшие против него открыто, получили название *астика* (в отличие от *настика* — термин, объединявший одновременно материализм, адживикизм, буддизм и джайнизм). Традиционно они подразделялись на шесть школ *(даршан)*. Классификация эта, сложившаяся еще в древности, имела в высшей степени условный характер, что особенно четко проявилось на примере самой влиятельной из даршан — санкхьи. Последняя была связана с ортодоксальной традицией лишь формально, представляя собой совершенно самостоятельное и оригинальное течение. Хотя в целом она предстает как дуалистическая система, главный вклад ее в историю индийской философии заключается в глубоком и разностороннем развитии учения о материальной природе мира и происхождении всей совокупности вещей и существ из саморазвивающейся материи.

Европа открыла для себя это учение в первой половине XIX в. Перевод «Санкхья-карики» Ишваракришны — самого раннего из дошедших до нас текстов школы,— выполненный Г. Кольбруком, был издан в 1837 г. Гегель несколько раз упоминал о санкхье в «Лекциях по истории философии», высоко оценивая ее достижения в области стихийной диалектики и сравнивая тезис о «трех качествах» *(гунах)* с «законом отрицания».

На Западе существовала также тенденция оценивать санкхью как доктрину глубоко религиозную по своему существу. Еще Ф. Шлегель (1772—1829), один из основателей немецкой индологии, называл ее «системой чистого спиритуализма». Попытки свести ее содержание к идеализму и мистике предпринимались и в дальнейшем (сошлемся, в частности, на стремление сопоставить санкхью с концепцией современного американского философа-идеалиста Сантаяны), однако большинство специалистов решительно их отвергало. Крупнейший авторитет в данной области, немецкий исследователь Р. Гарбе, труд которого «Философия санкхьи. Рассмотрение индийского рационализма», вышедший в 1894 г., продолжает оставаться классическим, отстаивал взгляд на санкхью как на «реалистическое учение», объясняющее мир и его процессы с позиций последовательной логики. О рационализме санкхьи и ее близости к материалистической традиции писал

Ф. И. Щербатской. Советский индолог Н. П. Аникеев специально анализирует значение санкхьи для общего процесса развития материалистических представлений древней Индии.

Надо сказать, что сравнительно недавно в оценке этой системы начала допускаться своего рода «обратная» тенденциозность. Известный индийский ученый Д. Чаттопадхьяя, предпринявший шаги к реконструкции «первоначальной санкхьи», произведения которой до нас не дошли, и сделавший ряд весьма ценных наблюдений («Локаята даршана», «Индийский атеизм»), слишком прямолинейно интерпретировал это учение, утверждая, что в принципе оно не отличается от локаяты. Он старался найти корни его в примитивных верованиях доарийского населения Индии, что вызвало справедливую критику в научной литературе (на неубедительность этого предположения указывал, в частности, Н. П. Аникеев).

Зарождение санкхьи относится к весьма раннему периоду. Уже Каутилья говорит о «трех философиях» — санкхье, йоге и локаяте; «Брахма-сутра» Бадараяны (сочинение II в. до н. э.) содержит полемику с ее положениями. В эпоху Маурьев она, вероятно, была уже самостоятельной системой, игравшей немалую роль в духовной жизни Индии.

Слово *санкхья* означает «число», «количество», «подсчет», «анализ», «размышление». По мнению некоторых исследователей, термин, избранный в качестве наименования всего направления, указывает на важность количественных исчислений в данном учении и на особое место, которое в нем занимала числовая символика. На этом основании высказывалось даже предположение, что теория Пифагора о мистическом значении чисел возникла под влиянием санкхьи. С последним решительно нельзя согласиться: в ней нет никакой мистики чисел, а возможность воздействия древнеиндийской системы на греческую мысль уже в VI в. до н. э. (время жизни Пифагора) также представляется маловероятной. Беспочвенна и попытка ряда исследователей, видящих в санкхье учение исключительно идеалистическое, истолковать этот термин как «отвлеченное размышление», «религиозное сосредоточение (медитация)». Скорее всего название школы подчеркивает свойственный ей рационализм, апелляцию при рассмотрении основных проблем бытия к логике и разуму, а не к авторитету священных книг. Свидетельствует оно, вероятно, и о тесной связи санкхьи с наукой своего времени.

Создателем этого учения, по преданию, считается мудрец Капила. «Шветашватара-упанишада» (V, 2) называет некоего «красного риши» («капила» значит «темно-красный»), но воп-

рос, тождествен ли он основателю школы, так и не был решен. По мнению Д. Чаттопадхьяи, авторитет ее тогда был столь велик, что авторы упанишад включили ее основателя в число божественных мудрецов. А. Киз, напротив, полагал, что Капила — изначальное имя божества, а приверженцы санкхьи указали на него, чтобы подчеркнуть древность и исключительную ценность своей традиции. Сейчас преобладающей в науке является компромиссная точка зрения: первый (или один из первых) выразитель идей учения действительно носил имя Капилы, однако, идет ли речь в «Шветашватара-упанишаде» именно о нем, установить невозможно. Произведения его самого и его учеников, Асури и Панчашикхи, не сохранились, хотя последние были явно лицами историческими. Имя Асури неоднократно встречается в эпосе. Автор «Санкхья-карики» упоминает Панчашикху, называя его своим предшественником.

Сочинение Ишваракришны, относящееся примерно к IV—V вв., является уже некоей систематизацией начальной формы учения. Последнее подтверждается и сопоставлением текста «Карики» с замечаниями о санкхье в более ранних работах (например, у Бадараяны) и свидетельством буддийской традиции. В отличие от подавляющего большинства философских трактатов Индии, не связанных с буддизмом, «Санкхья-карика» стала известной в кругу махаянистов и была переведена на китайский язык. Крупнейшие буддологи В. М. Васильев и Дж. Такакусу, опираясь на тибетские тексты, в которых сообщается, что некий Виндхьявасин «изменил санкхью, следуя собственным представлениям», пришли к выводу о связи учений Виндхьявасина и Ишваракришны.

Несмотря на небольшой объем сочинения (всего 72 двустишия), оно поражало уже древних философов исключительной насыщенностью содержания, сжатостью и ясностью формулировок. В нем излагаются центральные положения «классической санкхьи» (названа так в противоположность «первоначальной санкхье», реконструируемой на основании более ранних текстов, и санкхьи «эпической» — имеются в виду разнообразные отрывки «Махабхараты», излагающие, правда в упрощенном и несистематизированном виде, отдельные принципы этой школы). Остальные произведения представляют собой преимущественно комментарии к трактату Ишваракришны. Философ Гаудапада в VI в. составляет «Санкхья-карика-бхашью», и другой мыслитель, Вачаспатимишра, в IX в.— «Санкхья-таттвакаумуди». В позднее средневековье появляются комментарии Виджнянабхикшу и Анируддхи, рассматривающие отдельные тезисы «классической санкхьи». В ту же эпоху был создан и текст «Санкхья-сутры». Автором его объявляется сам Капила, однако действительный автор произведения остался неизвестным. «Санкхья-сутра» — главная работа, воспроизводящая взгляды «поздней санкхьи», хотя на ней литературная традиция данной школы не заканчивается: ряд сочинений, не вносящих, правда, ничего кардинально нового в разработку главных идей «классической санкхьи», датируется XVI—XVII вв.

Решение вопроса о характере начального учения сопряжено со значительными трудностями. Большую ценность в этом смысле представляет «Брахма-сутра» Бадараяны. Созданная задолго до «Санкхья-карики», она отражает более древний вариант системы, причем Бадараяна в качестве ее идейного противника с последовательностью выявляет именно то ее специфическое содержание, которое противопоставляло санкхью веданте и родственным направлениям в индийской философии, развивавшим центральный принцип упанишад. Автор «Брахма-сутры» определяет санкхью как *прадхана-карана-вада* (учение о природе в качестве всеобщей причины) или *сачетана-карана-вада* (учение о том, что в основе мира лежит нечто, не обладающее сознанием, т. е. материя или природа). Он подчеркивает, что оба принципа совершенно неприемлемы для веданты, признававшей в качестве первопричины мира Брахмана как «чистое сознание».

Бадараяна считал санкхью главным оппонентом веданты, исходя, вероятно, и из влияния, которым она пользовалась, и из ее концептуального несоответствия собственной системе. Он полагал, что с опровержением положений санкхьи все без исключения рационалистические концепции лишатся своей отправной точки. В этом с ним был согласен и Шанкара. Детально комментируя разделы «Брахма-сутры», касающиеся санкхьи, он утверждал, что победа над ней означает для веданты победу над другими противниками. Учение о прадхане (материи, природе) — первопричине мира, по мнению Шанкары, служит универсальным теоретическим фундаментом для любых атомистических направлений вообще. Стремился опровергнуть санкхью и Рамануджа, заявлявший, что «мышление не может принадлежать нечувствующей прадхане».

Интересно предположение Д. Чаттопадхьяи о том, что молчание Бадараяны о чарваках (хотя локаята, как на то указывает «Артхашастра», несомненно, существовала тогда) связано с его убежденностью в принципиальном родстве локаяты и санкхьи. Любопытно, что джайнская традиция оценивала по-

следнюю с тех же позиций: раннесредневековый джайнский комментатор Шиланка сближал эти системы.

Многие исследователи отмечали присутствие в упанишадах ряда терминов, характерных для санкхьи. Рационалистический взгляд Уддалаки на развитие природы и его представление о происхождении вещей из естественных первооснов могут считаться прообразом ее учения о материальной природе мира. В «Шветашватара-упанишаде» (VI, 10) упоминается высшее существо, «покрывающее» вселенную «нитями, возникшими из прадханы»; «Шветашватара» и «Майтри-упанишада» излагают теорию «трех гун» — сил, тенденций, определяющих развитие материи. Некоторые существенные моменты санкхьи зафиксированы в «Законах Ману». Здесь перечисляются те же основные элементы мира, излагаются рационалистическая теория причинности (I, 11—20), положения о гунах (XII, 24—51) и трех источниках познания (XII, 105). Примечательно, что в оказавшем огромное влияние на древнеиндийскую науку медицинском трактате Чараки идет речь об одном из самых ранних вариантов этой системы — «санкхье 24 элементов», выводящем все явления бытия из первоначальной материи. «Махабхарата», прославляя санкхью как «древнейшее учение», также прежде всего говорит о «санкхье 24 элементов».

Свидетельства, касающиеся санкхьи, в «Артхашастре», «Брахма-сутре», эпосе, трактате Чараки и в «Ману-смрити» показывают, что ее идеи на рубеже нашей эры получили значительное распространение. Отличия ранней доктрины от «классической» можно, разумеется, установить лишь приблизительно, но некоторые косвенные данные позволяют предположить, что материалистическая струя в начальном учении была развита особенно сильно.

Наиболее известный из текстов этой школы, трактат Ишваракришны, послуживший основой для комментариев, исследователи условно разделяют на семь частей. В первой подчеркивается исключительная роль философского знания в открытии истины; автор, смело выступая против традиционных представлений, утверждает, что никакие ритуальные действия не способны открыть путь к «освобождению». В этом вопросе он идет даже дальше «еретических учителей», высказывая сомнение в ценности религиозной веры. Во втором разделе содержится теория элементов бытия, в третьем — концепция эволюции, в четвертом — классификация форм восприятия и познания, в пятом — своего рода «учение о мире», которое рассматривает связь неорганической природы, растений, животных и человека, в шестом — учение о пуруше (оно породило наибольшее число интерпретаций и вызвало серьезные разногласия). Заключение, состоящее всего из трех двустиший, излагает историю санкхьи и перечисляет ее учителей [1].

Тексты, появившиеся после «Карики», не дают почти ничего принципиально нового, а иногда извращают ряд ее центральных положений, поэтому освещать философскую доктрину санкхьи целесообразно, исходя из содержания памятника. Главный ее тезис выражается в утверждении изначального и ничем извне не обусловленного существования материальной первоосновы мира — пракрити, или прадханы. Поскольку «пракрити» означает «природа», этот термин так обычно и переводился применительно к текстам рассматриваемой системы. По мнению ряда ученых, более точным был бы перевод «материя», ибо в трактате наравне с пракрити употребляется и «мула-пракрити» (первоначальная природа), что подчеркивает универсальность пракрити в качестве первоистока любых форм бытия.

Последняя выступает в двух видах: *вьякта* (проявленная) и *а-вьякта* (непроявленная). Понятия, заимствованные из упанишад, получают в санкхье иной акцент. Если там «проявленное» как мир чувственно ощущаемых и с философской точки зрения нереальных вещей противостоит «непроявленному» — недоступному ощущению, но воплощающему в себе единственную реальность — абсолюту-Брахману, то здесь речь идет о двух одинаково реальных формах существования материи: «проявленное» (природа) представляет собой совокупность конкретных, непосредственно воспринимаемых вещей, «непроявленное» же, отображающее самый принцип материальности мира, одинаково присутствует в любой вещи. Оно — потенциальное вместилище всех возможных видов. Процесс миротворения как раз и выражается в распаде этой «первичной целостности» на ряд отдельных материальных форм, не более отличающихся от первопричины, чем вторичные модификации явления от его основы.

Таким образом, по учению санкхьи, мир и его первопричина не разделены непреодолимой пропастью (напомним, что Брахман упанишад — духовный принцип, никак не сопоставимый с конкретными проявлениями бытия, данными человеку в опыте), и импульс к движению, к саморазвитию заключен в

[1] Вопрос о времени сложения «Санкхья-карики» и содержании ее отдельных частей подробно рассмотрен в индологической литературе. Об этом писали Р. Гарбе, А. Киз, С. Радхакришнан, П. Дейссен и др. «Санкхья-карике» отведен большой раздел в монографии Н. П. Аникеева.

самой «изначальной природе» — вещи и живые существа естественно возникают в процессе трансформации пракрити. (Для упанишад и в особенности для веданты момент создания чувственно ощущаемого мира из нематериального Брахмана оставался, по сути, необъяснимым: согласно упанишадам, этот переход был вне сферы познания, ведантисты же пытались решить данный вопрос, утверждая нереальность окружающей действительности.) В вопросе о первопричине мира и законах его становления философы санкхьи занимали тем самым последовательно антиведантистскую позицию. Д. Чаттопадхьяя справедливо назвал аргументацию Шанкары против них полемикой идеализма с материализмом.

Материалистические идеи, характерные для ранней санкхьи, определили отрицание в данной системе бога-творца. Не случайно ее именовали *нир-ишвара* — отвергающая принцип личного бога, а иногда *свабхава-вада* — учение о возникновении мира из его материальной первоосновы. (В индологической литературе нир-ишвара принято переводить как «атеистическое [учение]», что формально не совсем верно, ведь мир божеств и сверхъестественных существ не отвергается, хотя в этом допустимо видеть и простую дань традиционным представлениям.) Доводы против теизма подробно разработаны у Гаудапады и в комментарии Вачаспатимишры: мир должен иметь причину, но таковой не может выступать бог (или абсолют), о котором говорится, что он не подвержен изменению. Неизменное не способно быть причиной изменяемого. Напротив, изначальная материя, которая вечна, но непрерывно пребывает в движении, может быть признана первопричиной. В «Гаудападабхашье» приводится следующее рассуждение: «Бог лишен свойств, и потому несообразно выводить от него происхождение миров, наделенных свойствами. То же можно сказать и о духе... (Пуруше.— *Авт.*). Поэтому только материя есть причина; причины же материи, отличной от нее, нет» (перевод В. Г. Эрмана).

Возражая тем, кто утверждал, что неразумная материя не содержит в себе импульса к миротворению, ибо творцом может быть лишь разумное существо, философы санкхьи выдвигали контраргумент. Если предположить, что всемогущий создатель мира стоит над реальными вещами, то как объяснить цель, которой он руководствуется в акте творения? В качестве существа, наделенного совершенством, он не может стремиться к чему-либо, иначе нужно допустить, что он чего-то еще не достиг, а это противоречит исходной посылке. Целью бога нельзя признать и благо существ: мир полон страданий,

и сознательная воля, творящая его, могла быть только злой. Неверно также, что в творении обязательно должно подразумеваться участие сознания. Молоко в теле коровы, например, образуется без всякого вмешательства разумного начала, хотя сам процесс достаточно сложен.

Выступление санкхьи против теизма с очевидностью отразило независимость данной школы от ортодоксальных идей, стремление полагаться во всех своих выводах исключительно на доводы разума и объяснять явления внешнего мира естественными видоизменениями материи. Показательно, что Капилу именовали «основателем атеистической санкхьи». В комментарии к «Брахма-сутре» Шанкара отмечал, что «система Капилы противоречит ведам и учению Ману, который следовал ведам». Не случайно позже, когда санкхья подверглась значительному влиянию веданты и связанного с ней круга идеалистических представлений, были предприняты настойчивые попытки отбросить ее изначальный «атеизм».

Как же проходит процесс становления мира и его дальнейшие изменения? Чтобы понять ответ санкхьи на этот вопрос, надо остановиться на разработанной ею теории причинности, получившей наименование *сат-карья-вада* (учение о присутствии следствия в порождающей его причине). Если бы следствие не присутствовало в причине, рассуждали философы, оно возникало как бы из ничего, т. е. каждое новое явление нуждалось бы во вмешательстве сверхъестественного начала. Ведь то или иное действие может быть порождено лишь определенной первоосновой: творог производится из молока, ткань из пряжи и т. д. Более того, каждая заново возникшая вещь сохраняет связь с обусловившей ее причиной: вес стола равен весу дерева, использованного для его изготовления, кувшин по весу соответствует израсходованной глине. Но простое признание присутствия следствия в причине означало бы, что мир есть нечто раз и навсегда данное и не способное к изменению: все следствия должны были бы проявиться немедленно и одновременно. Учителя санкхьи поясняли, что следствие присутствует в причине потенциально, в скрытой форме, и для его реализации требуется комплекс конкретных условий. Самый переход причины в следствие опосредствован множеством разнообразных действий, которые только и способны выявить возможности, содержащиеся в причине.

Чрезвычайно интересно положение санкхьи, касающееся «принципиальной неучтожимости изначальной основы — причины» (кувшин как бы содержится в уже замешанной глине). Было бы, разумеется, грубой модернизацией видеть в данном

тезисе предвосхищение закона сохранения энергии, однако, несомненно, некое наивное «предчувствие» этой важнейшей идеи естествознания в нем присутствует. В сочинении Мадхавы «Сарва-даршана-самграхе» обычно говорится о двух теориях причинности, выдвинутых индийцами в эпоху древности и в средневековье: *паринама-ваде* (учение о реальности превращения причины в следствие) и *виварта-ваде* (учение об иллюзорности изменения). Первое связывают с санкхьей, второе — с ведантой. Принято квалифицировать эти учения как два ответа на вопрос о природе отношения между причиной и следствием. Нельзя не согласиться с Н. П. Аникеевым, который усматривает в различии ответов важнейшее концептуальное разногласие. Санкхья и здесь отстаивала материалистический подход, видя в трансформации одних явлений в другие реальный процесс, имеющий материальную основу. Веданта же выступала с позиций идеализма, признавая подлинно существующим лишь абсолют (Брахман), а вещи и их модификации — не более чем иллюзией. Естественно, что Шанкара решительно опровергал «паринама-ваду».

Санкхья рассматривала прежде всего непосредственное видоизменение предметов (глина превращается в кувшин и т. п.); подобно большинству философских систем Индии, она отправлялась от идеи единой «вселенской первопричины», по отношению к которой все другие причины являлись вторичными. Тем не менее рациональная и материалистическая трактовка причинно-следственных связей — несомненное достижение этой системы и индийской философской мысли в целом.

Еще одной важной частью философии санкхьи служит ее «теория эволюции». Согласно данной концепции, материя первоначально находилась в нерасчлененной, «непроявленной» форме. Ее превращение в мир предметов и существ, открытый нашему восприятию, совершилось благодаря «трем гунам» — «трем качествам», сочетания которых направляют движение и развитие вселенной. Названия гун как бы указывают на их характер: *тамас* (тьма), *раджас* (страсть) и *саттва* (сущность, истина). Центральная из них, раджас, воплощает принцип энергии и активности, тамас — инерцию, саттва — ясность, равновесие, успокоение. Намек на тройственное деление «качеств бытия» встречается уже в упанишадах. В «Чхандогья-упанишаде» сказано: «Красный образ огня — это образ жара, белый — [образ] воды, черный — пищи» (VI, 4, 1). В «Шветашватара» и «Майтри-упанишадах» впервые появляется термин «гуна». Любопытно, что и в трактате санкхьи, и в произведениях, отразивших влияние этой системы, сохраняется цветовая символика, данная в «Чхандогья-упанишаде»: тамас всегда связывается с черным цветом, раджас — с красным, саттва — с белым.

«Концепция гун» в санкхье получает более детальную разработку: они ассоциируются с ее основным тезисом — о материальной первопричине мира. Гуна — «нить», «веревка», «качество», «достоинство». Совмещение в одном слове двух различных понятий («веревка» и «качество») определило те метафоры, которые создатели системы употребляли для толкования известной ранее «теории гун». Пракрити уподоблялась канату, сплетенному из трех прядей. Любая вещь, учили они, обязательно включает в себя все три гуны одновременно, однако соотношение их меняется и в зависимости от этого проявляется материя. Для объяснения механизма их взаимодействия приводилось сравнение с лампой: фитиль, масло и пламя — три обязательных взаимоуничтожающих компонента процесса горения. В «непроявленной» форме материи уже присутствуют три гуны, но они находятся в состоянии временного равновесия; с нарушением его гуны приходят в движение, которое и имеет следствием образование конкретных вещей.

В основе теории эволюции лежит представление о 24 элементах, или сущностях *(таттвах)*, составляющих сложную иерархическую систему. Из «непроявленной» материи *(авьякта, мула-пракрити)* возникает *махат* (букв. «великий»), занимающий как бы промежуточное место между «проявленной» и «непроявленной» материей и называемый также *буддхи* (сознание). (В этом тезисе подчеркивается связь мышления с пракрити.) Он порождает *ахамкару* (принцип индивидуальности, благодаря которому материя порождает совокупность живых существ). Эти два принципа дают начало параллельно «органам восприятия» и «органам действия» человека и «пяти вещественным элементам» *(бхута)*, образующим внешний мир. Вещественные элементы «создаются» *танматрами* (тонкими сущностями), выражающими свойства того или иного элемента. В соответствии с уровнем развития естествознания того времени они трактовались как нечто близкое атомам (танматра огня, например, считалась носителем свойства «огненности как таковой»). «Грубые элементы» *(махабхутани)* включали эфир (танматрой его считался звук), воздух, огонь, воду и землю. В перечень таттв входили пять чувств и пять «органов действия» (голос, руки, ноги, органы выделения и органы размножения). К этим десяти «чувствам и действиям»

человека прибавлялся одиннадцатый — *манас* (ум), синтезирующий данные органов чувств и как бы перерабатывающий их.

Пракрити, махат, ахамкара, «одиннадцать проявлений человека», пять грубых элементов и пять танматр образуют в совокупности систему 24 сущностей (таттв). Отсюда и происходит термин «санкхья 24 элементов», которую противопоставляли санкхье 25 и 26 элементов (25-м элементом был пуруша, выражавший отдельное от материи духовное начало; под «санкхьей 26 элементов» понималась заметно отличавшаяся от санкхьи школа йога, которая признавала личного бога и включала его в систему таттв как 26-й элемент). Элементы мира, по «эволюционной теории», выводятся из «первоначальной материи» как всеобъемлющей и универсальной причины всех явлений и процессов вселенной.

Какое же место в этой схеме занимают «принцип сознания» — буддхи и «индивидуальное начало» — ахамкара, которые, согласно санкхье, предшествуют миру внешних предметов, составленному из пяти «грубых элементов»? Выявление роли этих двух «духовных» принципов в материалистически ориентированной системе таттв породило столь значительные трудности для научной интерпретации, что известный исследователь санкхьи Г. Циммер назвал данную проблему «загадкой сфинкса». С. Радхакришнан полагал, что порядок таттв случаен и обусловлен воздействием каких-то предшествовавших санкхье воззрений, которые в их первоначальной форме до нас не дошли. Вероятнее всего, «приоритет» буддхи и ахамкары по отношению к «пяти элементам» был связан с полнейшей неразработанностью в науке того времени вопросов об особенностях человеческой психики. Чарваки сводили все многообразие ее процессов к простой комбинации «вещественных элементов», но санкхья не приняла такой чисто механической трактовки. В то же время предложить какое-либо научное толкование природы сознания она, естественно, не могла. Отстаивая общую идею природной основы психических процессов, она превратила их, однако, в особую сферу бытия, независимую от грубых в своей вещественности элементов. В этом, по известному замечанию Н. П. Аникеева, сказалась непоследовательная попытка материалистического объяснения законов человеческой психики.

Несомненный интерес представляет и гносеологическая теория санкхьи. Знание о внешних объектах, согласно ее учению, может быть получено в три этапа. Первым и изначальным является непосредственное восприятие. Предметы, окружающие человека, воздействуют на его органы чувств, вызывая соответствующие образы, лишенные, правда, какой-либо четкости и напоминающие представления ребенка. Они и остались бы таковыми, если бы не способность индивида перерабатывать и критически анализировать данные органов чувств (второй этап). Манас обобщает сведения, поступающие от непосредственных ощущений, и благодаря его «работе» рождается ясное понимание вещи и ее отношение к другим вещам. Этот «материал» он «передает» буддхи, служащему главным инструментом достижения подлинного знания о сложных процессах, происходящих в мире.

Сама система мыслилась ее создателями как результат рационального обобщения и синтеза всей суммы ранее полученных конкретных сведений о природе и человеке. Вместе с тем санкхья не отвергала и третьего источника познания — *аптавачана* (авторитетное свидетельство). В комментариях к «Карике» пояснялось, что речь идет о положениях ведийских текстов, рассматривавшихся ортодоксальной традицией как «откровение».

Примечательно, однако, что в текстах санкхьи вовсе нет ссылок на веды, слабо отражено влияние пантеона и ритуалов ведизма. Возможно, тезис о ценности «авторитетного свидетельства» был введен с целью пойти на своеобразный компромисс с ортодоксальной традицией. Судя по высказываниям Бадараяны, первоначальное учение совершенно не было связано с ведизмом; ведантисты объявляли санкхью школой, в принципе враждебной самому духу ведийских текстов. В дальнейшем ее теоретики заметно смягчили антиведийский характер своей доктрины и, пусть формально, склонились перед авторитетом вед. Это позволяло включить санкхью в число философских систем, не противоречащих господствующей традиции, и, быть может, помогло ей выстоять в борьбе с ведантистскими течениями. Кроме того, по мнению ряда исследователей, аптавачану санкхьи неправомерно отождествлять с безоговорочным признанием ведийских текстов. Термин означает заслуживающее доверия свидетельство вообще. Вероятно, в эпоху «Санкхья-карики» под ним понималась совокупность знаний, накопленных людьми в течение веков и передававшихся от поколения к поколению. Поэтому, видимо, аптавачана противопоставлялась первым двум «источникам познания» — непосредственному ощущению и интеллектуальной деятельности отдельного человека. Если принять такую трактовку, то связь санкхьи с традицией самхит становится еще более проблематичной.

Уже отмечалось, что рассматриваемая система в целом не является последовательно материалистическим учением. Наравне с пракрити, творящей и формирующей мир, она допускает бытие «чистого сознания» (пуруша), определяемого как сущность, не зависимую от пракрити.

Интерпретация этой категории порождает значительные трудности. Прежде всего бросается в глаза противоречивость характеристик пуруши в самих трактатах, что вызвало полемику между теоретиками школы. В первоначальном учении присутствовал тезис о множественности пуруш (пуруша-бахутвам), тогда как в позднейших текстах провозглашался уже принцип единого пуруши, наделяемого качествами, близкими к атрибутам Атмана упанишад. «Санкхья-сутра» посредством весьма замысловатых и искусственных построений пыталась примирить оба положения.

Сохраненные в текстах свидетельства об аргументации сторонников теории «множественности пуруш» показывают, что в этом случае под пурушей подразумевался комплекс психических особенностей индивидуального человека. Они говорили: «Если бы имелась только одна душа, то тогда, когда она рождалась, все должны были бы родиться. Когда она умирала, то все должны были умирать. Если бы имелся какой-либо порок в жизненных инструментах души, подобно глухоте, слепоте, немоте, увечью или хромоте, все должны были бы быть глухими, слепыми, немыми, увечными и хромыми...

Следовательно, из ряда примеров — смерти, рождения и роли органов жизни — следует, что множественность душ существует» (цитата дается по одному из поздних комментариев, отразившему эту точку зрения).

«Классическая» санкхья предстает перед нами как образец дуалистической доктрины. Наиболее четко принцип совмещения двух начал сформулирован Ишваракришной в карике 21: соединение пуруши и пракрити происходит для того, чтобы первый увидел ее, подобно тому, как объединяются хромой со слепым. Это и является причиной творения. Смысл данной метафоры раскрывают комментаторы: пракрити выступает в образе слепого, но способного к движению человека, пуруша же наделен зрением, но лишен движения. Ишваракришна настойчиво подчеркивал при этом, что идея соединения пуруши и пракрити не означает вмешательства первого в материальные процессы, в которых реализуется заложенная в природе способность к саморазвитию. Пуруша лишь пассивный зритель действий пракрити, его основное качество — *аудасинья* (равнодушие). Тогда в какой мере допустимо говорить о действительном участии его в развитии материального мира?

Этот вопрос впервые был задан еще Шанкарой в его полемике с санкхьей. Он находил учение о пуруше и его взаимосвязи с пракрити внутренне противоречивым и использовал эту противоречивость в выпадах против санкхьи.

Концепция пуруши не получила в этом учении сколько-нибудь ясного решения; вопрос об ее истоках неоднократно дискутировался и в индологии. Некоторые исследователи, исходя из того, что основное значение слова «пуруша» в санскрите — «мужчина», а «пракрити» женского рода и что метафоры, призванные объяснить их взаимодействие, нередко рисуют ее в облике женщины, демонстрирующей свою красоту «космическому мужчине», пытаются видеть в доктрине символическое отображение отношения полов в эпоху матриархата. Н. Бхаттачария, например, заявляет: «Это противоречие (имеется в виду центральное противоречие санкхьи.— *Авт.*) может быть объяснено лишь в случае, если оно рассматривается в связи с матриархальной организацией общества». Роль мужчины здесь существенна лишь в рождении ребенка, утверждают сторонники данной точки зрения, и пуруша соединен с пракрити в акте творения, но затем остается пассивным и безразличным началом. Возможно, что в выработке концепции «двух принципов» создатели санкхьи действительно использовали образы, заимствованные из жизни древнего матриархального общества, однако для философской системы «мужское и женское начала» служат лишь иллюстрацией общей концептуальной установки, носящей умозрительный характер. «Парадокс санкхьи», по выражению ученых, заключающийся в изначальном дуализме системы, остается необъясненным и в настоящее время.

Популярность санкхьи и в древней и в раннесредневековой Индии зафиксирована множеством источников. Укажем только, что в «Харшачарите» Баны она упоминается в числе влиятельных философских течений. Сюань Цзан, посетивший Индию в VII в., тоже подчеркивает это. Оппоненты данной школы вынуждены были считаться с ее авторитетом, хотя они же постепенно трансформировали ее отправные положения, стараясь выдать ее за разновидность ортодоксальной традиции, своего рода «непоследовательную веданту». Центральные идеи санкхьи оказывались либо просто опущенными, либо настолько тенденциозно истолкованными, что их начальный смысл часто был совершенно искажен. Уже в «Бхагавата-пуране» говорится, что «тексты санкхьи уничтожены временем», а Вид-

жнянабхикшу (XVI в.) утверждал, что она сожжена солнцем времени и осталась только малая часть лучей знания. Дело, конечно, не во времени, а в острой идеологической борьбе, в которой оригинальные положения подвергались сознательной модификации сторонниками господствующей ведантистской традиции. Более того, сами авторы трактатов «поздней санкхьи» отбросили ряд ее первичных тезисов и отошли от «атеистических» положений: бог (Пуруша) превращался в главный принцип миротворения. Подобно магниту, вызывающему движение железа, он изнутри направляет все процессы, совершаемые пракрити (трактовка Виджнянабхикшу). Таким образом, в позднем варианте учения во многом модифицировались положения классической санкхьи.

К санкхье тесно примыкает йога, получившая особую известность в связи с теми конкретными правилами психофизической тренировки, которые она предлагала для достижения «освобождения». В раннем сочинении этой школы «Йога-сутре» Патанджали намечены только общие принципы системы. Позднее были разработаны положения так называемой восьмичленной йоги. Важнейшие из предписываемых ею «рецептов» связаны с контролем над дыханием *(пранаяма)*, различными фиксированными положениями тела *(асана)*, сосредоточением мысли на каком-либо одном объекте *(дхьяна)*. Разумеется, технические моменты только начальная ступень всей этой системы; цель ее — в достижении «высшего состояния», т. е. в преодолении собственного «я» *(самадхи)*.

По своим теоретическим построениям йога очень близка санкхье, но в ее учение введен Ишвара (высшее божество). Первоначально он не рассматривался как творец мироздания, считалось, что он существовал извечно и отдельно от пракрити, однако позднее теистические тенденции получили в йоге особое развитие. Последователи названной школы чтили личное божество, что сближало их с ортодоксальными индуистами.

Ньяя и вайшешика. Две эти философские системы, зарождение которых относится к самому началу нашей эры, а окончательное оформление — к эпохе Гупов, оказались тесно связанными друг с другом. Это не было случайностью. Их родила тенденция к рационалистическому объяснению явлений природы, хотя первая акцентировала внимание на проблемах гносеологии, выражая особый интерес к инструменту познания — логике (в дальнейшем слово «ньяя» стало означать «логика»), а вторая — на учении о бытии и составляющих его сущностях. Обе школы никогда не полемизировали друг с

другом: ньяя приняла метафизику вайшешиков, ибо считала ее закономерным следствием собственной теории познания.

Система вайшешиков представляется неотъемлемой частью рационалистической традиции в Индии, но ее отличает от доктрины локаяты то, что позже она допустила множество частных и весьма значительных уступок традиционным верованиям.

Если для локаятиков важен был вопрос, из чего возник мир (из материального первоначала или из некоего духовного принципа), то для ранних вайшешиков ответ был уже чем-то данным — они занимали, видимо, материалистическую позицию и видели свою задачу в раскрытии возможных вариантов истолкования этого положения.

Слово «вайшешика» происходит от санскритского «вишеша» — «особенность», «различие», а также «единичное», «первосубстанция», «часть», что соответствует, кстати, и существу самого учения. Представители рассматриваемой школы признавали общее и конкретное в качестве компонентов единой системы осмысления бытия; при этом частное фиксируется как нечто непосредственно ощущаемое, а общее — как результат обработки разумом суммы данных о первом. Таким образом, прежде всего ставился вопрос, как сочетать частное и множественное, как от реально ощутимого предмета перейти к генерализирующим категориям, объясняющим бытие в целом, как рационально обосновать теорию первоначальных элементов. Решения, предлагаемые данной школой, не всегда выглядят научно оправданными, но рационалистическая основа этих поисков не вызывала сомнения и в древности.

Воззрения вайшешиков в какой-то мере продолжали традиции натурфилософии упанишад. Положение об элементах, очевидно, почерпнуто оттуда, однако представители данной школы, кроме того, создали теорию сочетания элементов, как бы восполняя тем самым пробел в онтологии чарваков, не ставивших проблемы перехода одних форм в другие. Атомизм вайшешиков — это продолжение общей идеи материальности, причем их учение, как и доктрины локаяты или санкхьи, связано с достижениями в различных областях древнеиндийской науки — химии, астрономии и естествознании. Оно и само благотворно повлияло на дальнейшее развитие отдельных научных дисциплин.

Согласно основателю школы Канаде (первые века нашей эры), мир возникает из взаимодействия атомов, никем не сотворенных, вечных, неуничтожимых. Уже этот кардинальный тезис исключает возможность оценивать вайшешику в каче-

стве теистической системы, хотя позднейшие комментаторы текстов Канады старались найти в них признание бытия бога и его вмешательства в естественные процессы природы. Атомы делятся на четыре группы, обладающие свойствами четырех элементов, и их сцепление в различных сочетаниях образует всю совокупность неодушевленных предметов и живых существ. Канада пользуется в данном случае термином «дхарма», но употребляет его не в смысле категории, связанной с моралью или религиозными предписаниями, а в смысле наиболее общего обозначения законов развития природы и причинно-следственных связей. Вайшешики исходят из традиционной идеи «циклической космогонии» (мир возникает, развивается и гибнет во вселенской катастрофе, затем процесс начинается снова), но дает ему натурфилософское истолкование: атомы не исчезают в момент мировой катастрофы, рвутся только те связи между ними, которые создавали наблюдаемые человеком явления. Возрождение вселенной происходит в результате повторного сцепления атомов и совершается без всякого вмешательства божества.

В отличие от представителей ряда теистических систем Канада провозглашает, что процессы, протекающие в природе, не имеют никакого отношения к действиям «божественных существ». Правда, он нигде открыто не отрицает идею бога, однако даже стоящие на идеалистических позициях исследователи вынуждены подчеркнуть, что это можно рассматривать как внешний компромисс с положениями религиозной традиции. По внутренней же своей логике система, изложенная в трактате этого выдающегося мыслителя, должна была быть «атеистической».

Одним из главных понятий его учения служит субстанция *(дравья)*. Она выражает тот или иной аспект существования мира, который выступает продуктом развития природы, начинающегося с элементарного сцепления атомов. Введение этой категории было весьма серьезной для древности и средневековья попыткой ответить на вопрос о механизмах, с помощью которых простое превращается в сложное и регулируются процессы, протекающие в мире. Субстанция — объективная данность, ни от чего не зависящая, воздействующая на другие субстанции, отдельные вещи (вторичные порождения какой-либо субстанции или соединения нескольких из них). «Определение субстанции,— пишет Канада,— таково: она обладает действиями и качествами, которые присущно связаны с ней». И далее: «...субстанция есть общая причина вещей, качества и действия», т. е. не имеет иного истока, кроме себя самой

(или, точнее, кроме образующих ее сочетаний атомов); она обладает свойством самодвижения и может потому порождать следствия; их совокупность, получаемая в результате активности многих субстанций, и составляет мир.

Созданная Канадой система предполагает наличие девяти субстанций: четырех элементов (земля, вода, воздух и огонь), пространства *(дик)* и времени *(кала)*, а также эфира (некая сфера, подобная остальным четырем элементам), *манаса* (орган человеческого мышления) и души *(атман)*. Подобно другим древнеиндийским рационалистическим школам, вайшешика не умела объяснить характер психических явлений и, не будучи способной вывести этот феномен из изначальной (атомарной) причины, старалась придать ему самостоятельное существование, выделив из круга процессов неодушевленной природы. Дальнейшее развитие этого учения, отмеченное несомненной тенденцией к сближению с идеалистическими системами, позволило некоторым ученым усмотреть в понятии «душа» «отголосок» доктрины упанишад.

Если строго следовать тексту «Сутр Канады», то для такого вывода нет оснований: душа не противопоставлена у него материальному первоначалу, она наряду с прочими субстанциями также порождается первоприродой. Вместе с тем включение «души» в число субстанций наравне с такими элементами, как земля или огонь, свидетельствовало об определенной двойственности учения в период его формирования. И все же стремление объяснить психические явления объективными причинами означало принципиальный сдвиг в развитии общей материалистической тенденции. «Всеохватывающий атомизм» вайшешиков достигает здесь своей высшей точки.

Важным моментом в учении Канады была идея перводвижения, которое в начале каждого цикла существования природы заставляет атомы выйти из состояния инертности и «открыть» новый процесс миротворения. Первопричина его не описывается здесь как нечто известное, но и не выступает в качестве принципиально непознаваемого. Указывается только, что на данном этапе познания она не может быть определена. Отсюда и ее наименование — *адришта* (невидимое, скрытое). Характерно, что среди образов, привлекаемых для пояснения этого понятия, упоминается притяжение металлических частиц магнитом (явление, кстати, абсолютно необъяснимое с позиции науки того времени). В тексте сказано: «Достижение, обусловливающее приближение иглы к драгоценному камню, вызывается адриштой», т. е. она предстает вполне материальной, хотя и не познанной до конца силой.

В интерпретации комментаторов она приобретает совершенно иной характер. Прашастапада (чей труд «Падартха-дхарма-санграха» считается наиболее авторитетным после «Сутр Канады») уже видит в адрипте чисто духовный принцип, порождаемый совокупностью душ в момент возникновения вселенной.

В дальнейшем «атеизм» ранней вайшешики, по существу, совершенно отбрасывается; поздние комментаторы Шанкарамишра и Джаянараяна прямо объявляют адришту результатом воздействия божественного начала. Подобная трансформация учения была связана с усилением ведантистской традиции, значительно повлиявшей на центральные положения ряда философских доктрин. Теистическая тенденция была привнесена в позднюю ньяя-вайшешику теми ее представителями, которые приняли идеи веданты.

Атомистическая теория Канады отчасти близка аналогичным представлениям греков, особенно Эмпедокла. Последний также признавал четыре элемента (причем те же: землю, воду, огонь и воздух) и выводил многообразие мира из комбинации этих «вечных сущностей». Формирование вещей он объяснял механическим сцеплением и разъединением первоначальных частиц и условно выделял две противоборствующие силы: любовь и ненависть. Периодические распады материи на элементы и ее самостановление в процессе их взаимодействия Эмпедокл ставил в зависимость от преобладания одной из двух названных «причин». Это положение вполне сопоставимо с тезисом вайшешиков о цикличности бытия природы, хотя греческий философ не распространял принцип периодического исчезновения и восстановления на весь чувственно воспринимаемый мир.

Определенное сходство можно проследить между вайшешикой и учением Демокрита, который тоже возводил материальные процессы к движению и взаимодействию неделимых частиц — атомов. Однако в противоположность вайшешикам Демокрит считал атомы абсолютно однородными, находя в их совокупности лишь количественные, а не качественные различия. Аналогия между учением вайшешиков и взглядами крупнейшего представителя античного материализма — весьма знаменательный факт. Он свидетельствует, конечно, не о прямом влиянии Греции на Индию, а об определенной параллельности в процессах развития философской мысли обеих цивилизаций.

Атомистическая теория вайшешиков, на что уже указывалось, дошла до нас как бы в двух версиях: в изложении Канады и его наиболее известного интерпретатора Прашастапады. Воззрения последнего не свободны от известного влияния ранней веданты. Их точнее всего можно было бы назвать своеобразным вариантом деизма: бог вмешивается в движение вселенной в самом начале процесса и во время катастрофы, но в промежутке между двумя этими моментами мир эволюционирует в соответствии с собственными законами. Хотя Прашастапада отошел от атеистической установки Канады, он вместе с тем детально разработал отдельные материалистические положения, содержавшиеся в трактате основателя школы, и тем в немалой степени способствовал развитию его учения. Позднейшие комментаторы в гораздо большей мере, чем Прашастапада, старались приблизить эту систему к веданте, однако ее главная идея — «всеобъемлющий атомизм» — сохранялась и в их сочинениях.

Чрезвычайно важно подчеркнуть, что в концепции вайшешиков прослеживаются и некоторые зачатки диалектического подхода к явлениям внешнего мира. Это особенно заметно в трактовке таких категорий, как бытие и небытие. Граница между ними весьма условна, и они непрерывно сменяют друг друга. «Существующее становится несуществующим»,— писал Канада. Он пояснял этот тезис примером с глиной и горшком: первая, взятая изолированно, в качестве материала, означает небытие горшка, но в других качествах она предстает как бытие. Разбитый глиняный сосуд возвращается к своему первоначальному источнику, и тогда то же соотношение возникает в совершенно ином варианте. Бытие и небытие выступают противоположностями в конкретном случае, но динамика их взаимного перехода в то же время демонстрирует и их единство. Данное положение свидетельствует об одной из первых в истории индийской мысли попыток понять взаимосвязь вещей; это была своего рода наивная догадка о некоем диалектическом принципе, который много позднее (уже в новое время) получил подлинно научную и экспериментальную разработку.

Серьезный шаг по пути диалектического осмысления проблем философского знания был сделан разработкой вопроса о соотношении общего, особенного и индивидуального. Прашастапада отмечал объективный характер этих категорий. Общее *(саманья)* слагается из явлений, которые могут выступать как особенное *(вишеша)*, будучи рассматриваемы с точки зрения объединяющих их свойств, и как индивидуальное *(притхаттва)*, когда подчеркивается своеобразие каждого феномена. Вайшешики полемизировали в этом с буддистами, при-

знававшими только особенное и отрицавшими категорию общего. Представители изучаемой школы старались преодолеть и дух сенсуализма, явно выраженный в такой материалистической системе древности и средневековья, как локаята.

В вопросе о природе причинно-следственных связей вайшешики тоже стояли на материалистической позиции. Причина и следствие для них — категории объективной действительности, независимые от человека. Процессы, протекающие на уровне атомов, обусловливают все изменения в мире, сам же переход одного явления в другое фиксируется человеческим разумом как причинно-следственная связь. Канада писал: «Если не существует причины, то не существует и следствия... если не существует следствия, то не существует и причины». Вайшешики отличали подлинную причину явления от случайных обстоятельств, сопутствующих ей, причем граница определялась непосредственно эмпирическим путем. Отметим, что проблема причинности занимала философов и других школ, немало внимания ей уделяли, например, буддийские теоретики, но в их учении причинно-следственные связи не отделялись от субъекта и не рассматривались в отрыве от него. Концепция пратитья-самутпады характеризовала их хотя и не как случайные, но в основе иллюзорные. Позиция вайшешиков в данном вопросе была несомненным достижением древнеиндийской философской мысли.

Рационалистична в принципе и теория познания этой системы. Органы чувств *(индрии)* воспринимают внешний мир, а разум (манас) синтезирует и логически обобщает их свидетельства. Представления индивида о предметах ни в коем случае не субъективны, поскольку отражают реальные свойства вещей. В «Сутрах Канады» читаем: «Познание [это есть белое] в отношении белого объекта [получается] от познания субстанции, в которой присущность белизны существует, и от познания. Эти оба (познание белой субстанции и познание белизны.— *Авт.*) связаны как причина и следствие». Приведенный отрывок в полной мере иллюстрирует тенденцию вайшешиков считать всякое знание о мире результатом чувственного восприятия внешних предметов, опосредствованного затем деятельностью разума. Мир принципиально познаваем, а критерием правильности суждений о нем служит их соответствие реальной действительности, устанавливаемое с помощью опыта.

В этом вайшешика сближается с локаятой, также отстаивающей эмпирическую природу наших знаний о вселенной и адекватность получаемых таким образом представлений. Если

общая теория познания в вайшешике вполне материалистична, то в вопросе о связи духовного и материального, на что уже указывалось, данная школа проявляет непоследовательность и принимает позднее ряд идеалистических тезисов. Душа провозглашается самостоятельной и ничем не обусловленной субстанцией. Канада писал: «Ее (души.— *Авт.*) субстанциальность и вечность объясняются аналогично объяснению субстанциальности и вечности воздуха». Души, по Канаде, неуничтожаемы: они сохраняются и в период «мирового покоя», наступающего вслед за вселенской катастрофой и продолжающегося до нового миросоздания. Положение о душе предстает как бы инородным телом в разработанной вайшешикой доктрине, мало связанным с общим ее содержанием и характером.

Дискуссионным остается в индологии вопрос об отношении изучаемой школы к ведийско-брахманистской традиции. Эту школу (как и санкхью) философы-идеалисты относили к астика, очевидно, на том основании, что позднесредневековое учение в значительной мере утратило первоначальную «атеистическую» направленность. Ранняя вайшешика не отрицала вед, но и не признавала за ними какой бы то ни было религиозной ценности; самхиты выступали таким же нейтральным источником сведений, как научные трактаты по тем или иным областям знания. В дальнейшем эта позиция в корне меняется. Шанкарамишра (XVI в.) прямо заявлял, что значение вед определяется их божественным происхождением; с этой целью он тенденциозно комментировал соответствующий отрывок из «Сутр Канады». Если представление о боге и абсолюте в какой бы то ни было форме было чуждо ранней вайшешике, то в поздних текстах той же традиции этот религиозный принцип вводится в число ее положений. Впрочем, и здесь речь скорее может идти о формальном примирении с теистическими системами, нежели о принципиальной трансформации самого учения. Атомистическая теория вайшешики, отраженная и в поздних трактатах, не оставляла места для идеи бога: мир создается и развивается по своим естественным законам.

Ранняя вайшешика отвергает понятие «вселенской души» (параматман), принимая лишь идею индивидуальной духовной субстанции (атман). В позднейших же произведениях представление о параматмане, заимствованное из веданты, становится частью учения. Однако все эти искажения первоначальной сути доктрины не затронули материалистической онтологии вайшешиков и теории познания наяйиков.

Значение последних в истории индийской мысли определя-

ется прежде всего исключительным вниманием к вопросам логики и общей гносеологии. Первый дошедший до нас труд, систематически излагающий знания в этой области,— трактат Готамы «Ньяя-сутра» — показывает чрезвычайно высокий уровень развития логических категорий.

Готама исходил из идеи реальности внешнего мира, его независимости от субъекта и принципиальной познаваемости вселенной посредством ощущений, которые логически синтезируются умом. Главная проблема ньяи — законы «правильного мышления». Образы, возникающие в памяти, однократные наблюдения и предположения еще не дают адекватного представления о предметах. Критерием истинности может служить лишь их соответствие свидетельствам опыта. Только «пропущенные» через логический анализ «сообщения» эксперимента способны открыть подлинную сущность предмета и явления.

Учение о способах и приемах познания, особенно логических, разработано наяйиками весьма детально. Рассматривая проблему вывода, они прибегают к «пятичленному силлогизму». В первом суждении констатируется некий эмпирически установленный факт, во втором содержится основание, позволяющее считать этот факт несомненным, в третьем — указание на общее положение, частным случаем которого является суждение, используемое во втором члене, четвертый член как бы воспроизводит второй, но уже не индуктивно (от частного случая к общему), а дедуктивно — как следствие из провозглашенного выше правила, пятый совпадает с первым, но осмысляет его посредством проведенной выше логической операции. Вот классический пример такого силлогизма:

На горе огонь,
Потому что на горе дым,
Где дым, там огонь.
На горе дым,
Следовательно, на горе огонь.

Иными словами, если силлогизм ньяи начинается с единичного факта, то вытекающее из него заключение дает возможность связать его с представлением, выступающим в качестве обобщения множества отдельных эмпирических наблюдений.

Ф. И. Щербатской, детально сопоставлявший силлогизм ньяи с трехчленным силлогизмом Аристотеля, ставшим классическим для западной логики, отмечал определенную параллельность развития логических категорий в Греции и Индии и находил многие идеи ньяи весьма интересными для выявления общих закономерностей зарождения и формирования этих категорий.

Большое место в учении наяйиков занимала «теория об ошибках в логических рассуждениях». Они различали пять типов таких ошибок. Первый — *са-вьябхичара* — связан с неправильной формулировкой третьего члена силлогизма (речь идет о неверных обобщениях отдельных частных фактов), что автоматически делает вывод ложным или по крайней мере неточным. Второй тип — *вируддха* — касается случаев, когда формулировка «третьего члена» противоречива. Третий — *сатпратипакша* — означает, что средний член, хотя он изложен ясно и непротиворечиво, опровергается другими, более обоснованными выводами по тому же вопросу. Четвертый тип ошибок — *асиддха* — вызывается тем, что неверен второй член силлогизма, т. е. частный случай и правило не вызывают сомнений, но установленная между ними логическая связь оказывается мнимой. Наконец, пятый тип ошибочных умозаключений — *бадхита* — возникает тогда, когда общее правило может быть опровергнуто не путем сравнения с другим правилом, а путем непосредственного эмпирического восприятия. Даже краткий обзор учения ньяи о логических ошибках помогает уяснить, насколько серьезно задумывались представители школы над проблемами логических категорий.

Позднее эти проблемы разрабатывались параллельно приверженцами Готамы, в первую очередь Ватсьяяной, перу которого принадлежит «Ньяя-бхашья», и Уддьотакарой, создавшим труд «Ньяя-вартика», и философами-буддистами. Развитие данных направлений происходило в непрестанной полемике, что, впрочем, не исключало взаимных влияний.

Уже ранний буддизм способствовал определенному прогрессу в сфере логики. Ф. И. Щербатской подчеркивал: хотя в палийском каноне отсутствуют сочинения специально на эту тему, идеологические споры, которые зафиксированы в текстах, «велись на таком высоком уровне философского дискутирования и содержали столько диалектических тонкостей, что есть все основания предполагать существование особых трудов, посвященных искусству философского диспута». «Северный буддизм» продемонстрировал необыкновенно интенсивный прогресс в этой области. «Нигилизм» философов махаяны, стремившихся не столько утверждать собственное представление о мире, сколько отрицать традиционные взгляды по поводу центральных онтологических категорий, естественно, побуждал их заниматься логикой как одной из важных частей своей доктрины.

Нагарджуна уделял логическим проблемам несомненное внимание, но его вклад относительно скромен по сравнению с подлинным реформаторством Дигнаги и Дхармакирти. И тот и другой принадлежали к брахманским семьям Южной Индии. В тот период (Дигнага жил в конце IV — начале V в., Дхармакирти — в VII в.) позиции буддизма здесь были весьма значительными: его приверженцами нередко являлись выходцы из индуистской элиты, не способной противостоять влиянию буддийской традиции.

Творчество Дигнаги и Дхармакирти знаменовало собой высшую точку в истории древней и средневековой индийской логики. Множество сделанных ими открытий в дальнейшем было воспринято и индуистской школой логиков в лице поздних представителей ньяи. Вопросы философского дискутирования, последовательности доказательства, механизма доводов — все это мыслители махаяны развили детальнее, чем наяйики. (Кстати, западные эксперименты в области выработки общих правил логической дедукции, по мнению Щербатского, тоже во многом уступают достижениям буддистов.)

Вместе с тем собственно мировоззренческий аспект теории Дигнаги и Дхармакирти свидетельствовал о бесспорном шаге назад в общем процессе развития индийской логики: согласно их взглядам, логика отнюдь не служит орудием объективного познания вещей и их закономерностей, а выявляет лишь некоторые внутренние законы самого процесса познания как некоей данности, совершенно не зависимой от мира, выступающего как потенциальный материал для деятельности ума. Никакие мыслительные операции, считал Дигнага, не могут установить существование или не-существование предметов. Идеалистический (отчасти даже субъективно идеалистический) характер этих положений очевиден. Таким образом, борьба между материалистическим и идеалистическим подходом к кардинальным проблемам бытия в полной мере проявлялась и в сфере выработки логических категорий, и в общем процессе развития логики как части философского знания. Имея в виду историю античной мысли, В. И. Ленин писал: «Могла ли устареть за две тысячи лет развития философии борьба идеализма и материализма? Тенденций или линий Платона и Демокрита в философии? Борьба религии и науки? Отрицания объективной истины и признания ее? Борьба сторонников сверхчувственного знания с противниками его?» (Полное собрание сочинений. Т. 18, с. 131). Эти слова могут быть отнесены и к явлениям, характеризующим развитие философии в древней и средневековой Индии.

Миманса. Традиционный список шести даршан всегда завершается системами миманса и веданта. Они были настолько тесно связаны, что веданту иногда называли *уттара-мимансой* («высшей», или «вторичной», мимансой), а сама миманса получила наименование *пурва,* т. е. «первоначальная». В действительности, однако, эти системы и по своим исходным принципам и по общему духу доктрин достаточно сильно отличаются друг от друга. Затруднительно сказать, какая из двух школ зародилась ранее, несомненно лишь, что их слияние в единую традицию произошло в позднее средневековье и было отмечено поистине подавляющим влиянием веданты.

Основателем мимансы считается мудрец Джаймини, которому приписывается трактат «Миманса-сутра», состоящий из 2500 небольших изречений. Джаймини упоминается еще в «Самаведе». Не исключено, что подлинный автор сборника носил другое имя, но то, что «Миманса-сутра» есть творение одного философа, не вызывает сомнений у исследователей. Дата появления произведения неизвестна. По-видимому, Джаймини (будем в соответствии с традицией так называть ее создателя) жил не ранее II в. до н. э. и не позднее II—III вв. н. э. Однако и в более древний период были сочинения, идеи которых он полагал близкими собственным и на которые ссылался. Поэтому допустимо говорить о существовании *протомимансы,* хотя судить о ее характере ввиду отсутствия всяких источников практически нельзя.

Возникновение мимансы явилось определенной реакцией ортодоксального брахманства на несомненный кризис идеологии брахманизма и падение авторитета вед. В своем отношении к последним Джаймини занимает в буквальном смысле слова крайнюю позицию: не только отвергает любые попытки усомниться в божественном происхождении самхит и их религиозной значимости, но и делает правила ведийского ритуала кардинальным пунктом собственной системы, абсолютизируя их в гораздо большей степени, чем ведийское жречество. В этом смысле он отходит от упанишад, где многим моментам культовой практики давалось нередко весьма разноплановое и отвлеченное толкование. «Миманса-сутра» требует возврата даже не к духу ведийской традиции в целом, а к ее наиболее архаичным и догматическим предписаниям.

Существенная часть произведения Джаймини посвящена разбору правил совершения жертвоприношений, изложенных в ведах и брахманах. Автор детально классифицирует жертвенные акты, рассуждает по поводу того, кто именно имеет право совершить конкретный обряд и что предпринимать в

случае, если упомянутый текстами жертвенный материал не может быть использован или если в выполнении ритуала допущена ошибка. Все эти рассуждения, разумеется, трудно отнести к философской тематике, но в трактатах Джаймини и его приверженцев вопросы отношения к ведийскому ритуалу тесно переплетены с проблемами философского характера.

Идеи основателя учения развивал его ближайший последователь Шабара, автор комментария к «Сутре» — «Шабарабхашья», живший, по-видимому, в IV в. В дальнейшем традиции мимансы продолжали Прабхакара и Кумарила (VII — VIII вв.). Различия во взглядах этих философов привели к расколу данной системы на два самостоятельных течения. В дальнейшем она представлена многочисленными, но не оригинальными сочинениями комментаторского плана, уже отражавшими воздействие веданты.

Важным разделом мимансы как философской школы, несмотря на преимущественный интерес к религиозным проблемам, является учение о познании. В пять источников «правильного познания» *(прамана)* Джаймини включает и свидетельство авторитета, т. е. ведийских текстов *(шабда)*, однако все остальные виды, перечисленные в «Сутре», не связаны с религиозной тенденцией школы в целом. Это — чувственное восприятие *(пратьякша)*, логический вывод *(анумана)*, сравнение *(упамана)* и предположение *(артхапатти)*. Трактовка пратьякши и ануманы, даваемая в сочинении, не оригинальна и в ряде моментов приближается к интерпретации ньяи; подробнее рассматриваются упамана и артхапатти. Сравнение, согласно мимансе, не есть принципиально особая форма познания, как полагают наяйики, утверждавшие, что самый факт сходства двух вещей становится известным человеку из сообщения какого-либо авторитетного источника, а данные органов чувств лишь позволяют убедиться в правильности этого сообщения. В мимансе процесс рассматривается как бы в обратном порядке: чувственно восприняв вещь, вызывающую воспоминание об иной, похожей на нее вещи, человек догадывается об их объективном сходстве и фиксирует его в обобщающем выводе. Если ньяя, говоря условно, прибегает к дедуктивному методу применительно к идее аналогии, то мимансa отстаивает метод индукции. Ортодоксальная по своим идеалам система и во многом «еретическая» ньяя решают одну и ту же проблему, полемизируя друг с другом. Дух спора присущ изучаемой школе в не меньшей степени, чем другим школам. Трактаты ее нередко содержат критические замечания в адрес оппонентов.

Мимансаки (приверженцы мимансы) вводят понятие «предположения», или, точнее, «постулирования». Смысл его состоит в том, что если какое-либо явление кажется нам беспричинным, то мы вынуждены прибегать к косвенным его объяснениям, анализ которых позволяет посредством исключения в конце концов доискиваться до подлинной причины. Здесь впервые в истории индийской мысли оформляется представление о гипотезе и ее роли в процессе познания. Правда, артхапатти нельзя полностью отождествлять с «гипотезой», поскольку «постулирование» означает тут не предположение, а не подвергающийся сомнению вывод.

Примечательно также, что отстаиваемый мимансой общий взгляд на внешний мир отмечен реализмом: объективное бытие вселенной и ее познаваемость нигде не ставятся под сомнение, хотя Джаймини выступал активным противником не только материалистов, но и санкхьи.

В своем философском аспекте эта система не является теистической. Последнее может показаться парадоксальным, ибо она теснее, чем какая-либо другая школа, связана с практической религией и с почитанием вед. Однако признание авторитета самхит здесь глубоко своеобразно. Жертвоприношение воспринимается как некий универсальный и безличный механизм, обеспечивающий людям блага в награду за совершенные ими ритуальные действия.

Обращения к божествам представляют собой лишь некоторый условный прием: по сути же подвергнут забвению религиозный абсолют в любой форме, а боги ведийской традиции воспринимаются лишь как объекты культовой практики.

Насколько сильна была в мимансе «антитеистическая» тенденция, можно судить по тому, что уже Шабара задавался вопросом: «Имели ли ведийские божества какое-то отношение к человеческой деятельности, точнее, к ритуальным обрядам и их последствиям?» Вся оставленная рассматриваемой школой литература дает несомненный отрицательный ответ. Всемогущие существа превращаются в некую языковую абстракцию: они упоминаются лишь как имена, встречающиеся в ведийских сборниках, о них *говорится*, что им приносятся жертвы, но это не более чем формальный прием ритуального текста. Согласно Шабаре, реальны исключительно имена богов, а не сами боги: если Агни имеет сто различных эпитетов, то следует признать существование (разумеется, условное) ста различных божеств огня.

Идя дальше Шабары, Кумарила вступает в полемику с теистами. Касаясь их убеждения в сотворенности мира неким

высшим божеством, Кумарила спрашивает: «Каково могло быть состояние вселенной в то время, когда все это (мир, души и т. п.) не существовало? Где мог находиться сам творец и в какой форме? Кто знал бы его в то время, когда никого больше не было, и объяснил бы его образ людям, созданным позднее. Без восприятия [или знания бога в той или иной форме до момента сотворения] можем ли мы вообще предполагать [факт его существования в это время]?». Мысль философа ясна: теистическая точка зрения не объясняет происхождения мира и мешает находить ответы на центральные проблемы мировоззрения. Кумарила повторяет далее довод многих других «атеистов» древней Индии (и не только Индии): если мир есть творение высшего существа, то откуда тогда зло и страдание на земле. Представление о всеблагом устроителе вселенной оказывается несовместимым с наблюдениями, почерпнутыми из практики.

Еще Шабара резко отвергал отправные положения ведизма, согласно которому личные божества непосредственно награждают верующего, принесшего жертву. Если небожители принадлежат к иному, неощущаемому миру, как могут они влиять на действия и результаты, связанные с материальной природой? Шабара заявлял: «Неверно, что на основании традиции, народных верований и косвенных свидетельств можно сделать вывод о всемогуществе божества». «Атеизм» мимансы имел тем большее значение, что эта система в отличие от рассмотренных выше безоговорочно придерживалась ритуальных принципов ведизма. В VI—VII вв. н. э. в ней все отчетливее начинает звучать идея спасения, непосредственно увязываемая с тщательным выполнением предписаний вед. С этого времени особенно усиливается воздействие на мимансу веданты, с которой она фактически сливается в единую школу.

Веданта. В период средневековья преобладающим становится влияние этой системы, что, впрочем, не означает, что она возникла позже других даршан: первое ее самостоятельное сочинение, «Брахма-сутра», приписываемое мудрецу Бадараяне, как отмечалось, относится ко II в. до н. э. Правда, сами ведантисты склонны были возводить свое учение непосредственно к упанишадам, считая их тексты отправными для своей школы. Тенденциозность подобного взгляда совершенно очевидна. Да и трактат Бадараяны, будучи сборником исключительно кратких и не всегда понятных изречений, скорее наметил основные тенденции учения, нежели раскрыл его своеобразие. Однако он уже выразил кардинальный принцип

веданты, осветив его преимущественно посредством ряда тезисов: мир никак не является производным от материальных сил; единственная реальность — Брахман (здесь духовное начало), а «сущее» во всех своих формах исходит из него. Характерно, что автор «Брахма-сутры» чутко реагировал на идеи своих философских оппонентов: отсюда полемическая заостренность положений, направленных против санкхьи и локаяты.

Чрезмерный лаконизм высказываний Бадараяны, естественно, способствовал развитию комментаторской традиции: Гаудапада создает комментарий к «Мандукья-упанишаде», в котором подробно излагает взгляды Бадараяны. В дальнейшем веданта дробится на пять направлений, названных по именам их основателей. Так появляются школы Шанкары, Рамануджи, Мадхвы, Валлабхи и Нимбарки. Каждый из этих мыслителей писал свое основное сочинение в виде «бхашьи» к трактату Бадараяны. Впрочем, только два из них — Шанкара и Рамануджа — действительно оказали значительное влияние на развитие ведантистского движения. Три последних философа, жившие, кстати, уже в позднее средневековье, не отличались оригинальностью в постановке и решении проблем, и их взгляды растворились в центральном русле общеведантистского философского направления.

От Шанкары (VIII—IX вв.) и Рамануджи (XI в.) осталось немало философских трудов. В соответствии с доктриной Шанкары, мир — это иллюзия, порожденная абсолютом; материальная природа нереальна, как нереально и эмпирическое «я». Реален лишь Атман — своего рода проекция абсолюта (Брахмана) на тот воображаемый психофизический комплекс, который на повседневном языке называется человеческой личностью. Многовековой спор между двумя главными течениями ведантистской традиции касался прежде всего трактовки центральной идеи упанишад. Шанкара считал единственно верным «путь знания» (т. е. понимания иллюзорности собственного бытия на фоне универсальной и всеохватывающей реальности Брахмана) и в связи с этим отстаивал тезис об абсолютном тождестве «я» и «Атмана-Брахмана», Рамануджа же, приверженец «пути религиозной любви», видел конечный идеал в слиянии индивидуального начала с божеством, в слиянии, при котором адепт приходит лишь в соприкосновение с объектом своей религиозной веры, но не становится равным ему. В религиозном плане учение Рамануджи и его приверженцев было исключительно влиятельным в позднесредневековом индуизме; что же касается собственно

философского аспекта, то «веданта Шанкары» оказалась намного более значимым элементом общеиндуистской традиции. К тому же на ее стороне был и хронологический приоритет.

Шанкара оставил заметный след в духовной истории страны. Он был одним из немногих индийских «мудрецов», которым посвящались специальные сочинения: до нашего времени дошли три его биографии. Время жизни философа с точностью не установлено, но обычно ее принято датировать 788—820 гг. По преданию, он происходил из брахманской семьи Малабара (ныне штат Керала), исповедовавшей шиваизм, но позиции буддизма на Юге в то время еще не были подорваны. Связь доктрины Шанкары с некоторыми идеями школы мадхьямиков отмечалась в научных трудах неоднократно; сохранились данные, что его гуру в молодости был учеником буддийского проповедника (наиболее ортодоксальные индуисты так и не простили Шанкаре этого обстоятельства, называя его «скрытым буддистом» — прачханна-бауддха).

Кардинальные положения своего учения он сформулировал в молодости, а затем предпринял поездку по стране, распространяя созданный им вариант веданты. Всюду он основывал монашеские обители *(ашрамы)*, некоторые из них не утрачивали значения в течение всего периода средневековья. (Самая крупная из них — Бадаринатх у истоков Ганга в Гималаях.) Последние годы своей жизни Шанкара провел на Севере Индии и умер в Кедарнатхе — шиваитской святыне в Гималаях, остающейся и поныне одним из наиболее посещаемых мест паломничества индуистов. Шанкара был известен не только как философ, но и как поэт: ему принадлежало немало религиозных гимнов, и, видимо, поэтому традиция приписала ему авторство «Саундарья-лахари» — главного текста индуистского шактизма, выдающегося художественного произведения. В настоящее время доказано, что поэма была составлена много времени спустя после смерти Шанкары, но традиционное отождествление его с действительным создателем текста свидетельствует о том, что слава Шанкары-поэта не уступала его авторитету мыслителя.

Все свои философские построения он возводил к упанишадам, вернее, к их идеалистической линии и стремился в максимальной степени развить учение об идентичности Атмана и Брахмана, сделав его отправным концептуальным положением доктрины.

«Реалистические тенденции» упанишад Шанкара решительно отвергал: мир порожден несовершенством сознания и

исчезает в момент подлинного озарения, как ночные тени рассеиваются с восходом солнца.

Понимая, что данное положение вызовет возражения со стороны представителей других школ, отстаивающих близкие к реализму или даже к материализму установки, философ уделил серьезное внимание критике своих оппонентов; с особой горячностью обрушивался он на санкхью, в которой, как и в локаяте, видел серьезного противника ведантистской традиции. В этих высказываниях в полной мере проявилось его дарование полемиста, знакомого с «искусством спора». Но все богатство аргументации и разнообразие приемов он использовал для защиты учения, представлявшего идеалистическое направление философской мысли раннего средневековья.

Короткий трактат «Атма-бодха», состоящий всего из 68 двустиший, можно считать своего рода резюме многочисленных сочинений Шанкары. Познание внешнего мира посредством органов чувств, утверждает автор,— самообман, поскольку и внешние объекты и «познающие способности» индивида не более чем иллюзия. «Следует видеть, что тело и прочее, возникшее от незнания, недолговечно, подобно пузырям». Первопричиной и тела и «прочего» (т. е. внешнего мира) объявляется незнание *(авидья)*, изначальное отрицание человеком тезиса об абсолюте как единственной реальности. Это «внутреннее заблуждение» и превращается в принцип миросоздания или, точнее, порождения абстрактных образов, которые человек принимает за реальность. «Считая себя *дживой* (в данном случае — эмпирическое «я».— *Авт.*), [человек] ощущает страх, как [страшатся], приняв веревку за змею». Здесь философ употребляет постоянно повторяющуюся в веданте метафору — веревка, которую тянут по траве, издали кажется змеей. Так и мы собственное воображение принимаем за воздействующую извне реальность. «Путь мудрости», по его мнению, состоит в обращении к первопричине всего сущего — Брахману, который по отношению к человеку проявляет себя как Атман. Предельно ясно выражают эту мысль следующие шлоки: «Но даже постоянно присутствующий [в нас] Атман как бы не присутствует из-за незнания; с уничтожением этого [незнания] он сияет, как присутствующий, подобно украшению на собственной шее.

Как [принимают иногда] пень за человека, так в заблуждении видят в Брахмане [индивидуальную] дживу; когда же обнаружен истинный образ дживы, в этом [Брахмане джива] исчезает». Религиозно-философский идеал Шанкары кратко

сформулирован далее: «Всепостигающий йогин видит оком знания весь мир в себе, и все — как единого Атмана».

Таким образом, Шанкара проповедует всеобъемлющий идеалистический монизм и сводит многообразные явления внешнего мира к самовыражению космического абсолюта — Брахмана. В XI в. выдвигается новый крупный представитель школы — Рамануджа, решивший критически переосмыслить некоторые идеи своего предшественника, казавшиеся ведантистам неоспоримыми. Он родился в 1027 г. тоже на Юге (в районе современного Тамилнада). О нем также сохранились биографические сведения, но они настолько перемешаны с легендами, что факты его жизни остаются крайне неясными. Рамануджа принадлежал к брахманской семье и с ранних лет посвятил себя изучению философии. Согласно традиции, его наставник был поражен способностями ученика и предсказал ему славное будущее. Умирая, он завещал ему сделать то, что не успел сам,— создать исчерпывающий комментарий к «Брахма-сутре». Рамануджа выполнил этот завет: его «бхашья» к трактату Бадараяны и комментарий к «Бхагавадгите» были составлены весьма подробно и в дальнейшем заняли место в ряду самых популярных и почитаемых философских произведений индуизма.

Прежде всего Рамануджа был известен как проповедник бхакти и ревностный адепт вишнуизма. Примечательно, что в собственно философских разделах своих сочинений он нередко высказывает взгляды, противоречащие воззрениям Шанкары. Можно сказать, что Рамануджа в большей степени следовал учению упанишад, причем усваивал те положения, которые были отмечены тенденцией к реализму. Отдельные тезисы философа даже приближали его к санкхье. Так, он утверждал, что мир создается «лишенной сознания пракрити», существующей параллельно с абсолютом. Раскрывая свою изначальную природу, она разделяется на три элемента — огонь, воду и землю,— связанные с тремя гунами; из их сочетаний рождаются и живые существа, и неодушевленная природа. Эти элементы присутствуют в каждой вещи, и своеобразие любого явления определяется их соотношением (в данном случае как бы в точности воспроизводится соответствующая идея санкхьи).

Согласно Шанкаре, абсолют творит мир силой иллюзии (майи). Рамануджа тоже принимает этот термин, но в его системе он означает принцип самодвижения, заложенный в пракрити и побуждающий последнюю к творению вещей и существ. Любопытно, что, разбирая упоминавшийся уже при-

мер с веревкой и змеей, Рамануджа приходит к совершенно иному по сравнению с Шанкарой выводу: как веревка, так и змея образованы одними и теми же элементами; в них есть сходство, а потому смешение одного предмета с другим хотя и ошибочно, но вовсе не есть указание на какую-то всеобщую иллюзорность чувственного мира.

Иными словами, Рамануджа воспринял некоторые идеи санкхьи и отказался от ряда положений, разработанных Шанкарой. Впрочем, в позднее средневековье реалистические моменты его сочинений были преданы почти полному забвению, и он почитался преимущественно как выразитель идеи бхакти. Точка зрения Шанкары же постепенно начинает отождествляться со взглядами веданты в целом. Ортодоксальный индуизм провозглашает учение этого философа своей официальной доктриной. Сочинения последнего рисуют его в качестве прекрасного полемиста, умело владевшего секретом логической аргументации, и это привлекало к нему многочисленных сторонников.

В определенный период веданта становится преобладающим течением, что не исключало, однако, значительного распространения идей и концепций других школ, в первую очередь санкхьи и вайшешики.

* * *

Краткий обзор древнеиндийских даршан позволяет выявить не только общие закономерности эволюции философской мысли, но и несомненную аналогию при решении отдельных проблем с философскими школами иных культурных традиций, в первую очередь греческой. Сходство взглядов Пифагора (VI в. до н. э.) с некоторыми воззрениями мудрецов упанишад неоднократно приводило исследователей к попыткам установить индийское влияние на этого древнегреческого мыслителя (особенно, когда речь шла об идее «переселения душ», идентичной концепции кармы), однако никаких сколько-нибудь достоверных подтверждений данная точка зрения не получила. Остается предположить, что пифагорейство развивалось в том направлении, которое в Индии выразилось в идеалистическом варианте учения упанишад (в дальнейшем продолженном ведантой). Пифагорейская школа дает лишь своеобразный, специфический для Греции аспект этой линии философского (скорее религиозно-философского) мышления.

Система элеатов, отрицавшая небытие и единственной реальностью считавшая «всепроникающее бытие», также содержит представления, близкие к отдельным положениям упа-

ницад. Сущность мира, согласно элеатам, едина, вечна и неподвижна, любые процессы и изменения в природе не способны ничего отнять от нее или прибавить к ней. Было бы, разумеется, ошибкой ставить знак равенства между этой идеей и представлением об абсолюте в индийских текстах, но известная аналогия, несомненно, напрашивается.

Уже отмечалось наличие явных параллелей в учениях локаяты, отчасти ньяи и вайшешики и крупнейших материалистов античности — Демокрита, Лукреция и Эпикура. Укажем, что даваемая индийскими философами трактовка мира как материального явления, обусловленного движением атомов и независимого от воли божеств, перекликается с интерпретацией Демокрита, который писал (в пересказе Диогена Лаэртского): «Начало вселенной — атомы и пустота... Миров бесчисленное множество, и они имеют начало и конец во времени. И ничто не возникает из небытия... И атомы бесчисленны по разнообразию величин и по множеству, носятся же они во Вселенной, кружась в вихре, и, таким образом, рождается все сложное, огонь, вода, воздух, земля. Дело в том, что последние суть соединения некоторых атомов. Атомы же не поддаются никакому воздействию и неизменяемы вследствие твердости». Теория познания греческого мыслителя во многом близка гносеологической теории ньяи — вайшешики.

Представление локаяты, ньяи и вайшешики о развитии мира и о совершающихся в нем процессах весьма напоминает соответствующие идеи Левкиппа, Демокрита и Эпикура (в передаче Аэция, II в.): «[Мир] не одушевлен и не управляется провидением, но, будучи образован из атомов, [он] управляется некоторой неразумной природой». Диодор так излагает взгляды Демокрита на постепенную эволюцию природы от низших форм к высшим: «Когда появился огонь солнца, земля сперва затвердела, затем, когда вследствие согревания поверхность ее стала приходить в брожение, она во многих местах подняла вверх кое-какие из влажных [веществ] и [таким образом] возникли на их поверхности гниющие [образования], покрытые тонкими оболочками».

Лукреций Кар, сравнительно много сделавший для развития материалистической доктрины, сумел найти необыкновенно ясные и точные формулировки для выражения ее основных идей. К тому же его произведение дошло до нас целиком, тогда как от сочинений Демокрита и Эпикура остались лишь незначительные отрывки. Слова, в которых Лукреций Кар передает положения о материальной природе вселенной и ее бесконечности, об отрицании божественного вмешательства в

естественные процессы, весьма созвучны высказываниям индийских материалистов.

> Из ничего не творится ничто по божественной воле.
> И оттого только страх всех смертных объемлет, что много
> Видят явлений они на земле и на небе нередко,
> Коих причины никак усмотреть и понять не умеют,
> И полагают, что все это божьим веленьем творится (I, 146).

Нет нужды приводить другие описания подобного рода: и сказанное свидетельствует о последовательно материалистических воззрениях греков и об аналогичной позиции индийской реалистической традиции.

В Индии и в Греции развитие философии было естественным продуктом высокого уровня культуры, причем материалистические школы, обобщавшие достижения в различных областях научного знания, в наибольшей степени отражали прогресс философской мысли в целом. Очевидный параллелизм в поисках и выводах у индийцев и греков указывает на сходные закономерности развития мировоззренческих систем в двух крупных цивилизациях древнего мира.

* * *

В данной главе затронуты лишь некоторые общие вопросы становления и эволюции различных мировоззренческих учений древней Индии, но связанный с ними материал с определенностью свидетельствует об их важном месте в истории духовной культуры страны и мировой философии. Оформившиеся в далеком прошлом, локаята, санкхья, йога, веданта и другие школы существовали вплоть до позднего средневековья.

Их учения оказали заметное воздействие на идеологическое развитие Индии нового и новейшего времени, к ним и сегодня постоянно обращаются ученые, писатели, художники, общественные и политические деятели.

По поводу проблем древнеиндийского философского наследия не прекращается научная полемика, ведется острая идеологическая борьба. Вклад отдельных школ в этот «источник философской мудрости» был неравнозначен, однако, подчеркивая достижения систем «реалистического направления», не следует недооценивать значение таких течений, как мадхьямика и виджнянавада, джайнизм, йога, веданта. Некоторые идеи, выдвинутые мыслителями древности, переросли рамки своего времени и во многом предвосхитили философские взгляды последующих эпох, другие же представляют ныне лишь исторический интерес.

Глава восьмая

РАЗВИТИЕ НАУЧНЫХ ДИСЦИПЛИН

Древние индийцы добились значительных успехов в развитии научных знаний. Индийские ученые еще в далеком прошлом предвосхитили многие открытия, сделанные европейскими исследователями в средние века и новое время. Их достижения в области лингвистики, математики, астрономии, медицины оказали несомненное влияние на другие древневосточные и античную культуры. Один из арабских авторов IX в., аль-Джахиз, писал: «Что касается индийцев, то мы обнаружили, что они преуспели в астрономии, арифметике... и в медицине, овладели тайнами врачебного искусства. Они высекают скульптуры и изображения, имеется у них богатое буквами письмо... У индийцев — богатая поэзия, развитое ораторское искусство, медицина, философия, этика... Наука астрономия происходит от них, и прочие люди ее заимствовали... От них пошла наука мыслить».

Математика и астрономия. Самые ранние сведения о знаниях индийцев по названным дисциплинам относятся к эпохе Индской цивилизации. Поскольку математико-астрономические тексты того периода до нас не дошли, а имеющиеся надписи не расшифрованы, судить об уровне этих знаний можно лишь косвенно — по сохранившимся предметам материальной культуры.

Во времена Хараппы нумерация была, по-видимому, десятичной. Об этом свидетельствует узкая полоска раковины с нанесенными на ней делениями (осталось только девять) — обломок измерительного инструмента. Вероятно, первоначально найденная линейка состояла из отдельных частей, соединенных металлическими полосами. Числа скорее всего обозначались штрихами-зарубками. Такие зарубки обнаружены на каменных кольцах, которые лежали в основании колонн, поддерживающих кровлю жилищ. «Цифры» обозначены также на орудиях и оружии.

Одной из единиц длины была 5,7 см. Она неоднократно встречается при обмерах кирпичей в зданиях в Хараппе и Мохенджо-Даро. Стороны кирпичей соотносились, как 1 : 2 : 4 или как 1 : 3 : 9. Размеры их колебались от 5,7×12,7×26 до 5,7×21,6×52 см. Необожженный кирпич был, как правило, крупнее — от 7,8×18,2×38 до 9×18,7×35,3 см. Число (или величина) 5,7 см указывала и на высоту лестничной ступени в одном из богатых домов.

Операции счета выполнялись, видимо, с помощью специальных счетных приборов (*абак*). В Мохенджо-Даро был найден кирпич с тремя рядами вырезанных на нем прямоугольников, по четыре в каждом ряду. На другом кирпиче было выдолблено четыре ряда небольших однотипных углублений. Высказывалось мнение, что они служили для игры; можно предположить, однако, что их использовали в целях выполнения простейших арифметических операций, для чего употреблялись камешки или бобы.

Более подробные сведения о древнеиндийской математике и астрономии сообщают самхиты, брахманы, араньяки, упанишады. Так, уже в «Тайттирия-самхите» приводятся арифметические прогрессии с разностью 2, 4, 5, 10, а в «Панчавимша-брахмане» — геометрическая прогрессия со знаменателем 2, правда, сумма в обоих случаях не дается. Она указывается в задаче на нахождение числа слогов определенного размера, помещенной в «Шатапатха-брахмане».

Конечно, в тот период еще не существовало общих правил суммирования прогрессий, но примеры с верными результатами позволяют думать, что некоторые частные методы были уже хорошо известны.

Особый раздел ведийской литературы составляют шульва-сутры (шульба-сутры). Термин *шульва* означает «веревка», «струна», «канат». Наверно, на первых порах шульва-сутры представляли собой своего рода «сборники правил измерения с помощью веревки». По утверждению ученых, возникновение их относится к VI—III вв. до н. э. Они сохранились в четырех редакциях — Баудхаяны, Манавы, Апастамбы, Катьяяны. Эти тексты содержат правила измерения и сооружения жертвенных алтарей, данные о применении разнообразных геометрических фигур, о системах счета, арифметических действиях с целыми и дробями, о квадратных и неопределенных уравнениях первой и второй степени, приближенном нахождении иррациональных величин, арифметической и геометрической прогрессии и т. д. Здесь приводятся задачи на построение квадрата, прямоугольника, целочисленных прямоугольных

треугольников, на проведение перпендикуляра к данной прямой и т. д.

Некоторые предписания шульва-сутр допустимо сравнить с утверждениями Евклида. В обеих традициях говорится, что прямую линию можно делить на бесконечное число равных частей, что прямая, соединяющая вершину равностороннего треугольника с серединой противоположной стороны, делит ее на равные части; что параллелограммы, построенные на одном и том же основании и между параллельными линиями, равновелики и т. д.

Для деления отрезка пополам от его концов проводили дуги окружностей радиусом, равным данному отрезку. Точки пересечения окружностей соединяли прямой — перпендикуляром к отрезку в его середине. Для удвоения квадрата предлагалось строить квадрат на его диагонали; для преобразования квадрата с площадью *a* в квадрат с площадью *na* надо было кроме удвоения уметь строить квадрат, равновеликий сумме или разности площадей двух данных неравных квадратов.

Особое место в геометрических разделах занимает так называемая теорема Пифагора, известная в Вавилоне, Индии, Китае уже за несколько столетий до жизни древнегреческого философа, с именем которого она обычно связывается. Эта теорема приведена во всех редакциях шульва-сутр, начиная с самой ранней. Там же перечисляются тройки чисел, для которых она выполняется: 3, 4, 5; 5, 12, 13; 7, 24, 25; 8, 15, 17; 12, 35, 37; 15, 36, 39. Не исключено, что широкое применение этой теоремы было в древней Индии основано на теоретической выкладке, а не на эмпирических данных.

Большое внимание математики ведийской эпохи уделяли вопросам комбинаторики — перестановкам и комбинациям. Первоначально это было, очевидно, связано с развитием древнеиндийского стихосложения; позднее, когда индийцы столкнулись с необходимостью вычислять число элементов, взятых одновременно из некоторого количества по одному, по два, по три и т. д., комбинаторика нашла широкое применение. В «Чханда-сутре» Пингалы (III—II вв. до н. э.) упоминается метод одного, двух, трех и т. д. слогов одновременно. Составлялись таблицы биноминальных коэффициентов, получившие в дальнейшем название «треугольника» Паскаля (XVI в.).

Самхиты позволяют составить представление и об астрономических знаниях древних индийцев. Здесь встречается упоминание месяца — одной из ранних естественных единиц времени. Он подразделяется на две части: светлую половину (шукла) до полнолуния и темную (кришна) — от полнолуния

до полнолуния. Первоначально лунный синодический месяц определялся в 30 дней, потом он был вычислен более точно и составил 29,5 дня. Звездный месяц был больше 27, но меньше 28 дней, что впоследствии отразилось в системе накшатр — 27 или 28 лунных стоянок.

В отличие от вавилонских и древнекитайских астрономов древнеиндийские не составляли звездных каталогов. Для создания календаря, нужного в практических целях, принималось во внимание движение Солнца и Луны. Поэтому интерес в основном концентрировался вокруг тех созвездий, которые лежали вдоль или вблизи эклиптики. Звездная система, служившая для определения пути Солнца и Луны, именовалась системой накшатр.

В «Ригведе», где этот термин употребляется для обозначения и звезд и лунных стоянок, имеются свидетельства по крайней мере о двух из них: о Магхе и Пхалгуни. Полный список накшатр впервые появляется в «Яджурведе». Названия их остались фактически неизменными на протяжении многих веков.

Историками астрономии давно уже отмечено совпадение древнеиндийской системы накшатр с лунными стоянками в современных звездных каталогах. Каждая накшатра соответствует конкретной группе звезд или отдельной звезде.

Наименования некоторых лунных месяцев были связаны с названиями тех лунных стоянок, в которые появлялась полная луна. На каждый месяц приходятся две или три лунные стоянки, но название свое месяц получал от одной из них.

До сих пор неизвестно точно, содержат ли самые древние ведийские тексты упоминания о конкретных планетах. Семь адитьев «Ригведы» иногда рассматриваются как Солнце, Луна и пять светил — Марс, Меркурий, Юпитер, Венера, Сатурн. Кроме них, некоторые тексты называют еще Раху и Кету. Ученые считают, что под ними понимались различные небесные тела — кометы, метеориты, падающие звезды — или такие явления, как затмение.

От названия светил произошли названия дней недели: воскресенье — адитья-вара (день Солнца), понедельник — сома-вара (день Луны), вторник — мангала-вара (день Марса), среда — будха-вара (день Меркурия), четверг — брихаспати-вара (день Юпитера), пятница — шукра-вара (день Венеры), суббота — шанайшчара-вара (день Сатурна).

Порядок, в котором древние индийцы располагали небесные светила, был установлен в соответствии с последовательностью дней недели. Для обозначения светил на астролябиях

индийцы использовали первые буквы их наименований: например, «а» для Солнца — от Адитья, «ч» для Луны — от Чандра, «б» для Меркурия — от Будха и т. д.

В ведийскую эпоху существовали следующие лунно-солнечные календари:

а) звездный год продолжительностью 324 дня — 12 месяцев по 27 дней каждый;

б) звездный год продолжительностью 351 день — 13 месяцев по 27 дней;

в) лунный год продолжительностью 354 дня — 6 месяцев по 30 и 6 месяцев по 29 дней;

г) гражданский, или год Савана, продолжительностью 360 дней — 12 месяцев по 30 дней;

д) год продолжительностью 378 дней.

Для приведения их в соответствие с солнечным годом к ним прибавляли 9, 12, 15, 18 дней, так называемые вставки — интеркаляции. В ведийской литературе имеются ссылки на интеркаляции в 21 день, они приписывались к каждому четвертому году Савана. Такой четырехлетний период составлял 1461 день, а год равнялся $365\frac{1}{4}$ дня. В «Тайттирия-самхите» говорится о годе из 360 дней, к которому для совершения жертвоприношений добавляли еще 5 дней; таким образом, уже в то время индийцы знали год продолжительностью в 365 или даже $365\frac{1}{4}$ дня.

В первые века нашей эры появляются сочинения, призванные дать «правильное решение» астрономических вопросов — сиддханты (сам термин означает «решение», «окончательное утверждение»). На протяжении многих веков они тщательно комментировались, дополнялись и перерабатывались. Наибольшую известность получили пять «классических» сиддхант, но по своей научной ценности они не равнозначны. Так, «Пайтамаха-сиддханта», составление которой традиция приписывает богу Брахме, содержит сведения, целиком взятые из ведийских сочинений.

«Васиштха-сиддханта», получившая название по имени одного из семи мифических мудрецов, отождествляемых с семью звездами Большой Медведицы, более оригинальна. В ней приводятся способы определения точки эклиптики над горизонтом по длине тени и средней долготы дня по размерам полуденной тени. Интересно упоминание о движении пяти планет — Венеры, Юпитера, Сатурна, Марса, Меркурия — и вычисление их синодических периодов. По этой сиддханте продолжительность солнечного года составляет 365,36 дня, звездного года — 365,25 дня.

Текст «Паулиша-сиддханты» дошел до нас в позднем изложении. В ней даны приближенные правила нахождения направления, места и времени светил, простейшие способы вычисления затмений. Впервые приведена таблица синусов, свидетельствующая о зарождении тригонометрии. Длина года составляет 365,2583 дня. Бируни высказывал предположение, что автором этого сочинения был греческий астроном и астролог Павел из Александрии. Это мнение, правда, вызывает сомнения у современных ученых.

Название следующей сиддханты — «Ромака» указывает на возможность эллинистического влияния («Рома», очевидно, Рим).

Самой точной, несомненно, является «Сурья-сиддханта», сыгравшая исключительно важную роль в истории индийской астрономии. Ее изучали крупнейшие индийские ученые — Арьябхата I (V — начало VI в.), Варахамихира (VI в.), Брахмагупта (конец VI—VII в.), Бхаскара I (VII в.), Арьябхата II (X в.), Шрипати (XI в.), Бхаскара II (XII в.). Она неоднократно комментировалась и сохранилась в нескольких редакциях. Четырнадцать ее разделов посвящены вопросам, связанным с движением и положением планет, лунными и солнечными затмениями, нахождением одинакового положения светил и созвездий, изучением астрономических приборов и инструментов.

К перечисленным сиддхантам примыкают труды выдающегося индийского математика и астронома Арьябхаты. Из его сочинений сохранилось лишь одно — «Арьябхатия». Оно объединяет четыре темы: *дашагитика* (система обозначения чисел), *ганитапада* (математика), *калакрияпада* (определение времени и планетарные модели), *голапада* (учение о небесной и земной сферах).

Мы очень мало знаем о жизни и творчестве ученого. Сам он лишь дважды упоминает о себе в своем трактате. В части III (правило 10) сказано: «Когда прошли три юги и шестьдесят раз по шестьдесят лет, истекли 23 года моей жизни». Согласно индийской традиции, существуют четыре *юги* (эпохи): *крита* (золотой век), *трета* (серебряный век), *двапара* (бронзовый век), *кали* (железный век). Начало последней относится к 3102 г. до н. э., и она продолжается до сих пор. Исходя из этого, годом написания «Арьябхатии» допустимо считать 499 г., а датой рождения Арьябхаты — 476 г.

О значимости трактата свидетельствует тот факт, что он являлся объектом изучения на протяжении многих столетий: последние комментарии к нему были созданы в середине про-

шлого века. Написанный на санскрите, он был переведен на хинди, телугу, малаялам.

Труды Арьябхаты анализировали и цитировали почти все крупные индийские ученые древности и средневековья. Чем же объяснить тот факт, что имя его не упомянуто в числе «девяти драгоценностей», служивших украшением эпохи знаменитого гуптского царя Чандрагупты II, носившего почетный титул Викрамадитья (Солнце могущества). В этом списке наряду с писателями, драматургами и поэтами мы находим имя астролога и астронома Варахамихиры — прекрасно знавшего сочинения Арьябхаты, но, безусловно, уступавшего ему по новизне и оригинальности идей.

Маловероятно, что работы Арьябхаты остались незамеченными, что придворный хронист не слышал о замечательных научных открытиях соотечественника. К тому же по времени ученый был значительно ближе к периоду правления Чандрагупты II, чем многие из «девяти драгоценностей». Случайной или преднамеренной была «забывчивость» тех, кто составлял данный список?

Самым простым объяснением могло бы послужить то, что Арьябхата родился в Декане, в области Ашмака, т. е. далеко от центра Гуптской империи. В течение многих десятилетий гуптские цари враждовали с правителями Декана, стараясь распространить свое влияние на эти районы страны. Однако, когда могущественная империя столкнулась с серьезными политическими трудностями, ее правители предприняли шаги к установлению дружеских отношений с династией Вакатаков, в государство которых входила и Ашмака. Более того, известно о браке вакатакского царевича с дочерью Чандрагупты II Викрамадитьи. В тот период заметно оживились культурные контакты Севера и Юга, поэтому возможная ссылка на отдаленность Ашмаки или культурную изолированность Декана вряд ли звучала бы убедительно.

Если бесспорно, что научные концепции какого-либо ученого непосредственно отражают его идейную позицию, то это верно и применительно к астрономическим работам. «Астрономия,— писал Бируни,— самая знаменитая наука среди индийцев вследствие того, что с ней связаны дела их религии». Ознакомление с «Арьябхатией» и сочинениями других древнеиндийских астрономов, подробно излагавших его идеи, позволяет понять философское кредо автора трактата и его последователей.

Здесь высказаны смелые идеи и догадки, намного опередившие эпоху и предвосхитившие открытия ученых нового вре-

мени. В разделе «Сфера», например, говорится: «Сфера Земли, будучи совершенно круглой, расположена в центре мирового пространства и круглого небесного свода и окружена орбитой планет. Она состоит из земли, воды, огня и воздуха».

Арьябхата вопреки общепринятому мнению, разделявшемуся в поздней древности и средневековье, выдвинул концепцию четырех элементов, т. е. отрицал существование эфира в качестве самостоятельного природного элемента. То, что эта концепция принадлежит именно Арьябхате, подкрепляется комментарием средневекового астронома Парамешвары. У Варахамихиры в «Панчасиддхантике» речь идет о пяти больших (физических, или грубых) элементах, составляющих сферу земли. В «Васиштха-сиддханте», известной уже в I в. (о ней упоминает, в частности, «Явана-джатака», относящаяся к III в.), сообщается: «Земля, состоящая из пяти больших элементов, расположена в центре пространства космического яйца». Любопытно, что Бируни, прекрасно знавший астрономические труды индийских ученых, приводит сведения Арьябхаты о четырех, а Васиштхи и Латы — о пяти элементах.

Когда в начале прошлого столетия Г. Кольбрук приступил к изучению индийских астрономических трактатов и познакомился с рукописями «Арьябхатии», он обратил внимание на утверждение по поводу четырех элементов и усмотрел в этом влияние доктрины джайнов и буддистов. Позднее Х. Керн, первый издатель трактата, не согласился с такой интерпретацией и высказал мысль о заимствовании данной теории у греков.

На наш взгляд, обе трактовки вызывают сомнение. Дело в том, что из буддийских сект лишь позднехинаянистские школы вайбхашиков и саутрантиков, родственные сарвастивадинам, признавали реальность четырех элементов (земли, воды, огня и воздуха) и отрицали реальность эфира. Сторонники тхеравады не были столь решительно настроены против акаши в качестве одного из элементов материального мира и иногда включали его в число *махабхут*. Еще более сложным было отношение джайнов к эфиру. Они допускали его существование как части неодушевленной природы, хотя пудгала, согласно джайнской доктрине, включала четыре элемента. Несмотря на определенное сходство концепции Арьябхаты со взглядами вайбхашиков и джайнов, у нас нет достаточных оснований вслед за Г. Кольбруком говорить о воздействии этих систем на автора «Арьябхатии».

Еще менее убедительной представляется точка зрения Х. Керна, хотя древнеиндийский ученый, как свидетельствует его сочинение, был знаком с некоторыми астрономическими

теориями греков (прежде всего с трудами александрийской школы).

Известно, что Арьябхата опирался на более раннюю местную традицию, не связанную непосредственно с учениями буддистов, джайнов и сложившуюся независимо от античной науки. Трактат, например, открывается обращением к Брахману. Брахман упоминается и в начале второго раздела, посвященного математике, и т. д.

Однако определенный традиционализм, свойственный, пожалуй, всем ученым древности, не помешал Арьябхате выдвинуть ряд рационалистических идей, сопоставимых с концепциями школы локаятиков. Разбирая воззрения индийских ученых на проблему мироздания, Бируни приводит следующее его высказывание: «Нам достаточно знать то пространство, которого достигают солнечные лучи, и нам нет нужды в том, куда они не добираются, хотя бы оно было очень велико само по себе. То, до чего не достигают солнечные лучи, не может быть познано чувственным восприятием, а недоступное чувству не может быть познано». В «Арьябхатии» эти слова, к сожалению, отсутствуют, но исследователи полагают, что Бируни цитировал отрывок из четвертого параграфа первой главы трактата, где говорится о размерах окружности небесного свода и орбиты солнца. Возможно, он опирался в данном случае и на другую работу, упоминаемую им,— «Тантру» (текст сочинения не сохранился). Так или иначе, у нас нет оснований не доверять свидетельству Бируни, и мы вправе вновь поставить вопрос об аналогичности некоторых идей Арьябхаты и локаятиков.

Исходный пункт учения последних — чувственное восприятие как единственный источник подлинного знания о мире. Приверженцы этого учения постоянно подчеркивали, что лишь доступное анализу бытие способно выступать в качестве подлинного объекта умозаключений. «И таково их (локаятиков.— *Авт.*) мнение,— писал Харибхадра,— что лока обозначает этот мир, который является объектом восприятия чувств», т. е. границы реальности определяются возможностью ее познания, «единственное средство которого — чувственное восприятие». Невольно бросается в глаза почти текстуальное совпадение высказываний Арьябхаты (в передаче Бируни) и локаятиков.

Влияние рационалистических идей отразилось и в астрономических построениях ученого. Он первый в Индии выдвинул теорию движения Земли вокруг своей оси при неподвижности звездного неба. Это поистине революционное положение резко расходилось с традиционными представлениями и идеа-

листическими концепциями в целом. Арьябхата не принадлежал к тем астрологам, которые, по словам Бируни, приноравливаются к священным книгам и угодничают перед хранителями преданий и религиозных догм.

И не случайно теория о вращении Земли была решительно осуждена не только жрецами, оберегавшими незыблемость «божественного откровения», но и учеными, стоявшими на ортодоксальных позициях. Критика труда Арьябхаты была столь острой, что его концепция в течение длительного времени не получала дальнейшего развития. Уже Варахамихира (начало VI в.) опровергал эту концепцию; позже резко отрицательно отнеслись к ней Брахмагупта (VII в.), Бхаттотпала, Парамешвара и некоторые другие средневековые ученые. Варахамихира в «Панчасиддхантике», подразумевая Арьябхату, писал: «Другие говорят: „Земля вращается, как будто она укреплена на гончарном круге, а не созвездия". Но если бы это было так, то птицы и другие не возвратились бы с небес к своим местам обитания». Варахамихира придерживался традиционного брахманского взгляда по поводу вращения звезд вокруг священной высочайшей горы Меру и считал, что Земля неподвижна, а Солнце, Луна и другие планеты вращаются вокруг нее.

Брахмагупта, возражая сторонникам концепции вращения Земли (судя по Бируни, он имел в виду именно последователей Арьябхаты), писал: «Если Земля движется, то почему же тогда не падают высокие предметы». Он называл мнение Арьябхаты ошибочным. Бхаттотпала повторял аргументы Варахамихиры. «Если бы Земля двигалась, то птицы (взлетая на небо) не смогли бы вновь отыскать свои гнезда». По словам Бируни, Брахмагупта отбрасывал правду и поддерживал ложь, был ослеплен своей ненавистью к Арьябхате, упрекая его за отход от концепций, изложенных в священных брахманских «законах» — смрити.

Теория вращения Земли настолько противоречила традиционным воззрениям, была столь смелой в условиях возрастающего влияния религиозных идей ортодоксального индуизма, что даже Лалла (VIII в.), один из самых верных последователей Арьябхаты, отказался от идеи учителя и поддержал общепринятую, брахманистскую трактовку. Парамешвара же не только упрекал автора «Арьябхатии» в ложном знании, не только интерпретировал текст в противоположном смысле, но даже менял слова оригинала, чтобы приписать древнеиндийскому астроному традиционные взгляды и доказать, что он никогда не выступал с подобной идеей. Отвергнув ортодоксаль-

ную теорию вращения звезд вокруг Меру, Арьябхата, естественно, не мог принять брахманистско-пураническую версию о невероятной высоте священной горы. В своем труде он «уменьшил» размеры Меру до одной йоджаны, т. е. придал ей вид обычной невысокой горы (согласно, например, «Матсья-пуране», высота Меру — 86 тыс. йоджан).

Ученый, кроме того, выдвинул собственную концепцию солнечных и лунных затмений. По его словам, «Луна затмевает Солнце, и Земля своей огромной тенью затмевает Луну. Когда в конце истинного лунного месяца (т. е. в новолуние.— *Авт.*) Луна, находясь вблизи одной из точек пересечения орбит (Луны и Солнца), заслоняет Солнце или когда в конце половины месяца (т. е. в полнолуние.— *Авт.*) Луна входит в тень Земли, наступает середина затмения, которые происходят иногда до, а иногда после конца истинного лунного месяца или половины месяца».

Эта концепция тоже резко противоречила положениям ортодоксального индуизма. Жречество отстаивало архаическое представление, восходившее во многом еще к древнему мифу, согласно которому демон Раху, ставший бессмертным от выпитой им капли амриты, постоянно преследует Луну и Солнце; как только он «проглатывает» светило, наступает затмение.

Точку зрения Арьябхаты поддержал Варахамихира. В своем труде «Брихатсамхита» он как бы повторил тезис учителя («Во время затмения Луна вступает в тень Земли, во время солнечного затмения — Солнца») и отметил: «Истина науки может быть выражена так: „Раху здесь ни при чем“... С тех пор имя „Раху“ стало лишь метафорой».

Понятно, какую реакцию должно было вызвать это утверждение Арьябхаты у защитников ортодоксальных взглядов, не говоря уже о брахманах. «[Мнение], высказанное Арьябхатой... и другими,— писал Брахмагупта,— направлено против общепринятых [идей] и чуждо ведам, смрити и самхитам. В самхитах говорится, что [Раху] является причиной затмения, а если бы это было не так, то [брахманы] не получали бы вознаграждения за приношение масла богам, произнесение жертвенных формул и за [соблюдение] других правил ритуала». Брахмагупта называл Арьябхату (XI, 52) «чужаком сферы», имея, очевидно, в виду его антиортодоксальную трактовку проблем мироздания. Эти сообщения вновь позволяют нам провести аналогии между позицией Арьябхаты и взглядами локаятиков: отношение их к брахманским догмам было сходным.

Однако было бы грубой вульгаризацией объявлять Арьябхату материалистом и считать его последовательным локаятиком. Придя в результате научных изысканий к ряду рационалистических выводов, близких по существу к концептуальным положениям этого учения, Арьябхата не порвал полностью и не мог порвать с ортодоксальными нормами, столь живучими и стойкими в его эпоху, хотя и пошел дальше тех астрономов, которые, по словам Бируни, следуют за богословами во всем, что не противоречит их науке.

Разрабатывая свои теории, Арьябхата использовал не только многовековой опыт индийских ученых, но и культурные достижения других народов. Его трактат свидетельствует о знакомстве с некоторыми астрономическими представлениями античной эпохи. Идея суточного вращения Земли была известна грекам, в частности Гераклиту Понтийскому (IV в. до н. э.) и Аристарху Самосскому (IV—III вв. до н. э.). Об их космологических концепциях можно судить по сообщениям позднейших авторов. Симплиций (VI в.), например, отмечает: «Есть такие, как Гераклит Понтийский и Аристарх, которые полагают, что явления могут быть описаны, если небо и звезда находятся в покое, тогда как Земля движется вокруг полюсов экватора с запада, совершая одно обращение за каждые сутки...» Сходное сообщение приводится и у Аэция (V в.): «Гераклит Понтийский и Экфант пифагореец заставляют Землю двигаться не поступательно, а вращательно, около своей оси, наподобие колеса, с запада на восток вокруг собственного центра».

Не исключено, что Арьябхата знал об этих идеях. Его теория о движении планет по эпициклам несет на себе явные следы влияния эллинистической школы, возможно, она непосредственно связана с трудами Клавдия Птолемея, знаменитый трактат которого «Альмагест» был весьма популярен на Ближнем и Среднем Востоке в течение многих столетий. Есть основания полагать, что отправной точкой для составления таблиц синусов, помещенных в «Арьябхатии», послужили таблицы хорд, введенные в первые века нашей эры александрийскими астрономами.

Сам факт заимствования и усвоения «чужеземных» идей был уже нарушением предписаний жречества, доказывавшего, что единственным правомерным источником знания являются канонизированные ведийские и индуистские тексты.

Древние индийцы довольно рано познакомились и с астрологическими представлениями античного мира, однако отношение их к этим проблемам не было однозначным. Варахами-

хира, например, был прежде всего астрологом, увлеченно занимался составлением гороскопов, и в его сочинениях очень заметно влияние греческой астрологии. Здесь встречаются названия всех 12 зодиакальных созвездий, непосредственно восходящие к эллинским формам. Показательно, что в «Брихатсамхите» приводится следующее высказывание, взятое из труда индийского ученого Гарги (I в.): «Греки — поистине варвары, но у них «наука о судьбе» (астрология.— *Авт.*) развита весьма сильно. Поэтому даже их следует чтить как риши».

Увлечение Варахамихирой именно астрологическими построениями объясняется его общей идейной позицией. По словам Бируни, он «временами высказывался заодно с брахманами, к которым принадлежал и тесное общение с которыми было для него неизбежно». Иное дело Арьябхата, он последовательно разрабатывал проблемы астрономии (хотя вряд ли можно говорить о четком водоразделе между научной астрономией и астрологией применительно к индийской древности), был знаком, как показывает его труд, с античной астрологией (соотносит дни недели с определенными созвездиями), но сколько-нибудь серьезного внимания этим сюжетам не уделял.

Математическая часть трактата Арьябхаты, также содержащая немало плодотворных мыслей, получила высокую оценку его преемников в стране и за ее пределами. В ней изложены правила решения отдельных задач по арифметике, геометрии, тригонометрии, теории чисел, дается первое в Индии описание процесса извлечения квадратного и кубического корней и несколько задач на линейные уравнения с одним неизвестным, формулируются приемы решения в целых числах неопределенного уравнения первой степени.

Ученому было всего 23 года, когда он писал свою «Арьябхатию». О его дальнейшей судьбе, к сожалению, ничего не известно, но едва ли есть основания сомневаться в том, что открытые нападки представителей брахманской ортодоксии и религиозных фанатиков сделали жизнь его трудной. «Перед лицом того, кто познал движение планет [из моего труда],— писал Брахмагупта,— последователи Арьябхаты... не [дерзнут] выступить публично [и будут вести себя] как антилопы перед пастью льва», т. е. сторонники традиционных идей уподобляются льву, который легко может расправиться с антилопой, олицетворяющей собой защитников взглядов Арьябхаты. Наверно, осуждались и искажались не только его воззрения, но и содержание его трудов. Они, подобно сочинениям локаятиков, сознательно замалчивались, не переписывались. Отношение ортодоксальной традиции к наследию ученого удивительно напоминает отношение ведантистов к локаяте, к рационалистическим идеям санкхьи и вайшешики. Бадараяна, Шанкара и другие решительно боролись с концепциями этих школ, сознательно искажали существо их взглядов, приписывали чуждые им идеи, упрекали в примитивизме и безнравственности, резко критиковали за отход от священных текстов — вед и шрути, апеллировали к авторитету брахманских «законов» — шастр.

В конце VIII в. «Арьбхатия» была переведена на арабский язык под названием «Зидж ал-Арджабхар»; на этот перевод неоднократно ссылался Бируни. Через арабских ученых отдельные идеи Арьябхаты стали достоянием европейских математиков. Астрономические и математические проблемы получили дальнейшее развитие в сочинениях Брахмагупты (родился в 598 г. в Бхилламале — ныне Бхинмал в Раджастхане). Его перу принадлежат «Брахмаспхута-сиддханта» (628 г.) и «Кхандакхадьяка» (665 г.). В этих трактатах наряду с математическими главами имеются и большие астрономические разделы, в которых рассматриваются вопросы о форме неба и земли, об определении времени, о затмениях Луны и Солнца, о соединении и противостоянии светил, о лунных стоянках, о среднем и правильном положении планет, о сфере, об инструментах и т. д.

Выдающимся достижением индийской науки было создание десятичной системы счисления, которой ныне пользуются во всем цивилизованном мире. Еще в древнейшие времена это отразилось в названиях числительных, при образовании которых применялись принципы сложения и вычитания: 19 можно было назвать и *навадаша* (девять-десять) и *экауна-вимшати* (без одного двадцать). Для первых нумераций использовались цифры письменности *кхарошти* (записывались справа налево), а начиная с III в. до н. э. стали употребляться цифры письменности *брахми* (слева направо). В обеих нумерациях было немало общего: для обозначения чисел до сотни применялся принцип сложения, а для больших чисел он сочетался с принципом умножения. Особенностью системы брахми, ставшей основой создания современной нумерации, было наличие специальных знаков для первых девяти цифр.

Одновременно в Индии широко применялась словесная система обозначения чисел, этому способствовал богатый по своему словарному запасу санскритский язык, имеющий много синонимов. Нуль, например, назывался словами «пустое», «небо», «дыра»; единица — предметами, имеющимися только в

единственном числе: луна, земля; двойка — словами «близнецы», «глаза», «ноздри», «губы» и т. д. В текстах III—IV вв. число 1021 передавалось как «луна — дыра — крылья — луна».

Производить арифметические действия по такой системе было затруднительно, и она служила лишь для записи больших чисел в математических и астрономических сочинениях. Излишняя громоздкость ее потребовала замены, и Арьябхата стал использовать алфавит, предложив записывать цифры санскритскими буквами. В целях окончательного оформления системы счисления необходимо было ввести знак нуля для обозначения отсутствующего разряда.

Одно из самых ранних зарубежных сообщений об индийской десятичной системе относится к VII в. Сирийский епископ Север Себох отмечал: «Я не стану касаться науки индийцев... их системы счисления, превосходящей все описания. Я хочу лишь сказать, что счет производится с помощью девяти знаков».

Современная арифметика, несомненно, индийского происхождения. От созданной индийцами системы обозначения чисел происходит наша нумерация. Они первыми разработали условия арифметических действий, основанные на этой системе нумерации. В сочинениях V в. встречаются многочисленные задачи на простое и сложное тройное правило, пропорциональное деление, правило смешения, проценты.

Тройное правило (*трай-рашика* — букв. «три места») заключалось в нахождении числа x, составляющего с тремя данными числами — a, b, c — пропорцию. Его знали уже египтяне и греки, но индийцы выделили его в специальный арифметический прием и разработали схемы, позволяющие применить его к задачам, содержащим несколько величин, связанных пропорциями. Брахмагупта и позднейшие авторы, добавили обратное тройное правило и правило 5, 7, 9 и 11 величин. Из Индии эти правила распространились в страны Ближнего Востока и далее в Европу. Ряд задач имел непосредственное практическое значение. Искусство математиков ценилось высоко. По словам Брахмагупты, «как Солнце затмевает своим блеском звезды, так и ученый может затмить славу других в общественном собрании, предлагая и тем более решая математические задачи».

В алгебре крупнейшим достижением индийских математиков явилось создание развитой символики, гораздо более богатой, чем у греческих ученых. В Индии впервые появились особые знаки для многих неизвестных величин, свободного члена уравнения, степеней. Символами служили первый слог или

буква соответствующего санскритского слова. Неизвестную величину называли *яват-тават* (столько-сколько), обозначая слогом «я (йа)». Если неизвестных было несколько, то их называли словами, выражающими различные цвета: *калака* (черный), *нилака* (голубой), *питака* (желтый), *панду* (белый), *лохита* (красный), и обозначали слогами — *ка, ни пи, па, ло*. Свободный член управления именовался *ру* — от *рупа* (целый). Иногда неизвестное заменялось знаком нуля, поскольку первоначально в таблицах пропорциональных величин для него оставлялась пустая клетка.

Тот же принцип использовался и применительно к арифметическим действиям. Сложение обозначалось знаком *«ю»* (*юта* — сложенный), умножение — *гу* (*гунита* — умноженный), деление — *бха* (*бхага* — деленный), вычитание — точкой над вычитаемым или знаком + справа от него (например, «отнять 3» записывалось так: $\dot{3}$ или 3+).

Начиная с Брахмагупты индийские математики стали широко оперировать отрицательными величинами, трактуя положительное число как некое имущество, а отрицательное — как долг. Брахмагупта описывал все правила действия с отрицательными числами, хотя ему не была известна двузначность при извлечении квадратного корня. Впрочем, математик IX в. Махавира писал: «Квадрат положительного или отрицательного — числа положительные, их квадратные корни будут соответственно положительными и отрицательными». Далее он отмечает: «Так как отрицательное число по своей природе не является квадратом, то оно не имеет квадратного корня». Это показывает, что Махавира уже ставил вопрос об извлечении корня из отрицательного числа, но пришел к выводу, что данная операция невозможна.

Задачи, приводящие к решению линейного уравнения с одним неизвестным, даны у Арьябхаты. Одна из них, получившая название «задача о курьерах», вошла в дальнейшем в мировую алгебраическую литературу. В ней требуется определить время встречи двух небесных светил, расстояние между которыми a, скорость же равна v_1 и v_2 соответственно. Арьябхата предлагал решение, которое в современной математике выражается формулой: $t = \frac{a}{v_1 - v_2}$ при движении в одну сторону. При движении навстречу расстояние необходимо разделить на сумму скоростей.

У Махавиры и других ученых встречаются задачи, приводящие к системам линейных уравнений с несколькими неизвестными. Были выработаны специальные правила решения таких

систем. Разумеется, речь всегда шла о задачах с численными условиями, но правила формулировались в общем виде.

Задачи на квадратные уравнения зафиксированы уже в шульва-сутрах, но систематические их решения мы впервые находим у Арьябхаты. Такова, например, задача на сложные проценты, приводящая к квадратному уравнению: деньги p, отданные в рост, приносят за месяц неизвестную величину x, она отдается опять в рост на несколько месяцев t; первоначальный прирост вместе с вновь полученным составляет некую сумму q. Необходимо найти размер процента. Решение, по Арьябхате, можно выразить следующим уравнением: $tx^2+px=qp$.

Интересно отметить, что данная задача, как и «задача о курьерах», приводилась многими учеными не только в средние века, но и в новое время. С аналогичной задачи начинал раздел о квадратных уравнениях в своем учебнике по алгебре известный французский математик и механик А. Клеро (1746 г.).

Больших успехов достигли индийцы в решении неопределенных уравнений, к которым они прибегали в связи с календарно-астрономическими вычислениями, призванными определить периоды повторения одинаковых относительных положений небесных светил с различными временами обращения.

В отличие от древнегреческого математика Диофанта, предлагавшего только рациональные решения уравнений, индийцы нашли более сложный способ. Решение в целых числах неопределенного уравнения первой степени с двумя неизвестными ($ax + b = cy$) приводит уже Арьябхата, более подробно оно изложено потом Брахмагуптой. Этот способ решения получил в индийской науке название «рассеивания», или «размельчения».

Вершина открытий индийских математиков в теории чисел — решение в целых положительных числах общего неопределенного уравнения второй степени с двумя неизвестными ($ax^2+b=y^2$) и его важного частного случая ($ax^2\pm1=y^2$), где a — целое, не являющееся квадратом целого числа. В Европе этими проблемами занимались Ферма, Эйлер, Лагранж, не предполагавшие, что индийцы за много столетий до них уже владели способом решения подобных уравнений.

Из достижений индийских ученых особо следует указать на вычисление отношения длины окружности к диаметру. Значения, определенные с различной степенью приближения, приводятся уже в шульва-сутрах, где π принимается равным от 3 до 3,16. В «Сурья-сиддханте» даны два значения — 3,06 и

3,08, но более точное встречается у Арьябхаты, согласно которому $\pi = 3{,}1416$. Это выражение он описывает такими словами: «Прибавь 4 к 100, умножь на 8 и прибавь ко всему этому 62000. То, что получишь,— приближенное значение длины окружности, если ее диаметр 20000». У него же имеется значение $3\frac{17}{120}$. Позднее Брахмагупта приводит для π приближенное $\sqrt{10}$, оно хотя и менее точное, чем у Арьябхаты, но более удобное.

Некоторые из сиддхант свидетельствуют о знакомстве их авторов с тригонометрией хорд александрийских астрономов. Опираясь на труды эллинистических ученых, индийцы внесли в эту область много нового. Главным явилась замена хорд синусами. Если греки именовали хорды «прямыми в круге», то индийцы стали называть их словами «джива» (букв. «тетива»), а перпендикуляр, опущенный из середины дуги на середину стягивающей ее хорды,— «стрелой». Варахамихира в «Панчасиддхантике» заменил хорду полухордой, т. е. линией синуса. Сама по себе такая замена может показаться и не столь существенной, ибо хорда дуги φ равна удвоенному синусу дуги 2φ, т. е. отличается от синуса лишь постоянным коэффициентом. Но в действительности этот переход от хорды к полухорде был очень важен, поскольку позволил естественно ввести различные функции, связанные со сторонами и углами прямоугольного треугольника.

Первоначально линия синуса называлась *ардха-джива* (полутетива), затем слово «ардха» было отброшено и осталось просто «джива». Арабские переводчики транскрибировали его как *джиба*, или *джайб* (букв. «впадина», «пауза»). При переводе арабских сочинений на латынь европейцы передали смысл термина «джайб» латинским «синус», имеющим то же значение.

Медицина. Традиционная индийская медицина, завоевавшая авторитет и признание во многих странах мира, зародилась в глубокой древности. Уже в ведийскую эпоху важную роль играла *аюрведа* — букв. «наука о долголетии». Название указывает, по-видимому, на первоначально распространенное представление о том, что главной целью медицины является отыскание способов продлить жизнь человека. То же представление отражено и в созданных позже трактатах, посвященных лечению конкретных заболеваний, причем обеспечиваемое правильным режимом и лечением здоровье воспринималось как средство к достижению этой цели. Считалось, что человек должен не только долго жить, но и избавиться от страданий, при-

чиняемых физическими недугами. В этом смысле все индийские медицинские сочинения по праву именовались «аюрведическими».

Приемы народной медицины, возникшей задолго до отдельных научных дисциплин, передавались из поколения в поколение, тайны врачевания свято оберегались, и, таким образом, древнейшие предписания сохранились до более позднего времени, когда были зафиксированы. Естественно, что медицинские знания той архаической эпохи еще не отделялись от магии. Освобождение от болезни, а также защита от злых духов рассматривались как монополия жрецов. Исцеляя людей, они вроде бы следовали примеру божеств, обладающих, согласно ведам, властью над недугами. Данная тема детально разработана в гимнах «Ригведы». В случае болезни или ранения обращались прежде всего к божественным близнецам Ашвинам — «небесным врачевателям», наделенным способностью излечивать любые заболевания и предохранять от преждевременного старения.

Неоднократно упоминался в этой связи и Рудра, которого в позднейших текстах величали «первым божественным исцелителем». Еще теснее эта тема связана в древнейшей из самхит с культом «владыки вод» Варуны.

В сознании людей той эпохи всякий недуг вызывался прежде всего гневом богов за совершенные грехи. Варуна — «хранитель вселенского равновесия и порядка» — безжалостно «награждал» болезнями людей, виновных в нарушении этого порядка. Кары распространялись не только на человека, но и на животных и даже на растения. Чтобы получить прощение, индийцы пели «гимны об исцелении», приносили жертвы, произносили заклинания. «Сто, тысяча лекарств есть у тебя, о царь,— обращались они к Варуне.— В водах твоих нектар бессмертия, в них — могучая сила исцеления». Один из текстов «Ригведы», посвященный Соме, носит название «Хвала лечебным травам». Он свидетельствует, что индийцы уже тогда знали о лечебных свойствах растений и приписывали им божественную силу. «Травы, что поднялись из земли в древние времена, что на три века старше богов,— об их темноцветных 107 силах хочу я говорить» — такими словами открывается гимн. И далее: «Тот, у кого в руках запасы трав, подобен царю, окруженному множеством подданных. Лекарь — вот имя этого мудреца, он поражает демонов и гонит прочь болезнь». Поэт просит уберечь от ущерба того, кто выкапывал травы. Любопытно и то, что в «Ригведе» употребляется слово «лекарь»; врачевание рассматривалось тогда как профессия.

В гимнах, например, он упоминается наряду с поэтом и мельником.

Приведенные данные указывают на сосуществование религиозно-мифологических представлений о болезни и лечении с зачатками действительно медицинских знаний. «Лекарь» не случайно встречается прежде всего в гимне, посвященном растениям. Использование лекарственных трав — древнейшая форма медицины у всех народов. Хорошо знали ее и индийцы. Собственно в «Ригведе» это знание предстает еще в мифологизированном виде: травы превращаются в богов, требующих поклонения и умилостивительных формул, но сами эти формулы порождены уже вполне конкретным, практическим опытом.

Ранневедийская мысль отличала болезни врожденные от вызванных инфекцией или сменой времен года. Специальный гимн, например, призван предохранять от лихорадки; поэт сулит излечение «с помощью жертвенного напитка». В духе наивных представлений о происхождении недугов, представлений, распространенных на раннем уровне развития фактически у всех народов, ведийские тексты объясняют всякое внезапное заболевание проявлением злого начала, идущего либо от демонов, либо от проникающих в организм червей. Вместе с тем в самхитах перечисляются разнообразные заболевания глаз, ушей, сердца, желудка, легких, кожи, мускулов, нервной системы: воспаление глаз, золотуха, хроническая астма, желтуха, камни в почках, водянка, ревматизм, проказа, эпилепсия и т. д. В текстах встречается около трехсот наименований различных частей и органов человеческого тела.

Несмотря на фрагментарность материала, знакомящего с древнейшим периодом истории индийской медицины, можно выявить, однако, применение разных форм лечения, в том числе хирургии: упоминаются операции при родах, ранениях, полученных в бою, повреждении глаз и т. д. В «Атхарваведе» сообщается об употреблении тростниковой палочки в качестве катетера. Надо сказать, что и здесь мифологические представления сочетались с вполне рациональными наблюдениями. Религиозное почитание вод предполагало и ту гигиеническую пользу, которую несет омовение, особенно в условиях жаркого климата. Впрочем, в вопросах гигиены ведийская медицина имела значительно более древнего предшественника. Раскопки городов на Инде, относящихся к III тысячелетию до н. э., дали неоспоримое свидетельство существования прекрасно налаженной системы водоснабжения и канализации, за поддержанием которых строго следили городские власти. Ничего подоб-

рого не было создано другими древнейшими цивилизациями Востока.

Большое значение в ведийское время придавалось также диете. Из всей массы продуктов индийцы всегда выделяли молоко. По утверждению самхит, этот священный напиток даровал силу и ум, обеспечивал хорошее телосложение, предохранял от болезней; его особенно рекомендовали беременным женщинам. Целебными считались также мед и рис; последний советовали давать детям для нормального роста зубов. Позднейшие тексты содержали аналогичные наставления: молоко, смешанное с экстрактом куркумы, рассматривалось как средство от желтухи, масло в сочетании с лекарственными компонентами должно было предохранять от выкидыша, свежесбитое масло предписывали детям и беременным женщинам, тщательно очищенное — подросткам для возмужания. Все это демонстрирует вполне рациональный взгляд индийцев той эпохи, взгляд, далекий от магии и какого бы то ни было мистицизма.

Важным моментом мышления поздневедийского периода была получившая особое развитие в упанишадах идея пяти элементов, лежащих в основе всего сущего: земли — тверди *(притхиви)*, воды — жидкости *(апас)*, воздуха — ветра или газа *(ваю)*, огня — энергии *(джьоти)*, эфира — пустоты *(акаша)*. Различные их комбинации создавали и человеческий организм и всю вселенную. Каждый из элементов, в свою очередь, разделялся на несколько подэлементов, связанных с отдельными функциями организма. Ветру как явлению природы соответствовала нервная система, непосредственно контролирующая умственную и физическую деятельность. Подобные данные содержатся в текстах религиозного или религиозно-философского характера, датируемых примерно VIII в. до н. э., когда медицина еще не превратилась в самостоятельную дисциплину. Естественно, что в таких сочинениях даже собственно врачебные сведения, облекались в форму религиозно-философских категорий.

Медицинские представления, отраженные в раннебуддийских текстах, также не свободны от религиозно-философской оболочки, хотя тут она отнюдь не является доминирующей. Последнее обстоятельство объясняется не только тем, что сочинения палийского канона оформились несколько столетий спустя после ведийско-брахманских сборников, но и в не меньшей степени самим характером буддийской доктрины — ее практической направленностью и безразличием к традиционной мифологии. Составление и кодификация палийского кано-

на совпали по времени с образованием первых государственных объединений, а затем и огромных империй (Нандов, Маурьев, Сатаваханов). Возникали крупные города — центры ремесла, торговли и науки. Особая роль принадлежала наиболее значительному из городов Северо-Западной Индии — Таксиле, известному, в частности, своей медицинской школой. Письменные и археологические данные говорят о существовании здесь даже своего рода университета, судя по всему, древнейшего на территории Индии. «Студентами» его были миряне и буддийские монахи. Джатаки рассказывают, что курс обучения у специальных учителей-лекарей продолжался семь лет. Прошедшие его сдавали экзамены и получали затем «лицензию».

Тексты передают легенду о знаменитом Дживаке — лекаре царя Бимбисары. Он учился в Таксиле и должен был выдержать практический экзамен: обследовать местность вокруг города определить, какие из трав не имеют лечебных свойств. После долгих опытов Дживака пришел к выводу, что нет таких трав, которые не могли бы получить применение в медицине (любопытно, что в санскритском каноне муля-сарвастивадинов имеется даже отдельный трактат «О лечебных травах»). Учитель был удовлетворен ответом ученика и выдал ему разрешение на самостоятельное лечение больных. Дживака был весьма популярной фигурой, и в раннебуддийской литературе сохранилось немало рассказов об искусстве этого врачевателя. По преданию, он исцелил Бимбисару от фистулы (свища), после чего был назначен придворным лекарем. Богатому торговцу из Раджагрихи он будто бы сделал трепанацию черепа, сыну торговца из Варанаси (Бенареса), страдавшему от хронического внутреннего заболевания, посоветовал сменить место жительства, и эта перемена оказалась благотворной, царя Аванти вылечил, предписав ему гхи (топленое масло) в качестве лекарства. По утверждению буддистов, Дживака лечил даже самого Будду: предложил ему очистить желудок, проделать ряд других лечебных процедур, принять горячую ванну и добился в конце концов его полного выздоровления. В этих рассказах ощущается, впрочем, явная тенденциозность: успехи Дживаки предстают как результат его приверженности буддийской доктрине, однако в основе легенд, несомненно, лежат реальные события. Сам Дживака был, по-видимому, либо действительно историческим лицом, либо собирательным образом, соединившим в себе черты ряда выдающихся лекарей того времени.

О древней медицине как науке можно говорить с момента

появления специальных сочинений, старейшие из которых традиция связывает с именами Бхелы (Бхеды), Чараки и Сушруты. Трактат Бхелы, дошедший до нас в отрывках, упоминается во многих более поздних трудах и считается первой в истории индийской медицины научной работой. Творчество Бхелы традиция относит еще к ведийской эпохе, на самом же деле речь идет о произведении, созданном на несколько веков позже, но явно предшествовавшем всем другим сочинениям такого рода. «Чарака-самхита» и «Сушрута-самхита» были написаны, очевидно, в начале нашей эры, а затем их материалы использовались в ряде средневековых медицинских работ, в том числе в наиболее известной среди них — труде Дридхабали (IX—X вв.).

По преданию Чарака жил в годы правления кушанского царя Канишки, и, хотя это свидетельство обоснованно отвергается большинством современных ученых, время жизни этого выдающегося медика, очевидно, приходится на самое начало I в. Подобно Дживаке, Чарака, вероятно,— собирательный образ: его отождествляли даже с создателем философской системы санкхья. Весьма неточны сведения и о Сушруте, которого называли сыном ведийского риши Вишвамитры (фигуры уже совершенно мифологической). Катьяяна — комментатор Панини упоминает некоего Сушруту, но это, возможно, простое совпадение имен. При всей фантастичности этих сообщений они отражают огромный авторитет медицинских школ в древней Индии, не случайно последующие поколения связывали знаменитых врачей с могущественными царями, известными философами и священными мудрецами — риши.

Все медицинские трактаты сочетают в себе вполне рациональное знание, накопленное к тому времени, с отголосками ранних мифологических представлений. Они начинаются обычно с рассказа о происхождении аюрведы, в котором сообщается, что творцом ее был бог Брахма и что эта отрасль знания появилась в мире раньше человека. Брахма передал секреты врачевания богу Дакшапати (в «Ригведе» — покровителю различных дарований), от него они перешли к божественным близнецам — Ашвинам, потом к могущественному Индре и, наконец, к мудрецу Бхарадвадже. Последний собрал мудрецов со всей Индии в гималайской обители и подробно изложил им «науку о человеческих болезнях и методах их преодоления для долгой и не омраченной страданиями жизни». Авторы трактатов, видимо, вполне сознательно возводили зарождение своей науки к богам, характерно, однако, что практическую медицину, по их сообщению, на землю принес не бог, а мудрец.

Три первых сочинения построены по единому принципу: в них освещаются восемь разделов аюрведы. Имеются, впрочем, и некоторые различия, определявшиеся направлением той или иной школы. «Чарака-самхита», например, по преимуществу разрабатывает вопросы терапии, хотя и другие отрасли медицины (в частности, хирургия) представлены в этом обширном труде, состоящем из 150 глав. «Сушрута» же особое внимание уделяет именно хирургии, но в ее 184 главах затрагиваются также вопросы патологии, эмбриологии, анатомии, терапии и т. д. Будучи приверженцем хирургии, автор особое место уделяет анатомированию; любопытно, что вскрытие трупов в целях их изучения никогда не встречало в древней Индии какого-либо противодействия.

Так, в «Сушруте» сказано: «Врач, желающий узнать причину недуга, должен взять тело мертвого человека и исследовать каждую его часть соответствующим образом». Трактат рекомендует использовать для этого тела людей нестарых, не перенесших тяжелых заболеваний, не истощенных голодом. Предлагается перед анатомированием освободить труп от остатков пищи и поместить его в холодную проточную воду, дабы сохранить от разложения, затем с помощью особого деревянного ножа (металлический скальпель может перерезать тонкие сосуды и связки) отделить «каждую часть тела — большую или маленькую, внутреннюю или внешнюю (начиная с кожи), чтобы выявить ее подлинное состояние». Кстати сказать, в большинстве стран в древности и средневековье хирургическое рассечение трупов было запрещено; античная медицина обратилась к методу анатомического исследования лишь в эллинистическую эпоху (у Гиппократа он еще не упоминается).

Содержание даже самых ранних индийских трактатов свидетельствует о весьма высоком уровне медицинских знаний. В «Чараке» перечисляется не менее 600 лекарственных средств (растительного, животного и минерального происхождения), в «Сушруте» — 650. Здесь же описывается более 300 различных операций и 120 хирургических инструментов.

Древнеиндийские лекари придавали большое значение выявлению симптомов заболевания. В текстах подробно фиксируются признаки туберкулеза, гангрены, желтухи, дифтерита, паралича, бешенства, проказы, эпилепсии и т. д. Наблюдения, сделанные в процессе лечения, использовались и в целях построения некоей общей медицинской теории, причем болезнь объясняли нарушением изначального равновесия между «телом, душой и разумом».

Каждый раздел аюрведы объединял самостоятельные группы заболеваний. К первому — терапии *(кая-чикитса)*, занимавшейся проблемами этиологии болезней, диагностики, лечения,— относили обычно такие заболевания, как лихорадка, гастрит, кашель, боли в почках. При этом рекомендовались лекарства — внутренние и наружные, а также диета. Следующий раздел — хирургические знания *(шалья-тантра)* — делился на два подраздела: общую хирургию и гинекологию — акушерство. Преимущества хирургических вмешательств особенно подчеркивал Сушрута, однако и другие школы не ставили под сомнение их важность.

Отдельную группу составляли болезни уха, горла и носа (отоларингология), сюда же включали и заболевания глаз. Психические расстройства *(бхута-видья* — четвертый раздел аюрведы) в большей мере, чем другие виды заболеваний, рассматривались с традиционных мифологических позиций: потеря рассудка объяснялась вторжением в человеческую психику демонов. При этом отмечалось, что демоны властны только над «душой», физические процессы организма оставались вне сферы их влияния. Пятый раздел — педиатрия *(кумара-бхритья)* трактовала болезни маленьких детей и новорожденных. Впрочем, наравне с лекарствами здесь широко предлагалось произнесение священных текстов и заклинаний. Токсикология *(агада-тантра)* изучала симптомы, вызванные прикосновением к ядовитым растениям, минералам, укусам змей, меры первой помощи при отравлении и их лечение. Список ядов даже в наиболее ранних текстах был довольно велик. В этот же раздел входило описание змей и ядовитых насекомых.

Раздел седьмой *(расаяна)*, касающийся разработки стимулирующих средств и вопросов предотвращения старения организма, пользовался особой популярностью. Индийцы верили в практическое всемогущество лекарств, назначавшихся в этом случае; многие рекомендации раздела были явно почерпнуты из повседневного опыта: употребление молока, родниковой воды, очищенного масла, меда, исключение из пищи соли (бессолевая диета), специальные ежедневные физические упражнения. Существенным считалось и соблюдение правил нравственного порядка: долгая жизнь обеспечивалась лишь воздержанием, незлобивостью, душевным покоем и т. п. Наконец, последний раздел был посвящен проблемам сохранения половой способности у мужчин *(ваджи-карана-тантра)* и избавления от бесплодия. Потеря потенции считалась чрезвычайно опасной для общего состояния организма, поэтому постоянно

подчеркивалась разрушительная роль любых сексуальных эксцессов и польза умеренности.

Отношение индийцев к вопросам лечения конкретных заболеваний выявляет убеждение, что только весь комплекс физических, психологических и умственных состояний человека определяет его здоровье или нездоровье. Можно сказать, что индийская медицина никогда не впадала в «узкий физиологизм», типичный для врачебных школ античности и возродившийся во всех позднейших формах западной медицинской науки (преодоление его началось уже в новейшее время). Врач в Индии обязан был знать психологию, ботанику, биологию, фармакологию, химию и т. п. Лечение болезни не прекращалось с выздоровлением; лекарь должен был продолжать наблюдение над пациентом и дальше, чтобы обеспечить полное восстановление функций организма, гарантирующее здоровое долголетие.

Физиологические теории индийцев базировались, как отмечалось, на практических наблюдениях и демонстрировали свойственный раннему этапу науки дух наивного материализма. Взгляды, отраженные в их трактатах, в известной мере параллельны воззрениям греков, хотя, судя по всему, речь идет об общих особенностях развития мысли, а не о каких-либо влияниях или заимствованиях. Древнеиндийские ученые полагали, что в основе человеческого организма лежат три главных первоэлемента, которыми определяются и его функции: ветер *(ваю)*, желчь *(питта)* и флегма *(капха)*. Их отождествляли с принципами движения, огня и размягчения. В соответствии с принятой в упанишадах концепцией единства индивидуального организма и вселенной все три элемента имеют как собственно органический, так и космический аспект. Ветер в природе — носитель света, прохлады, распространяющегося в пространстве звука, быстро несущихся потоков; будучи невидимым, он таит в себе непостижимые разумом могущественные тайные силы. Внутри тела он «заведует» системами, связанными с движением: кровообращением, пищеварением, выделением и обменом веществ. Вместе с тем «ветер» может стать и причиной значительной опасности: ускорение (или замедление) «движения веществ» мгновенно нарушает всю нормальную жизнедеятельность. «Желчь» представлена в природе огнем, в организме она обусловливает «естественное тепло» и поддерживает равномерную температуру тепла. Она же обеспечивает деятельность сердца, являющегося, по индийским понятиям, главным источником тепла. Флегма в природе и в человеке ассоциируется с всевозможными «мягкими» вещест-

вами (например, семя); ее сравнивают со смазочным маслом, покрывающим твердые субстанции.

Согласно медицинским трактатам, действительно гармоническое сочетание трех элементов наблюдается лишь у немногих людей. У большинства преобладает один из них, но это, как правило, еще не влечет заболевания. Если же вследствие неправильного режима, дурного питания, неблагоприятных жизненных обстоятельств, климата и т. п. один из них достигает чрезмерного развития, наступает состояние болезни. Врач возвращает здоровье, приводя все три элемента в необходимое равновесие. Данная теория была не единственной и не рассматривалась в качестве неоспоримой истины. Границы между «сферами действия» отдельных элементов были здесь весьма расплывчаты, а объяснения происхождения различных заболеваний на основе приведенной схемы оказывались нередко запутанными и противоречивыми. К тому же в этой теории почти не оставалось места для внешних возбудителей болезни; несмотря на то, что ее приверженцы говорили об укусах змей и влиянии климата, они, по сути, отрицали роль заражения. Инфекция выступала совершенно незначительным фактором: возникновение болезней было строго детерминировано внутренними процессами в самом организме. Такая крайняя точка зрения, очевидно, противоречила материалам непосредственных наблюдений и делала общие построения этой медицинской школы малоубедительными. Тем не менее значение «теории трех элементов» не следует преуменьшать. То была первая в истории индийской науки попытка не только собрать воедино опыт, накопленный за много веков существования народной медицины, но и представить его в виде более или менее стройной теоретической системы.

Древнеиндийские лекари считали, что «теплота внутри тела» — важный момент его жизнедеятельности (об этом говорили и сторонники «трех элементов»). Тепло возникает в процессе пищеварения и правильного обмена веществ. То, что непосредственно усваивается организмом из пищи,— «живительные соки» получили в индийской медицине название *раса*. Она движется по 24 каналам, проходит сквозь печень и селезенку, окрашивается в красный цвет, превращается в кровь (явное указание на роль селезенки как кроветворного органа). Из крови возникают «пять основ организма» *(дхату)* — плоть, жир, кости, костный мозг, семя. Помимо дхату в организме в зависимости от количества и качества пищи, возраста, размеров тела и физических условий жизни образуется и *маля* (выделения, букв. «грязь»). Нормальный организм характеризуется стабильным соотношением между дхату и маля, болезнь означает нарушение этого равновесия. Лечение в таких случаях выражается во всевозможных видах очищения, диете, использовании лекарств и кровопускании.

В трактатах встречаются и размышления на тему о природе наследственности. Впрочем, эти представления индийцев сильно окрашены влиянием доктрины санкхьи. Каждый индивидуум несет в себе элементы трех гун, но одна из них непременно является преобладающей. (Очевидная аналогия, конечно, не случайна; взаимосвязь научных и философских идей отличает не только архаические культуры.) Непосредственно соотношение свойств заложено в семени, через которое оно передается потомству. Таким образом, индийцы в известной мере предвосхитили некоторые положения современной теории наследственности. Разумеется, в своих воззрениях в данной области они отправлялись от концепции кармы, но в научных трактатах пытались примирить ее с данными практических наблюдений: физические и психические особенности личности в значительной степени обусловлены наследственностью, заложенной в семенном веществе *(биджа)*; что же касается кармы, то она представляет собой отражение жизни предшествующих поколений, передаваемое той же наследственностью. Болезнь, постигшая человека, воспринималась не как наказание за грехи, совершенные в прошлом рождении (взгляд ортодоксального брахманизма), а как естественный результат каких-либо физических недугов, которыми страдали его предки.

Классификации болезней, встречающиеся в медицинских сочинениях, основаны на изложенной выше теории «трех элементов тела». Наиболее тяжелые и неизлечимые заболевания связывались с одновременной трансформацией их всех. Выделялись три различные причины нарушения естественного равновесия. Согласно «Сушрута-самхите», первой, считавшейся, кстати, самой распространенной, были патологические изменения внутри самого организма. В этом вопросе подход индийцев оставался полностью рациональным: отклонения объяснялись либо наследственностью («болезни, передаваемые через сперму»), либо повреждениями организма матери во время беременности, либо неправильным и неблагоприятным для здоровья образом жизни самого человека. Вторая причина — «внешние обстоятельства». Под ними понимались влияние климата, ненормальные условия существования, травмы, отравления, укусы змей и т. д. Наконец, третья причина — действие сверхъестественных сил — богов и демонов, а также тех

естественных явлений, природа которых оставалась неясной («Сушрута» причисляет к ним стихийные бедствия — наводнения, засуху и т. п.), и еще так называемых неизбежных процессов. Речь идет о старении человеческого организма и о вызываемом этим перерождением его частей и функций.

Рассуждения «Чарака-самхиты» более рационалистичны. Первые две «причины заболевания» совпадают с описанными в «Сушруте», третьей же называются разнообразные расстройства психики. По-видимому, традиционная идея о демоническом происхождении помешательства отвергалась автором трактата, тем не менее и он сохраняет за душевными болезнями особое место, не включая их в число «внутренних нарушений». Казалось, сказанное позволяет предположить, что трактат Чараки хронологически «младше» «Сушруты», в действительности же можно говорить о двух параллельно существовавших медицинских традициях. Школа «Чараки», разумеется, не была атеистической, но для нее характерен более конкретный, практический подход к проблемам возникновения и лечения болезней; сверхъестественный элемент оставался уже за пределами собственно врачебных предписаний.

Приведенные классификации отвечали на вопросы о причинах заболеваний в общей форме, в каждом же отдельном случае врач должен был определить характер болезни, исходя из имеющихся симптомов. Проблемам диагностики уделяется внимание во всех медицинских трактатах, причем здесь между ними нет заметных разногласий. При исследовании организма пациента врачу надлежало учитывать его возраст, физические особенности, привычки, условия жизни, профессию, специфику местности, из которой он происходил, рацион, тщательно осматривать больного, кожу и волосяной покров, выделения, проверять чувствительность к различным раздражителям, силу мышц, голос, память, пульс. «Чарака-самхита» предписывает даже в необходимых случаях изучать каплю взятой у пациента крови, перечисляются и некоторые методы активного воздействия на организм с целью на короткий срок обострить болезнь, дабы иметь возможность выявить ее симптомы (ср. метод провокации в современной медицине). В последних выделяли три типа: указания на скрытую болезнь, сопутствующие признаки уже наблюдаемого заболевания, симптомы, которым предстоит развиться в будущем. К лечению разрешалось приступать только тогда, когда все возможное в распознавании болезни было сделано.

Основой терапии являлось применение разнообразных лекарств. Ко времени составления трактатов запас знаний в этой

области значительно увеличился. Лекарства изготовлялись из растений, минералов и продуктов животного происхождения. Как и в древнейший период, самыми ценными считались травы, однако теперь это объяснялось не их магическими свойствами, а большим по сравнению с другими лекарственными веществами диапазоном действия. В «Чараке» упоминаются 64 средства минерального происхождения и 177 животного, в «Сушруте» — соответственно 64 и 57. Из минералов чаще всего применялась ртуть, рекомендовавшаяся при самых различных заболеваниях; большое место в лечении занимали благородные металлы: сказывалось религиозное преклонение перед ними, свойственное ведийской эпохе. Важно, что в трактатах предлагается назначать те или другие лекарства только после детального изучения индивидуальных особенностей организма больного, поскольку в отдельных случаях даже вполне проверенные средства могут оказаться противопоказанными.

При глазных заболеваниях употреблялись специальные капли и мази, кожу лечили особыми притираниями. Одним из методов лечения были ванны — солнечные, грязевые, водные. В воду в этих случаях добавляли мышьяк в антисептических целях. Вообще солнечный свет, воздух и благоприятный климат широко пропагандировались индийской медициной. В хирургических разделах рекомендовалось специально готовить пациента к операции, а также внимательно наблюдать за ним в послеоперационный период.

Медицинские сочинения содержали предписания и в области гигиены. Категорически запрещалось чихать в общественном месте, носить грязную одежду, пить недоброкачественную воду и пользоваться ею при омовении, засорять колодцы. В этих свидетельствах, однако, скорее отражаются идеи медицинской науки того времени, нежели действительное положение вещей. В населенных пунктах царила скученность, а сами условия жизни были весьма далеки от идеалов, проповедуемых в трактатах.

Несомненный интерес представляют сведения о положении врачей в индийском обществе и о предъявляемых к ним этических требованиях. Подобно людям других профессий, медики уже в древний период составляли отдельную касту, занимавшую относительно невысокое место на иерархической лестнице. Несмотря на это, врачам всюду оказывали большое уважение. После окончания учения начинающий лекарь выбирал узкую специальность, но обязан был разбираться во всех остальных разделах аюрведы. Свои первые шаги он делал под

наблюдением учителя и только после определенной «стажировки» мог работать самостоятельно.

Трактаты постоянно подчеркивают, что, кроме хорошего знания теории и практики, настоящий врач должен обладать рядом нравственных достоинств: честностью, бескорыстием, смелостью, самообладанием, ведь медицина требует от человека большей моральной стойкости, чем другие профессии. Долг перед пациентом надлежит ставить выше личной заинтересованности. Истинный врач должен относиться к любому из них с полной беспристрастностью (отказать в помощи допустимо лишь уголовному преступнику). В случае неизлечимой болезни лекарь обязан честно признать бесплодность своих усилий.

Знаменательно, что в древней Индии уже существовало понятие врачебной тайны: сведения, получаемые от больного, не разглашались, если они могли произвести тяжелое впечатление на близких ему людей. Отметим также, что врач не должен был сообщать пациенту о тех своих наблюдениях, которые способны были бы отрицательно повлиять на его душевное состояние и, таким образом, усугубить недуг. Психологическое воздействие на больного всегда считалось важным фактором в лечении. Медику рекомендовалось постоянно совершенствовать свои знания, обсуждать методы лечения с коллегами, участвовать в научных дискуссиях. Конечно, подобные указания рассчитаны на «идеального» врача, но сама разработка их говорит о высоком уровне медицинской мысли. Не удивительно, что Чарака и Сушрута остались основными авторитетами в этой области и на протяжении средних веков и оказали большое влияние на культуру мусульманского мира. «Чарака-самхита» была переведена на персидский и арабский языки и широко использовалась Ибн Синой в его «Каноне медицинской науки».

Древнеиндийская аюрведа, помимо разделов, трактующих болезни людей, включала также и ветеринарию. Формально лечение животных никак не было отграничено от обычной медицины: большинство трактатов упоминает и о способах борьбы с болезнями скота, прежде всего коров. Желудочные заболевания, потеря молока — вот темы многих описаний в специальных частях медицинских сочинений. Эта сфера знаний имела большое хозяйственное значение, и не удивительно, что ей отводилось заметное место. В средние века появляются работы о лечении лошадей и слонов, в арабских переводах они распространились затем на всем Ближнем Востоке. Нет сомнения, что такого рода труды продолжали традицию, зародившуюся еще в древности: по крайней мере один трактат, «Самхита Шалихотры», посвященный уходу за лошадьми и их лечению, был создан в первые века нашей эры; он сохранился в отрывках, но его позднейшая редакция дошла до нас полностью в санскритском оригинале и в переводе на арабский.

Собственно индийские сведения о медицине дополняются свидетельствами греческих авторов. Рассказывая о «мудрецах» Индии, Страбон (следовавший, очевидно, за Мегасфеном) сообщает, что тамошние врачи «лечат болезни главным образом пищевым режимом, а не лекарствами. Среди лекарств же больше всего ценятся мази и пластыри». Ссылаясь на Онесикрита, он специально подчеркивает, что «софисты» (т. е. философы) изучают и происхождение различных болезней. Далее отмечается, что «любой богатый дом открыт» для этих учителей. Подобные данные, несмотря на их фрагментарность, весьма ценны, и прежде всего потому, что относятся к довольно раннему времени. Они показывают, что уже в ту отдаленную эпоху у индийцев существовала наука врачевания. Не случайно и упоминание диеты: у них режиму уделялось намного большее внимание, чем у греков.

Целесообразно выделить также некоторые моменты сходства между медициной Индии и физиологическими теориями античности, достигшими особого развития в трудах Гиппократа и разрабатывавшимися затем в сочинениях Галена и ряда медиков средневековья. Как и в Индии, в Греции пользовались известностью несколько школ. Первая из них, книдская, занималась в основном дифференцированным описанием отдельных заболеваний и их диагностикой, не пытаясь создать концепцию строения человеческого тела и причин возникающих в нем патологических изменений (практические заслуги этой школы были, впрочем, весьма велики). Вторая, косская, к которой принадлежал великий Гиппократ, полемически заостряла свои разногласия с представителями книдской школы. Здесь акцент делался на общем состоянии организма, его всестороннем исследовании, болезнь анализировалась в связи с комплексом симптомов и индивидуальными особенностями пациента. Именно здесь были заложены основы клинической медицины. Принципы косской школы, в конечном итоге оказавшиеся преобладающими, близки тенденциям индийского врачевания.

Еще большее сходство наблюдается во взгляде на строение человеческого организма. Гиппократ также говорит об «элементах тела»: крови, слизи, черной и желтой желчи. Параллель с трехчленным делением ранней индийской медицины

(ветер, иногда трактуемый как кровь, желчь и слизь) не может не броситься в глаза. Не менее поразительны аналогии при объяснении возникновения заболеваний. Гиппократ писал: «Тело человека содержит в себе кровь, слизь и желчь — желтую и черную; из них состоит природа тела, через них оно и болеет и бывает здоровым. Бывает оно здоровым наиболее тогда, когда эти части соблюдают соразмерность во взаимном смешении, в отношении силы и количества и когда они наилучше перемешаны. Болеет же тело тогда, когда какая-либо из этих частей будет или меньше, или больше...» («О природе человека»).

Те же идеи развиваются в «Книге о ветрах», приписываемой Гиппократу (согласно другой точке зрения, это труд одного из его учеников). Тела людей и животных, говорится там, насыщаются пищей, питьем и дыханием (пневмой). «Дыхание внутри тела именуется ветром, а вне тела — воздухом. Воздух — величайший властитель всего и во всем». Здоровье порождается равномерным движением ветра в теле, болезнь — нарушением этой равномерности: «Болезни едва ли могут происходить из другого источника, чем когда воздух или в большем или в меньшем количестве, или более сгущенный или пропитанный болезнетворными миазмами входит в тело». Характерно, что мысль о главенствующей роли ветра в жизни организма проводится во всех индийских медицинских трактатах. Нет ничего странного, что она получила в Индии столь значительное распространение: «жизненное дыхание» — прана было провозглашено основой всякого существования уже в упанишадах. В Греции намеки на подобную теорию появляются впервые в V в. до н. э. у Анаксимена. Последующая судьба ее в обеих культурах была до известной степени параллельной: представление о пране-пневме было принято религиозными течениями и в Индии, и в восточном Средиземноморье.

Гиппократ, наряду с индийскими врачами, может считаться зачинателем особой науки — так называемой антропогеографии, изучающей влияние местности, климата и смены времени года на человеческий организм. «Формы людей и нравы отражают природу страны... ведь вместе с временами года изменяются и болезни людей» (Гиппократ, «Трактат о воздухе, водах и местности»). Такую же мысль встречаем и в других трактатах: «Те, которые хотят лечить хорошо, должны наблюдать болезни в связи с образом жизни обитателей города и увидев их землю». Этот взгляд и индийская медицина отстаивала с самого своего возникновения.

Сходны также представления о наследственности и врачебной этике: «От лысых рождаются лысые, от голубоглазых голубоглазые, от уродливых наичаще уродливые. То же относится и к прочим формам» («О воздухе...»). Гиппократ считал, что медик должен быть хорошо образованным человеком, обладать широким взглядом на вещи и высокими моральными качествами: «Нужно перенести мудрость в медицину, а медицину в мудрость. Ведь врач-философ равен богу...» Ему надлежит презирать наживу, тщеславие, суеверия, быть чутким к больным, скрывать от них то, что может ослабить волю к выздоровлению, соблюдать врачебную тайну (здесь греческие и индийские наставления совпадают почти дословно).

Все сказанное позволяет ставить вопрос о возможности влияния одной медицинской традиции на другую. Действительно, общение двух культур частично отмечалось уже в ахеменидский период, когда Иран выступал связующим звеном между Индией и греческой цивилизацией. С походом Александра контакты еще более укрепляются. Это не дает, однако, основания для решения вопроса о приоритете той или иной культуры в разработке медицинских идей, хотя допустимо предположить, что в первые века нашей эры индийское влияние становится весомым фактором в развитии античной медицины. (Так, известный римский врач Цельс — I в.— ссылается на индийские врачебные руководства и использует ряд их положений.) Правильнее говорить о том, что архаические корни центральных представлений в обеих традициях (упанишады в Индии, досократовская натурфилософия в Греции) указывают на многовековое параллельное развитие знания в Индии и Средиземноморье, причем сближение цивилизаций, несомненно, привело к их взаимному обогащению.

Воздействие индийской медицины прослеживается в Центральной и Юго-Восточной Азии. Открытая в Восточном Туркестане «Рукопись Бовера» представляет собой собрание санскритских текстов по медицине. Сохранилось немало переводов врачебных сочинений на кучанский и хотано-сакский языки. Отдельные индийские средства упоминаются даже в японских трудах раннего средневековья. В некоторых санскритоязычных надписях в Камбодже XIII в. перечисляются лекарства, встречающиеся уже в индийских трактатах, и упоминается Сушрута (Сушутта). Традиции индийской науки легли в основу тибетской медицины, столь популярной ныне на Западе. На тибетский переводились санскритские сочинения, изучение которых стало обязательным для буддийских монахов. Одно из таких сочинений («Амритахридая») было позднее переведено с тибетского на монгольский язык.

Глава девятая

БУДДИЗМ МАХАЯНЫ

В первые века нашей эры в различных частях Индии получает распространение новое направление буддизма, традиционно называемое *махаяна* (большая колесница). Другие буддийские течения, в первую очередь школа тхеравадинов, стали именоваться *хинаяна* (малая колесница). Сами названия указывают на одно из главных различий между этими двумя течениями: махаяна вовлекла в сферу своего влияния более широкие слои мирян, причем разработанные ею мифологические представления и ритуальные предписания обеспечили ей значительно бо́льшую по сравнению с опиравшейся преимущественно на монашество хинаяной популярность. Кстати, слово «хинаяна» употреблялось только в текстах махаянской традиции и выражало тем самым известное пренебрежение со стороны последней к более замкнутому и считавшемуся более ортодоксальным течению буддизма. В дальнейшем махаяна преобладает на севере Индии.

Именно с этим обстоятельством связан и тот факт, что за ней закрепилось наименование «северного буддизма», тогда как хинаянский комплекс получил название «южного буддизма». Такого рода географически ориентированные определения не лишены смысла. Дело в том, что в Тибет, Китай, Монголию, Корею, Японию и некоторые другие районы Центральной Азии и Дальнего Востока буддизм проник в форме махаяны, тогда как на Цейлоне, в Бирме, Таиланде, Камбодже, Лаосе, Вьетнаме и отчасти Индонезии он распространился как хинаянская система. Судьбы двух ветвей буддийского учения в странах Азии сложились по-разному. Если хинаянский буддизм на протяжении всего своего существования менялся относительно мало и отдельные его школы в настоящее время довольно близки друг другу, что было обусловлено их сходной концептуальной базой, то «северная ветвь» претерпела серьезную внутреннюю трансформацию и, взаимодействуя с «национальными» культами и религиями, значительно обогащалась их идеями. В своем предельном выражении процесс двусторонних влияний привел к возникновению таких специфических форм буддизма, как тибетский ламаизм, или дзен-буддизм Китая и Японии. В целом махаяна представляется намного более разнородным явлением, что делает чрезвычайно важным вычленение ее изначальных положений.

Сказанное выше об особенностях двух ветвей буддизма вполне применимо и к оставленной ими литературе. В хинаянской традиции самым значительным по содержанию и по объему произведением и поныне остается палийский канон. Напротив, литература махаяны практически необозрима и поражает разнообразием жанров; оригинальные работы создавались вплоть до позднего средневековья. В связи с этим одна из центральных проблем буддологии заключается в хронологическом соотнесении главных направлений буддизма, установлении их генетической связи и отношения к первоначальному пласту воззрений.

Поскольку палийские тексты раньше других попали в поле зрения европейских ученых, основополагающая роль их в истории рассматриваемой системы долгое время не подвергалась сомнению. С точки зрения выдающихся буддологов XIX — начала XX в. — Т. Рис-Дэвидса, Л. Валле-Пуссена, Г. Ольденберга — палийский канон был не только древнейшим сводом буддийских сочинений, но и аутентичным отражением взглядов самого Будды, тексты же махаянской традиции якобы свидетельствовали о постепенном отходе от духа и буквы первоначального учения, отходе, имевшем следствием полное извращение смысла доктрины.

В числе тех, кто позволил себе усомниться в этих выводах, были русские исследователи — И. П. Минаев, В. П. Васильев, Ф. И. Щербатской. Прежде всего они привлекли внимание к тому обстоятельству, что палийский канон значительно отстоит по времени от эпохи, к которой принято относить жизнь Будды: впервые записан на Цейлоне в 80 г. до н. э., т. е. примерно через четыре столетия после смерти основателя учения. Древнейшие махаянские тексты датируются I в. (не позднее), а значит, никакой «хронологической пропасти» между памятниками двух направлений в действительности не было. Уже на заре своего развития (в V—III вв. до н. э.) буддизм распался на несколько школ, причем учение тхеравадинов, в рамках которого и оформился канон, было лишь одной из них, хотя тхеравадины ревностно отстаивали свое исключительное

право на фиксацию и интерпретацию «оригинальных» проповедей Будды.

Анализ эдиктов царя Ашоки выявляет существенный факт: третий собор, который, по преданию, осудил «еретиков», т. е. не согласных с взглядами тхеравадинов, фактически собором не являлся. Ашока, стремившийся к примирению разных направлений буддизма, несколько раз созывал представителей отдельных школ, но эти собрания не носили характера общеиндийского собора и не закрепляли превосходства тхеравадинов над другими течениями. Более того, зачатки махаянских представлений, связанные с так называемой «ересью Махадевы», прослеживаются уже в период правления Ашоки (а возможно, и ранее). Следовательно, нет никаких оснований утверждать приоритет канона тхеравадинов в изложении принципов древнейшего пласта буддийской доктрины.

Проблема соотнесения воззрений махаянистов со взглядами Будды и его ближайших приверженцев продолжает оставаться дискуссионной, однако находящийся в распоряжении исследователей материал противоречит мнению ученых «палийской школы», видевших в махаяне позднейшую и «деградировавшую» форму буддизма.

Некоторые идеи, составившие затем ядро «северного буддизма», распространились задолго до первых махаянских сутр, хотя, конечно, приписывание их непосредственно Будде было бы излишне смелой гипотезой. Возможно, уже первоначальная доктрина развивалась в разных направлениях. По сведениям тхеравадинов, разногласия по вопросам дхармы и правил монашеской жизни возникли уже на первом соборе. Незадолго до второго собора из сангхи была изгнана группа монахов, происходивших из столицы государства личчхавов — Вайшали (Весали) и ратовавших за более свободное истолкование правил винаи. Какие концептуальные споры велись в то время, сказать невозможно, существенно, однако, что палийские источники постоянно сообщают о «разделении (расколе) сангхи» (сангхабхеда).

Цейлонские хроники соотносят выступление монахов из Весали с появлением махасангхиков (сторонников «широкой общины», поддерживающей тесные контакты с мирянами). По-видимому, для такого утверждения действительно имелись солидные основания: более демократическое толкование монашеских правил в принципе родственно идее «широкой общины». Движение махасангхиков можно рассматривать в известной мере как тенденцию, ведущую к махаяне или даже непосредственно предшествующую ей.

Примечательно, что по тхеравадинской традиции это движение выделилось в качестве самостоятельной секты еще до Ашоки (возможно, даже при Нандах) и ее представители пытались созвать отдельный собор. Более обстоятельный рассказ о причинах «отпадения» махасангхиков содержится в северноиндийских буддийских текстах: оно связывается с ересью Махадевы, монаха из Матхуры — традиционного центра индийских реформаторских течений. Исключительная роль этой местности в религиозной жизни страны отмечена греческими авторами. Матхуру, по преданию, посещал Будда; здесь сложилась и влиятельная джайнская община. Показательно, что брахманисты тоже считали Матхуру одной из своих святынь, а позднейший индуизм почитает ее как место рождения Кришны (она и в настоящее время привлекает многие тысячи паломников). Учитывая значение проповеди Махадевы для становления буддизма, можно предположить, что этого проповедника (личность, очевидно, историческую) не случайно связывали с Матхурой. Любопытно, что южные источники нигде не упоминают о нем, хотя, вне всякого сомнения, его идеи были хорошо известны цейлонским тхеравадинам. Созданный уже на острове трактат «Катхаваттху» (часть канона), посвященный осуждению «еретиков», называет в числе «ложных доктрин» и некоторые взгляды Махадевы.

«Ересь» монаха из Матхуры выразилась в критике центрального в хинаяне представления об архате. В противоположность тхеравадинскому учению, по которому процесс развития человеческой личности находит свое завершение в архатстве, означающем «абсолютную свободу» от мирских уз, он заявлял, что «святые», подобно прочим людям, физически и морально несовершенны и не обладают особой мудростью.

Махадева не выдвигал никакого положительного идеала, однако самый факт его выступления показывает, что хинаянское учение об архатстве в то время не пользовалось всеобщим признанием даже в среде монахов.

Тхеравадинская традиция рисует Махадеву злодеем, погубившим собственных родителей и убившим нескольких святых. Вместе с тем с его именем связывается зарождение махаяны: последователь сарвастивадинов Парамартха (VI в.), например, прямо говорил, что Махадева пытался включить в канон некоторые махаянские сутры. В деталях напряженную борьбу между тхеравадинами и их противниками проследить невозможно, однако «ниспровержение архатства» в тезисах Махадевы, бесспорно, явилось одной из ключевых причин

раскола буддизма и формирования чуждого хинаяне «идеала бодхисаттвы».

Временем интенсивного развития махаянской традиции была эпоха Кушан. Об этом свидетельствуют и литературные тексты, и материалы эпиграфики. Соперничество тхеравадинов с махасангхиками отражено во многих надписях кушанских царей. Здесь упоминается о строительстве многочисленных вихар махасангхиков, воздвижении статуй бодхисаттв, приношениях сторонникам этой школы. Крупнейший из правителей династии Кушан, Канишка, столь ревностно покровительствовал буддизму, что в сутрах его иногда называют «вторым Ашокой». Вопрос о конфессиональной принадлежности царя весьма спорен, скорее всего, он, подобно своему маурийскому предшественнику, проявлял религиозную терпимость. Согласно Парамартхе, на созванном Канишкой буддийском соборе, где присутствовали и махаянисты, он будто бы провозгласил «высшей истиной» абхидхарму сарвастивадинов. Не надо забывать, однако, что Парамартха сам принадлежал к этой школе и потому тенденциозно излагал события. Тем не менее не подлежит сомнению факт широкого распространения махаяны при Кушанах. Это подтверждается находками статуй бодхисаттв (среди них — и Майтреи). Позднейшие тибетские тексты пытались даже объявить Канишку махаянистом, но к этим сообщениям нельзя относиться с доверием.

Первые переводы сутр праджняпарамиты (одно из направлений махаяны) появляются в Китае уже во II в.; таким образом, существование литературы махаяны в кушанскую эпоху совершенно очевидно. В начале нашей эры оформляются такие доктринальные сочинения данной школы, как «Саддхармапундарика», «Лалитавистара», «Суварнапрабхаса-сутра», «Ланкаватара-сутра» и др. Идеи махаяны проникают и в художественную литературу на санскрите — в I в. Ашвагхоша пишет свою знаменитую «Буддхачариту», несколько позднее они получают отражение в пьесах создателя древнеиндийского театра Бхасы. В то время уже сложились две главные школы, на которые позже разделилась махаяна,— шуньявада и йогачара. Третьим веком ученые датируют отдельные разделы «Гухьясамаджатантры» — произведения, заложившего основы буддийского тантризма.

Если в кушанскую эпоху на Севере Индии обе ветви буддизма соперничали как равные, то дальнейший период был отмечен постепенно увеличивающимся преобладанием махаяны. Поражает интенсивность ее «теоретического» роста: со-

здается огромное множество трудов, разрабатывающих различные концепции и подходы к центральным понятиям буддизма, ведется литературная полемика, устраиваются открытые диспуты и т. д. Вклад махаянистов в развитие буддийской философии был необычайно велик. При этом они не ограничивались одной только религиозно-этической проблематикой, а, глубоко исследуя «законы» ведения диспута, создали свою оригинальную систему логики, оказавшую влияние даже на западную философию XIX—XX вв.

Впрочем, полемика с хинаянистами на Севере страны обычно не выходила за рамки доктринальных споров. И Цзин, посетивший Индию в VII в., упоминал монастыри, где жили вместе приверженцы обоих течений.

Из изложенного не нужно делать вывод, что махаяна получила известность исключительно в Северной Индии. Нагарджунаконда и Амаравати были долгое время оплотом махасангхиков (скульптура и надписи раннего периода подтверждают это), «Аштасахасрика-праджняпарамита» областью распространения своей доктрины называет Дакшинапатху, т. е. южную часть страны.

Более того, во II в. махаянисты проникли даже на Цейлон — признанную цитадель тхеравады. В местных хрониках говорится о фигурах бодхисаттв, вырезанных из слоновой кости и относящихся к IV в. Цейлонцы устанавливали их в «домах образов» Будды, где, по хинаянской традиции, могли помещаться лишь изображения Будды-Шакьямуни и его ближайших учеников. Расхождение между школами здесь проявлялось с большей отчетливостью, чем в Индии, и сопровождалось открытой враждой. В Анурадхапуре — древней столице Цейлона — в двух главных монастырях сосредоточивались участники соперничавших движений. В IX—X вв. махаяна переживала на острове период значительного подъема (создавались целые комплексы махаянской скульптуры), но в последующие века тхеравадинам удалось вытеснить своих противников из крупных городов, а потом и вообще из страны. С позднего средневековья и до наших дней понятия «буддизм» и «тхеравада» на Цейлоне синонимичны.

Многообразие школ и течений, порожденных махаяной, делает правомерным вопрос о том общем, что их объединяло. Махаяна не знала единого канона, обязательного для всех ее ответвлений, однако ряд представлений и идей принимались всеми без исключения школами и стали основой ее доктрины.

Эти общие представления сводились к следующему. Было отброшено традиционное для хинаяны восприятие образа пер-

воучителя — исторического Будды. С точки зрения махаянских школ, реальный Шакьямуни — не более чем иллюзорное воплощение некоего божественного принципа, существующего извечно и не зависящего от места и времени. Будда-Шакьямуни, пропагандируя новую религию, был лишь орудием «трансцендентного Будды», принявшего облик человека для проповеднической деятельности.

Позднее та же божественная сила, возвестившая людям путь к «освобождению», может проявить себя в других существах. Тексты называют их бодхисаттвами (т. е. «наделенными просветлением»). Данный термин употреблялся и в хинаянской литературе, но там он служил одним из определений Шакьямуни, подчеркивавшим его роль носителя «высшей мудрости».

Концепция «множественности бодхисаттв» в полной мере — нововведение махаяны. В связи с этим трансформировалось и представление о «религиозном идеале». Концепция архатства, олицетворяющего, по мнению хинаянистов, знание и внутреннюю углубленность, подверглась суровой критике: высказывались сомнения в подлинном совершенстве архатов. Им вменялось в вину то, что они помышляют исключительно о собственном спасении, а достигнув его, остаются безразличными к страданиям других и даже как бы противопоставляют себя прочим существам.

С точки зрения махаянистов, в этом проявлялся эгоистический дух хинаяны, а элитарное положение архатов (считалось, что ими могли быть лишь монахи) свидетельствовало о двойственности «идеала» хинаянистов, об узости их цели и учения в целом.

В отличие от архатов бодхисаттва, согласно махаяне, не противопоставляет себя рядовым людям, но, будучи совершенным, сознательно пребывает в мире, чтобы помочь им найти дорогу к «спасению». Его основные атрибуты — «абсолютное всезнание» (мудрость — *праджня*) и одновременно сострадание (*каруна*) — означают, что он воплощает в себе идею «освобождения» от любых мирских уз и вместе с тем выступает как практический наставник и спаситель, помогающий верующему обрести «религиозную истину».

Ранний буддизм основное внимание обращал на индивида, достигающего «освобождения» благодаря собственным усилиям. В «Махапаринаббана-сутте» говорится: «Не ищи защиты у других, будь сам защитой себе». Эта результативность личных деяний последовательно увязывалась с всевластием «закона кармы», который будто бы предопределял судьбу чело-

века и его возможности в достижении нравственного совершенства.

Позиция махаяны в этом вопросе принципиально иная. Согласно ее доктрине, все существа считаются равными перед религиозным идеалом, поскольку природа Будды присутствует в каждом из них. Закон кармы не отменен, но далеко не столь всеобъемлющ. Главное же заключается в том, что активным началом выступает не воля индивида, а помощь «внешних» спасителей-бодхисаттв. Именно они действуют и мыслят в каждом, кто идет по пути «духовного совершенствования». Человек, таким образом, остается пассивным, его проявления оказываются следствием активности вторгающихся в его судьбу сверхличностных сил.

Бодхисаттва, гласит один из текстов, взял на себя обет не покидать мир, пока не будет спасена последняя, ничтожная пылинка: «Если болен весь мир, то болен и я». В махаянских сектах положение монахов было менее привилегированным, чем в хинаянских: «движение индивида к нирване» вовсе не требовало отказа от мира и ухода в сангху. «Дух сострадания», привнесенный в буддизм махаянистами, делал их учение более привлекательным для массы мирян.

Второй доктринальный принцип, общий для всех школ данного направления, выражался в представлении о «трех телах Будды» (*трикая*). Если хинаяна признавала Будду — исторического Шакьямуни — как первооткрывателя доктрины, то махаяна видела в нем воплощение божественного начала, первооснову всего сущего, выступающего в «трех телах», т. е. трех ипостасях, взаимно дополняющих друг друга. Первое из них — *дхармакая* (тело закона) — олицетворяет изначальную и неизменную реальность (сходство с Брахманом упанишад). Второе — *самбхогакая* (тело блаженства) — связано с пребыванием Будды в сверхъестественных существах, всезнающих, всемогущих, всеблагих, третье — *нирманакая* (тело преобразования) — с принятием им человеческого облика. Исторический основатель учения был одним (но не единственным) из проявлений этого последнего аспекта «природы Будды». Концепция «трех тел», достаточно запутанная уже в начальном виде и необычайно усложненная позднейшей теологией, должна была решить коренную задачу махаянской метафизики: примирить идею реальности первоучителя с представлением о сверхъестественных качествах бодхисаттв и чисто религиозной верой в их содействие.

Громоздкая конструкция, воздвигнутая махаянистами, позволила внести в буддизм новые элементы и в то же время

не отвергнуть мысль о Будде как практическом основателе доктрины, отличавшемся от обычных людей только глубиной знания. Допустимо утверждать, что слово «будда» в данном контексте давало возможность махаянистам рассматривать свое учение частью буддизма в целом, скрывая вместе с тем серьезное концептуальное расхождение с идеями «южного буддизма». Отметим, кстати, что представления о дхармакае и самбхогакае изначально были чужды доктрине хинаяны [1]. Концепция нирманакаи ближе к ее идеям. Однако и здесь имеется принципиальное различие: у тхеравадинов Будда-Шакьямуни — действительно существовавшее лицо, у махаянистов же он — лишь иллюзорное порождение божественного Будды, и только неведение заставляет видеть в нем человека. Таким образом, концепция «трех тел» связывала новый этический идеал, введенный махаяной, с обожествлением Будды, что повлекло за собой превращение буддизма в религию с развитой, детально разработанной иерархией небожителей.

Создание собственно буддийского пантеона является третьей отличительной чертой махаяны. Она провозглашала божественными всех бодхисаттв, а их, по утверждению одного из текстов, столько, сколько песчинок на берегах Ганга. Будда превратился в божество уже в ранних махаянских сутрах; религиозная значимость же всех других святых определялась их причастностью к его «космической природе». Наравне с термином *бодхисаттва* в сочинениях встречается слово *татхагата* («следующий истинной природе мира»). Тексты постоянно упоминают его во множественном числе и указывают, что татхагата по религиозному рангу выше бодхисаттвы.

В первые века нашей эры в Северной Индии складывается представление о *дхьяни-буддах,* затем распространившееся во многих сектах махаяны. В основе этого понятия лежит вера в то, что в процессе религиозных упражнений каждый адепт приходит в соприкосновение с некоторыми сверхличными духовными силами, потенциально содержащимися в любом существе. Персонификацией таких сил и выступают пять божеств, именуемых *дхьяни-буддами.* Традиция описывает исключительно подробно их облик, позы, соответствующий им цвет, их женские ипостаси и т. д. Такая детализация вызвала особое развитие буддийской иконографии. Первые скульптурные изображения «дхьяни-будд» относятся еще к кушанской эпохе. Позднее их культ получает все большую популярность, а в тибетском буддизме становится преобладающим. Создается сложный и тщательно разработанный ритуал, правила которого должны были неукоснительно соблюдаться. Рядом с этими центральными фигурами пантеона возникает неисчислимое множество второстепенных божеств и богинь. К ним обращались с различными просьбами, прежде всего вполне земными.

[1] Термин «три тела» был известен и в палийском каноне, но там он имел совершенно иное содержание.

Стоит напомнить, что, по учению хинаяны, верующий должен сам двигаться по «восьмеричному пути», надеясь только на собственные силы и следуя наставлениям «первоучителя». Для махаянистов подобная практика квалифицируется как искушение Мары. Они говорят о «десяти ступенях совершенствования», причем их проходит уже не обычный адепт, а бодхисаттва (в конце пути он становится татхагатой).

Долг же верующего заключается в поклонении этому «идеальному существу» и в совершении обрядов. Культовая практика позднейшей махаяны по своей многоплановости и разнообразию не уступала параллельно формировавшемуся ритуалу индуизма. В данном аспекте буддизм постепенно все более сближался с ортодоксальной религией; грани как бы стирались, он заимствовал ряд мифологических сюжетов из собственно индуистских текстов. К концу средних веков некоторые боги «северной ветви» перешли в индуистский пантеон.

Махаяна принципиально изменила существо раннего буддизма. Здесь мы сталкиваемся, впрочем, со своеобразным явлением: одновременно с усложнением культовых элементов значительно углублялась доктринальная часть учения.

Философы хинаяны, отвергая реальность бытия индивидуальной души, признавали объективное бытие «психических элементов» — дхарм, махаянисты делают следующий шаг в сторону философского негативизма. По их мнению, дхармы по сути своей столь же бессодержательны, как и все «вещественные явления» окружающего мира. Это положение воспроизводится отдельными школами с известными отклонениями, но остается общепризнанным внутри течения. Основополагающее для хинаяны противопоставление бытия страдающего индивида — сансары «освобождению» (нирване) теоретиками махаяны отрицается. Отсюда вытекало, что никакие достижения аскетической практики сами по себе не имеют ценности; иллюзорным оказывается и «спасение». Кардинальной идеей тождества нирваны и сансары, говоря словами Ф. И. Щербатского, «все сооружение раннего буддизма было подорвано и сокрушено».

Сказанное дает возможность понять серьезные различия

между хинаяной и махаяной. В истории религий трудно найти более яркий пример того, как школы, выросшие из одной перводоктрины, столь радикально разошлись друг с другом. Характер различий побудил многих исследователей (среди них и Ф. И. Щербатского) увидеть в махаяне совершенно обособленное учение, имеющее вполне самостоятельную основу. Данная точка зрения, несмотря на ее крайнее выражение, содержит немало справедливого.

Главными направлениями махаяны были *шуньявада* (учение мадхьямиков) и *йогачара* (учение виджнянавадинов). Крупнейший представитель первой, наиболее влиятельной, школы — Нагарджуна жил в Южной Индии. Традиция упорно связывает его с династией ранних Сатаваханов, хотя достоверных сведений о том, что он был их придворным философом, нет. Известно, что уже в самом начале V в. появился китайский перевод его сочинений, и это позволяет датировать время его жизни примерно II—IV вв. Биографические данные о Нагарджуне (как и о большинстве других индийских философов и ученых) необыкновенно скудны. К тому же, точно такое имя носили несколько буддийских проповедников, что, естественно, затрудняет задачу реконструкции действительной биографии философа махаяны. Почти ничего не зная о его жизненных перипетиях, общественных симпатиях и личных пристрастиях, мы располагаем, однако, богатейшим материалом, раскрывающим взгляды этого буддийского мыслителя.

Общее число приписываемых ему сочинений превышает 25, и среди них важнейшее — «Мула-мадхьямика-карика». Мало кто из философов Индии оставил после себя столь обширное наследие; самая сохранность произведений указывает, что авторитет Нагарджуны был незыблемым в течение многих веков. В буддийских монастырях, расположенных на Севере Индии, именно его учение считалось наиболее адекватным воплощением философского аспекта буддизма в целом. Тибетская традиция отдает школе мадхьямиков особое предпочтение; труды Нагарджуны изучались в местных монастырях как обязательная часть буддийской доктрины.

Основу учения Нагарджуны составляет его отношение к природе реального. При этом он решительно выступает против концепции хинаяны. Ее теории дхарм философ противопоставляет абсолютизированный принцип пратитья-самутпады (зависимого существования), принцип, хорошо известный и хинаянским школам, но доведенный им до логического предела. Нагарджуна подверг сомнению тезис, согласно которому не сами вещи, зависимые друг от друга, обладают реальностью, а некие «первоэлементы мира» — дхармы. Но если «первоэлементы», рассуждал он, тоже подчинены закону зависимого существования, то нет ничего, что было бы необусловленным, т. е. подлинно реальным. Абсолютное господство пратитья-самутпады в окружающем нас мире означает несуществование этого мира. Следовательно, любые находящиеся в нем вещи иллюзорны, и единственное, что можно сказать о нем,— это то, что он «пуст» (отсюда и второе наименование школы: шуньявада — «учение о пустоте»).

Как справедливо указывал Ф. И. Щербатской, лингвистическое значение слова шунья не дает полного представления о смысле данного термина в философии Нагарджуны. Мир «пуст», но он «пуст» потому, что до конца пронизан идеей относительности (т. е. все в нем подчинено закону «зависимого существования»). «Пустота», таким образом, выступает синонимом всеобщей относительности. Однако поскольку каждая вещь несет на себе печать относительного *в одинаковой мере* и нерархия каких-либо уровней реального отсутствует, постольку совокупность иллюзорного предстает как нечто внутренне единое и нерасчленимое. В этом пункте Нагарджуна решительно порывает с плюрализмом «доктрины дхарм» в хинаяне и вводит в буддийскую философию принципиально новую для нее монистическую тенденцию.

В противовес прежнему представлению о «потоке дхарм» и множественности вещей, порождаемых их сочетанием, он выдвигает тезис о нереальности единичного и частного. Тем самым делается переход к совершенно новому выводу: составляющие мир частицы лишены бытия, но их совокупность — космическое целое вселенной — является чем-то абсолютно реальным, хотя и неописуемым. Именно эта целостность и выступает в качестве единственного позитивного понятия в системе Нагарджуны. Принцип «шуньи» в его интерпретации превращается в инструмент ниспровержения тезиса хинаянистов о реальном (или псевдореальном, по Нагарджуне), но тот же принцип оказывается конструктивным моментом в его собственном вполне оригинальном учении о «высшей реальности». «Пустота» приобретает положительный смысл, она становится «наполненной».

Мадхьямики отождествляли понятия *шуньята* и *татхата:* признание иллюзорности отдельных вещей служит путем к постижению высшей, ничем не обусловленной реальности (абсолют, татхата). По Нагарджуне, абсолют тождествен дхармакае (космическому телу Будды). Иначе говоря, махаянский философ перебрасывает мост от рационалистической

части своей доктрины к ее религиозно-мистической стороне, которую он, как последовательно верующий буддист, считает кульминацией учения.

Важным моментом в системе взглядов Нагарджуны является представление о Будде. Идея «реального Будды», характерная для хинаяны, отвергается решительно и бесповоротно. Противопоставление Будды и мира обычных ценностей считается несостоятельным. Допустить, что Будда и воплощаемая в нем нирвана существуют отдельно от мира, оставаясь в то же время внутренне соединенными с ним (как учили хинаянисты), значит, писал Нагарджуна, поставить абсолют в зависимость от мира, видеть в нем лишь конечный результат трансформации последнего. Универсальная относительность делала это невозможным, тем более несостоятельны, по мнению философа, попытки находить природу абсолюта в первосоздателе буддизма (Гаутаме Шакьямуни) или в каком-либо пользующемся почитанием мудреце (архате). Абсолют не может быть разделенным на вечное и не-вечное, личное и безличное и т. д. Он изначально присущ (имманентен) миру и в качестве некоей недоступной описанию сущности пронизывает все вещи. Шуньята в учении Нагарджуны превращается в синоним «дхармакаи», но не в том смысле, что абсолют «пуст», а в том, что постижение его природы заставляет воспринимать вещи как несуществующие, обусловленные, «пустые». Не приписывая абсолюту каких-либо атрибутов, мысль способна лишь интуитивно приблизиться к пониманию его сути.

В соответствии с присущим его доктрине духом негативизма Нагарджуна подвергает критической переоценке представления хинаяны об «освобождении» и пути к нему. «Четыре благородные истины» и «восьмеричный путь» принимаются им, но только как низший уровень познания; подлинная мудрость заставляет увидеть в них исключительно «пустоту». Связь обусловленного с необусловленным, изменчивого с постоянным не может быть рационально обоснована; познанию абсолюта нельзя научить, здесь нет места ни конкретным примерам, ни наставлениям, ни какой-либо иерархии «освобожденных». Что же в таком случае нирвана? Ответ Нагарджуны парадоксален: нирвана — это сансара, т. е. зримый, изменчивый мир, от которого она ничем не отличается. Смысл данного тезиса раскрывается исключительно при учете общего характера избранного Нагарджуной метода. По сути, все его положения об абсолюте и «освобождении» (они для него синонимы) приобретают своеобразный негативный аспект: показано, чем они *не являются*. Когда философ говорит, что нирвана

равна сансаре, он лишь подчеркивает, что мысль, усматривающая в нирване нечто отличное от чего-то противопоставленного ей и воспринимающая мир как нечто двойственное, не постигает подлинного существа нирваны. На уровне абсолюта нет никаких различий. Тот, кто достиг его, не сознает противоположностей. Утверждать реальность «освобождения» — значит, писал Нагарджуна, придавать вещественный облик и не-освобождению, т. е. миру.

В своем отрицании самой идеи различия он весьма последователен. Всякое позитивное положение, говорит он, ошибочно, так как устанавливает несходство вещей или категорий. Не случайно приверженцев философа именовали «мадхьямиками» (сторонниками середины). По его словам, постулаты «мир есть» и «мир не есть» одинаково неверны. «Атман — одна крайность, не-Атман — другая крайность, то, что лежит между Атманом и не-Атманом, что не имеет формы, что не имеет внешних проявлений, не имеет признаков, называется средним путем» (из трактата «Ратна-кута»). Было бы, однако, неправильно сводить всю систему взглядов Нагарджуны к этой мысли. Он остается неизменно верным своему негативному методу. «Средний путь» — не какое-то конструктивное положение, а та логическая формулировка, которая в наименьшей степени уводит от идеи непознаваемости и неопределенности абсолютной реальности, т. е. от мира как космического тела Будды. Определение «средний путь» так же несовершенно, как и всякое иное, но оно наименее опасно, поскольку далее всего отстоит от каких-либо конечных утверждений. В этом смысле термин «средний путь» употреблялся и позднейшими философами махаяны.

Этический аспект, столь сильный в хинаяне, в «северном буддизме», по существу, был отброшен вместе с представлением о решающей роли «внутреннего совершенствования» индивида. Позиция махаяны в данном вопросе может быть охарактеризована даже как этический нигилизм. «Высшая истина» здесь непосредственно не связана с нравственными принципами.

При рассмотрении учения Нагарджуны советские исследователи особое внимание уделяют его приемам философской аргументации, которые позволяют говорить о нем как о диалектике. Действительно, в своей полемике с хинаянистами (прежде всего школы вайбхашиков) Нагарджуна четко противопоставляет метафизическому подходу диалектическое понимание соотношения причины и следствия. Он вскрывает противоречивость движения и обосновывает этим его нереаль-

ность, как бы полностью повторяя ход рассуждений и выводы древнегреческой школы элеатов и ее главного представителя Зенона (разумеется, ни о каком влиянии элеатов на индийского мыслителя не может быть и речи). Одна из глав «Мулямадхьямикакарики» так и называется: «Исследование движения и покоя». В этом проявляется очевидный параллелизм в философских поисках античных и индийских мыслителей.

Нагарджуна последовательно проводил метод логического доказательства в качестве способа опровержения доводов своих оппонентов. Разработка логических категорий, блестящая критика догматических положений, встречающихся в сочинениях других школ, вполне объясняет важное значение его трудов для развития не только индийской, но и мировой философии[2]. Вместе с тем нельзя не признать, что основная тенденция его учения не имеет ничего общего с тенденцией западноевропейских систем, применявших диалектический метод. Для Нагарджуны диалектика лишь орудие обоснования его центральной идеи — отрицания реальности всего существующего: «Появление, бытие и исчезновение подобны иллюзии (майе), сходны со сном и напоминают обитель небесных духов». Вскрывая противоречивый характер понятий, он подчиняет их абсолютизированному в его доктрине принципу относительности; «относительное» же было для него синонимом «иллюзорного». В неприятии любых позитивных взглядов он как бы видел способ фактического уничтожения философии средствами самой философии, что открывало путь к религиозно-мистическому восприятию мира.

Индийский мыслитель решительно выступил против реалистических тенденций в санкхье, ньяе, вайшешике, критикуя их с позиций религиозно окрашенного интуитивизма. Его рационализм и разработанная им диалектика понятий были направлены прежде всего против конструктивных положений философских школ Индии, в том числе против такой реалистической доктрины, как *свабхава-вада* (выведение всего сущего из реальных материальных первосубстанций). Не случайно ведантист Шанкара, ярый противник буддизма, оказался под огромным влиянием Нагарджуны. Как справедливо отмечали некоторые ученые, в борьбе с материалистическими тенденциями санкхьи, ньяи и вайшешики Шанкара во многом следовал за теоретиком махаяны.

Для более поздних представителей шуньявады Нагарджуна оставался незыблемым авторитетом. Они лишь детализировали его положения. Подобно основоположнику системы, они уделяли большое внимание технике логического доказательства. Крупнейшим буддийским логиком был Дхармакирти (VII в.) — именно так его характеризовал Ф. И. Щербатской. Вообще логики школы мадхьямиков заняли почетное место в истории индийской и общемировой философской мысли.

Второе по значению течение махаяны — виджнянавада, или йогачара, существовало параллельно с шуньявадой. Наиболее ранним его представителем был Ашвагхоша, которому принадлежит труд «Махаяна-шраддхотпада» («Возникновение махаянской веры»). Традиция отождествляет его с известным поэтом Ашвагхошей, однако речь может идти, по-видимому, лишь о совпадении имен. Некоторые идеи доктрины виджнянавады прослеживаются в других достаточно древних сочинениях, например в знаменитой «Ланкаватара-сутре», произведении чрезвычайно популярном не только в Индии, но и в Китае и Японии. Подлинными основателями нового течения явились два брата: Асанга (или Арьясанга) и Васубандху (IV—V вв.). Интересно, что оба они первоначально принадлежали к школе хинаяны (точнее — к сарвастивадинам), а Васубандху был даже автором чрезвычайно важного для поздней хинаяны трактата «Абхидхармакоша». Таким образом, в тот период обе ветви буддизма были еще довольно близко связаны, хотя в доктриальном отношении уже резко различались.

Учение виджнянавадинов — несомненно, самый сложный раздел буддийской, а возможно, и всей индийской философии. Тексты этой школы воссоздают крайне детализированную и трудную для усвоения систему, споры о сути которой не прекращаются в науке до сих пор. Мы постараемся выделить только ее центральные положения и указать на ее место в развитии буддизма.

Виджнянавадины, так же как и мадхьямики, отрицают реальность внешнего мира и признают всеобщность принципа относительности. Однако этим моменты сходства практически исчерпываются. Виджнянавада возвращается к идее иерархии уровней бытия и не считает все явления и вещи чем-то нерасчленимым и одинаково удаленным (или неудаленным) от неопределимой реальности абсолюта. Основным понятием учения, от которого происходит и одно из названий школы, выступает «виджняна». Первоначальный смысл слова — «знание», «познание», в данном же случае оно наполняется специфическим содержанием.

Для представителей школы «знание», или «творческая

[2] На «стихийно-диалектическое мышление» буддистов указывал Ф. Энгельс.

способность ума»,— единственная и универсальная причина всех явлений, наблюдаемых человеком. Вместе с тем они полагают, что представления о вещах, хотя и иллюзорны на фоне вечного абсолюта, обладают относительной реальностью. В этом смысле они не только существуют сами, но и произвольно творят все те чувственно ощутимые объекты, которые человек ошибочно склонен принимать за независимые от него.

Термину «виджняна» придается весьма широкое значение. Он охватывает интеллектуальную деятельность индивида, его эмоции, ощущения, поступки. В это понятие включен и процесс становления и существования мира, интерпретируемый как результат деятельности космического сознания. В таком случае, впрочем, чаще применяют термин *алая-виджняна* (вместилище сознания), чем подчеркивается космический, всеобъемлющий характер данного аспекта виджняны. Подобно тому как на уровне человека знание отражает его деятельность, на уровне вселенной «космический разум» (алая-виджняна) не только мыслит, но и порождает все происходящее в природе.

Признанием «относительно реальной виджняны» приверженцы этой школы противопоставляли свою доктрину учению мадхьямиков. Они приводили следующий довод: если ничего не существует и интеллектуальная деятельность лишена содержания, то возможно ли вообще доказывать или опровергать что бы то ни было? Теория Нагарджуны, особенно его полемика с хинаянистами, казалась им весьма шаткой. Если считать логическую аргументацию чем-то значимым и вещественным, то тогда надо признавать и реальность самой мысли. Впрочем, она и оставалась единственной реальностью по доктрине виджнянавады. Такой ход рассуждения мог вполне привести к идейному компромиссу с мадхьямиками, хотя учения двух школ были весьма различны.

Как и другие интерпретаторы принципов раннего буддизма виджнянавадины апеллировали к идее середины (или среднего пути), берущей начало, согласно традиции, непосредственно в проповедях Будды, однако давали ей своеобразное истолкование. Реализм сарвастивадинов (допускавших бытие дхарм) и нигилизм мадхьямиков, говорили они,— две уравновешивающие друг друга крайности. Их же собственное учение есть «концептуальная золотая середина», где реализм (признание бытия виджняны) и нигилизм (последовательное неприятие существования вещей) как бы сливаются друг с другом и теряют свои особенности. Иными словами, виджнянавада претендовала на особую близость к подлинному учению Будды, хотя ее отход от первоначальной доктрины был, по-видимому, гораздо значительнее, чем отход оппонентов. Та роль, которую в изучаемой системе играли «мысль», «интеллект», указывает на идеалистический характер учения в целом.

Создание этой системы означало наступление нового этапа в истории буддийской философии. Изменился самый предмет концептуальной разработки. В раннем буддизме (в палийском каноне) проблемы онтологии фактически не были поставлены, теперь же родилась своеобразная онтология. Отметим специальный интерес к явлениям конкретного бытия людей и природы, несмотря на то что эти явления рассматривались как проекция изначально существующего сознания, т. е. с позиции субъективного идеализма.

В произведениях философов махаяны важное место отведено доказательствам абсурдности положения о боге-творце. Уже один из первых философских текстов «северного буддизма», приписываемый Нагарджуне, носит название «Опровержения [мнения о том, что] бог создал мир, [а также опровержение того, что] Вишну есть единственный творец мира» (текст опубликован и исследован Ф. И. Щербатским). Автор отрицает идею бога-творца с исключительной категоричностью. Примечательно, что полемика ведется именно с индуизмом. Недаром в заглавии работы упомянут Вишну, в котором, вероятно, видели воплощение «триединого образа» *(тримурти)* — бога создателя, хранителя и разрушителя. Действительно, все буддийское учение, начиная с наиболее древних частей канона, принципиально несоединимо с представлением о боге-творце, управляющем миром. «Несуществование души» (доктрина анатты) — тема, освещенная уже в ранних проповедях Будды. Вместе с тем махаяна как бы возвращается к идеям ортодоксальной религии: оформляется собственный пантеон, вводится понятие *дхармакаи*, близкое к Брахману упанишад, допускается (правда, с оговорками) внутренняя целостность индивидуального «я» в философских построениях виджнянавадинов.

Критика теизма тоже принимает иной характер. Махаяна продолжает традиции канона, решительно выступая против отправных положений соперничающего с ней индуизма, в частности против идеи личного бога-всесоздателя, но в отвержении этой идеи скрывался уже и новый смысл. Отрицание ее выражалось (особенно в трудах Нагарджуны) в утверждении принципиальной непознаваемости разумом бога-творца и веч-

ной души. В своей приверженности к интуитивизму и мистицизму теоретики махаяны приходят к тезису о предельной невозможности какого-либо рационального описания объекта веры; все, что может быть сказано о нем, сводится ими к понятию «всеобщей пустоты» (шуньяты). Специфичность «атеистических воззрений» буддизма (и раннего, и махаянского) следует рассматривать в связи с его общими особенностями, но необходимо подчеркнуть, что неприятие им идеи бога-творца имело важное значение для развития философской мысли и в определенной мере сближало его с рационалистическими системами древней и раннесредневековой Индии.

Разумеется, сложные философские построения махаянских школ оставались уделом узкого круга образованных буддистов, основная масса приверженцев знала о них немного, а зачастую не знала вовсе. Она воспринимала махаяну как практическую религию с собственным пантеоном и разработанным ритуалом. Бодхисаттвы почитались в качестве объектов культа, помогавших верующему не только в достижении «спасения», но и в повседневных делах.

Особая роль принадлежала идее «веры» и «религиозной любви»: в ней видели наиболее доступный путь приближения к миру божеств. В данном пункте доктринальные положения махаяны в наибольшей степени соответствовали представлениям рядовых буддистов. Принцип религиозной веры в какой-то (пусть упрощенной) форме позволял осмыслить и некоторые философские идеи. Так, положение о единстве нирваны и сансары понималось мирянами как указание на равенство всех перед высшей целью, на относительность любых социальных установлений; ведь основной путь — религиозная вера — был, по махаяне, открыт одинаково для всех. С этим связывался тезис о «присутствии природы Будды во всем сущем», причем внутреннее «присутствие» могло быть выявлено только благодаря вере.

Согласно представлениям махаянистов, будды и бодхисаттвы относятся к своим почитателям с любовью, спасая их и помогая им; естественно, и верующий должен испытывать к ним возвышенную любовь. По сути, мы встречаемся здесь с явлением, довольно близким к индуистскому принципу бхакти.

Трудно с определенностью сказать, каковы были истоки этой концепции в махаяне. Либо стремление к максимальному включению эмоциональных элементов в религиозную сферу проявлялось в обеих традициях параллельно, отражая в связи с поглощением официальным пантеоном разнообразных

местных божеств несомненную тенденцию к политеизму, либо идея бхакти пришла в буддизм из ортодоксального брахманизма. Принципиально приемлемы оба предположения. Как известно, в кушанскую эпоху махаяна претерпевает ряд важных изменений, вызванных в конечном итоге сдвигами в социальной и политической областях. Она превращается в широкое религиозное движение и изыскивает средства для более интенсивного проникновения в самые различные круги населения. Не исключено, что махаянисты обратились к идее бхакти, завоевавшей уже значительную популярность.

«Идеал бодхисаттвы» зародился, видимо, независимо от индуистской мысли, но в своем дальнейшем формировании, бесспорно, ощутил на себе влияние специфически индуистского принципа бхакти-марги, впервые четко отображенного в «Бхагавадгите»[3].

Понимание «религиозной любви» в Гите увязывалось с представлениями о «широкой религии». В поэме неоднократно подчеркивалось, что бхакти — самый легкий из всех путей, доступный даже слабому и обездоленному. Собственно, такая же мысль настойчиво повторялась махаянистами. «Легкость» пути означала, по сути дела, его универсальность и независимость от каких-либо конкретных правил и норм.

Чрезвычайно важным доктринальным положением Гиты был тезис о присутствии Бхагавата (Ишвары) в любом существе; каждый оказывался уравненным в правах в общем движении к «религиозному идеалу». С этим в полной мере соотносился тезис махаянистов о природе Будды, пронизывающий все существующее в мире.

В Гите Бхагават выступает не только олицетворением космического целого, вселенной, но и личным божеством, видимым, осязаемым, являющимся Арджуне в образе его наставника. Персонифицируя природу, он не теряет при этом своего конкретного личностно-определенного облика — остается Кришной, говорящим, проповедующим, отвечающим на вопросы.

То же и в махаяне — личное божество присутствует всюду и составляет необходимый элемент доктрины. Бодхисаттва — спаситель, а не духовный наставник, такой взгляд явно сближает махаяну с бхагаватизмом (согласно последнему, Бхагават отвращает опасность от людей и от отдельного индивида, оказывая помощь на пути к «спасению»). Близость к ран-

[3] В результате исследования «Бхагавадгиты» выявился ее хронологический приоритет по сравнению с произведениями махаяны.

нему индуизму выражается и в признании практики жертвоприношения; напомним, что важность принесения жертв богам всячески подчеркивается в поэме.

В этом выдающемся памятнике индуистской мысли огромное значение придается «вере», нередко она отождествляется с «высшим путем» — путем религиозной любви. В Гите вера не отделена от любви и «открыта» каждому, т. е. учение, зафиксированное в поэме, обращено ко всем людям, независимо от их положения и образования. В махаяне данная идея выдвигается на первый план. Интересно, что здесь «вера» и «знание» выступают в качестве параллельных, хотя и неравнозначных средств достижения религиозной цели: «путь веры» (как более доступный) рассчитан на широкие круги верующих, «знание» же — на «просвещенных». Именно так излагал данный вопрос Нагарджуна.

Характерно, что махаянисты, постоянно критиковавшие хинаяну и брахманизм за «узость пути и учения» и за противопоставление рядовых верующих религиозной (а также и социальной) элите, сами были не вполне последовательны. Приведенный выше тезис Нагарджуны ясно показывает, что и махаяна выделяла привилегированные слои, способные быстрее постичь «религиозную истину». По-видимому, речь идет не только о «духовных», но и о социальных различиях. Не случайно почти все теоретики этой школы происходили из высших каст и нередко пользовались расположением правителей.

Итак, можно четко проследить определенные точки соприкосновения между концепцией бхакти в Гите и идеей «всеобщей любви и сострадания» в махаяне, и шире — между бхагаватизмом и северной ветвью буддизма. Махаянисты, впрочем, вовсе не осознавали своей близости к раннему индуизму. Сектантская неприязнь к оппонентам заставляла их считать каждое свое положение абсолютно оригинальным. Не удивительно поэтому, что самый «путь веры» (любви) никогда не назывался ими «бхакти». Тем не менее принятие обеими традициями «божественной любви и веры» как средства духовного совершенствования и множество совпадений в принципиально значимых положениях заставляет думать, что буддийская школа заимствовала ряд идей бхагаватизма, соответствовавших тенденциям ее собственного развития.

Если идейное ядро Гиты оформилось в период, предшествующий созданию основных концепций махаяны, то индуизм в качестве религиозной системы выступает современником последней. В кушанский и особенно в гуптский период отме-

чается не только сосуществование и взаимовлияние двух систем, но и острое соперничество между ними.

Несомненно, доктрины и индуизма и буддизма развивались достаточно самостоятельно; по многим вопросам их установки оказывались даже противоположными; принадлежность к каждой из религий (в особенности к индуизму) фиксировалась в категорической форме. Однако различие между системами, чрезвычайно явственное в ранний период истории буддизма, в дальнейшем становилось все менее выраженным. Начинают проявляться некоторые общие тенденции. Для той и для другой системы характерно вовлечение в их сферу самых разнообразных народных культов, не связанных ни с ведийской религией, ни с реформаторскими учениями. Стремление к ассимиляции местных верований отражало общие закономерности эволюции религиозно-философских течений этой и более поздних эпох.

Источники позволяют проследить процесс развития культурных традиций индоарийских племен Северо-Западной Индии, создателей «Ригведы». Вступая в тесные контакты с доарийским населением соседних областей страны (мундо-дравидийский субстрат), они постепенно закладывали основы общеиндийской культуры. Для этого потребовался, правда, очень значительный исторический период. Эпоха Маурьев знаменует не только политическое, но и известное культурное объединение районов Севера Индии. Именно тогда складываются многие общие черты в духовном облике ее народов. Однако дравидийский Юг, отдельные области которого вошли в состав империи Ашоки и испытали влияние индоарийской культуры, оставался по существу верным своим «доарийским» представлениям, обычаям, обрядам. Лишь несколько веков спустя наметился подлинный синтез двух культурных традиций.

Естественно поэтому, что и ортодоксальная система и реформаторские движения оказываются вовлеченными во взаимодействие с местными культами и постепенно усваивают многие их элементы. В учении упанишад компоненты ведийского ритуала соседствовали с развитыми доктринальными положениями, смысл которых был доступен исключительно узкому кругу образованных брахманов и кшатриев. В дальнейшем мифология и культ радикально меняются. В ходе ассимиляции брахманизмом дравидийских и мундских божеств возникают такие явления, как бхагаватизм-вишнуизм, шиваизм, шактизм, пользующиеся огромной популярностью и на севере, и на юге страны. Интересные процессы протекают и в философской

сфере. Учение упанишад заметно трансформируется, приспосабливаясь постепенно к изменившемуся характеру самой ортодоксальной системы.

При всем своеобразии буддизма его внутренняя эволюция во многом повторяет этапы, «пережитые» брахманизмом. Первоначальное учение затрагивало преимущественно вопросы «духовного совершенствования» индивида. Ранний буддизм был глубоко безразличен к вопросам культа и, по существу, не имел своей обрядности. Миряне придерживались старых форм ритуала, продолжали поклоняться ведийским божествам. Сложные философские и метафизические проблемы, разрабатываемые теоретиками буддизма, были им недоступны.

Махаяна развивалась примерно в том же направлении, в каком индуизм трансформировал брахманизм. Создание собственного пантеона, детализация обрядности — все это было ближе к индуизму, чем к хинаяне. Одновременно и философские школы все больше обращались к вопросам, связанным с практической стороной религии. Об этом свидетельствуют громоздкие теологические построения, призванные обосновать введенные в мифологию махаяны образы пяти дхьяни-будд. Они становились непосредственными объектами религиозного культа, и им поклонялись многие приверженцы махаянского учения.

Еще одним характерным моментом сходства в развитии «северного буддизма» и брахманизма-индуизма является одновременный взлет философской мысли внутри обеих традиций, причем проблемы, которые приковывали к себе особое внимание, нередко совпадали. Именно первые века нашей эры отмечены интенсивным совершенствованием концептуальной основы индуизма. Буддизм, выступавший в качестве главного идейного оппонента брахманизма, не мог не учитывать определенного усиления активности последнего. Как и в эпоху Будды, необходим был ответ на многие коренные вопросы, но ответ должен был быть иным, чем в середине I тысячелетия до н. э., ведь модифицировалась и сама ортодоксальная традиция. Таким образом, значительные достижения в сфере буддийской философии в кушанский период и последующие эпохи были тесно связаны с закономерностями общего культурного и социального развития Индии. Выводы буддийских проповедников отличались от утверждений теоретиков индуизма, но целый ряд положений с очевидностью роднил две эти системы.

Карма и «идеал освобождения» трактовались мыслителями

махаяны во вполне индуистском духе. Более существенно, однако, что в полном разрыве с тенденциями хинаяны в махаяне появляется идея неизменного и неподвижного абсолюта как некой конструктивной сущности, воплощенной в дхармакае. Если в хинаяне отрицается всякое знание, не способствующее движению индивида к «освобождению», и собственно онтологический аспект не получает в этом случае специальной разработки, то в махаяне Будда наделяется «всезнанием». Тем самым он, подобно Брахману упанишад и последующего индуизма, становится как бы основой мира во всех его разновидностях. Это «всезнание» включается махаянистами в представление о «религиозном идеале», что достаточно близко индуизму и совершенно отлично от хинаяны.

С этим связан и другой принципиально общий аспект учения обеих традиций. Пантеистический элемент оказывается в них не противоречащим теизму. Вишну и Шива в индуизме — личные божества, но они в то же время отождествляются с Брахманом, превращаясь в воплощение абсолюта. Сходная трансформация, как мы видели, происходит и с образом Будды. Наконец, индуизм уделяет большое внимание совершенствованию технических приемов психической тренировки. И в «северном буддизме» йогическая практика и медитация (*дхьяна*) играют важную роль.

Тесная взаимосвязь двух систем с особой очевидностью проявляется в факте включения в буддизм комплекса верований и предписаний, объединяемых под названием *тантризм*. Буддийские тантрические тексты старше индуистских, однако по характеру своих положений тантризм скорее тяготеет к индуистской религии; ряд его идей восходит к упанишадам.

Наиболее влиятельная из философских школ индуизма — веданта испытала на себе несомненное воздействие махаяны. Представитель этой школы — Гаудапада и ее крупнейший авторитет Шанкара в своих сочинениях нередко выражали взгляды, родственные воззрениям махаянистов. Ф. И. Щербатской даже рассматривал систему Шанкары как индуистский вариант учения мадхьямиков. Несомненно, что усвоение индуистами многих идей махаяны стало возможно в результате радикального изменения самого буддизма.

Примечательно, что пафос критических выступлений теоретиков махаяны, славившихся своим полемическим даром, был направлен не против представителей ортодоксальной (брахманистско-индуистской) традиции — к последним они относились вполне терпимо,— а прежде всего против хинаянистов, в которых они видели главных оппонентов.

Центральные положения раннего буддизма, по существу, были отброшены Нагарджуной, и его учение включало такие родственные индуизму категории, как абсолют, интуитивное постижение «религиозной истины». Хинаянисты не без оснований видели в Нагарджуне непримиримого противника, а индуисты не заметили явной концептуальной близости между своей доктриной и его системой лишь вследствие непреодолимых конфессиональных предрассудков и различий в терминологии.

Эпоха средневековья ознаменовалась постепенным отступлением, а затем и полным исчезновением буддизма из Индии. Выяснение причин его упадка представляет одну из сложнейших проблем индологии. Несомненно, что здесь действовал целый комплекс факторов как культурного, так и социально-политического характера. Периоды наибольшего распространения буддизма не случайно совпали с расцветом централизованных империй, включавших территории многочисленных народностей и племен огромного субконтинента. Выдвинутый буддизмом идеал чакравартина — вселенского правителя, бесспорно, импонировал представителям господствовавших в Северной Индии династий, ставивших целью объединение страны под своей властью.

С крушением сильных централизованных государств положение изменилось. В условиях политической раздробленности сангха лишалась не только материальной, но и идеологической поддержки влиятельного кшатрийства и богатого купечества из варны вайшьев. К тому же буддизм не призывал к радикальным преобразованиям. Учение Будды об идеальном устройстве общества, основанного на равенстве людей по рождению и абсолютном приоритете моральных заслуг, оказывалось на практике утопией. Имущественное расслоение началось и в сангхе — «общине равных». В ней появляется своя элита, при приеме в общину учитывается варновая принадлежность будущего бхикшу.

Весьма существенно, что в раннем буддизме практически сохранились все формы добуддийского народного культа; своеобразие новой религии в полной мере способны были оценить только монахи, миряне продолжали совершать старые религиозные обряды и в этом мало отличались от брахманистов. Принятие новой веры почти ничего не меняло в их жизни. Поэтому даже в эпоху расцвета буддизма временное ослабление брахманизма не лишало его традиционного влияния.

Позиции последнего усилились, когда брахманство обратилось к широко распространенным народным верованиям.

Устаревший ведийский ритуал перестал быть обязательным. Особую роль, как указывалось, сыграла идея бхакти, более доступная пониманию верующих, чем архаичные ведийские предписания. Данные литературных источников, эпиграфики и нумизматики ясно свидетельствуют о значительной популярности индуистских культов (Васудевы-Кришны, Шивы, Сканды-Кумары) во II—I вв. до н. э. Уже на монетах кушанских царей чаще изображались индуистские божества, чем Будда. В таких условиях буддизм начинает терять своих приверженцев, причем данный процесс убыстряется с каждым столетием. В период Гуптов созданное этой династией государственное образование избрало индуизм в качестве основной религии.

Индуисты привлекали на свою сторону в первую очередь буддистов-мирян (монастыри как крупные центры буддийской образованности сохранились вплоть до XI—XIII вв.). Изначальная для буддизма тенденция к разрыву между сангхой и рядовыми верующими во многом определила последующую его непопулярность в широких кругах населения, что, разумеется, не прошло незамеченным и для самих теоретиков махаяны. Не этим ли объясняется поворот ее к местным культам и решительное стремление к сближению с ними? Философы махаяны критиковали хинаянистов именно за их приверженность к старой идее монашеской исключительности.

Однако реформы не спасли «северный буддизм» от поражения в соперничестве с индуизмом. В области умелого использования различных народных культов последний не знал себе равных, и попытки махаяны «соревноваться» с ним в этом не могли быть удачными. Но и те успехи, которые все же были достигнуты, в конечном итоге обратились против нее. Включив в систему родственные индуизму мифологические образы, махаяна все в большей степени сближалась со своим оппонентом. Сказанное не означает, разумеется, что этот процесс носил сколько-нибудь осознанный характер: представители обеих систем продолжали считать друг друга идейными противниками. Любопытно, что в эпоху Шанкары, когда многие принципы буддийской доктрины были использованы индуизмом, внешняя вражда не прекращалась. Речь идет здесь скорее о типологической параллельности в развитии двух религиозных учений, нежели о конкретном заимствовании отдельных концептуальных положений или элементов культовой практики. То общее же, что стало объединять оба направления, восходило во многом еще к идеям добуддийского периода, в частности упанишад. Этот ранний пласт и создавал тот «индуистский фон», который так ясно проступает в поздней махаяне.

Кажется вполне допустимой внешне совершенно парадоксальная мысль о том, что, насаждая такие идеи, как роль веры в процессе нравственного совершенствования, ценность «религиозной любви», сочетание пантеизма с культами личных божеств, махаяна даже способствовала доктринальной эволюции индуизма и упрочению его позиций. При его явно преобладающем положении в стране это практически означало растворение буддизма в океане индуистских верований. Данный процесс растянулся на несколько столетий, но был необратим. Любопытно, что в «Бхагавата-пуране» Будда оказывается аватарой Вишну (хотя, как гласит текст, Вишну принял его образ, чтобы ложным учением погубить грешников); несколько позднее тантрические источники рисуют «Вишну в образе Будды» в качестве учителя «высшей истины». Этот пример четко фиксирует моменты взаимодействия двух традиций, когда грань между ними стала едва уловимой. К XII в. почти все вихары опустели, а столетием позже последние буддийские общины на территории Индии прекратили свое существование.

Глава десятая

ИНДУИЗМ: ВИШНУИЗМ И ШИВАИЗМ

В период поздней древности и в средние века господствующей религиозной системой страны стал индуизм, существовавший в двух главных формах — вишнуизма и шиваизма. С этой системой неразрывно связана философская мысль индийского средневековья. В ней черпали центральные положения основатели религиозно-философских школ, нередко сами выступавшие в роли создателей отдельных индуистских сект. Та же тенденция прослеживается и в новое время. Рам Мохан Рай, Даянанд Сарасвати, Вивекананда, Ауробиндо Гхош, Свами Шивананда были и философами и религиозными реформаторами. Общеизвестно влияние образов индуизма на творчество крупнейших писателей и поэтов, в том числе Рабиндраната Тагора.

Индийское национально-освободительное движение широко использовало лозунг восстановления культурных традиций далекого прошлого: лидеры движения включили традиционные идеи в свои идеологические и конкретно политические программы. Достаточно вспомнить об апелляции Ауробиндо Гхоша к «Бхагавадгите» (когда на заре своей деятельности он был активным борцом, а не философом-мистиком), о влиянии Гиты на формирование взглядов Тилака, об исключительном внимании М. К. Ганди к принципам индуизма.

В условиях колониального гнета эта религия нередко воспринималась как символ своеобразия и самобытности древней культуры, как символ былой независимости страны. Выдающийся деятель Коммунистической партии Индии, Аджой Гхош, говоря о раннем этапе борьбы за политическую самостоятельность, писал: «Идеологическая основа нашего национально-освободительного движения была довольно слабой, его общественно-экономическое содержание так никогда и не получило четкого определения. Пропаганда и агитация в значительной степени велись под знаком идей, связанных с ин-

дуистской религией. В какой-то мере это, по-видимому, было естественно».

Но и после завоевания страной суверенитета многие государственные и общественные деятели обращались к положениям индуизма. Известный социальный реформатор 50—60-х годов Виноба Бхаве исходил в практической деятельности из предложенного Ганди толкования догматов данной системы. Джавахарлал Неру некоторые свои мысли по поводу строительства новой Индии связывал с определенными аспектами индуистской идеологии, обосновывал ссылками на традиционные представления.

Впрочем, не только прогрессивные силы использовали индуистские принципы в качестве политических лозунгов, к ним прибегали и их идейные противники. Сложившаяся в древности религиозно-философская система всегда освящала архаические социальные институты, обычаи и установления. Не удивительно, что реакционные и консервативные силы выступают под ее знаменем, требуя возврата к «истинным ценностям» индуистской духовной культуры. Таким образом, вопрос о правильном истолковании ее наследия имеет отнюдь не только теоретическое значение.

Преувеличение роли индуизма в формировании индийской культуры приводило к явной его идеализации. Это нашло отражение и в ряде научных трудов. Их авторы делали попытку вывести основные принципы индуистской религии из ведийских самхит, из старейшей и наиболее почитаемой среди них — «Ригведы». Хотя многие исследователи отвергают этот взгляд, его определенное влияние в современной индийской науке все же достаточно ощутимо. Индуизм рассматривается нередко как внутренне единое учение, принявшее законченную форму уже в глубокой древности и не подвергавшееся затем никакой модификации. При этом разгораются, несомненно, пристрастные споры о соотношении в нем северных (арийских) и южных (дравидийских) элементов. Дискуссии подобного рода часто оказываются тесно связанными с политическими проблемами сегодняшнего дня (внедрение хинди в качестве общеиндийского языка, борьба с «санскритизацией» на юге и др.).

Вместе с тем именно индийская наука последних лет впервые открыла путь к конкретному решению вопросов об истоках индуизма, стадиях, которые он прошел в своем развитии, и их хронологической локализации (труды С. Джайсвал, С. Чаттопадхьяи, С. Бхаттачарджи, которые опирались и на достижения европейских исследователей И. Гонды, Л. Рену, А. Даниэлу и др.).

Главным источником по изучению индуизма как сложившейся религиозной системы являются пураны — сборники, содержащие мифологические сюжеты и детальные предписания по ритуалу. Эти сочинения возникли относительно поздно — их формирование прослеживается с III—IV вв. и продолжается потом на протяжении всего средневековья. Однако и по пуранических текстам можно выделить различные исторические этапы эволюции индуизма. Самые ранние сборники в наибольшей степени отражают моменты, объединяющие все направления этой системы, последующие же, как правило, отмечены «сектантским духом». В них уже вполне оформившиеся вишнуизм, шиваизм, шактизм противопоставляются друг другу и отдельным более мелким течениям.

Рассмотрение всего комплекса вопросов не входит в задачу данного очерка, ибо это заставило бы выйти за рамки древней и раннесредневековой истории. Между тем именно в древности возникли те элементы, комбинация и взаимодействие которых породило индуизм как целостное явление. В древности были разработаны его изначальные принципы в сфере религиозно-философской мысли, мифологии и культа, предопределившие его специфику. В этом смысле древнейший этап эволюции индуизма представляется ключевым при изучении всей системы.

Уже отмечалось, что ортодоксальная традиция постоянно развивалась и приспосабливалась к меняющимся историческим условиям. Упанишады знаменовали собой первый шаг на этом пути. Если связь индуизма с ними несомненна, то преемственность по отношению к собственно ведийской традиции выражена гораздо менее отчетливо. Правда, некоторые идеи эпохи вед могут быть сопоставлены с индуистскими концепциями эпоса и пуран, более того, квалифицированы как их своеобразный прототип.

Два основных направления индуизма — вишнуизм и шиваизм — оформились намного позднее ведийского периода, но отдельные их компоненты допустимо возвести к гимнам самхит.

Изучение индуизма как религии обычно начинают с возникновения вишнуитского культа, сложившегося раньше шиваизма и всегда имевшего больше приверженцев. Вишну впервые упоминается в «Ригведе». По поводу происхождения самого имени высказывались различные точки зрения. Традиция возводит его к санскритскому глаголу *виш* («входить», «поселиться»); на этом основании оно связывалось с созданием поселений, освоением новых земель, развитием хозяйства и т. д.

Европейские исследователи выдвинули против данного взгляда существенное возражение, указывая, что с позиции законов ведийского языка такое образование едва ли возможно. В настоящее время большинство ученых соотносят Вишну с аборигенным, неарийским населением страны, видя в нем туземное божество, которое со временем вошло в пантеон «Ригведы». Здесь оно упоминается около ста раз; ему посвящено пять отдельных гимнов (в одном из них он фигурирует вместе с Индрой).

Характер ригведийского Вишну тоже порождает споры. По сравнению с главными божествами того периода — Индрой, Агни, Варуной он занимает довольно скромное место. Вместе с тем рассеянные в тексте сведения свидетельствуют о его важной роли в ведийской мифологии, он оказывается иногда сопоставленным с самим Индрой и даже покровительствует ему. Внешний облик Вишну в «Ригведе» описан крайне скупо: бог подобен «яростному животному», живет в уединении, его обиталище — горы. Сильнее, однако, выражены моменты, связывающие Вишну с земледелием и скотоводством: он открывает загон для скота, защищает коров, «богатых молоком», наделяет людей обильными пастбищами, землей, чтобы у земледельца была нива *(кшетра)*, создает для своих приверженцев «обширное место поселения».

Другой аспект мифологического образа этого божества заключается в том, что он символизирует мужскую силу — «склоняет мужа дать семя для рождения сына» (момент, подчеркивающийся в гимнах неоднократно). Однако главное, что ассоциируется с Вишну «Ригведы»,— рассказ о его «трех шагах» — мотив, толкование и подлинный смысл которого составляют одну из сложнейших задач в исследовании ведизма. В решающем поединке Индры с Вритрой могущество последнего оказывается столь велико, что «правитель богов» не может одолеть его в одиночку. Ему на помощь приходит Вишну, который делает три шага, подчиняя тем самым три мира — подземный, земной, небесный.

Этот сюжет повторяют затем все основные ведийские тексты Вишну называют «широкошагающим», говорится, что в его трех шагах «обитают все существа», что «никто не решится взглянуть на его третий шаг, даже крылатые птицы в полете». Своими шагами он поддерживает «трехчленный мир, землю и небо и все существа». Многие ученые полагают, что данный образ является прямой аналогией представлению о «мировом дереве», свойственному весьма древним воззрениям ряда народов Азии и востока Европы. Корни «мирового дерева» находятся под землей, ствол поднимается из нее, а крона поддерживает небесный свод.

Тексты многозначительно упоминают о некоей «скрытой в небесах», недоступной даже богам сущности «третьего шага» Вишну — мысль, совершенно чуждая прочим мифологическим сюжетам древнейшей из самхит. Он резко противопоставляется другим небожителям, ибо лишь один приходит на помощь Индре в решающем поединке. Содержащийся здесь намек, что без его участия тот не победил бы Вритру, заставляет видеть в «широкошагающем герое» могущественное божество. Все это позволяет думать, что в гимнах к Вишну отображен самостоятельный мифологический цикл, в котором он выступал основной фигурой, цикл, включенный в «Ригведу», но оставшийся периферийным. Впрочем, в самих текстах о противопоставлении открыто не говорится, но это легко объяснить тем, что в период окончательного сложения «Ригведы» вхождение Вишну в круг ведийских богов было свершившимся фактом, и жрецы — создатели гимнов уже не воспринимали его первоначальной «неарийской природы».

Имеется еще один чрезвычайно существенный аспект ведийского Вишну — его связь с солярными божествами. В «Ригведе» эта линия едва намечена (упоминания носят неясный характер и допускают различные толкования), однако в позднейших сочинениях она развита весьма детально.

В литературе брахман постоянно подчеркивается роль Вишну как божества земледелия, скотоводства и производительной силы природы. «Тайттирия-самхита» связывает его с растительным миром, травами, деревьями (в особенности с почитаемой в Индии с незапамятных времен смоковницей — ашватхой); он — бог зерна, дарующий людям пищу, иногда — сама пища. Тексты отождествляют Вишну с жертвой, процессом ее приношения, чаще же всего — с ритуальным топленым маслом (гхи), служившим в ведийской Индии символом материального процветания (брахманы называют гхи «сердцем Вишну»), с молоком, медом (еще в «Ригведе» говорится, что «шаги Вишну» полны меда. Мед в ведах — высший дар растений и плодородной земли, своего рода воплощение полезной для человека активности природы). Порой он предстает как «изначальное семя», дающее развитие всему живому.

Возрастает роль Вишну и в пантеоне: «Айтарея-брахмана» впервые именует его «высшим из богов». Его постоянно сопоставляют с Праджапати, который в брахманах предстает центральным божеством, затмевающим даже Индру. В состязании небожителей за право называться сильнейшим таковым

оказался Вишну. Детализируется тема его воинственности и могущества. Уже в заклинаниях «Атхарваведы» к нему взывают как к защитнику от асуров. В брахманах он побеждает многих из них. В качестве созидающей силы он идентифицируется с Тваштаром — олицетворением принципа созидания в «Ригведе», он порождает все сущее, весь мир в его многообразии. Жертва, приносимая Вишну, обеспечивает верующему богатство, здоровье и долголетие. Любопытно, что нередко этого бога просто называют «богатством» (*васу*), «великим богатством» (*махадхана*) или «дающим богатство» (*васада, васупрада*).

В упанишадах в соответствии с общим характером их содержания отдельные божества упоминаются сравнительно редко, тем не менее имя Вишну здесь встречается неоднократно — факт, свидетельствующий об увеличении его популярности. В «Майтри-упанишаде» прямо говорится, что пища, которой поддерживается мир, именуется Вишну. «Катха-упанишада» намечает в мифологическом образе его новый аспект, абсолютно чуждый более ранней эпохе: он связывается с «идеалом освобождения». Здесь сообщается о «высшей обители Вишну», именуемой одновременно «концом пути», причем, несомненно, подразумевается путь религиозного совершенствования, ведущий к мокше. Вероятно, именно в этом скупом указании отразился начальный процесс принципиальной трансформации «вишнуитской концепции» и переход к иной стадии в развитии вишнуизма, стадии, подробно отображенной в эпосе, и особенно в «Бхагавадгите».

Создаваемая в течение ряда веков «Махабхарата» позволяет проследить различные слои формирования сложного и разнопланового образа центральной фигуры вишнуитской ветви индуизма. Модифицируются его традиционные ведийские атрибуты. Общей чертой нововведений эпического вишнуизма становится тенденция придать Вишну качества объектов популярных культов и в результате такого синтеза превратить его в божество всеиндийского масштаба. (Фактически в древности вишнуизм распространялся преимущественно на Севере страны; Юг подпадает под его влияние лишь в раннее средневековье.)

Ассимиляция местных верований осуществлялась по-разному. Важнейшую роль при этом сыграла сложившаяся в тот период концепция аватары, ставшая затем одной из главных догм индуистской религии. Санскритское слово *аватара,* означающее «нисхождение», «спуск», в эпосе приобретает более узкое содержание — «нисхождение божества на землю», его

«воплощение в земной форме». Представление о божестве, принимающем по желанию иной облик, свойственно и некоторым другим религиям Индии, но только в вишнуизме эта идея получила столь разностороннее и законченное выражение.

Тексты называли неодинаковое число аватар. Наиболее признанной считается изложенная в «Бхагавата-пуране» система 24 «воплощений», что, как думают многие исследователи, было данью джайнской традиции с ее тиртханкарами (можно предположить, однако, что сакральное значение цифр 12 и 24 связано с последовательностью лунных месяцев и фаз луны). Впрочем, детальный перечень «воплощений» относится уже к пуранической эпохе; в начале же процесса аватар насчитывалось меньше, а характеристики их не были строго упорядоченными. В развитом вишнуизме верховное божество предстает в разных ипостасях: животного, божественного героя, почитаемого человека. Примечательно, что самыми ранними были зооморфные воплощения, а самыми поздними антропоморфные.

К наиболее древней относят ту часть теории аватар, которая фиксирует связь Вишну с обитателями вод — черепахой (*курма*) и рыбой (*матсья*). Оба образа, судя по всему, идут от тотемистических верований индийских аборигенов. Правда, культ черепахи был включен в ортодоксальную традицию уже в ведийский период. В брахманах она выступает в качестве космического символа: две створки ее панциря обозначают небо и земную твердь, пространство между ними — атмосферу и населяющий ее мир богов. Эта своеобразная «тройственность» делает черепаху аналогом «космического Вишну» с его тремя шагами. Причины вхождения «вселенской черепахи» в ведийский пантеон, строго говоря, неясны; известно только, что уже в «Шатапатха-брахмане» Праджапати перед творением мира принимает ее облик. По-видимому, действительно установилась весьма сложная система соотношений ведийских и аборигенных верований, их многовековое сосуществование породило множество взаимовлияний. К сожалению, подлинный их характер скрыт от современного исследователя и ему доступны лишь некоторые текстуально закрепленные результаты этого процесса.

Отождествление Праджапати с черепахой мало проясняет вопрос о слиянии этого доарийского образа с культом Вишну; можно указать лишь на то, что брахманы иногда идентифицируют с ним «всеобщего творца» Праджапати. Более интересной кажется другая интерпретация образа черепахи в том же памятнике. Способность ее втягивать конечности сопоста-

ляется с удержанием дыхания при йогических упражнениях или с деятельностью вселенского созидателя, выпускающего из себя мир в начале творения и вбирающего его обратно в момент катастрофы (черепаха брахман выполняет функции паука в упанишадах).

Иными словами, эпический индуизм унаследовал и развил комплекс представлений, восходящих к ранним аборигенным культам и поглощенных затем мифологическим образом Вишну. Позднее роль курма-аватары становится все более второстепенной, но она сохраняется как обязательная часть вишнуитской мифологии и в настоящее время.

Следующая по времени возникновения — матсья-аватара. Впервые образ рыбы появляется в брахманах. Она спасает прародителя живых существ — Ману во время потопа (миф о потопе разработан чрезвычайно подробно, особенно в эпосе и пуранах). В «Махабхарате» Праджапати сам принимает облик рыбы.

Раннесредневековое сочинение «Матсья-пурана» отражает окончательное оформление матсьи-аватары. Текст открывается вводным эпизодом — Ману случайно ловит крошечную рыбку. Он переносит ее в большой водоем, но она растет, уже не умещается в нем и наконец достигает таких размеров, что заполняет собою весь океан. Потрясенный чудом, Ману склоняется перед гигантским существом, признав в нем верховное божество — Вишну. Последний возвещает патриарху о грядущем потопе, тот строит корабль и восходит на него, прикрепив его змеей как канатом к огромной рыбе. Вишну-матсья увлекает за собой судно, а Ману оказывается спасенным от неистовства стихии. Сюжет неоднократно повторяется и в более поздних пуранах.

Вишну предстает и в образе кабана (*вараха-аватара*). Происхождение этого культа тоже, видимо, связано с древними тотемистическими воззрениями, но его осмысление ведийской традицией восходит к эпохе брахман. Асура Хираньякша похищает землю и увлекает ее на дно моря. Вишну, воплотившийся в кабане, убивает асуру и, поддев землю клыком, поднимает ее на поверхность. Еще в «Ригведе» Вишну выпивает «прекрасное питье» (молочную сыворотку), принадлежащее кабану. Нет оснований усматривать в этом прямую связь с представлением о вараха-аватаре в брахманах, однако соотношение двух мифологических фигур намечается, очевидно, уже в самхитах. Характерно, что Праджапати иногда принимает облик варахи, предваряя (как и в случае с другими зооморфными аватарами) последующую «функцию» Вишну. В «Шатапатха-брахмане» рассказывается, что кабан по имени Ямуша поднял землю со дна океана и стал предводителем и правителем всего живого — Праджапати. Имя Ямуша, по мнению ряда ученых,— неарийского происхождения.

В позднейших текстах важнейшую ведийскую функцию Вишну («три шага») монополизирует *вамана-аватара* (Вишну-карлик). Примечательно, что в «Ригведе» нет и намека на этот мотив, хотя сюжет «трех шагов», как было отмечено, разработан довольно детально. В других ведийских сборниках это божество уже сопоставляют с карликом, но косвенно, причем характер связи не всегда легко объяснить. По «Тайттирия-самхите», карлика приносят в жертву Вишну. «Майтраяни-самхита» гласит: «Карликовое животное отдается Вишну как жертва». В «Шатапатха-брахмане» впервые прямо говорится, что «Вишну был карликом». Однако лишь в эпосе вамана-аватара и «широкошагающий бог» становятся единым образом.

О *нарасимхе* (человеке-льве) ведийская литература ничего не сообщает, первое описание дается только в «Харивамше». Согласно приведенной здесь версии, могущественный асура Хираньякашипу ополчился против богов; они обратились за помощью к Вишну, который в образе льва поразил асура метательным диском (*чакрой*). Поклонение нарасимхе-аватаре, несомненно, приняло широкие масштабы: от VI в. до нас дошли монеты с изображением человека-льва. Примечательно, что оружием божества выступает чакра, в дальнейшем его постоянный атрибут. Метательный диск символизирует солярные функции божества: в позднейших текстах оно уже не отождествляется с солнцем, но сопутствующий ему диск указывает на эту архаическую черту его мифологического образа.

Связь Вишну с животным миром не ограничивается перечисленными воплощениями. В ряде текстов он идентифицируется с лошадью, причем тут реализуется, видимо, отчетливо прослеживаемая в «Ригведе» мысль о солнце в образе коня.

В древности представление о Вишну ассоциировалось с почитанием коровы. Косвенное указание на это имеется в «Атхарваведе». В последующих текстах этот аспект культа выявляется с трудом: обожествление коровы, абсолютизированное средневековым индуизмом, не содержало элементов, относящихся к Вишну. Он входит в цикл исключительно как пастух Кришна, охраняющий скот. Наконец, в нескольких местах эпоса Вишну связывается с обезьянами, их царь, по «Рамаяне», рождается от его слезы. Бог и сам именуется обезьяной (*капи*) или царем обезьян (*капиндра*).

Перечисленные примеры дают представление о зооморфных ипостасях Вишну, которые уходят своими корнями в чрезвычайно архаический слой верований и, видимо, имеют своей первоосновой различные формы тотемизма. Затем образ Вишну неуклонно эволюционирует от чисто животного к получеловеческому. Воплощения в облике людей (Кришна, Капила, Будда и др.) завершают этот процесс.

Аватары были не единственным средством включения в культ Вишну элементов других разноплановых верований. По-видимому, в поздневедийский период в Северной Индии существовал ряд местных культов, соперничавших по популярности с официальной брахманистской традицией. Судя по сохранившимся свидетельствам, наиболее влиятельным из них было почитание Нараяны. Впервые он упоминается в «Шатапатха-брахмане», где предстает, однако, уже могущественным божеством, отождествляемым даже с Праджапати и Индрой. Происхождение образа остается неясным. Традиционная санскритизированная этимология имени (нара-аяна — путь людей) скорее всего есть результат последующего переосмысления. Более вероятным, хотя тоже не доказанным, представляется истолкование, основанное на предполагаемой связи корня «нара» с тамильским «пир» (вода). Даже в самых ранних описаниях Нараяна ассоциируется с водами, выступает воплощением водной стихии, обитающим в океане. Воду иногда называют «потом Нараяны».

В мифе о пахтании океана последнему отводится важное место: именно он раскручивает Меру, превращающую морскую воду в амриту. По другому варианту, он, приняв образ змея Ананты, сам служит веревкой, обхватывающей Меру. Процесс слияния культов Нараяны и Вишну прослеживается уже в упанишадах — в «Майтри-упанишаде» при перечислении богов имя Нараяны соседствует с именем Вишну; они еще не были объединены, но их, вероятно, уже сопоставляли друг с другом как воплощения космического принципа — Атмана. В «Махабхарате» Нараяна упоминается чаще, чем Вишну, однако в некоторых отрывках они отождествляются. Очевидно, ряд «водных» эпитетов пришел к Вишну от Нараяны.

Небрахманский характер культа последнего выразился в том, что ему поклоняются, по «Махабхарате», прежде всего кшатрии и вайшьи (ср. связь Вишну с вайшьями). Подобно Вишну, он именуется «древнейшим» и «изначальным», что свидетельствует об архаических истоках данного мифологического образа. Оба божества рисуются «создателями мира». Впрочем, сопоставляемый в брахманах с Индрой, Нараяна в

пуранах объединяется не только с Вишну, но и с Брахмой. Эта линия развития представлена и в относительно ранней «Манусмрити».

Процесс сближения двух центральных культов, вошедших в вишнуизм, протекал при их общем взаимодействии с третьей, неведийской мифологической традицией, получившей название «васудевизм». В большей степени популярности Васудевы способствовало упоминание о нем в Гите, где он выступает одним из проявлений Бхагавата. Почитание Васудевы, очевидно, восходит ко времени до оформления Гиты. Впервые его имя встречается у Панини, где говорится о «религиозной преданности» (бхакти) данному божеству — лишнее свидетельство распространенности идеи бхакти уже в середине I тысячелетия до н. э. Гита использовала эту идею, придав ей новое, религиозно-философское содержание.

Согласно Панини, Васудеве поклонялись наравне с Арджуной, причем последний выполнял роль и бога-спутника и человеческого воплощения божественного существа. Культ Арджуны — сложнейший и интереснейший аспект религиозной жизни Индии в ту эпоху. В Гите этот герой-кшатрий, смертный, подверженный всем земным страстям, получает просветление и истину лишь благодаря милости Бхагавата (именуемого также Кришной-Васудевой). В традиции же собственно религиозной он изначально оказывается божеством. В «Шатапатха-брахмане» Арджуна — одно из имен Индры, а в некоторых разделах «Махабхараты» — сын его, т. е. специально подчеркивается божественность Арджуны.

Более подробные сведения о васудевизме сообщает «Махабхашья» Патанджали (II в. до н. э.). Будучи, как и «Аштадхьяи» Панини, грамматическим трактатом, это сочинение содержит целый комплекс данных, свидетельствующих о дальнейшем развитии васудевизма и способных прояснить многое в характере его истоков. По Патанджали, Васудева — не только объект почитания, но и реальное историческое лицо — героический кшатрий, ставший известным благодаря своим воинским подвигам.

Приведенные в «Махабхашье» данные могут быть истолкованы по-разному. Допустимо предположить, что речь идет о двух самостоятельных персонажах, совмещенных лишь в связи со сходством имен. Возможно и другое объяснение: обожествление Васудевы происходило постепенно; в эпоху Патанджали еще сохранилась память о периоде, когда Васудева воспринимался как реально существовавший кшатрий, прославившийся своей доблестью, но отнюдь не причисленный к бо-

гам. Автор трактата прямо связывает его с *вришниями* — кшатрийским родом племени *ядавов* (известных также под именем *саттватов*). Упоминая чтимых здесь героев Васудеву и Баладеву, он сопоставляет их с кшатрийскими семьями васудевов и баладевов. Баладева в тексте — такой же представитель клана вришниев, как и Васудева. Он остается «воином вришниев» и в эпосе. В дошедших до нас сочинениях представление о нем весьма тесно переплетено с представлением о Санкаршане — первоначально тоже кшатрийском герое, а затем самостоятельном божестве, постепенно растворявшемся в образе Васудевы.

«Грамматические» сведения о Васудеве, Баладеве (Балараме) и Санкаршане наряду с сообщениями эпоса проливают свет на происхождение этих мифологических образов и их связи с кшатрийской средой, а точнее, с кланом вришниев-саттватов. Труд Патанджали отразил тот момент в развитии данных культов, когда оба аспекта образа сосуществовали друг с другом: если в некоторых отрывках речь идет о Васудеве и Баладеве как кшатриях и воинах, то в других — о божествах. Ученый рассказывает о празднествах в храмах, где музыкой и пением сопровождался обряд поклонения Кешаве (Васудеве) и Раме (Балараме).

Помимо общей тенденции развития религиозных воззрений в Северной Индии — слияния разнородных культов,— немалое значение имело и некоторое принципиальное сходство мифологических образов Вишну и Васудевы. Последний так же, как ведийское божество, избавляет людей от бедствий, опасностей и болезней; он тоже воинствен и выступает «убийцей демонов».

Примечательно, что, когда одна из книг «Махабхараты» («Ванапарва») отождествляет Вишну с Васудевой, она наделяет последнего способностью «совершать три космических шага». В более поздних разделах эпоса два божества уже неразличимы: от Васудевы остается лишь имя.

Иная тенденция проявилась в эволюции культа Кришны: он вошел в вишнуитскую религию, но не утратил своих особенностей. Патанджали сообщает, что имена Кришна и Джанардана служили синонимами Васудевы. Более того, у него говорится о театрализованных представлениях, воспроизводящих подвиги Кришны как эпического героя — его соперничество с дядей по материнской линии — Камсой и т. д.

Культ Кришны, необыкновенно популярный в средневековом индуизме, берет начало в древнейшей мифологии. В «Ригведе» это имя принадлежит титану, которого убивает Индра.

Впрочем, здесь соответствующее место допускает несколько толкований; некоторые исследователи склонны переводить «кришна» просто как «черный», что в корне меняет смысл текста. В таком случае нужно допустить, что «Кришна» — имя в «Ригведе» не засвидетельствовано. В «Чхандогья-упанишаде» упоминается некий «Кришна сын Деваки», ученик мифического мудреца Агхоры Ангираса и сам учитель: он возвещает тайное значение «религиозной истины».

Множество споров породил вопрос о соотнесении Кришны упанишад с Бхагаватом-Кришной Гиты. Индийская комментаторская традиция считала, что речь идет об одном и том же обожествленном древнем мыслителе. В качестве довода ссылались на некоторое сходство между изречениями Кришны-Девакипутры в «Чхандогья-упанишаде» и словами Кришны в Гите. Большинство европейских ученых решительно возражало против такого отождествления. В настоящее время данная точка зрения преобладает. Кстати, «Кришна» («черный») — весьма распространенное слово и имя ряда персонажей древнеиндийских сборников и литературных сочинений.

В эпосе Кришна — не только самостоятельное солярное божество, но и центральное действующее лицо особого мифологического цикла. Подобно другим небожителям, он появляется на свет «чудесным образом». Наиболее детально этот сюжет разработан в «Харивамше», где Кришне принадлежит та же роль, что и Раме в «Рамаяне». Согласно «Харивамше», истинным отцом Кришны и его старшего брата Баларамы предстает Вишну. Он влагает в чрево их матери Деваки белый волосок со своего тела, от которого рождается светлокожий Баларама, и черный, от которого рождается Кришна. «Чернота» — одна из важнейших примет его мифологического облика. Этому моменту до сих пор не дано единого объяснения. Весьма популярна точка зрения о связи культа Кришны с местными неарийскими племенами, теми «чернокожими дасью», с которыми, если верить «Ригведе», вели борьбу арии. Трудно сказать, насколько верна эта версия, но определенная близость протокришнаитского культа к аборигенному (неарийскому) этносу Индии в принципе не вызывает сомнений. Конечно, в своем эпическом варианте Кришна усваивает многие черты ведийско-брахманистских божеств.

Как во многих солярных циклах, юного героя с первых же дней жизни подстерегают опасности. Его дядя Камса — сводный брат Деваки — захватывает власть в стране (действие происходит в районе Матхуры) и заточает сестру в темницу, узнав от прорицателей, что ему суждено умереть от руки ее

сына. По его приказанию убивают первых шестерых сыновей Деваки. Баларама, который находится под божественной защитой, был перенесен в чрево другой женщины (Рохини) и избежал таким образом преследования жестокого правителя. Когда же наступил момент рождения восьмого, последнего ребенка, тяжелые оковы спали с тела заточенной в темнице женщины. Младенца в полночь унесли на берег Джамны, и там его забрали пастух Нанда и его жена Яшода. С этого эпизода в мифологическую биографию Кришны входит принципиально новая тема: выросши и возмужав в стане пастухов, он делит с ними их радости и заботы, охраняет их стада; в данном проявлении он выступает как пастушеское божество. Ученые связывают образ Кришны со скотоводческим племенем абхиров в Северной Индии, где его культ был действительно весьма популярен.

Жизнь на каждом шагу ставит «черному» богу препятствия, заставляя совершать множество подвигов,— черта, характерная для «биографии» солярного божества. Еще в младенчестве его пытается погубить злая богиня оспы Путана́; она предлагает ребенку грудь, полную яда, но Кришна без ущерба для себя вбирает в себя все смертоносное содержание ее тела, и иссушенная Путана гибнет. Демон Шактасура, увидев Кришну в колыбели, спускается с неба, чтобы убить ребенка, но тот ударом ноги обращает его в прах. Одолевает он и водяного дракона Калию, который, выйдя из Джамны, хочет напасть на стада; Кришна загоняет его в океан. Сюжет отразил, видимо, идею победы кришнаизма над каким-то местным тотемистическим культом.

Аналогичный смысл вложен, несомненно, и в другие эпизоды жизни Кришны: он сталкивается с асурами в виде разъяренных животных — слона, быка, коня, осла — и всякий раз расправляется с противником. Не однажды ему угрожают змеи. Торжество над ними символизирует превосходство кришнаизма над исключительно распространенным в Северной Индии культом змей-нагов. Список врагов бога включает, как ни странно, не только животных, но и растения: в одном из эпизодов он уничтожает пару «деревьев-близнецов», олицетворяющих некую демоническую силу. Рассказ останется совершенно непонятным, если не принять во внимание факт обожествления деревьев и поклонения им *(дендролатрия)* в различных формах народной религии.

Внешние атрибуты Кришны несут признаки могущественного солярного бога и пастушеского божества. Он обладает мощным телом, вооружен луком и метательным диском, снабжен пестиком, лемехом плуга и раковиной, его называют пастухом (*гопа*), «опоясанным пастушеской бечевой» (*дамодара*), «обретателем скота» (*говинда*). Чрезвычайная важность пастушеского аспекта подчеркивается встречающимся в эпосе своеобразным описанием трех миров: низший из них — это мир людей (*манушья-лока*), следующий — мир богов (*дева-лока*), высший же — коровий мир (*го-лока*), правителем которого и является Кришна. Этот мотив свидетельствует о возрастании роли культа коровы в индуизме и о связи между ним и кришнаизмом.

Наиболее известный сюжет, имеющий отношение к Кришне и подробно разработанный в позднейшей литературе, живописи, музыке, театрализованных представлениях,— его любовные похождения, забавы с пастушками, которых он привлекает звуками флейты, в рощах Вриндаваны на берегу Джамны (место и сейчас постоянно посещают паломники).

В одном из рассказов повествуется о том, как Кришна пришел в Матхуру, где обосновались ортодоксальные брахманы, и те отказались накормить его. Решив отомстить, он возбудил в их женах любовь к себе и сделал их своими возлюбленными. Эпизод отражает, видимо, какой-то ранний слой кришнаитской мифологии, когда она еще противопоставлялась ортодоксальной традиции. Показательно также, что все главные сцены из жизни Кришны связаны с Матхурой — районом, в котором зародился и в значительной мере сформировался также культ Васудевы.

К «пастушескому периоду» эпос относит и сюжет о соперничестве Кришны с Индрой. Ведийский бог пожелал смести с лица земли огромный холм Говардхана и наслал потоп. Кришна поднял холм одним пальцем и удерживал его над землей в течение многих дней, дав тем самым кров своим приверженцам и друзьям. Индра был посрамлен и признал превосходство соперника. Мотив сходен с темой взаимоотношений Индры и Вишну. Это, очевидно, облегчило дальнейшее слияние образов Вишну и Кришны — последний был провозглашен восьмой аватарой.

Подвиги, игры с пастушками отнюдь не вытесняют из кришнаитского цикла первоначальной темы — козней кровожадного Камсы. Он подсылает к своим племянникам змей, затем зазывает их в Матхуру якобы для безобидного поединка. Один за другим великаны и асуры вступают в единоборство с Кришной, но терпят поражения. Видя крушение своих коварных замыслов, Камса выходит на битву сам. После ожесточенной схватки Кришна наносит ему смертельную рану и

сталкивает в Джамну. В то же время Баларама расправляется с злокозненным братом Камсы Сунаманом и сонмом асуров.

Восстановив на троне в Матхуре законного правителя, Кришна отправляется в подземный мир, где томится шесть его старших братьев, и возвращает их на землю. Символически припав к груди матери, они вновь присоединяются к числу живых, а затем с помощью своего могущественного младшего брата поднимаются на небо. Этим подчеркивается не только связь Кришны с подземным миром. Низвергнув Камсу с престола и сменив правителей, он, подобно Вишну, становится сопричастным царской власти.

Во время пребывания Кришны в Матхуре над ним была совершена очистительная церемония, так как пастушки, с которыми он предавался наслаждениям и делил трапезу, происходили из низших каст. Кришна и его брат получают брахманский шнур, означающий принадлежность к жреческой варне; специальный учитель знакомит их со священными текстами. Здесь с необыкновенной ясностью запечатлен определенный этап в истории самого кришнаизма: он включается в брахманскую религию, причем оказывается, что прославившийся великими подвигами и обожествленный Кришна нуждался в ознакомлении со священными книгами вед, т. е. ранее не знал их. В более поздних версиях того же сюжета нет и следа этого первоначального неведийского слоя представлений о Кришне, напротив, он сам дарит веды Брахме, который поручает ему охранять землю.

В «Махабхарате» приводится длинный перечень поединков и военных схваток, в которых Кришна проявляет качества могущественного героя. Однако не всегда ему сопутствует удача: он вынужден даже оставить Матхуру и перенести столицу в Двараку в Гуджарате. В связи с тем что культ его довольно рано начал сближаться с развивавшимся у вришниев-саттватов васудевизмом, знаменательными представляются материалы эпиграфики и нумизматики, свидетельствующие о движении саттватов из района Матхуры в Гуджарат; вероятно, это произошло в конце I тысячелетия до н. э., т. е. как раз в эпоху оформления эпических сказаний.

Согласно буддийским сутрам, в данной области жили племена, не подвергшиеся влиянию брахманской культуры и сохранившие «неарийский образ жизни». «Махабхарата» сообщает, что кшатрии Гуджарата потеряли свой варновый статус, ибо там будто бы не было брахманов, которые могли бы совершить над ними необходимые обряды. Даже позднейшая

«Вишну-пурана» говорит, что всякий, посетивший Сураштру (район, отчасти совпадающий с современным Гуджаратом), должен пройти специальное очищение. Не удивительно, что именно здесь особенно интенсивно протекал процесс наступления брахманизма на местные культы.

В числе противников Кришны, с которыми он вступает в борьбу, оказывается его собственный двойник. Этот эпизод остается одним из наименее ясных во всей кришнаитской мифологии. Тексты рассказывают, что некий Паундрака с согласия правителя Каши (область и город на севере Индии) присвоил себе имя Кришны и его атрибуты. Разгневанный бог ополчился против самозванца, в битве сразил его и покровительствовавшего ему царя, «огненным диском» сжег город Каши, но затем восстановил его. Возможно, тут имеется в виду соперничество между различными ветвями кришнаизма, в ходе которого приверженцы преобладающего направления старались победить конкурентов и идеологически закрепить свое превосходство.

Цикл рассказов завершается повествованием об участии Кришны в войне Кауравов и Пандавов, а затем о возвращении в Двараку. Здесь разворачиваются трагические события: в городе распространяются тяжелые болезни, среди жителей вспыхивают раздоры, огромные крысы бродят полчищами и нападают на людей, пища кишмя кишит червями, в воздухе появляются уродливые безглавые духи, даже языки жертвенного пламени принимают зловещие темные оттенки. Кришна не смог справиться с этим потоком напастей. Вместе с Баларамой он покидает Двараку и уходит в лес. Вскоре Баларама умирает, и Кришна один скитается в чаще. Охотник, приняв его издали за оленя, пускает в него стрелу, которая пронзает ступню героя. Он погибает от раны и после смерти переносится в «высший мир», где остается навечно.

Все эти сюжеты занимают в древнеиндийской мифологии особое место. Кришна является в мир в образе человека, отличающегося от прочих людей лишь необыкновенной силой и мужеством. «Махабхарата» и «Харивамша» дают, по сути, подробнейшее жизнеописание его, заканчивающееся рассказом о трагической гибели героя. Этот заключительный эпизод выделяет Кришну из среды других солярных божеств или богов земледелия и скотоводства (хотя их черты, как мы видели, представлены в его облике весьма отчетливо). Многоплановость образа значительно облегчила процесс слияния кришнаизма с брахманизированным культом Вишну. Впрочем, определенное различие сохранилось и в дальнейшем: Кришна —

только одна из аватар, правда, согласно ряду текстов,— единственная «полная аватара», целиком вобравшая в себя центральный для всего вишнуизма образ (остальные передают его лишь частично). Самый принцип воплощения бога в человеческом существе находит здесь свое наивысшее выражение.

Позднейшая вишнуитская литература всячески акцентировала роль Кришны как высшего божества, главенствующего над другими небожителями. Ему придаются многие ведийские атрибуты Индры, говорится даже, что Праджапати почитает в нем создателя мира и варн. В «Харивамше» Шива, вступивший в конфликт с Кришной, склоняется перед ним. Он превосходит Брахму и открывает Индре путь в небеса. Интересно отметить, что сходное с Кришной божество появляется и в раннетамильской литературе: там упоминается бог — защитник скота, носящий имя Майяван (букв. «черный» [бог]). К сожалению, невозможно установить, обусловлено ли это сходство распространением некоего протокришнаизма в разных частях Индии, до того как местные верования подверглись брахманизации. Не свидетельствует ли «тамильский Кришна» о весьма древних контактах аборигенных племен Севера с дравидийским населением Индии.

Процесс становления индуизма — некоего синтеза трансформированного брахманизма с культами многих этнических групп древней Индии — был крайне сложным.

Огромную роль в данном процессе сыграло появление «Бхагавадгиты». Провозглашенный ею принцип слияния теизма и пантеизма, Бхагавата-Кришны как личного божества с космическим абсолютом упанишад — Брахманом открывал путь к соединению мифологических и религиозных представлений поздневедийской эпохи с живыми народными верованиями. Вместе с тем, утверждая, что Кришна воплощает в себе всех других богов и что жертвы, приносимые им, обращены лишь к нему, Гита превращала политеизм раннего вишнуизма в религию единого божества — Вишну-Кришны, выступающего в разных образах. Если авторы упанишад дали определенное обоснование подобного перехода, то создатели Гиты перенесли его непосредственно в культовую сферу. Не будет преувеличением сказать, что вишнуизм и даже более широко — индуизм без нововведений, предложенных ее учением, развивался бы по иному пути.

«Кришна» Гиты связан с позднейшим вишнуитским божеством, видимо, лишь созвучием имен. Скорее всего поэма отражает тот этап в формировании вишнуизма, когда наиболее почитаемым был Васудева (Бхагават здесь постоянно именуется Васудевой. «Из вришниев я Васудева»,— говорит он Арджуне.) Одновременно авторы сочинения не порывают с традициями ведийской мифологии. «Из Адитьев я Вишну» (X, 21),— возвещает божественный наставник Арджуны.

Нараяна, на что уже указывалось, ни разу не упоминается в поэме, но образ Васудевы-Кришны, несомненно, включает ряд его атрибутов.

Вишну всего дважды упоминается в качестве Васудевы (XI, 24; XI, 30). Единожды встречается традиционный для позднейших текстов эпитет Вишну — Хари (XVIII, 77).

Более важно, впрочем, что, провозгласив приемлемость любого народного культа, адепты которого признают Кришну в качестве верховного божества, Гита тем самым допускала присоединение различных верований к формирующемуся вишнуизму. Брахманство в течение ряда веков пыталось включать в него пользовавшиеся популярностью многочисленные местные культы. Таким образом, Гита как бы стала концептуальной основой той новой формы ортодоксальной религии, которая получила в науке наименование «реформированного брахманизма».

Зародившись в районе Матхуры, вишнуизм постепенно распространился в других областях страны. В надписи II в. сатаваханского Гаутамипутры Шатакарни перечисляются Рама (Баларама), Кешава (Кришна), Арджуна и Бхимасена. Любопытно, что Кешава выступает в качестве воина-героя, а не божества. Судя по надписи II в. из Чины (Андхра-Прадеш), культ Вишну-Васудевы был здесь уже известен. Царь Панчалов (их государство находилось в Декане) носил имя Вишнумитры; Васудевой именовался и один из кушанских правителей. На их монетах попадается имя бога Уошны (видимо, Вишну).

Стремясь упорядочить процесс поглощения разнородных местных верований, ортодоксальное брахманство разработало специальную концепцию, которая затем превратилась в одну из основных догм индуизма. Суть ее заключается в введении представления о так называемых четырех вьюхах (многозначное слово *вьюха* условно можно перевести как «воплощение»). Первый намек на существование этой концепции встречается у Патанджали: о Джанардане (эпитет Вишну) говорится, что он «является четвертым», т. е. тем самым указывается на какую-то мифологическую схему, признающую почитание четырех божеств. Подобная идея берет начало, видимо, в распространенном у вришниев культе «пяти братьев-героев». Так, в надписи I в. из Моры (близ Матхуры) упомя-

путы имена пяти обожествленных героев-вришниев: Санкаршана, Васудева, Прадьюмна, Самба и Анируддха. Те же пять имен приводит и позднейшая «Ваю-пурана». Согласно источникам, население района Матхуры в течение многих веков поклонялось пяти братьям-героям; уже в ранний период этот культ вришниев был принят и некоторыми другими народностями этой части Индии. Об изображениях пяти обожествленных братьев рассказывает «Вишнудхармоттара-пурана» (раннесредневековый текст, излагающий правила установления изображения богов). В «Брихат-самхите» — трактате крупного древнеиндийского астронома Варахамихиры тоже сказано о статуях братьев, но только четырех.

«Концепция вьюх» в своей классической форме провозглашала поклонение четырем божествам, которыми выступали те же братья вришниев (кроме Самбы). Причины его «устранения» неясны. Наиболее убедительным кажется предположение, что он изначально был солярным божеством и что его вытеснил Васудева, когда, будучи отождествленным с Вишну, сам стал выразителем солярной функции. Считают даже, что присутствие Самбы в перечне Варахамихиры (где он занимает место Анируддхи) связано с личными религиозными пристрастиями выдающегося астронома: как приверженец солнечного культа, он питал особый пиетет к Самбе. Гита не упоминает вьюх, хотя и величает Васудеву «высшим среди вришниев»; в ранних разделах «Махабхараты» они просто перечисляются.

При Гуптах выросший из бхагаватизма вишнуизм стал главным религиозным течением. Сильная империя нуждалась в религиозной системе, интегрировавшей многочисленные и разнородные культы страны и способной освятить власть могущественного «правителя земли». Вместе с оформлением индуизма наблюдается возрастание роли брахманов — ревностных защитников ортодоксальной традиции. Привилегированное положение кшатриев тоже сохраняется, и одновременно намечается их более тесный союз с «первым» сословием. Возникающая своего рода двойственность в социальной и политической областях (ведущая роль кшатриев в государственном управлении при упрочении идеологического влияния брахманства) получает отражение и закрепление в религиозной сфере: она заметна уже в Гите и особенно в индуистских сочинениях гуптской эпохи.

Включение принципа бхакти в культ, а затем и создание религии с верховным богом-творцом во главе сказалось и на характере царской власти — гуптские цари заявляют о ее божественной природе, называют себя сыновьями небесных

правителей. Если в эдиктах Ашоки, с именем которого связывается широкое распространение буддизма, не получила отражение идея божественного происхождения царской власти, что вполне отвечало существу буддийского учения и политике веротерпимости, которую проводил третий из Маурьев, то гуптские императоры — страстные защитники индуизма считали себя земными воплощениями верховного божества Вишну. Чандрагупта II принял даже титул *парама-бхагават* (Высший Бхагават), подчеркивая свою непосредственную связь с центральным божеством бхагаватизма.

Наибольшим влиянием в гуптскую эпоху пользовались секты панчаратриков и бхагаватов. Первые в течение длительного времени сохраняли пережитки старой племенной организации и архаические верования, что проявлялось в более свободном отношении к варновой организации; вторые же в трактовке кастовой системы придерживались значительно более консервативных взглядов. С первых веков нашей эры они начинают играть все более значительную роль в религиозной жизни Индии. Примечательно, что и социальная опора двух направлений была неодинакова.

Главным защитником и покровителем секты бхагаватов выступало брахманство, панчаратрики же находили последователей среди небрахманских и преимущественно низших каст. Но в целом бхагаватизм, а затем и вишнуизм по сравнению с брахманизмом эпохи упанишад был более широким религиозным течением. Хотя он ратовал за возвращение к традиционной системе варнового приоритета (превосходство брахманов над другими сословиями), он не мог полностью игнорировать сдвиги (в частности, и социальные), к которым привела ассимиляция местных культов.

Так рисуются возникновение и первые этапы развития вишнуизма по собственно индийским источникам. Их свидетельство любопытно сопоставить с сообщениями античных писателей, которые не только конкретизируют местный материал, но иногда и открывают в нем какие-то новые, весьма существенные для современного исследователя моменты.

Специальный интерес представляют высказывания Мегасфена. Он делит «философов» (в данном случае религиозных проповедников) как бы на две группы: одни — жители равнин — почитают Геракла, другие (связанные с горными племенами) поклоняются Дионису. Отождествление чужеземных божеств с богами собственного пантеона — весьма характерная черта греко-римской традиции. При описании индийской мифологии выбор, естественно, пал на наиболее популярные

фигуры. Под этими двумя культами подразумевались скорее всего такие религиозные течения древней Индии, как вишнуизм и шиваизм.

Идентификация Диониса Мегасфена с Шивой не вызывает особых сомнений. Вопрос об «индийском Геракле» более сложен. Его пытались ассоциировать с Индрой, Шивой, Кришной и даже видеть в нем местное, мундское божество, не связанное с мифологией и религией индоариев.

В трудах античных авторов он предстает мифическим героем, родившимся в Индии или пришедшим сюда «за много поколений до Чандрагупты». Особо почитали его члены племени «сурасенов» (скр. шурасена), главными городами которого были Метора (скр. Матхура) и Клейсобора (по-видимому, Кришнапура). Ему приписывалось основание Паталипутры (столица государств Нандов и Маурьев). Культ его был распространен у жителей долины реки Иоманес (вероятно, Ямуны-Джамны). «Геракл» освободил от демонических существ землю и море, достал со дна его «великую драгоценность», в битвах выступал как глава армии. Его основные черты — храбрость и сверхчеловеческая сила.

Анализ этих сведений позволяет видеть в «индийском Геракле» божество вишнуитского цикла, скорее всего — Васудеву того периода, когда он еще не был совмещен с столь значительным в вишнуитской мифологии образом Кришны. Васудева, как отмечалось, тоже считался мужественным воином, предводителем войска, доблестным героем. Он поражал асуров, а его спутник Гаруда извлек из океана амриту. Божество клана вришниев, столицей которых была Матхура, он имел почитателей в долине Джамны и среди земледельческого населения Севера Индии.

Было бы странным, конечно, ожидать, что Мегасфен, пробывший в Паталипутре недолго и не владевший или плохо владевший местными языками, мог отобразить все особенности не вполне сформировавшегося культа Васудевы. Ряд черт, придаваемых им «Гераклу», скорее присущи Рудре-Шиве. Так, посол Селевка рассказывает о львиной шкуре, которую якобы носят верующие, и об эмблеме в виде палицы, коей клеймят скот. Известно, что палица — один из атрибутов Шивы; последний именуется «хранителем скота». Можно, впрочем, найти в этих сведениях и указание на культ Санкаршаны-Баларамы, который также отличался воинственностью и уничтожал врагов с помощью палицы.

Весьма трудным представляется вопрос о корнях и формировании второго из главных направлений индуизма — шиваизма. По мнению ряда ученых, Шиву почитали уже в эпоху «Ригведы», отождествляя его с Рудрой. В действительности соотношение этих мифологических образов остается и сейчас не до конца ясным.

Очевидной кажется определенная генетическая и типологическая независимость двух истоков шиваизма — индоарийского и аборигенного. Они прослеживаются уже в двойном имени божества Рудра-Шива. Первое встречается преимущественно в «Ригведе» и заимствовано оттуда позднейшими текстами, второе связано с аборигенной традицией. Слово «шива» означает в ведийских сборниках «благоприятный», «оказывающий милость» и лишь однажды в древнейшей из самхит употреблено в качестве имени. Применение этого эпитета к суровому и устрашающему божеству являет собой типичный для мифологических текстов пример эвфемизма. Этимология слова не выяснена, весьма вероятно, что оно не индоевропейского происхождения.

«Рудра» (букв. «ревущий») выражает, по-видимому, прежде всего разрушительную силу грозы. Его свита — маруты — духи ветра. По характеру он отличен от большинства божеств ведийского пантеона: исполнен ярости, внушает страх, к нему обращаются, стремясь избежать бедствия. Этому божеству посвящено только два полных гимна. В одном из них (II, 33) певец просит:

Да придет твоя милость, отец Марутов!
Не отними у нас вид солнца!

Он называет его «страшным, как нападающий зверь», «мощным», внушающим ужас.

Любопытно, что, воспевая могущество других богов, создатели гимнов обычно подчеркивали восхищение силой, а не страх перед ней.

Образ Рудры в «Ригведе» весьма разнопланов — он совмещает в себе черты, внешне будто бы совершенно не связанные друг с другом. С одной стороны, это жестокий воитель, безжалостный истребитель живых существ, связанный с севером, откуда, по представлениям ригведийской эпохи, идет все злое и нечистое. Обладающий мощью богов, он одновременно наделен демонической силой:

От владыки этого огромного мира,
От Рудры, никогда ведь не отдаляется асурическая сила!

Постоянно упоминается «выстрел из лука» — намек на смертоносный удар молнии. Таковы «негативные» функции

данного божества. Вместе с тем он искусный лекарь, величайший из врачевателей, владыка лекарственных средств.

Подобная амбивалентность свойственна также и Варуне, но в образе Рудры этот момент выражен намного более определенно; к тому же в его характеристике не подчеркнут моральный аспект. Насылая болезни (в особенности лихорадку) и всевозможные напасти, он способен и спасать от них. Сам он предстает воплощением жизненной энергии, его постоянно изображают в образе быка. В то же время он несет и угрозу для скота: «Да будет милостив герой к нашим коням!» — просит его певец. Рудра — и покровитель домашних животных, и их истребитель.

Такого рода противоречивые описания могут быть последовательно объяснены, если принять гипотезу, что Рудра — божество «лунарного цикла», связанное с представлениями о плодородии, растительности, долголетии и олицетворяющее вместе с тем идею смерти и нового возрождения. Совмещение этих моментов в едином образе — явление, достаточно хорошо известное в мифологиях разных народов. Для индийского варианта типично усиление «двойственности» по мере сближения ведийской культуры с верованиями аборигенного населения Индии. Скорее всего ведийский Рудра слился с каким-то местным божеством, выполнявшим сходные мифологические функции. Его допустимо сопоставить с богом — покровителем животных на печатях Хараппы, тем более что в средневековой иконографии Шива представляется в аналогичном облике.

В наиболее ранних частях «Атхарваведы» упоминают две ипостаси Рудры, называемые «Шарва» и «Бхава». Первоначально они — самостоятельные божества, но уже «Яджурведа» провозглашает их тождество. Различие имен, поясняют тексты, вызвано тем, что Рудра был почитаем в двух разных районах: Шарвой его именовали *прачьи* (жители Востока), Бхавой — население Вахики (Северо-Западная Индия). Интересно, что Вахика описывается в эпосе как страна, где не соблюдаются нормы брахманской религии и «арийской жизни». Ее жители — «нечистые люди, не знающие строгих перегородок между варнами, не знающие праведной религии и правил жертвоприношения», они предаются танцам и опьянению «даже в священные дни», не придерживаются пищевых запретов. «Боги не принимают их даров», «добродетельный брахман не может жить среди них». В индийских источниках данная область нередко идентифицируется с Шиби («Сибой» греков, в которой, по утверждению античных авторов, был

распространен культ «Диониса»). «Бхава» ведийских самхит своим появлением, вероятно, обязан тем контактам, которые установились между ведийскими ариями и населением Вахики; индоарии проходили через эту область, двигаясь на восток, к долине Ганга.

Сказанное не оставляет сомнения в том, что Вахика — один из древнейших очагов шиваизма и тех небрахманистских культов, которые в дальнейшем получили название тантрических. Заслуживает внимания и то, что Рудра, согласно ведийским текстам, пользовался особым почитанием у *вратьев,* т. е. у тех, кто отошел от принципов брахманизма. «Прачья» («Восточная страна», «Прасиа» греков) в основном совпадала с территорией Магадхи, считавшейся местом обитания вратьев. По-видимому, «неарийский» Шива был популярен именно в этих двух районах; позднейшая же традиция ввела его в число ведийских божеств, полностью совместив с Рудрой.

Если в эпоху самхит последний находился на периферии пантеона, то в позднейших текстах он становится уже одним из основных божеств.

«Шветашватара-упанишада» приписывает Рудре три дополняющих друг друга атрибута: он — исток всего сущего, он — космический правитель, он — величайший из мудрецов и творец всякой мудрости: «[Тот,] кто повелитель и творец богов, всеобщий владыка, Рудра, великий мудрец, породивший вначале золотой зародыш,— да наделит он нас способностью ясного постижения» (III, 4; в IV, 12 повторяется с небольшим изменением тот же набор определений). Отрывок заслуживает специального внимания. Если в «Ригведе» «золотой зародыш» — изначальная первопричина всего существующего, то в «Шветашватаре» с ее ясно выраженной шиваитской тенденцией именно Рудра создает «золотой зародыш». «Стихийный реализм» ведийских космогонических представлений интерпретируется уже в духе свойственного индуистским принципам теизма.

Распространение шиваизма и возникновение отдельных его сект отчетливо отражено в трудах Панини и Патанджали. Панини впервые упоминает неких «шива-бхагаватов» («приверженцев Шивы», или «почитающих Шиву как Бхагавата» — слово, возможно, заимствовано из вишнуитской традиции) и сообщает о них некоторые сведения. Патанджали также пишет о них, отмечая, что они носили железный брус как эмблему божества. Металлический жезл был, вероятно, символом власти и наказания, знаком могущества Шивы-прави-

теля. Этот атрибут шиваитской культовой практики сохраняется и в дальнейшем; в средневековом индуизме «железный кол» заменяется трезубцем — излюбленным оружием Шивы; небольшой трезубец постоянно носили при себе и шиваитские аскеты нового времени.

Панини приводит отсутствующее в других текстах слово «шивака», означавшее либо адепта шиваизма, либо изображение Рудры-Шивы. Патанджали уже свидетельствует о наличии ритуальных статуй Шивы. На развитие его культа в эпоху Панини указывает и то, что в труде этого известного грамматика назван расположенный где-то на севере страны «город Шивы» (Шивапура). Север Индии в позднемаурийское время был районом широкого распространения данного индуистского течения, недаром Патанджали объясняет слово *удичья-грама* (северный поселок) как «город Шивы». Не исключено, что речь идет об упоминавшейся ранее области Шиби.

С культом Шивы было связано и другое североиндийское божество — Вайшравана, впоследствии вошедшее в общеиндуистский пантеон под именем Куберы в качестве бога богатства. Первоначальный образ Вайшраваны и этнический субстрат, его породивший, можно выявить лишь предположительно по отдельным упоминаниям в литературе той эпохи. Согласно Панини, Шива и Вайшравана составляли двойной объект поклонения, подобно Митре и Варуне в самхитах, но это сочетание, отмечает он, отсутствует в ведах. Каутилья сообщает о специальных храмах в честь Шивы и Вайшраваны, где стояли их изображения.

Постепенно Шива становится одним из самых популярных божеств Северной Индии, в честь его воздвигаются храмы и устанавливаются его изображения. Характер культа и мифологический образ объекта поклонения демонстрируют дальнейшее развитие тех его черт, которые известны из ведийских памятников. Палийский канон несколько раз упоминает Шиву (в «Чуллавагге» и «Самьютта-никае») в качестве божества или «сына бога» (дева-пута).

Материалы собственно индийских источников дополняются чрезвычайно любопытными сведениями античных авторов об «индийском Дионисе». У Страбона читаем: «Говоря о философах, Мегасфен сообщает, что одни из них — обитатели гор — воспевают Диониса, эти философы приводят в доказательство пребывания у них [бога] дикую виноградную лозу, которая растет только в их стране, а также плющ, лавр, мирт, бук и другие вечнозеленые растения» (XV, 1, 58). В описании этого своеобразного «Диониса» нетрудно усмотреть Шиву. Индийская традиция постоянно именует его «правителем гор» и «властителем лозы» (лоза наводит на мысль об употреблении опьяняющих напитков); связь с растениями — тоже неотъемлемая особенность мифологического образа Шивы.

Арриан пишет, что «Дионис» научил индийцев обрабатывать землю и дал им семена; до него они были кочевниками и не знали земледелия; он первый показал им, как обрабатывать землю с помощью быков («Индика», VII, 1—VIII, 3). Это сообщение перекликается с представлениями о Шиве — «правителе скота», изображаемом часто вместе с быком Нандином; он же по традиции считался и покровителем семян. Примечательно, что античные писатели связывали «Диониса» с горой Меру (греч. Мерос), что точно совпадает с индийским преданием (греки просто пересказали один из шиваитских сюжетов).

«Дионисийским обычаем,— пишет Страбон, —является и то, что философы носят льняные одежды, митры, умащаются благовониями, красятся в пестрые цвета и при торжественных выходах сопровождают царей с колокольным звоном и барабанным боем» (XV, 1, 58). Отрывок явно указывает на отдельные элементы шиваитского культа: звон колокольчиков и барабанный бой сопровождали жертвенные действия; шиваиты покрывали тело разноцветными красками и использовали благовония. Шива — бог танца, и именно «Дионис», согласно Арриану, научил индийцев этому искусству. Любопытна и следующая деталь: Дионис именуется *катапогон* (длинноволосым), что по смыслу и по звучанию близко к одному из наиболее распространенных эпитетов Шивы — *капардин*. Рассказ Диодора о Дионисе, излечивающем воинов, можно сопоставить с традиционным представлением о Шиве как божественном исцелителе. Важность сведений греческих авторов (прежде всего Мегасфена) определяется тем, что на их основе допустимо сделать вывод о широком распространении культа Шивы уже в раннемаурийскую эпоху — индийский материал относится, как известно, к гораздо более позднему времени.

Богатейшие сведения о шиваизме дают эпос и пураны. Собственно целостный образ индуистского бога может быть воссоздан только на основании этих источников. Они же проливают свет и на некоторые неясные или противоречивые свидетельства более ранних текстов. В эпическом Шиве первоначальная амбивалентность образа находит последовательное воплощение. Он изображается одновременно сверкающе-солнцеподобным и темным, что напоминает о «космическом мраке».

Он — каратель всего живого, носитель разных видов оружия, воитель и вместе с тем хранитель лекарств, исцелитель, защитник скота.

Разрушительные функции Шивы выражены в эпосе вполне отчетливо. Он изображается пожирателем сырого мяса (ему придаются даже черты каннибала; никакое другое индуистское божество не получало подобных характеристик) и окружен свитой из чудовищных демонических существ-рудр. Герою «Махабхараты» Ашваттхаману так привиделась во сне картина жертвоприношения: из огня вышли демоны, которые пили кровь, ели человеческое мясо и предавались веселью, прославляя Шиву.

Шиваизм вобрал в себя древнейший в стране культ деревьев; Шива иногда сам принимает форму дерева. Более существенна, однако, его роль космического правителя вселенной и врага демонических сил, противостоящих принципу мирового порядка. В этом качестве Шива становится как бы персонификацией ведийской риты и наследует черты Варуны и Индры. Двенадцатая книга «Махабхараты» рассказывает о процессе миротворения. Сначала всюду царил хаос; Брахма оказался бессильным преодолеть его и обратился за помощью к Шиве. Тот создал Данду (здесь это слово обозначает «палку», «жезл», «наказание», но употребляется как имя собственное), на которого и возложил задачу привести мир в состояние порядка.

Чтобы ослабить противодействие асуров, боги принесли огромную жертву, и из пылающего огня родился меч (кханда). Им Шива истребил демонические существа и затем вручил его Вишну (сюжет символизирует определенный компромисс между двумя мифологиями — шиваитской и вишнуитской). Еще яснее этот момент выражен в других эпизодах «Махабхараты». Во всех описаниях Шива предстает «синешеим» — нилагрива; большинство версий приводят в объяснение этого эпизода миф о пахтании океана: Шива выпил яд, примешанный к водам, и его шея от смертоносного напитка стала синей. Согласно другому рассказу, горло ему сдавил Вишну во время схватки. Данный вариант, несомненно, несет следы вишнуитской обработки сюжета.

Чрезвычайно важной чертой мифологического образа Шивы является его связь с музыкой и танцем. Он выступает покровителем музыкального искусства и «царем танца» (натараджа). В пуранах отмечается, что танец составляет существенную часть шиваитского ритуала. «Пляска Шивы», неистовая и экстатическая, указывает на наличие в его культе

шаманистских элементов. Кстати, Шива нередко изображается безумцем или в разорванной одежде, что также может быть связано с традициями древнего шаманизма.

Эпос упоминает двух сыновей Шивы — бога-воителя Сканду и «царя мудрости» слоноголового Ганешу,— а также его жену богиню Парвати (она известна под именами Умы, Дурги, Кали), на которую переходят многие атрибуты и функции Шивы. В целом, однако, образ ее служит объектом самостоятельного культа. В средние века почитание Богини-Матери (так обычно называют Парвати-Дургу) становится частью официального индуизма.

Разнородность и сложность культов, вошедших в индуизм, требовала их совмещения. Фундаментом такого объединения явилось учение Гиты, допускавшее политеизм, но провозглашавшее его лишь внешней формой поклонения единому изначальному божеству — Бхагавату. Впрочем, и непосредственно в сфере мифологии была сделана попытка осмыслить индуистский пантеон как целое. Она выразилась в появлении «триединого образа» (тримурти), символизирующего творение мира, его существование и гибель. Три фазы традиционной индийской космогонии были отождествлены с тремя божествами — Брахмой, Вишну и Шивой. Брахма в качестве личного божества не занимал в ортодоксальной традиции значительного места. В «Атхарваведе» он олицетворяет молитву или ритуальный текст и заключенный в нем смысл. Упанишады, взявшие то же имя для обозначения вселенского абсолюта-Брахмана, способствовали усилению роли Брахмы в пантеоне — он заменяет ведийского Праджапати.

Однако Брахма так и не стал частью живой культовой традиции. Характеризуя его природу, источники наделяют его то качествами Брахмана упанишад, то чертами индуистского Вишну. В эпоху средневековья, когда вишнуизм и шиваизм заняли равноправное положение внутри общеиндуистской традиции, Брахма приобретает новую функцию: отождествляется то с Вишну, то с Шивой, но не сливается с ними, служа как бы выражением компромисса, достигнутого между обоими направлениями. В зависимости от сектантской принадлежности преобладающим божеством оказывался Вишну или Шива, а «нейтральный» по отношению к ним Брахма символизировал наличие двух мифологий в рамках целостной религиозной системы.

Создание концепции тримурти практически означало наступление принципиально нового этапа в истории индуизма: переход от «параллельного» существования его главных те-

чений к их своеобразному синтезу. Именно с этого момента и можно говорить об индуизме как таковом. В средние века он после очевидного поражения буддизма превращается в основную религию субконтинента и распространяет свое влияние почти на все сферы культурной жизни.

Богатейшую эпическую традицию, дававшую сюжеты художественной литературе, театру, изобразительному искусству, формально также начали относить к религиозным текстам. Уже в ту эпоху в индуизме хотели видеть некий обобщающий синтез индийской цивилизации, выражение ее своеобразия, свод правил, определявших жизнь рядового индийца. Эта тенденция пережила средневековье и нашла приверженцев в новое время.

Значительно воздействие индуизма и на Индию сегодняшнего дня. Индуистская мифология является неисчерпаемым источником тем для изобразительного искусства и литературы. Современная живопись принимает ряд приемов иконографии. Поэты нередко следуют канонам, выработанным в культовой поэзии. Многие философские системы построены как комментарии к отдельным индуистским работам древности и средневековья и могут быть поняты только при знакомстве с ними.

Вместе с тем некоторые идеи индуизма тенденциозно используются различными правыми партиями и организациями. Националистически настроенные ученые и политические деятели нередко ставят знак равенства между индуизмом и индийской культурой в целом, что вызывает обоснованные возражения прогрессивной общественности страны. «Неправильно и нежелательно,— писал Дж. Неру,— употреблять слова „индус“ или „индуизм“ в применении к индийской культуре, даже когда дело касается далекого прошлого... Еще более неправильно употреблять эти термины в таком смысле в наше время».

Глава одиннадцатая

ТРАДИЦИЯ ПУРАН

Гуптскую эпоху по праву называют «золотым веком» древнеиндийской культуры. Литература, наука, изобразительное искусство, философское знание достигли тогда особого развития, в этот период жили и творили такие выдающиеся писатели, поэты и ученые, как Калидаса, Бхаса, Шудрака, Тируваллувар, Арьябхата. Важные сдвиги происходили в социальной и политической жизни. Господствующей религией в империи Гуптов стал индуизм, одержавший внушительную победу над своим старым и могущественным соперником — буддизмом. Возникают индуистские философские школы, создается собственно индуистская литература.

Самое видное место в ряду подобного рода сочинений, безусловно, занимают пураны. Восемнадцать крупных произведений, составляющих единый комплекс, интересны со многих точек зрения. Излагая и приводя в систему религиозные верования разных народностей Индии в первые века нашей эры, они с наибольшей полнотой отображают то явление, которое получило название «индуизм». Выработанные в указанный период нормы сохранили свое значение и для последующих веков, в связи с чем данное вероучение в том виде, какой оно приняло в I тысячелетии, допустимо определять как «религию пуран». Сопоставление их с более ранними текстами позволяет выявить некоторые общие черты развития религиозных идей и мифологических представлений на протяжении длительного времени. Вместе с тем сведения пуран, взятые сами по себе, дают возможность понять специфические особенности индуизма в качестве определенной религиозной системы, особенности, сохранившиеся в культовой практике индусов вплоть до XX столетия.

Однако было бы неверным рассматривать эти сочинения лишь как памятник по истории религии. Отражая почти все стороны жизни древних индийцев, они содержат обширный

материал о состоянии научных знаний, философских течениях, изобразительном искусстве, теории музыки, а также о социально-кастовых отношениях, семейных установлениях, быте, правах и т. д.

Следует, разумеется, учитывать и ту «функциональную нагрузку», которую, по мысли составителей пуран, последние должны были нести: основная задача виделась в создании своего рода мифологической картины диахронического развития мира. Эта тема раскрывается в текстах исключительно последовательно, начиная с сотворения земли и космогонических представлений и кончая историческими сведениями, где легенды переплетаются уже с реальными фактами. Значение пуранических свидетельств в данной области очень существенно, ведь литература брахманизма не проявляла интереса к проблеме временной эволюции вселенной, только в эпическо-пуранический период данный сюжет находит отражение в источниках.

Понятно, что современный исследователь не может принять смысловую установку создателей пуран, хотя определить их подлинную направленность отнюдь не просто. Это связано не только с разноплановым характером отдельных текстов пуран или групп текстов, но и с гетерогенностью их содержания: здесь излагаются концепции и идеи различных течений индуизма, различных, а часто и противоположных религиозно-философских и философских систем. Вместе с тем подобное многообразие делает эти сборники памятником поистине уникальным, позволяющим составить довольно полную картину духовной жизни Индии I тысячелетия.

Согласно традиции, основных сборников насчитывается, как отмечалось, 18. Выбор такого числа мог быть и случайным, но само представление о 18 сочинениях восходит к раннему времени и зафиксировано в эпосе. Напомним, что «Махабхарата» состоит именно из восемнадцати книг.

Впервые слово *пурана* встречается в «Атхарваведе» (в значении «сказание древних времен») в сочетании со словом *итихаса* (сходное значение). В поздневедийских источниках, особенно в брахманах и упанишадах, это сочетание употребляется очень часто, хотя пурана уже выделяется и в качестве текста особого вида. В «Чхандогья-упанишаде» итихаса-пурана названа пятой ведой, в брахманах пурана многократно характеризуется как веда (пурана-веда). По словам известного комментатора «Ригведы» Саяны (XIV в.), она представляет собой сказание о первоначальном состоянии вселенной и сотворении мира (здесь отразилась, очевидно, традиционная

оценка пураны как части вед и желание придать ей священный характер). Допустимо предположить, что вначале пурана воспринималась как нарративное повествование, вклинивающееся в общее описание ведийского ритуала. Эта тенденция была подхвачена составителями позднейших текстов, стремившимися подчеркнуть их древность и особую значимость.

Показательны, например, сообщения о том, что всесоздатель Брахма будто бы изложил прежде всего пураны и лишь затем из уст его «потекли» гимны вед.

Наиболее ранним и, значит, наиболее авторитетным в индуистской традиции считается перечень сборников, приводимый в «Матсья-пуране». Тексты расположены в нем в следующем порядке: «Брахма-пурана», «Падма», «Вишну», «Ваю», «Бхагавата», «Нарадия», «Маркандея», «Агни», «Бхавишья», «Брахмавайварта», «Линга», «Вараха», «Сканда», «Вамана», «Курма», «Матсья», «Гаруда» и «Брахманда-пурана». Последовательность перечисления чисто традиционная и не связана с относительной хронологией сборников; к тому же отдельные из упомянутых здесь текстов, если судить по «Матсья-пуране», не совпадают с теми, которые известны в настоящее время под теми же названиями и являются, таким образом, более ранними фрагментами, дошедшими до наших дней в измененном виде.

При отсутствии полной идентичности списки указывают все же на довольно устойчивый комплекс, основные части которого признавались ведущими направлениями индуизма, независимо от сектантских различий.

Конечно, предпринимались попытки и иначе перегруппировать сборники. Самая существенная из таких попыток представлена в «Падма-пуране». Здесь тексты разбиты на три группы, каждая из которых соотнесена с одним из трех основных качеств (гун) бытия: тамасом, раджасом и саттвой. Причем первый выступает как атрибут Шивы, второй — Кришны (точнее, Кришны-ребенка) и третий — Вишну. Впрочем, это вовсе не означает, что сборники, сопряженные с Шивой, обязательно шиваитские, а саттвические — вишнуитские. Более того, для ряда сочинений подобная соотнесенность остается условной, ибо по числу тех или иных мифологических сюжетов и по характеру адресуемых божествам эпитетов это эклектическая смесь вишнуизма и шиваизма.

Определенное содержательное единство пуранических текстов традиция отразила в термине *панча-лакшана* (пять признаков), охватывающем главные темы пуранической литера-

туры. Эти пять признаков, или тем (топиков), обычно перечисляются в следующем порядке:

1) *сарга* (творение) — рассказ о происхождении и становлении мира;

2) *пратисарга* (повторное творение) — повествование о новом возникновении мира из составных элементов, на которые он распадается в конце каждой космической эры — кальпы;

3) *вамша* (генеалогия) — родословные богов, сверхъестественных существ, мудрецов и царей;

4) *манвантара* (космический цикл, связанный с Ману) — перечисление ряда этапов в существовании мира, в каждый из которых прародителем всего живого выступает один из Ману — т. е. то или иное воплощение персонифицированного космического прародителя;

5) *вамша-анучарита* (деяния родов) — история легендарных правящих династий древней Индии — так называемой солярной и лунарной, а также их потомков и предсказания о царях и правителях будущего (в данном разделе имеется множество сведений о реальных исторических событиях).

Эти пять тем отображают содержание пуран только в традиционном смысле. Можно, разумеется, думать, что доступные нам сочинения лишь модернизированный вариант несохранившихся древнейших текстов, суть которых и передает приведенная выше характеристика. Однако, скорее всего, в термине «панча-лакшана» выражено то, что сами индийцы считали наиболее важным в пуранах (это представление нашло закрепление в словаре Амары, VI в.), но это отнюдь не исчерпывало их содержания, а в ряде сочинений вообще оказывалось оттесненным на второй план. Проблемы, рассматриваемые в пуранических текстах, настолько многочисленны и разнородны, что очень трудно охарактеризовать их в целом. Точнее всего было бы сказать, что пураны — это энциклопедическое описание различных сторон индийской действительности, зафиксированных с точки зрения принципов индуизма. В этом смысле пять признаков демонстрируют санкционированную религией систему представлений о диахроническом движении мира, начиная с космогонических мифов и кончая фактами реальной истории периода, предшествовавшего оформлению сборников.

Помимо этого подробнейшим образом перечисляются деяния различных божеств (прежде всего Вишну, Шивы и Дурги), составляющие некоего рода теологию индуизма; при этом из текстов выявляется наличие расхождений между теми или

иными направлениями индийской религии и даже соперничества. Обширный раздел заполнен предписаниями, которые касаются обрядовой практики, детально регламентирующей поведение верующего. Здесь говорится о кастовом делении общества, точнее, об «обязанностях варн и ашрам» — о правилах и запретах, связанных с этим делением, о стадиях жизни человека, предуказывающих его поведение в зависимости от возраста (согласно индуизму, человеческая жизнь распадается на четыре стадии — ашрамы).

С ритуалом, с одной стороны, и с соперничеством между сектами — с другой, сопряжен следующий большой раздел: описание и прославление святых мест — храмов, мест омовения и т. д.— и наград, получаемых теми, кто совершает к ним паломничество.

Наконец, пураны включают материал о различных областях знания (наука здесь, конечно, обычно неотделима от мифологии), например астрономии, географии, философии, медицине, поэтике, архитектуре, живописи, теории музыки. Тексты позволяют установить влияние отдельных даршан, в первую очередь санкхьи и веданты, на индуистскую теологию и народные верования, причем несомненный интерес представляют как элементы соперничества этих двух учений, так и попытки примирить их в некоем эклектическом синтезе.

Система изложения в пуранах во многом напоминает эпос. Составителем их также считается Вьяса, рассказчиком выступает обычно Ломахаршана. Последний именуется *сутой*, т. е. придворным повествователем, и относится к варне кшатриев, что, однако, не свидетельствует о кшатрийском характере самого материала; он посвящен прежде всего обрядовой практике и содержит немало прославлений жречества и указаний на его привилегии в обществе. Тексты остаются анонимными даже и с традиционной точки зрения, поскольку Вьяса, если судить по его имени, выступает в качестве составителя, а не автора.

Некоторые из сборников передают легенду о том, как Ломахаршана, получив от своего учителя Вьясы священный текст, разделил его затем на шесть частей для своих учеников — брахманов. В отдельных версиях называются трое из них: Кашьяпа, Саварни и Шамсапаяна, причем каждому принадлежит собственный сборник, который они называют самхитой. Все они выступают здесь не столько учениками, сколько составителями, равноправными с Ломахаршаной, коему тоже приписывается самхита. Эти четыре сборника именуются основными и провозглашаются древнейшим источником

всех последующих пуранических произведений. Хотя данный рассказ из-за употребленного в нем термина «самхита» предоставляет обширные возможности для предположений о существовании протопуранических текстов не менее древних, чем веды, подобный взгляд, широко распространенный в индийской литературе, едва ли может быть принят. И не только потому, что он опирается лишь на безусловно тенденциозное сообщение, но главным образом потому, что типологически мифология пуран значительно отличается от ведийских представлений. Отличия эти с помощью ряда пограничных моментов в поздневедийской литературе и «Махабхарате» могут быть легко объяснены существенным временным разрывом между ведийской и пуранической стадиями развития индийской культуры. Мы пока не располагаем никакими конкретными сведениями о реальности протопуранических самхит, имеющиеся же тексты по языку и присутствующим в них намекам на исторические события не могут быть отнесены к периоду ранее начала нашей эры.

Вместе с тем нет сомнений в том, что сборники в процессе бесконечных редактирований и добавлений претерпели заметные изменения и что в первоначальном варианте они сильно разнились от их нынешнего состояния. Показательна, например, легенда, согласно которой всякий раз, когда пурана перестает быть приемлемой для людей, сам Вишну принимает облик Вьясы и открывает миру новую версию священного текста. «После возникновения всех шастр возникли пураны. Когда же я (речь ведется от имени Матсьи — аватары Вишну) вижу вызванное временем непринятие пураны, то сам, обретя облик Вьясы, собираю [ее вновь] в каждую югу».

Широкая проблематика, представленная в этих сочинениях, порождает вопрос о функциональном назначении данного цикла текстов и его месте в индийской религии и культуре. Появившись в начале нашей эры и получив развитие к концу I тысячелетия, пуранический комплекс стал оказывать заметное и разностороннее влияние на духовную жизнь общества. Это, в свою очередь, побуждало к включению в тексты новых отрывков и дополнений, призванных приблизить произведения к повседневным нуждам людей, прежде всего религиозной жизни и деятельности отдельных сект. Не удивительно, что при общем, подтверждаемом этимологией названия представлении о пуранах, как о сочинениях, связанных с ранней историей, в них, в особенности в разделе о храмах и местах паломничества, приобретших известность уже в позднейшее время, появились интерполяции не только XII—XIII, но даже XV—

XVI вв. В целом влияние пуранической традиции оказалось настолько сильным, что она пронизала собой весь поздний индуизм и даже создала положение, при котором более древние слои религии, сохранившие авторитетность для живого культа, стали восприниматься главным образом сквозь призму их отображения в пуранических текстах. Этот результат функциональной эволюции последних способен, как нам кажется, пролить свет и на первоначальную цель, вызвавшую к жизни произведения такого рода. Можно предположить, что их зарождение знаменовало завершение длительного периода в эволюции индийской религии, периода, который в общих чертах может быть охарактеризован как кризис ведизма и брахманизма. Он обусловливался как внутренними, так и внешними обстоятельствами. Первые выражались в предельной теоретической разработанности и завершенности ведийской системы; когда наиболее эзотерические пути ее истолкования нашли уже отражение в традиции упанишад, она не открывала более возможностей для включения в нее каких-либо новых явлений. Всякое изменение в религиозном сознании, вызванное сдвигами в социальной сфере, должно было вылиться в форму антиведийского движения или во всяком случае выделиться из комплекса ведийских представлений.

Второй, внешний фактор заключался в распространении на значительные территории так называемой индоарийской культуры, что привело к ее контактам с малоизвестными прежде племенами и народами и определило весьма весомое влияние на нее аборигенных элементов. Наиболее заметным следствием брожения в духовной сфере было возникновение джайнской и буддийской систем, навсегда порвавших с традиционным брахманизмом.

Этот процесс не ограничивался, разумеется, борьбой традиционной религии против новых систем: в пределах брахманизма обозначались тенденции, не укладывавшиеся в ранее принятые рамки. Они могли быть результатом некоторого внутреннего развития самой «традиционной» религии, включения в нее аборигенных представлений и культов или попыток приблизить в известной мере омертвевшие догмы к верованиям широких масс и неортодоксальным народным культам. Вероятнее всего, все эти факторы реально воздействовали на процесс, хотя в настоящее время, имея перед глазами только его последствия, невозможно определить, каково было первоначальное соотношение между ними. Во всяком случае в индийскую религию вошли новые элементы. По справедливому замечанию С. Радхакришнана, «развитие доктрин пашу-

пата, бхагавата и тантрика относится именно к этому периоду общественного сдвига». Изменения затронули прежде всего основы мифологических представлений, удалили на второй план ведийских богов и сделали «центром религии» Вишну и Шиву. Сюжеты, связанные с ними в более ранних текстах, были заново переосмыслены.

Возвышение Вишну и превращение его в верховное божество особенно ясно прослеживаются по «Махабхарате», большинство разделов которой относится как раз к периоду оформления этой новой стадии развития индийской духовной культуры. По-видимому, брахманская верхушка пыталась примирить новые идеи с ведийской традицией, иногда провозглашая их равнозначными и одинаково древними, иногда же утверждая, что последняя доступна только жречеству и высшим слоям общества, а потребность «заботиться» о духовном просвещении остальных его членов побуждает божественные силы создавать иные произведения, не противоречащие ведам, но передающие их смысл в упрощенной и менее сакрализованной форме. В «Деви-Бхагавата-пуране», например, не без скрытого намека говорится: «Женщины, шудры и не отмеченные достоинствами дваждырожденные не имеют права слушать веды, и только лишь для их блага были написаны пураны».

В такой связи уместно поставить вопрос о социальной базе рассматриваемых текстов, вопрос, непосредственно сопряженный и с проблемой их общего «социального лица». Ряд ученых склонны рассматривать пураны как сочинения кшатрийские по характеру. Однако, несмотря на присутствие в них царских генеалогических списков, восходящих, вероятно, к кшатрийской традиции, общий дух дошедших до нас произведений, их редакторская обработка, безусловно, свидетельствуют о брахманском влиянии. Именно брахманы старались подчеркнуть их древность, их связь с жреческим ритуалом и соответствующими космогоническими концепциями, именно они привлекали брахманы, упанишады, дидактические сюжеты эпоса, стремясь придать этим текстам законченно индуистский облик. Другое дело социальные группы, к которым адресовались составители пуран. Развитие брахманизма, включение в традиционную религию местных верований и культов, превращение индуизма в широкое религиозное течение неизбежно меняли аудиторию, к которой он был обращен. Индуизм эпохи пуран, по удачному выражению индийской исследовательницы С. Джаясвал, «держал двери открытыми» для всех слоев населения. Более того, создатели сочинений сознательно акцен-

тировали толерантность и в этом смысле даже превосходство по сравнению с ведийскими текстами. Вместе с тем толерантность эта была строго ограничена чисто религиозной сферой: индуизм с самого начала был охранителем сословно-кастовой неприкосновенности, активно боролся против каких-либо нарушений варновой иерархии, закреплял социальное неравенство. Лишь видимая сопричастность масс к «божественным тайнам», к милости всевышнего еще более оттеняла остроту социально-классовых противоречий в действительности.

Важным моментом в развитии индуистской традиции явилась трансформация системы культовых отношений субъекта и объекта. Ведийско-брахманистская эпоха делала центром ритуала жертвоприношение и внешнюю обрядность; позднее такая установка была изменена путем эзотерического толкования вед и провозглашением религиозного знания высшей целью адепта.

Последующая эпоха переносит центр тяжести на эмоциональную сторону религии. Бхакти, или особая преданность божеству, становится существенной чертой ее во времена эпоса, а затем и пуран. В их текстах бесчисленное множество раз повторяется мысль о том, что никакие внешние обрядовые действия или даже похвальные с точки зрения религиозных заповедей поступки не принесут верующему той награды, которую дает непосредственная эмоциональная приверженность божеству. В известной мере «религиозная любовь» признавалась и ведизмом, однако превращение бхакти в центральный элемент вероучения знаменовало принципиально новую ступень. Объявляя бхакти основным путем освобождения от мирских уз, религиозная литература отразила, по существу, иной тип культовой практики, в котором место громоздкой обрядности заняло свободное почитание высшего божества.

Несомненно, что эти новые тенденции в большей мере, чем ведизм, отвечали представлениям и запросам широких слоев общества и были, вероятно, близки некоторым экстатическим аборигенным культам. Вместе с тем новая система была весьма гибкой, позволяя интерпретировать ведийский синкретизм в некотором особом смысле. Приоритет безличного всеобъединяющего божественного начала не подвергался сомнению (появился даже особый термин *ниргуна бхакти,* т. е. эмоциональное влечение к богу, лишенному атрибутов), однако любые конкретные объекты поклонения могли быть допущены в общую систему и почитаемы постольку, поскольку они вызывали религиозные чувства адептов и тем самым способствовали их самосовершенствованию. Подобные изменения открыва-

ли неограниченный простор для поглощения традиционным индуизмом местных или реформированных культов.

Влияние идей бхакти на пураническую идеологию было поистине неисчерпаемым, оно продолжало сохраняться и в последующие эпохи, ярко проявившись, в частности, во многих индуистских течениях XIX—XX вв. (Рамакришна, Шри Рамананда и др.).

Существенным фактором формирования идеологии пуран было воздействие тантры. Первоначальное отношение составителей сборников к ней остается неизвестным, но в эпоху окончательного оформления текстов тантрические идеи как бы потоком вливаются в религиозную систему пуран, что сказалось и на структурной организации самих сочинений; потребовалась значительная редакционная работа. Она осуществлялась тремя способами: включением новых разделов, заменой прежних, созданием новых произведений под уже использованными названиями. В некоторых текстах тантрический элемент занял очень большое место, «Агни-пурану», например, допустимо считать и чисто пураническим и тантрическим сочинением. Основная проблема состояла в том, чтобы ассимилировать весь этот новый материал и ввести его в пураническую традицию.

При ретроспективном анализе возникает, однако, принципиальная трудность генетического и типологического расчленения индуизма и тантры. Мнение некоторых ученых относительно буддийских истоков тантризма базируется скорее на традиции, нежели на исторических фактах. Что касается точки зрения об аборигенных корнях его, то подобный подход неизбежно уводит в сторону от исследования конкретного явления, впрочем, отрицать возможность влияния на складывание тантризма как системы и неарийских культов было бы неправильным. Хотя он оформляется довольно поздно, некоторые черты, близкие ему, прослеживаются уже в упанишадах: центральная идея тантры — отождествление микрокосма и макрокосма, значительная роль сексуальных обрядов, развернутая мантрология — знание и произнесение «священных» мантр. (Неоднократные попытки обнаружить эти элементы уже в ранневедийских текстах не дали сколько-нибудь определенных результатов. Основная линия ведийской традиции, очевидно, противоположна тантризму. Отдельные же частные моменты, например магизм «Атхарваведы», не являются доказательством: сходство носит слишком общий характер.) Это позволяет думать, что тантризм имел известные корни в брахманизме. Но при определении тантры, как таковой, мы неизбежно исходим из развитой формы комплекса представлений, зафиксированной в собственно тантрических сочинениях.

В пуранах уже довольно отчетливо вычленяются тантрические элементы, в первую очередь широкое употребление мантр и связанной с ними буквенной символики, магическая техника специальных наложений руки учителя на тело ученика *(ньяса)*, применение *мудр* — ритуально-йогических положений пальцев рук, перечисление различных магических диаграмм *(янтр* и *мандал)* и строгие предписания об их использовании в ритуале. Следует упомянуть наличие у индуистских богов тантрических атрибутов и перечисление чисто тантрических божеств, частые ссылки на обряды, связанные с местом сожжения трупов и погребальным пеплом, и обряды, обладавшие особой силой, если совершались при дурных предзнаменованиях. Иначе говоря, в изучаемых текстах присутствуют многие кардинальные моменты тантрической практики, хотя они нигде не становятся главными в содержании того или иного сборника. В данном случае «пуранический индуизм» в наибольшей мере проявил свою тенденцию к синкретизму, столь характерную для этой религии в различные периоды ее истории.

Из всех восемнадцати сборников шесть можно считать наиболее ранними и аутентичными. По единому мнению исследователей, список открывается «Ваю-пураной». Древность последней подчеркивается тем фактом, что ее автором считается бог ветра Ваю, который позднее почти совершенно утрачивает свое значение. Это, разумеется, не означает, что она избежала участи других пуран, вобравших многочисленные вставки. Так, главы VII—IX, где перечисляются обязанности людей в зависимости от юги, содержат ряд исторических данных, относящихся, без сомнения, к периоду от правления Нандов до конца династии Сатаваханов, т. е. восходят ко времени не ранее III в..

Особенностью «Ваю-пураны» является ее связь с культом Пашупати. Возможно, что последователи культа, полагавшие сочинение сакральным, не нарушали его аутентичности и в течение длительного периода оберегали от переделок и изменений.

«Вишну-пурана» в большей степени, чем какая-либо иная, может считаться нормативным текстом. Заимствования из нее встречаются в других сборниках довольно часто, равно как и основные космогонические, космологические, исторические и религиозно-мифологические идеи несут печать их преломления в «Вишну-пуране».

По своему содержанию текст ее вполне отвечает пяти признакам, правда, здесь присутствуют также ряд литературно-обработанных легенд и некоторые чисто вишнуитские эпизоды, лишенные, однако, духа сектантской нетерпимости. Сборник распадается на шесть книг. В первой и второй из них раскрываются традиционные темы творения и «повторного творения» (совершаемого после катастрофы). Далее излагаются космогоническая теория индуизма и специфическое для него «деление времени», членящее историю бытия на космические периоды. Повествование прерывается философскими отступлениями, характеризующимися преобладанием идей санкхьи, в то же время чувствуется влияние веданты. Впрочем, философская тенденция всецело приспособлена здесь к целям передачи мифологических сюжетов и соответствующие отрывки любопытны главным образом с точки зрения использования философского материала в живой религиозной традиции. Примечателен последовательно вишнуитский колорит всего текста — Вишну не только выступает конкретным объектом поклонения, но отождествляется с такими умозрительными понятиями, как пуруша, прадхана, кала. В этих книгах рассказывается также о происхождении первых существ, передаются традиционная космография и мифологические подробности создания вед, итихас и пуран (творение священных текстов входит всюду неотъемлемой частью в историю становления вселенной).

Особый интерес представляет пятая книга, целиком посвященная жизни Кришны. Цикл сказаний о нем, чрезвычайно популярный в индийской литературе, присутствует здесь в своем наиболее раннем варианте. Более подробный рассказ в «Харивамше» относится, по мнению известного исследователя Г. Вильсона, к позднему времени; считавшаяся девятнадцатой книгой «Махабхараты» и рассматривавшаяся иногда как часть пуранической литературы, «Харивамша» занимает фактически промежуточное место между эпосом и пуранами. Дальнейшее развитие темы Кришны наблюдается в «Бхагавата-пуране», где встречается ряд новых эпизодов.

В отличие от эпических сказаний цикл о Кришне в пуранах оформлялся сразу же в определенных религиозно-дидактических целях. Эта особенность присуща и многим другим эпизодам, тематически выросшим из «Махабхараты». Пураны продолжали прежде всего религиозно-дидактическую линию эпоса, исходя из задачи популяризации индуизма в широких слоях населения. В пуранических произведениях о Кришне, отмечают Э. Н. Темкин и В. Г. Эрман в предисловии к книге «Три великих сказания древней Индии» (М., 1978), «мы уже

не найдем ни безыскусственности и суровой выразительности героических сцен „Махабхараты“, ни эмоциональной яркости и богатства художественных средств „Рамаяны“. Нельзя сказать, чтобы изложение сказания о Кришне в „Харивамше“ или „Бхагавата-пуране“ было совершенно лишено литературных достоинств. Но санскритские версии кришнаитского эпоса создавались в преддверии или уже в эпоху упадка древнеиндийской классической культуры. Для авторов их художественный элемент подчинялся, безусловно, задачам религиозной пропаганды; в соответствии с этим и обрабатывался материал народных сказаний, утративших в значительной мере свои исконные черты в брахманской интерпретации».

Несмотря на то что «Вишну-пурана» привлекала к себе внимание множества исследователей, датировка текста продолжает оставаться предметом острых споров. Основное ядро памятника оформилось, по-видимому, в I—II вв., однако отдельные отрывки, связанные с политической историей, содержат намеки на образование державы Гуптов и, значит, должны были возникнуть не ранее IV—V вв.

Особое место в литературе пуран занимает «Маркандея-пурана». Главная ее особенность заключается в том, что нарративный элемент оказывается в ней преобладающим: передается множество легенд и литературно обработанных архаических мифов, но отсутствует тенденция к возвеличиванию одного из индуистских божеств или святынь — черта, позволяющая назвать это произведение одним из наименее сектантских в пуранической цикле. Построение его не свидетельствует о каком-либо первоначальном плане. Начало повествования демонстрирует стремление, характерное и для составителей других сборников,— примирить идеи развитого индуизма с некоторыми мифологическими сюжетами более раннего времени, существо и мораль которых оказались уже неприемлемыми. Мудрец Джаймини, ученик Вьясы, задает риши Маркандее несколько вопросов: почему сын Васудевы родился человеком? Каким образом Драупади стала женой пяти братьев Пандавов? Как мог Баладева искупить величайший грех — убийство брахмана? Почему сыны Драупади были все же убиты, хотя Кришна и Арджуна помогали им? Затем эта первоначальная линия дробится, и в конечном счете действие уходит далеко в сторону. Впрочем, четыре вопроса получают ответ (он потом теряется в множестве вставных эпизодов), так что брахманические и эпические сюжеты оказываются примиренными с позднейшими представлениями.

«Ответы» указывают на то, что «Маркандея-пурана» соз-

давалась в период, когда основные разделы «Махабхараты» оформились в полной мере и являлись уже как бы архаическим материалом, нуждавшимся в осмыслении и обосновании.

Наравне с эпическим и дидактическим повествованием пурана включает подробное изложение индуистских идей об аде и рае, о воздаянии за тот или иной поступок. Признание конечного освобождения в качестве цели всех живых существ и механизма перерождений главным фактором, предопределяющим индивидуальную судьбу, не исключало и более элементарного воззрения, согласно которому грехи наказываются муками в подземных областях мира, а заслуги награждаются восхождением на небо. Хотя подобная структура занимала в индуизме второстепенное место и со строго логической точки зрения отчасти противоречила его основной религиозно-философской концепции, все детали этих архаических представлений были разработаны с исключительной скрупулезностью.

Отличительной чертой «Маркандея-пураны» является детальное описание способов ритуального поклонения богине Деви, великой защитнице верующих от невзгод, болезней, страшных и злых духов, неурожая и засухи. Ее, судя по тексту, почитают не только цари, но и простые земледельцы. Это своего рода народное божество было, очевидно, весьма популярным в Центральной Индии, в районе реки Нарбады, где, как полагают ученые, сложилось ядро самого сочинения. Недаром в тексте многократно рассказывается о празднествах в честь Деви в этой области.

Помещенная здесь же история воскрешения Мадаласы, жены царя Ритадхваджи, известная по «Махабхарате», содержит новый, уже «пуранический эпизод». Правительница, обращаясь к своему сыну, излагает идеи веданты и проповедует вместе с тем суровый аскетизм. И в этом и во многих других отрывках как бы воспроизводится полемика между сторонником идеала ухода от жизни и ее условностей для полного освобождения и апологетом законов индуистской практики, требующих неукоснительного выполнения кастовых и иных общественных предписаний. Таковым выступает муж Мадаласы, утверждающий необходимость для кшатриев выполнять свой варновый долг. Спор приобретает оригинальную форму: царь упрекает жену, что она нарекла одного из сыновей бессмысленным именем Аларка (другие сыновья зовутся Викранта — «мужественный», Суваху — «легконесущий (ся)» и Шатрумарддхана — «перемалывающий врагов»). Мадаласа возражает: имена, данные тобой, еще более нелепы. Ведь «Викранта» происходит от корня *крам* — «шагать», а душа (Атман) неподвижна, Суваху — от корня *вах* — «нести», но душа не имеет формы и не может нести или быть несомой, в третье имя входит слово *шатру* — «враг», хотя у души нет врагов и т. д. Не принимая доводов мужа, она отвергает обязанности кшатрия и домохозяина как суетные, отвлекающие от истинной цели. Аргументы ее оказываются убедительными, и в старости, уходя с мужем в лес, она вновь заявляет: «Грихастха всегда полон привязанности, и потому он — обитель убожества». Последующая судьба ее сына Аларки тоже является темой для дидактических и философских рассуждений; здесь повторяются некоторые общие положения философии санкхьи и пересказывается концепция «Йога-сутры» Патанджали (экскурсы даются как поучение божественного мудреца Даттатрея отчаявшемуся Аларке). Центральная идея всего отрывка: превратности судьбы не есть подлинные страдания, ибо они затрагивают лишь иллюзорную оболочку Атмана, тогда как сам он не доступен воздействию. В традиционном духе говорится о том, что йогическая практика дает Атману возможность уйти от пракрити и соединиться с Брахманом. Среди технических средств йоги названы пранаяма, дхарана, пратьяхара, дхьяна и совершение незаинтересованных действий. Перечисляются виды пранаямы и десять форм дхараны, стадии йогического процесса, а также асаны и йогически значимые мантры. По-видимому, отрывок можно рассматривать как конкретное наставление; это следует и из разработанности деталей, и из указания, что болезни препятствуют занятиям йогов; для их преодоления рекомендуются исключительно магические рецепты.

Далее речь идет о судьбе мудрого и пытливого Аларки. Он ознакомился с возможностями йоги, и его не интересуют больше материальные блага. Поведение его не типично для кшатрия: он отказывается сражаться с братьями, пытавшимися отнять у него царство, и благодарит их, поскольку, только потерпев поражение, он обрел знание. Конец истории носит правоучительный характер — Аларка излагает своим врагам учение о четырех целях (дхарма, артха, кама, мокша) и заключает: «Первые три из них уже достигнуты вами, теперь настало время подумать о четвертой». Его проповедь имеет успех, и ранее боровшиеся против Аларки братья сами становятся отшельниками.

Надо сказать, что веданта, санкхья и йога привлекали особое внимание составителей сборников — не столько сами по себе, сколько как возможное обоснование главной установки пуран — популяризации индуизма в широких слоях населения.

Авторы текстов, вводя некоторые идеи санкхьи и йоги в

свою схему, старались увязать их, придав вишнуитский или шиваитский характер некоторым тезисам этих школ. В «Маркандея-пуране», например, традиционный создатель санкхьи Капила выступает как одна из манифестаций Шивы, как мудрец, разрушивший с помощью знаний темноту невежества. Еще более отчетливо связь с шиваизмом подчеркивается в эпизоде, в котором именно Шива оказывается блестящим знатоком санкхьи. Для авторов сборника она часто идентична йоге; последняя описывается как учение, состоящее из двух частей: санкхья-йоги и йога-йоги. К йогической практике прибегают многие персонажи сочинений — люди и боги во главе с самим Шивой.

Свойственные пуранам своеобразный философский и религиозно-философский синкретизм и эклектизм в строго индуистском оформлении создавали довольно мозаичный идеологический фон, где не всегда отчетливо обозначены конкретные доктрины (тем более что они подаются в рамках традиционных идей), но ясно вырисовывается общая индуистская направленность.

В сложной социальной и духовной обстановке, в условиях напряженного соперничества между постепенно терявшим влияние буддизмом и индуизмом, получавшим открытую поддержку брахманства и центральной власти, острой идейной борьбы различных философских школ пураны были важным «идеологическим оружием», способствовавшим укреплению индуизма и его основных течений. Они как бы продолжили и развили идеи Гиты, но уже в чисто индуистском варианте, сделав их гораздо более доступными для самых разных общественных групп. Правильно понять «духовный климат» Индии поздней древности и раннего средневековья без серьезного изучения пуранических текстов невозможно.

Глава двенадцатая

ДЕКАН И ЮЖНАЯ ИНДИЯ В ДРЕВНОСТИ

Культура дравидийского Юга составляла существенный элемент общеиндийский цивилизации на всем протяжении ее развития. В своей древнейшей фазе она даже предшествует ведийской традиции: язык жителей Хараппы, видимо, относился к дравидийской группе (протодравиды), а культы Шивы — Пашупати (покровителя животных) и женского божества — прототипа Кали, или Дурги, позднейших эпох восходят ко времени Хараппы. Специфика доступных индологам письменных источников и памятников материальной культуры делает, однако, невозможным установить посредствующие звенья между явлениями Индской цивилизации и собственно дравидийской, или, как ее условно называют, тамильской. Истоки ее и ранние стадии проследить пока чрезвычайно сложно.

В течение длительного времени в специальной литературе господствовала точка зрения об определенной изоляции юга страны от центров в долине Ганга, которые рассматривались как единственные очаги всей древнеиндийской цивилизации; изучению этого района не уделялось должного внимания и тем самым нередко искажалась общая картина эволюции индийской культуры. Правда, первые литературные памятники на южноиндийских языках появились (или дошли до нас) значительно позднее, чем, скажем, сочинения ведийской эпохи, но это ни в коей мере не может служить доказательством «запоздалого» возникновения здесь цивилизации. Существование развитых обществ на юге Индии в I тысячелетии до н. э. подтверждают археологические раскопки, их материалы свидетельствуют о тесных торговых и культурных контактах Юга не только с Севером Индии, но и со странами юго-восточной Азии и Римской империи. Такого рода факты приводятся и в сочинениях античных авторов. У Мегасфена, например, упоминается государство Пандьев, игравшее большую роль в по-

литической и культурной жизни Декана. Возможно, к селевкидскому послу восходят сведения, которые сохранил нам римский писатель Плиний, хотя не исключено, что в его труде отразился уже новый этап в развитии индийско-античных связей. Согласно Плинию, «царица Пандья» правила «над 365 поселениями» и имела огромное войско (150 тыс. солдат). Известно также, что из той же страны к Цезарю было направлено два посольства.

В «Индике» Мегасфена содержатся довольно многочисленные данные и о Цейлоне (Тапробане), его животном мире и природных богатствах. Сам факт знакомства Мегасфена, жившего в Паталипутре, с крайним югом субконтинента указывает на наличие здесь самостоятельной культурной традиции уже в IV в. до н. э. Интересное сообщение о Южной Индии мы находим в «Перипле Эритрейского моря». В ряде сочинений перечисляются южноиндийские товары, которые закупались римскими торговцами. С другой стороны, раннетамильские тексты упоминают «яванов», находившихся на службе у правителей Юга. По мнению ученых, под «яванами» в этом случае подразумевались выходцы из Римской державы. Важное научное значение имело открытие недалеко от Пондичерри в Арикамеду римской торговой фактории. Обнаруженные тут вазы были изготовлены в Ареццо (так называемые аретинские вазы), как полагают, в I в. до н. э.

В надписях маурийского царя Ашоки называются несколько южноиндийских государств, в том числе Пандья и Чола, с которыми поддерживались культурные и дипломатические отношения и куда, согласно эдиктам, направлялись буддийские миссионеры. Названия стран крайнего Юга — Пандья, Чола и Керала — приводит комментатор Панини Катьяяна (условно IV в. до н. э.).

Заметную роль в истории древней Индии играло государство Сатаваханов, центр которого находился в Андхра-Прадеше. От этого периода остались многочисленные надписи, позволяющие судить о развитии самобытной культуры этого региона.

Заслуживают специального внимания археологические открытия, сделанные в Амаравати и Нагарджунаконде (на р. Кришне в Северном Декане). Многолетние исследования индийских археологов в Нагарджунаконде показали, что здесь в конце I тысячелетия до н. э. происходило интенсивное взаимодействие индуистско-буддийских культурных традиций и культуры эллинистического Запада. Первыми веками нашей эры датируются буддийские ступы, вихары, дворец царей династии Икшваку и несколько индуистских храмов. Тут же обнаружен уникальный памятник местной архитектуры — своего рода амфитеатр, поражающий масштабностью и высочайшей техникой строительного искусства.

Раскопки в Амаравати, начатые еще в конце прошлого века, открыли один из замечательных образцов буддийской архитектуры, грандиозную ступу с великолепной скульптурой. Надписи на колоннах свидетельствуют о широком распространении буддизма на Юге, сообщают множество фактов о различных этапах проникновения этого вероучения в Декан, позволяя точно фиксировать отдельные стадии данного процесса.

Первые из дошедших до нас южноиндийских сочинений на местных языках связаны с так называемой эпохой *санг* («литературных обществ»), начало которой, вероятно, относится ко II—I вв. до н. э.[1]. Тамильская традиция насчитывает три санги, но только последнюю из них можно считать вполне исторической. Центром этой культурной активности была Мадура (современный Мадурай), город, и позднее сохранявший исключительное значение в истории Южной Индии. Допустимо предположить, что задолго до первых письменных памятников, относящихся к началу нашей эры, существовала уходящая в далекое прошлое устная традиция — явление, хорошо знакомое нам по истории брахманистской цивилизации на Севере страны. Крупнейшим творением третьей санги является «Курал» — своего рода антология раннетамильской поэзии и вместе с тем интереснейшее произведение религиозно-философского, этического и дидактического плана. Несмотря на религиозную оболочку, «Курал» — прежде всего свод наставлений, регулирующих поведение человека в различных жизненных ситуациях. Примечательно, что вопрос о «религиозной принадлежности» текста так и остался нерешенным — на него «претендовали» буддисты, индуисты и джайны, однако едва ли есть основание говорить о какой-либо религиозной специфике этого произведения: Тируваллувар, которому приписывается авторство, обращает свои строфы к человеку, как таковому, человеку вообще, а не к адепту конкретного вероучения. Сам характер поэтического сборника отражал, видимо, особенности «южноиндийского культурного субстрата», сохранявшего

[1] В настоящее время ученые располагают значительным числом надписей на «старотамильском» языке, выполненных письмом брахми и датируемых палеографически III—II вв. до н. э. Чрезвычайный интерес представляет упоминание в надписях имен царей и географических названий, которые встречаются в ранних тамильских литературных сочинениях.

своеобразие и внутри религиозно-философских систем, проникших сюда с далекого Севера страны.

В период третьей санги и связанного с ней необычайного подъема собственно южноиндийской культурной традиции Тамилнад был уже местом столкновения и взаимодействия различных религиозных направлений, наиболее популярным среди которых был шиваизм. Практика создания храмов и сложных форм богослужения, распространившаяся именно здесь, в значительной мере повлияла и на аналогичные явления брахманизированного Севера. Ведийские тексты усваивают элементы шиваитской традиции, отождествляя Шиву с Рудрой, но те черты мифологического его образа, которые зафиксированы в «Махабхарате», указывают на явное преобладание «южных элементов» в данном культе. В еще большей степени влияние «дравидийского субстрата» на ортодоксальный индуизм прослеживается в культе Сканды-Карттикеи. Эволюция этого образа — наиболее характерное свидетельство взаимодействия двух основных религиозных традиций. По общему мнению ученых, прототипом Сканды выступало специфически тамильское божество Муруган, многократно упоминаемое в литературе санги, первоначально связанное с местными тотемистическими верованиями. Его символом была змея (змеи как воплощения Муругана). Сканда почитается индуистами Тамилнада и в настоящее время. Очевидно, с этим древнейшим слоем культа соотносится и представление о Муругане — божестве горных или холмистых районов: святилища в его честь чаще всего воздвигались именно на склонах холмов. Считалось даже, что любая долина или тропа в горах может быть его обиталищем.

Поклонение Муругану сопровождалось обязательными песнопениями и ритуальными танцами. Особые жрецы и жрицы, украшенные гирляндами цветов, предавались экстатическим пляскам под аккомпанемент всевозможных музыкальных инструментов. В жертву божеству приносились цветы, листья и комки риса, пропитанные кровью животных (обычно закланию подвергались козы). Уже в древнейших источниках есть намеки на магические действия и эротические ритуалы в культе Муругана. В таких описаниях нетрудно обнаружить элементы тех форм индуистской религиозной практики, которая в средние века становится общепринятой. В этом смысле почитание данного божества в большей степени проясняет истоки собственного индуистского культа, чем канонизированные свидетельства брахманистской традиции. Последняя ввела его в свой пантеон в образе сына Шивы и Парвати, принесенного

на землю Агни и воспитанного шестью богинями-криттиками (отсюда его позднейшее имя — Карттикея). Впрочем, сам этот миф — одна из загадок индуистской теогонии: он стоит особняком среди других сюжетов брахманистской мифологии и вполне может быть отголоском каких-то доарийских верований.

В эпосе Муруган фигурирует обычно под именем Сканды или Сенапати (вождя воинства), что также находит объяснение в текстах литературы санг. Он изображается сидящим на павлине или слоне и возглавляющим рать божественных воителей. Древним его атрибутом было копье (вероятно, намек на представления горных охотников Юга — первых адептов этого культа), которым он поражает демонов. Позднее традиция детализировала этот сюжет: три главных противника Муругана — демоны Шурападма, Симхамукха и Тарака осмысляются как символы *ахамкары* (эготизма), *кродхи* (гнева) и *мохи* (заблуждения). Пронзая их, Муруган уничтожает три формы незнания (а-видья). Аллегорически толкуется и другая особенность мифологического образа божества — его «шестиликость». Так, первое из его лиц рассеивает заблуждения души и омывает ее потоком света, второе награждает преданных адептов, третье охраняет жертву, четвертое дарует смертному «знание Атмана», пятое истребляет злых духов, шестое обращено с любовью к спутнице бога — «дочери гор» Валли.

Разумеется, подобные осмысления порождены позднейшей комментаторской традицией и демонстрируют сложную комбинацию мифологических представлений архаического периода и философских идей, отмеченных влиянием упанишад: примечательно, однако, что на Юге этот процесс начался раньше и проходил интенсивнее, чем на Севере. Позднее, в пуранах, постоянно используется подобный прием, тем самым образы народного культа приводятся в соответствие с теоретическими построениями того или иного учения.

В первые века нашей эры культы Шивы и Муругана развивались в качестве самостоятельных направлений, в дальнейшем же наблюдается настойчивая тенденция к их сближению. В V—VI вв. Муруган сливается на Юге с тоже местным божеством — Субрахманьей. Изображения его ясно фиксируют наличие синтеза: он держит в одной руке гирлянду из роз, в другой — копье, ему сопутствует слон. Затем различие между двумя образами исчезает совершенно, а имя Субрахманья превращается в один из эпитетов Муругана-Сканды. При этом роль последнего в качестве «источника божественной мудрости» в значительной мере стирает грань между ним и Ши-

вой. К Сканде прилагаются такие чисто «шиваитские» определения, как «властитель духов (существ)» *(бхутеша)*, «махайогин», «великий гуру миров», «исцелитель». Возникает сектантская версия мифа, согласно которой именно он приобщил самого Шиву к познанию высшей истины, объяснив ему сокровенный смысл *пранавы* (мантры Ом). В данном случае сказалась, вероятно, попытка поклонников Сканды включить Шиву в собственный пантеон в виде второго по значению объекта почитания. В большинстве шиваитских сочинений *(агам)* Тамилнада Шива сохраняет свое первенствующее положение, но он уже неотделим в иконографии и теологических толкованиях от Сканды. Так, утверждалось, например, что мир был сотворен «шестью искрами божественной энергии», вспыхнувшими во взгляде Шивы. Пять из них обратились в стихии (эфир, ветер, огонь, вода, земля), шестая же породила Сканду. Любопытно, что стихии здесь как бы «заполняют пространство» между Шивой, творцом мира, и Скандой, появлением которого завершается процесс миросоздания.

Представление о Сканде — сыне Шивы и Парвати (Умы) — открыло путь к истолкованию всех этих образов в качестве аллегории «божественной триады» (хотя прямых отождествлений с общеиндуистской концепцией тримурти не было). Шива в данной композиции символизировал сат (абсолютное бытие), Ума — чит (абсолютное сознание) и Сканда — ананду (блаженство). Скульптурное воспроизведение их расшифровывалось, таким образом, как сат-чит-ананда — триединая формула, соответствующая в индуизме Брахману упанишад. Но та же тройственность могла быть выражена и в иконографическом образе самого Сканды. Из шести его ликов пять символизировали Шиву, а последний (шестой) — Уму; одиннадцать из его двенадцати рук ассоциировались с одиннадцатью рудрами ведийских текстов (все одиннадцать, взятые вместе, обозначали единого Рудру — Шиву), двенадцатая рука, сжимавшая копье (скр. шакти), воспринималась как аналог Деви. Позднейшая эзотерическая литература еще более расширила круг такого рода уподоблений. Павлин, несущий на себе Сканду, истолковывался, например, как совокупность ведийских текстов, сам Сканда — как «внутренняя сущность вед» (т. е. мантра Ом), копье в его руке — как брахмавидья (знание Брахмана) и т. д. О распространенности подобных интерпретаций в раннесредневековой литературе Юга Индии свидетельствует, в частности, то, что в приписываемой Шанкаре поэме «Бхуджанга-праята-стотра» Сканда получает даже эпитет *махавакья-гудха* — «тайная [сущность] великого изречения» (имеется в виду центральная формула упанишад *тат твам аси*).

Развитие культа Муругана-Сканды и его последующее слияние с культом Шивы и Парвати иллюстрируют общую тенденцию к сближению южноиндийских религиозных направлений с верованиями Севера, сближению, которое способствовало проникновению в дальнейшем чисто дравидийских мифов, образов и их эзотерической символики в культуру самых различных районов Индостана.

Начало нашей эры ознаменовалось также широким распространением в Декане вишнуизма, что отразилось, правда, более в литературе, чем в религиозной жизни этой части страны. Идеал бхакти, провозглашенный еще в «Бхагавадгите», нашел для себя здесь особенно благоприятную почву — возникла обширная литература, создававшаяся прежде всего альварами (поэтами-вишнуитами). В их произведениях, исполненных пафоса и непосредственного чувства, передается целостная доктрина эмоционально окрашенного вишнуизма. Вишну провозглашается единственным божеством, его почитают под именами Бхагавата, Пуруши, Нараяны и Васудевы. Представление о безличном Брахмане упанишад чуждо альварам, их мировоззрением является некий абсолютный теизм: Вишну — творец мира, пронизывающий все вещи и все существа, даже Брахма и Шива лишь его создания. Ведийские тексты бессильны помочь людям, никакое изучение не может само по себе приблизить душу адепта к «источнику бытия». Различные «антиведийские» высказывания встречаются в гимнах альваров довольно часто. В них допустимо видеть не только противопоставление эмоциональной религиозности бхакти ритуализму ортодоксального брахманства, но и некое общее противостояние «южной» и «северной» тенденций внутри индуизма.

Учение о Вишну — единственной реальности и одновременно личном божестве — наталкивается на логическое противоречие, однако альвары преодолевают его посредством особого толкования принципа аватары. Вишну, по их учению, пребывает над миром вещей, но, движимый любовью к существам, снова и снова воплощается в материальной форме. Они признавали основные аватары, принятые «северным индуизмом», хотя отдавали предпочтение Кришне.

Этика альваров сводилась к идее бескорыстного служения божеству. Все земные привязанности надлежало оставить ради этой главной и всепоглощающей цели. Представление о собственном «я» иллюзорно и исчезает вместе с религиозным

прозрением. В данном случае повторяется центральный тезис упанишад, хотя их концепция по общему своему духу демонстрирует вполне оригинальное развитие этого положения. Мир, как таковой, не есть зло, и адепт не должен стремиться к физическому уходу от него, напротив, именно в мире и среди его дел верующий может реализовать свой импульс к спасению. Отправляясь от учения Гиты о «незаинтересованном деянии», альвары идут еще дальше, говоря, что «бессмертные боги на небесах» служат Бхагавату-Вишну в отрешенности и блаженстве, но лишь человеку дано осуществлять это служение среди препятствий и скорбей. Поэтому и тело не следует рассматривать как «темное начало», сковывающее душу, ведь именно благодаря скованности адепт и способен полностью проявить свой духовный порыв. Если сам Бхагават принимал телесный образ в аватарах из любви к людям, то человеку тем более не подобает стыдиться своей физической оболочки.

Другой характерной чертой проповеди альваров было принципиальное отрицание какого-либо неравенства людей в религиозном плане. Ни происхождение, ни образованность не дают преимуществ в достижении духовной цели. Путь самоотверженной любви *(прапатти)* открыт для всех; если и есть какая-то иерархия, то лишь в том смысле, что «истинно погруженный в любовь» может быть источником света для своих ближних (это положение оказало непосредственное влияние на ритуальную практику тамильского вишнуизма: многие прославленные альвары после смерти становились объектом поклонения).

Бхакти на Юге, хотя и выступавшее преимущественно как религиозное течение, без сомнения, отражало определенные тенденции социального бытия древнеиндийского общества — в первую очередь своего рода протест против консервативных догм кастовой системы.

Значение движения альваров для духовной жизни Индии в целом было весьма важным. Провозглашенная ими форма бхакти много веков спустя (в позднем средневековье) распространилась по всей стране. Такие их основополагающие тезисы, как приоритет эмоционального богопочитания перед соблюдением ритуалов, равенство людей в религиозном плане независимо от касты, отказ от аскетизма, а также равнодушное отношение к йогической практике, были восприняты в самых различных течениях позднейшего североиндийского бхакти, и прежде всего в самом крупном из них — учении Шри Чайтаньи. Как и в ряде других случаев, процессы, наметившиеся

в духовной жизни Юга, предвосхитили явления, приобретшие затем общеиндийские масштабы.

И джайнизм, и буддизм насчитывали здесь множество приверженцев еще до начала нашей эры, однако непосредственные свидетельства об этих общинах в собственно тамильских источниках относятся к последующим векам. Имеются сведения о наличии большого числа джайнских монастырей в Тамилнаде V—VI вв., позже влияние джайнизма на Юге, по-видимому, было более ощутимым, чем на Севере, причем это вероучение получило тут несколько иные формы.

Общеиндийское разделение джайнов на дигамбаров и шветамбаров осложнилось на Юге рядом новых расколов. От дигамбаров отделилась секта *япания,* в дальнейшем приобретшая множество сторонников. Основатели ее считали, что помимо монахов-мужчин достичь спасения способны также женщины и миряне. Они отказались от обязательной для дигамбаров наготы, а также от наиболее суровых запретов, касающихся пищи. По всей вероятности, главной целью нового движения было приблизить традиционную джайнскую мораль к запросам повседневного человеческого существования и тем самым обеспечить этому учению большую жизнеспособность. Действительно, тенденция, намеченная адептами япании, вскоре затронула и ортодоксальных дигамбаров: они признали допустимость одежды и некоторого смягчения других аскетических предписаний. В раннем средневековье дигамбарская община Декана распадается на четыре организационно самостоятельные секты, носившие название *сена, нанди, дева* и *симха.* Правда, в основе этого деления не лежали какие-либо доктринальные расхождения. Причина «дробления» на сей раз была иной: в связи с упадком джайнизма на Севере множество монахов устремилось на Юг, причем выходцы из какой-либо одной области старались сохранить прежние связи и в новых условиях. Таким образом, параллельно с общим ростом численности джайнов в Декане увеличивалась и их этническая пестрота, что делало неизбежным появление все новых и новых групп.

«Семена либерализма», посеянные приверженцами япании, продолжали приносить плоды. Раннесредневековые тексты постоянно упоминают «ложных монахов», отказывавшихся признавать авторитет своих духовных наставников и не порывающих полностью связей с мирской жизнью. Ортодоксы именовали их *нашта-чарита* (испорченные, дурного поведения) и даже *ананта-сансари* (т. е. обреченные вечно пребывать в кругу перерождений). Это особенно рельефно отражает борь-

бу, развернувшуюся внутри джайнской сангхи; ведь, согласно учению Махавиры, никакая душа не могла быть навсегда лишена надежды на освобождение: любое падение способно смениться взлетом в следующих рождениях. Однако рознь между «отступниками» и «традиционалистами» порождала столь крайнюю нетерпимость, что в своих выпадах они не считались даже с буквой ими же отстаиваемого учения.

Общий кризис «дигамбарской морали» в Декане проявился в том факте, что «лжемонахи» в большинстве случаев сохраняли свое место в общине. Но рано или поздно организационный разрыв должен был стать неизбежным. В добавление к япании и четырем названным выше сектам, основанным пришельцами с Севера, образовались еще три группировки: *каштха, латаваргата* и *дравида-сангха*. Последняя становится позднее особенно влиятельной, так как только она отказалась от принципа, который собственно и обрек джайнов на своего рода «социальную изоляцию» — запрет принимать в сангху земледельцев и торговцев. Излишне говорить, что и аскетизм, этот незыблемый краеугольный камень учения Махавиры, претерпел в дравида-сангхе весьма значительные изменения: монахам этой секты разрешалось принимать любую пищу, пользоваться определенным комфортом и (пожалуй, самое важное) добывать себе пропитание производительным трудом. Возникновение дравида-сангхи вело к упадку других течений джайнизма. Тексты упоминают о постоянных распрях внутри той или иной общины и о «непокорных монахах», которые, «подобно диким слонам», бродят по стране, совращая «истинных приверженцев учения», отвергая авторитеты и претендуя на роль новых учителей.

Переворот, произведенный этой сектой в традиционной практике джайнизма, открывал, казалось бы, возможность для превращения его на Юге в «широкую религию», способную привлечь множество адептов. В действительности же именно эти «радикальные преобразования» окончательно подорвали его позиции. Вместе с отказом от практических предписаний, восходящих к проповедям Махавиры, последователи дравида-сангхи вскоре отошли и от многих доктринальных положений канона. Индуистские божества и богини Декана были введены в джайнский культ, храмовые церемонии и магические ритуалы фактически копировали аналогичные обрядовые действия тамильских индуистов. В конечном счете к периоду позднего средневековья «реформированные» джайнские общины растворились в различных шиваитских, вишнуитских и шактистских сектах, тогда как немногочисленные «ортодоксальные дигамбары» сохранились в качестве замкнутых религиозных групп, впрочем, их влияние на духовную жизнь Декана становилось все менее заметным.

Буддизм, как говорилось, проник в Декан уже в первые века после проповеди Будды и на протяжении нескольких столетий оставался здесь одним из господствующих направлений. Однако первоначальный успех оказался кратковременным. Интенсивная конкуренция со стороны шиваитов, вишнуитов и джайнов привела затем к быстрому сокращению числа буддийских монастырей на Юге. Многие вихары, отмечал Сюань Цзан (VII в.), заброшены и невозможно даже добраться до их развалин сквозь густые джунгли, изобилующие хищниками. Так во всяком случае было в Андхра-Прадеше. В западных Гхатах буддийская традиция оставалась живой. Один из монастырей, по словам китайского путешественника, насчитывал 300 монахов. В дни религиозных праздников сюда стекались тысячи паломников, причем некоторые приходили издалека. Вообще в Декане, продолжает он, находились как хинаянистские, так и махаянистские обители. Хотя правители различных местных государств и не исповедовали буддизм, некоторые из них, следуя, видимо, традициям более ранней эпохи, дарили монахам пещеры и давали пропитание. Сведения Сюань Цзана подтверждаются и материалами эпиграфики. В целом, однако, положение буддистов на Юге было в этот период еще менее прочным, чем на Севере. На это указывает интересный факт, приведенный тем же автором: один из проповедников буддизма в Декане, узнав, что правитель Дхармапала в Бенгалии покровительствует этому вероучению, отправился туда вместе с тысячью своих последователей.

Примечательно, что в отличие от джайнской общины, имевшей тенденцию «перемещаться» с севера на юг, буддийская двигалась в обратном направлении. Заслуживает внимания также, что в ней (на Юге) не происходило ничего, напоминающего те ожесточенные споры и расколы, которые сотрясали местную джайнскую сангху. По-видимому, дух реформаторства и обновления, овладевший ее членами, означал гораздо большую степень активности и популярности джайнских учителей Декана по сравнению с буддийскими.

Упадок буддизма заметен и по художественной литературе Тамилнада. Одна из двух наиболее значительных поэм, созданных на тамильском языке непосредственно после эпохи санг, «Манимехалей», явно апологетична: ее героини после многих приключений и превратностей судьбы обретают спасе-

ние, став буддийскими монахинями. Поэма свидетельствует о преобладающем распространении здесь хинаяны в IV—V вв. Позднее буддийская тематика совершенно исчезает из тамильской поэзии, центральными произведениями которой становятся гимны вишнуитов-альваров и шиваитских бхактов-наяннаров. Окончательное вытеснение этой религии индуистскими культами (в Декане) относится к X—XI вв.

Рассматриваемый период был отмечен значительным развитием философской мысли в Тамилнаде. Если в предшествующую эпоху подобные идеи выступали главным образом в форме эзотерических толкований различных образов индуистского культа (интерпретации триады Шива — Ума — Сканда и т. п.) или в качестве обоснования новых, специфических именно для Декана вариантов движения бхакти (развитие принципов упанишад и Гиты в учении альваров), то в дальнейшем они становятся центральными в создаваемых местными авторами трактатах, а Юг превращается в арену противоборства различных школ. Именно в южноиндийской литературе философские идеи впервые становятся элементом содержания эпических произведений, где сюжет нередко отступает на задний план, выполняя лишь роль обрамления принципов определенной школы.

Особенно показательна в этом смысле «Манимехалей», в которой, несмотря на общую «буддийскую рамку», по существу, излагаются главные доктрины древнеиндийской философии. В поэме подробно говорится о «способах познания», гносеология воспринимается как самостоятельная тема и не связывается с каким-либо из конкретных религиозных направлений, причем автор настойчиво ищет тамильские эквиваленты для выработанных североиндийской традицией санскритских терминов.

Произведение демонстрирует глубокое знакомство южноиндийских философов и поэтов с основными философскими направлениями Северной Индии: с санкхьей, ньяей, вайшешикой, пурва-мимансой и локаятой. В тексте отражены воззрения не только буддистов, но и адживиков, индуистов и джайнов. Иными словами, «Манимехалей» представляет собой своего рода компендиум общеиндийских концепций определенной эпохи. Вместе с тем то, как изложены эти концепции, свидетельствует о творческом их освоении и позволяет судить, какие вопросы в наибольшей степени волновали мыслителей древнего Тамилнада.

Развитие философских идей в Южной Индии не прекращалось и позднее. Не случайно, что крупнейшие представители

ведантистской традиции — Шанкара и Рамануджа — выходцы из этого района. Их учения очень скоро приобрели общеиндийскую известность, а в дальнейшем были восприняты самыми различными сектами индуизма в качестве философского фундамента. Положения санкхьи, по данным Сюань Цзана, получили широкое распространение в Декане в VI—VII вв. Еще более любопытно, что Юг стал прибежищем материалистической традиции в эпоху, когда на Севере последняя уже вытеснялась. Такое параллельное развитие различных течений — показатель исключительной интенсивности и творческого характера философских исканий на Юге. Правда, по количеству дошедших до нас подобного рода текстов он явно уступает Северу, но не следует забывать, что внимание научной индологии на протяжении более чем полутора веков было приковано преимущественно именно к санскритским сочинениям, тогда как богатейшая тамильская традиция оставалась достоянием лишь самих ее носителей. Только в последние годы эти ценнейшие памятники начали вводиться в «научный оборот» (прежде всего нужно отметить труды Ж. Филлиоза, А. Даниэлу и группы ученых, работающих во Французском институте индологии в Пондичерри).

Зарождение научной мысли в Декане уходит своими корнями в первые века нашей эры. Множество сведений, связанных с географическими, астрономическими и натурфилософскими представлениями, содержится в произведениях тамильской литературы, особенно в «Курале». Зачинателем научных изысканий считался легендарный мудрец Агастья, в образе которого воплотились, возможно, черты реально существовавших учителей эпохи архаики. Его последователи создали стихотворный трактат «Паннирупадалам», к сожалению, не сохранившийся (некоторые исследователи полагают, что он был составлен еще до нашей эры). О его характере можно судить по обширному, также стихотворному произведению «Толькаппиям», соперничающему по популярности в Тамилнаде с «Куралом» и «двумя великими поэмами» («Шилападикарам» и «Манимехалей»). Автор его указывает, что «Паннирупадалам» послужил для него образцом. «Толькаппиям» представляет собой, как и многие другие поэтические трактаты индийской древности, некое собрание различных научных и философских познаний по грамматике, этимологии, синтаксису, орфографии, в нем рассматриваются правила просодии и разбираются различные литературные приемы и одновременно понятия, связанные с социальной организацией, этикой и религией. Это сочинение наряду с «Куралом» тщательно изучалось

в последующие века и было использовано при написании многих специальных научных трудов.

С Деканом и Южной Индией была связана деятельность ряда крупнейших астрономов древней и раннесредневековой Индии. Арьябхата, как уже говорилось, родился в стране Ашмака (область между реками Годавари и Нарбада), и именно на Юге были обнаружены многие его труды; в этом же районе, возможно, творил и его ученик — Бхаскара I. Здесь сложилась развитая самостоятельная школа древнеиндийской астрономии. Слава Арьябхаты и его последователей, а также их научные идеи перешагнули границы Декана: на основе их трактатов и воззрений развивалась общеиндийская традиция. Югу принадлежит и выдающийся математик Махавира, труд которого и комментарии к нему сохранились в переводах на каннада и телугу (сам он писал на санскрите). В XV в. выдающийся «комментатор» (в данном случае эта его деятельность служила оболочкой для высказывания собственных идей) Парамешвара, уроженец Кералы, успешно продолжил местную традицию: его комментарии к работам Арьябхаты и Бхаскары I сразу же стали известны во всей стране.

На несомненное развитие науки в древнем Тамилнаде указывают сведения о сложившейся там системе образования. Отдельные брахманы — учителя собирали вокруг себя учеников и наставляли их в знании ведийских самхит и веданг. Такое обучение именовалось по североиндийскому образцу *гуру-шишья*. Однако оно не исключало появления регулярных школ с группой учителей, каждый из которых преподавал какую-либо отдельную дисциплину. Основными предметами помимо, разумеется, изучения религиозных текстов были география, математика и астрономия. Характерно, что уже в ранний период интерес к астрономическим явлениям далеко выходил за рамки астрологических изысканий, столь популярных в Индии со времен зарождения адживикизма. Преподавались также грамматика и просодия, для чего широко привлекались «Паниирупадалам» и «Толькаппиям». Особое место занимали логика и искусство ведения диспута. В этом смысле именно древнейшие школы сделали возможным последующий расцвет философской мысли и популярными диспуты и полемику между представителями различных доктрин. Публичные диспуты на религиозные или философские темы проводились обычно при широком стечении народа.

Школы обычно поддерживались и субсидировались правителями. Устанавливались даже стипендии, выдаваемые деньгами или продовольствием. Образование не было монополией

одной лишь верхушки общества, связанной с жречеством или кшатрийством. Юноши из семей торговцев обучались у наиболее опытных мастеров этого дела правилам арифметики, ведению сделок, взиманию процентов, оценке товаров и т. п. При некоторых школах существовали больницы и плантации лекарственных растений, где передавались медицинские познания, накопленные вековым опытом.

В деревнях с молодыми людьми занимался специально выделенный общиной учитель — *канаккаяр*. Бродячие певцы знакомили крестьян с сюжетами тамильской литературы. Женщинам на Юге никогда не запрещалось изучение основных религиозных текстов. Возможно, более свободное положение женщины в Тамилнаде по сравнению с брахманизированным Севером выразилось в том факте, что среди прославленных проповедников бхакти были и поэтессы: творчество одной из них, Карайккал, считается многими образованными тамилами подлинной вершиной всей их поэзии.

Таким образом, вклад Южной Индии в философскую, научную и религиозную мысль субконтинента поистине огромен. К сожалению, подлинные его масштабы до сих пор еще не оценены в полной мере индологической наукой.

СПЕЦИАЛЬНАЯ ИНДОЛОГИЧЕСКАЯ ЛИТЕРАТУРА

Аникеев Н. П. О материалистических традициях в индийской философии. М., 1965.
Антонова К. А., Бонгард-Левин Г. М., Котовский Г. Г. История Индии. М., 1979.
Атхарваведа. Избранное. Пер., коммент. и вступит. статья Т. Я. Елизаренковой. М., 1976.
Барроу Т. Санскрит. М., 1976.
Бонгард-Левин Г. М., Ильин Г. Ф. Древняя Индия. Исторический очерк. М., 1969.
Бонгард-Левин Г. М. Индия эпохи Маурьев. М., 1973.
Бэшем А. Чудо, которым была Индия. М., 1977.
Васильев В. П. Буддизм, его догматы, история и литература. Ч. I и III. СПб., 1869.
Гостеева Е. И. Философия Вайшешика. Ташкент, 1963.
Гринцер П. А. Древнеиндийский эпос. М., 1974.
Гусева Н. Р. Джайнизм. М., 1968.
Гусева Н. Р. Индуизм. М., 1977.
Ильин Г. Ф. Религии древней Индии. М., 1959.
Индия в древности. М., 1964.
История и культура древней Индии (к XXVI Международному конгрессу востоковедов). М., 1963.
Косамби Д. Культура и цивилизация древней Индии. Исторический очерк. М., 1968.
Кутасова И. И. Философия Нагарджуны.— Общественно-политическая и философская мысль Индии. М., 1962.
Культура древней Индии. М., 1975.
Литман А. Д. Философская мысль независимой Индии (академические системы и религиозно-философские учения). М., 1966.
Маккей Э. Древняя культура долины Инда. М., 1951.
Минаев И. П. Буддизм. Исследования и материалы. Т. I. Вып. 1—2. СПб., 1887.
Невелева С. Л. Мифология древнеиндийского эпоса (пантеон). М., 1975.
Ольденберг Г. Будда. Его жизнь, учение и община. М., 1905.
Пишель Р. Будда, его жизнь и учение. М., 1914.
Радхакришнан С. Индийская философия. Т. I—II. М., 1956.
Религия и атеизм в Индии. М., 1973.
Ригведа. Избранные гимны. Перевод, комментарий и вступительная статья Т. Я. Елизаренковой. М., 1972.
Рис-Дэвидс Т. В. Очерк жизни и учений Гаутамы Будды. СПб., 1906.
Розенберг О. О. Проблемы буддийской философии. Введение в изучение буддизма. Ч. II. Пг., 1918.
Рыбаков Р. Б. Основные черты буржуазной реформации индуизма.— Религии и атеизм в Индии. М., 1973.

Серебряков И. Д. Очерки древнеиндийской литературы. М., 1971.
Темкин Э. Н. Мировоззрение Бхамаки и датировка его трактата «Кавьяланкара». М., 1975.
Три великих сказания древней Индии. Литературное изложение Э. Н. Темкина и В. Г. Эрмана. М., 1978.
Чаттопадхьяя Д. Индийский атеизм. М., 1973.
Чаттопадхьяя Д. Локаята даршана. История индийского материализма. М., 1961.
Щербатской Ф. И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Ч. 1—2. СПб., 1903—1909.
Щербатской Ф. И. Философское учение буддизма. (Лекция, чит. при открытии первой буддийской выставки в Петербурге 24 августа 1919 г.). Пг., 1919.
Agrawal D. P. The Copper Bronze Age in India. New Delhi, 1971.
Agrawal V. S. India as Known to Pāṇini. Lucknow, 1953.
Allchin, Bridget and Raymond. The Birth of Indian Civilization (India and Pakistan before 500 B. C.). Penguin Books, 1968.
Barua B. M. Pre-Buddhistic Indian Philosophy. Calcutta, 1921.
Basham A. L. History and Doctrines of the Ājīvikas. London, 1951.
Basham A. L. Aspects of Ancient Indian Culture. Bombay, 1966.
Bhandarkar D. R. Some Aspects of Ancient Indian Culture, University of Madras, 1940.
Bhandarkar R. G. Vaishnavism, Sivaism and Minor Religious Systems. Varanasi, 1965.
Bhattacharji S. The Indian Theogony (A Comparative Study of Indian Mythology from the Vedas to the Purāṇas). Cambridge, 1970.
Bhattacharyya N. N. History of Indian Cosmogonical Ideas. New Delhi, 1971.
Bose D. M. (Chief Editor). Sen S. N. (Editor). Subbarayappa B. V. (Editor). A Concise History of Science in India. New Delhi, 1971.
A Comprehensive History of India, vol. II (edited by Nilakanta Sastri). Calcutta, 1957.
Conze E. Buddhism. Its Essence and Development. London, 1960.
Conze E. Buddhist Thought in India. London, 1962.
A Cultural History of India, edited by A. L. Basham. Oxford University Press. L., 1975.
Dandekar R. N. Some Aspects of the History of Hinduism. Poona, 1967.
Damielou A. Hindu Polytheism. Paris, 1964.
Dasgupta S. B. A History of Indian Philosophy. Vol. II—III. Cambridge, 1952.
Deussen P. The System of the Vedanta. Chicago, 1912.
Dumezil G. L'idéologie tripartite des indoeuropéens. Bruxelles, 1958.
Fairservis W. A. The Roots of Ancient India. New York, 1971.
Filliozat J. La doctrine classique de la médecine indiénne. Paris, 1949.
Filliozat J. Les sciences dans l'Inde ancienne. Paris, 1955.
Garbe R. Die Samkhya Philosophie. Leipzig, 1917.
Ghosh A. The City of Early Historical India. Simla, 1973.
Gonda J. Aspects of Early Viṣṇuism. Delhi, 1969.
Gonda J. Viṣṇuism and Śivaism. A Comparison. London, 1970.
Gonda J. Old Indian.— «Handbuch der Orientalistik», Zweite Ableitung. Indien. Bd I. Die Indischen Sprachen. Lejden — Köln, 1971.
Jain J. L. Outlines of Jainism. Oxford, 1940.
Jaiswal S. The Origin and Development of Vaiṣnavism. Delhi, 1967.
Jennings J. G. The Vedantic Buddhism of the Buddha. Oxford, 1927.
Karambelkar V. W. The Atharvavedic Civilization. Nagpur, 1959.

Keith A. B. Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads. Vol. I—II. Cambridge (Mass.). 1925.
Kirfel W. Kosmographie der Inder. Boon — Leipzig, 1920.
Kuiper F. B. J Proto-Munda Words in Sanskrit. Amsterdam, 1948.
Lamotte E. Notes sur la Bhagavadgītā. Paris, 1929.
Lamotte E. Histoire du bouddhisme indien. Louvain, 1958.
Macdonnel A. A. Vedic Mythology. Strassburg. 1897.
Macdonnel A. A., Keith A. B. Vedic Index of Names and Subjects. Vol. I—II. Varanasi, 1958.
Mahabharata. Myth and Reality — Differing views. Editors S. P. Gupta, K. S. Ramachandran. Delhi, 1976.
Masson-Oursell P. L'Inde antique et la civilisation indienne. Paris, 1933.
Nilakanta Sastri. Foreign Notices of South India. Madras, 1939.
Nilakanta Sastri. A History of South India. Madras, 1966.
Organ T. The Hindu Quest for the Perfection of Man (the Religion and Philosophy of Hinduism). Athens (Ohio), 1970.
Radhakrishnan S. The Philosophy of the Upanishads. London, 1955.
Ranade E. D. A Constructive Survey of Upanishadic Philosophy. Poona, 1926.
Renou L. Religions of Ancient India. L., 1953.
Renou L. The Destiny of the Veda in India. Delhi, 1965.
Renou L., Filliozat J. L'Inde Classique. 1—2. Paris, 1947—1953.
Riepe D. The Naturalistic Tradition in Indian Thought, Delhi, 1964.
Robinson R. H. Early Madhyamika in India and China. Madison, 1967.
Ruben W. Die Philosophen der Upanishaden. Bern, 1947.
Sankalia H. D. Prehistory and Protohistory in India and Pakistan. Bombay, 1962.
Singhal D. P. India and World Civilization. Michigan State University, 1969.
Stcherbatsky Th. The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word «Dharma». London, 1923.
Stcherbatsky Th. The Conception of Buddhist Nirvāṇa. Leningrad. 1927.
Stcherbatsky Th. Buddhist Logic. Vol. 1—2. Leningrad, 1930—1932.
Suzuki B. L. Mahayana Buddhism. A Brief Outline. London, 1959.
Thapar R. A History of India. Vol. I. Harmondsworth, 1966.
Upadhyaya K. N. Early Buddhism and the Bhagavadgītā. Delhi. 1971.
Warder A. K. Indian Buddhism. Delhi, 1970.
Warmington E. H. Commerce between the Roman Empire and India. Cambridge, 1928.
Wheeler R. E. M. Civilization of the Indus Valley and Beyond. London, 1966.
Wheeler R. E. M. The Indus Civilization. Cambridge, 1968.
Zaehner R. C. The Bhagavadgītā with a Commentary based on the Original Sources. Oxford, 1969.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение 3
Глава первая. Истоки. Индоарии и местные этно-культурные субстраты 12
Глава вторая. Веды и учение упанишад 30
Глава третья. Эпоха шраманских доктрин 65
Глава четвертая. Джайнизм: легенды и история . . . 82
Глава пятая. Ранний буддизм 97
Глава шестая. «Бхагавадгита» и ее роль в развитии индийской культуры 130
Глава седьмая. Локаята и шесть даршан 156
Глава восьмая. Развитие научных дисциплин 208
Глава девятая. Буддизм махаяны 242
Глава десятая. Индуизм: вишнуизм и шиваизм . . . 269
Глава одиннадцатая. Традиция пуран 299
Глава двенадцатая. Декан и Южная Индия в древности 315
Специальная индологическая литература 330

Григорий Максимович Бонгард-Левин

ДРЕВНЕИНДИЙСКАЯ
ЦИВИЛИЗАЦИЯ

Философия,
наука,
религия

Редактор *Л. Ш. Фридман*
Младший редактор *С. П. Какачикашвили*
Художник *Э. Л. Эрман*
Художественный редактор *Б. Л. Резников*
Технический редактор *З. С. Теплякова*
Корректор *Э. Н. Раковская*

ИБ № 14056
Сдано в набор 11.01.79. Подписано к печати 31.10.79. А-02904. Формат 60 × 84¹/₁₆. Бумага типографская № 1. Гарнитура литературная. Печать высокая. Усл. п. л. 19,53. Уч.-изд. л. 20,13. Тираж 50 000 экз. Зак. № 3579. Цена 1 р. 40 к.

Главная редакция восточной литературы
издательства «Наука»
Москва К-45, ул. Жданова, 12/1

Ордена Ленина типография
«Красный пролетарий»
Москва, Краснопролетарская, 16

ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ
ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»»

Выйдут:

Александров Ю. Г. Юго-Восточная Азия: проблемы аграрной эволюции. 20 л.

Деопик Д. В. Феодализм в Юго-Восточной Азии: (Аграрные отношения и социальная структура). 15 л.

Типы традиционного сельского жилища у народов Восточной и Юго-Восточной Азии. 20 л.

Заказы на книги принимаются всеми магазинами книготоргов и «Академкнига», а также по адресу: 117192. Москва. Мичуринский проспект, 12, магазин № 3 («Книга — почтой») «Академкнига».

ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ
ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
ИЗДАТЕЛЬСТВА «НАУКА»

Выйдут:

Мозолин В. П. Личность, право, экономика современной Индии. 16 л.

Райков А. В. Национально-революционные организации Индии в борьбе за свободу. 1905—1930. 18 л.

Юнель А. И. Советско-индийские связи. 1917—1939. 10 л.

Заказы на книги принимаются всеми магазинами книготоргов и «Академкнига», а также по адресу: 117192. Москва. Мичуринский проспект, 12, магазин № 3 («Книга — почтой») «Академкнига».